

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"
Dipartimento LELIA

Comunità e patrimoni

a cura di Gino Satta

dispensa del corso di
Antropologia culturale
L 10 (cod. 000370)

a. a. 2018/2019

I PARTE. RAZZISMO, RELATIVISMO, ETNOCENTRISMO

SATTA, Gino. *La ricerca sul campo*, dispensa del corso.

SATTA, Gino. *Etnocentrismo, relativismo e antirelativismo*, dispensa del corso.

RAZZISMO

BARBUJANI, Guido. *Cataloghi dell'umanità*, in *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Un fenomeno moderno di origine europea*, in ID. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

CASSATA, Francesco. *Il razzismo*, in *Dizionario di storia*, Treccani, Roma 2011.

GENERE

BELLAGAMBA, Alice. *Genere*, in *Universo del corpo*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1999.

II PARTE. COMUNITÀ E PATRIMONI

SATTA, Gino. *Patrimonio culturale*, "Parolechiave" 49 2013: 1-18.

DEI, Fabio. *Da Gramsci all'UNESCO*, "Parolechiave" 49 2013: 131-146.

SATTA, Gino. *Dal parco al "progetto pastoralismo". Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo*, "Parolechiave" 49 2013: 69-84.

SATTA, Gino. *Musei postcoloniali in Europa*, in LAZARD, M. - SALVATI, M. - SCIOLLA, L. (a cura di), *Europa. Culture e società*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2018: 314-321.

La ricerca sul campo*

Raccolta dei dati ed elaborazione teorica

Il problema della raccolta di osservazioni sistematiche riguardo alle differenze culturali ha accompagnato fin dal principio l'accumulazione delle conoscenze antropologiche. Non è un caso che, quando – con la fondazione nella Parigi post-rivoluzionaria della *Société des Observateurs de l'Homme* (1799) – è stato formulato il primo programma di studio empirico dei differenti costumi dei popoli della terra, il barone Joseph-Marie de Gérando abbia sentito la necessità di elaborare un manuale di istruzioni per i viaggiatori che avrebbe dovuto guidarli nell'osservazione e nella raccolta delle conoscenze che interessavano i membri della *Société*.

Oggi, sebbene vi siano stati negli ultimi decenni notevoli ripensamenti e revisioni epistemologiche (di cui si parlerà in seguito), la conoscenza teorica dell'antropologia appare strettamente connessa alla pratica etnografica, cioè alla ricerca condotta *sul campo* dall'antropologo, finalizzata all'osservazione di prima mano e alla descrizione minuziosa delle differenze culturali. Ma non è sempre stato così, e i metodi considerati appropriati per raccogliere, ordinare, interpretare, comparare i dati sui differenti modi di vivere degli uomini nelle società più remote (spesso qualificate anche come “primitive”), che costituivano il campo di studio della nascente antropologia, sono cambiati sostanzialmente nel corso del tempo.

Per tutto il XIX secolo e per buona parte del XX (anche se con differenze tra le diverse tradizioni di ricerca) lo studio delle società e delle culture più lontane da quella occidentale, è stato condotto a partire da una chiara divisione del lavoro che distingueva in modo netto tra la “raccolta dei dati” e il successivo lavoro di analisi scientifica ed elaborazione teorica. Sebbene non siano mancati casi di studiosi che, anche nelle prime fasi di vita della disciplina, abbiano avuto esperienza diretta delle culture altre sulle quali scrivevano, il lavoro di analisi comparativa dell'antropologo non era necessariamente basato su osservazioni di prima mano dei fenomeni, ed anzi dipendeva in larghissima misura dalle osservazioni condotte in luoghi remoti da persone senza alcuna formazione specifica e spesso occupate in tutt'altre faccende. Viaggiatori, missionari, commercianti, funzionari coloniali, furono così i primi fornitori delle osservazioni empiriche sulle differenti culture di cui l'antropologia aveva bisogno per perseguire il suo programma comparativo, per il semplice motivo che erano i “men on the spot”: coloro che, per le loro attività, si trovavano in condizione di osservare, descrivere, riportare i costumi dei popoli esotici che vivevano in terre lontane dai centri metropolitani, e difficilmente accessibili agli studiosi.

Vi furono, è vero, anche casi in cui una stessa persona era tanto osservatore sul posto, quanto poi studioso che elaborava su quelle osservazioni teorie antropologiche. Lewis Henry Morgan, che ebbe occasione di condurre delle osservazioni di prima mano sulla cultura irochese prima di scrivere le sue importanti opere – una *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1851), di carattere propriamente etnografico, altre *Systems of Consanguinity and Affinity* (1871) e *Ancient Society* (1877), di carattere teorico e ampiamente comparativo – è forse il caso più noto e riconosciuto, ma non certo l'unico. E, tuttavia, i casi nei quali le due funzioni di osservatore e di teorico erano svolte da una stessa persona, non costituivano la norma, né in senso statistico, né in senso metodologico. Era considerato del tutto accettabile, e diffusamente praticato, che i dati sui popoli definiti “selvaggi” o “primitivi”, oggetto proprio dell'antropologia, fossero raccolti da persone non specificamente formate alla ricerca antropologica, per essere in seguito affidati all'analisi scientifica da parte di specialisti, collocati in istituzioni con sede nei centri più importanti del mondo che si autodefiniva “civilizzato” (musei, istituti di ricerca e, in seguito, università).

Il modello era sostanzialmente simile a quello che vige per la raccolta di dati e di campioni di interesse naturalistico. Osservazioni e materiali potevano essere raccolti da chi si trovasse ad averne l'ocasio-

* Il testo costituisce rielaborazione selettiva della mia *Introduzione* a C. Gallini, G. Satta (a cura di), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi, Roma 2006: 10-26.

ne, purché la raccolta fosse fatta scrupolosamente, senza confondere luoghi, aree, date, circostanze. Per aiutare i raccoglitori a osservare con attenzione e completezza, venendo così incontro alle esigenze degli studiosi, furono elaborati dei questionari che avevano lo scopo esplicito di guidare l'osservazione, indirizzandola verso gli oggetti di maggiore interesse scientifico, e di renderla più coerente e sistematica, per evitare l'incompletezza e la casualità dettata dagli interessi particolari e non coltivati dei raccoglitori.

Il primo di questi testi ad avere un carattere fundamentalmente antropologico è, con ogni probabilità, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* del barone de Gérando, cui si accennava sopra. La breve vita della *Société des Observateurs de l'Homme*, che fu chiusa per ordine di Napoleone nel 1804, a soli 5 anni dalla fondazione, impedì alle istruzioni di de Gérando di avere una grande influenza immediata sulla raccolta effettiva dei dati etnografici, ma non di essere riprese qualche decennio dopo da altre istituzioni fondate per promuovere lo studio dell'antropologia. Nel 1840, l'appena fondata *Société Ethnologique de Paris*, pubblicò *Instruction générale adressée aux voyageurs*, un manuale di istruzioni destinate ai viaggiatori che rielaborava le *Considérations* di de Gérando, seguita a breve distanza dalla British Association for the Advancement of Science, che diffuse l'anno dopo un documento in gran parte ispirato al suo omologo francese, intitolato *Queries Respecting the Human Race to be Addressed to Travelers and Others* (1841).

Il più importante – e il più celebre – tra i manuali per la raccolta dei dati etnografici, *Notes and Queries on Anthropology*, che portava nella prima edizione l'esplicativo sottotitolo *for the use of travellers and residents in uncivilized lands*, fu pubblicato nel 1874 dalla *British Society for the Advancement of Science*. Nella prima delle molte edizioni, che si sono succedute per successivi aggiornamenti e riscritture, gli estensori dichiaravano che «lo scopo di questo lavoro è di promuovere l'osservazione antropologica accurata da parte dei viaggiatori, e di rendere capaci coloro che non sono loro stessi antropologi di fornire le informazioni che sono richieste per lo studio scientifico dell'antropologia a casa».

I musei etnografici, che nella seconda metà del XIX secolo andavano diffondendosi in Europa e negli Stati Uniti, spesso come sezioni dei musei di *Storia naturale*, ebbero un ruolo di primaria importanza nel promuovere la ricerca antropologica. Era presso i musei che avevano sede le società che si occupavano dello studio dell'antropologia e che venivano convogliati i dati e i reperti raccolti dagli uomini sul campo. Era negli studi, nelle biblioteche, nei laboratori dei musei che gli studiosi avevano modo di esaminare la documentazione sui modi di vita esotici (oggetti, resoconti, fotografie, disegni), sulla quale potevano basare le loro teorie antropologiche. Di una vera e propria “era dei musei” ha scritto George Stocking, nel ricostruire la prima fase di sviluppo istituzionale dell'antropologia statunitense nel XIX secolo. Un'era che si stava per chiudere nei primi anni del XX secolo, quando Franz Boas, che ne era stato uno dei protagonisti, riuscì a stabilirsi con un nutrito gruppo di collaboratori presso la Columbia University di New York, facendone per diversi decenni a venire il centro propulsivo della ricerca antropologica negli USA. Ma che continuò invece a lungo in altre tradizioni, come ad esempio, quella francese, nella quale il museo venne soppiantato come centro propulsivo della ricerca antropologica solo nel secondo dopoguerra, e dove il modello dicotomico di divisione del lavoro scientifico (raccolta/analisi) era ancora praticato senza tanti problemi almeno fino alla II guerra mondiale, come testimoniano le indicazioni metodologiche esposte da Marcel Mauss nel suo *Manuel d'ethnographie* (1947) e le pratiche di raccolta attraverso le grandi “spedizioni etnografiche” seguite dai musei negli anni '30, fin quasi allo scoppio della guerra.

Dalla scrivania al campo

L'accresciuta enfasi sui metodi sperimentali nelle scienze della natura (a cui l'antropologia era imparentata anche dal punto di vista istituzionale), unita alla necessità sempre più avvertita di disporre di dati di migliore qualità di quelli che potevano essere raccolti dai *men on the spot*, anche seguendo – nel modo più scrupoloso – i questionari e le istruzioni preparati dagli studiosi, portò verso la fine del XIX secolo all'ideazione di apposite spedizioni nel corso delle quali degli studiosi specialisti in diverse discipline avrebbero raccolto direttamente sul terreno i dati antropologici di cui avevano bisogno. La più importante di

queste spedizioni fu organizzata dall'Università di Cambridge nel 1898-1899, presso le isole dello Stretto di Torres, il braccio di mare che separa l'Australia e la Nuova Guinea. La spedizione fu organizzata da Alfred Cort Haddon, allora nome prominente dell'antropologia britannica. Ne facevano parte, oltre ad Haddon, Willam H. R. Rivers (in origine medico e psicologo), Charles Myers (psicologo e musicologo), Charles Seligman (anch'egli, in origine, medico), W. M. McDougall, A. Wilkin e Sidney Ray. In circa otto mesi, la spedizione percorse le isole dello stretto, fermandosi in ognuna di esse il tempo sufficiente per condurre alcune osservazioni sperimentali, raccogliere interviste, registrare canti, trascrivere genealogie, collezionare reperti per il museo etnografico dell'Università.

Nel corso di pochi anni, anche questo modello cominciò a mostrare, agli occhi degli stessi studiosi che vi avevano partecipato, i suoi limiti intrinseci, connessi alla scarsa profondità del lavoro che si poteva svolgere sul campo date le modalità organizzative adottate. Negli anni successivi diversi studiosi cominciarono a teorizzare un altro tipo di ricerca, che ne superasse i limiti percepiti. Rivers, ad esempio, teorizzò nel 1913 l'esistenza di due diversi tipi di ricerca etnologica, il "survey work", caratterizzato dall'ampiezza dell'area interessata e dal taglio comparativo (spesso facilitato da una limitazione dell'oggetto della ricerca, per es. elementi del linguaggio o della tecnologia), e l'"intensive work", caratterizzato invece dalla intensità e sistematicità di osservazioni condotte in un'area molto limitata. È in questo stesso testo, intitolato *Report on Anthropological Research Outside America*, che Rivers descrive per un pubblico di antropologi americani il nuovo stile dell'"intensive work", alcuni anni prima che la ricerca di Malinowski alle Trobriand ne realizzi pienamente le condizioni: «un tipico esempio di lavoro intensivo è quello nel quale il ricercatore vive per un anno o più in una comunità di quattro o cinquecento persone e studia ogni dettaglio della loro vita e cultura; nel quale arriva a conoscere personalmente ogni membro della comunità; nel quale non si accontenta di informazioni di carattere generale, ma studia ogni aspetto della vita e dei costumi attraverso dettagli concreti e usando il linguaggio vernacolare».

Solo con questo secondo metodo, teorizzava Rivers, sarà possibile «scoprire il carattere incompleto e persino fuorviante di molta della vasta mole di *survey work* che costituisce il materiale esistente [a disposizione] dell'antropologia». Non si trattava, dunque, di due metodi da porre sullo stesso piano, ma di un metodo innovativo, più scientificamente affidabile, che sarebbe andato a soppiantare quello precedente, fornendo dati di maggiore profondità, qualità, affidabilità, che avrebbero permesso di rivedere a fondo le conoscenze di cui disponevano gli antropologi.

Un aspetto importante delle riflessioni metodologiche di Rivers da mettere in evidenza è che il nuovo tipo di lavoro sul campo di cui si faceva promotore necessitava di persone specificamente addestrate alla raccolta dei dati. Non bastavano più i vari *men on the spot* per collezionare dati nei ritagli di tempo e senza alcuna competenza antropologica. Ci volevano osservatori con una buona preparazione scientifica, che fossero in grado di comprendere la portata teorica delle proprie osservazioni e di condurre la ricerca in profondità e utilizzando le lingue delle comunità locali: in altre parole degli antropologi professionisti dovevano sostituire i viaggiatori nella raccolta dei dati etnografici.

James Urry ha messo in evidenza come i cambiamenti che avvenivano nelle discipline antropologiche britanniche nella fase della loro istituzionalizzazione e professionalizzazione siano testimoniati dalla vicenda della revisione di *Notes and Queries*. Se le prime tre edizioni (1874, 1892, 1899), ancora sostanzialmente ispirate ai precedenti questionari derivati dalle *Considerations* di de Gérando, continuano a rivolgersi ai «viaggiatori e residenti nelle terre non civilizzate», cui tentano di impartire istruzioni sempre più precise e domande sempre più dettagliate cui rispondere, la quarta (1912) guarda già a un diverso tipo di lettore. Il comitato istituito nel 1909 per la revisione, dovette, infatti, confrontarsi fin dal principio con la questione di chi fosse il destinatario del manuale, propendendo sempre più decisamente verso quella nuova figura di osservatore professionale, dotato di conoscenze antropologiche, che viaggia per motivi di ricerca scientifica, e che impiega la maggior parte del suo tempo, se non tutto, proprio a osservare i fenomeni che sarà chiamato a descrivere.

L'antropologia all'aria aperta e il suo mito d'origine

È dunque negli anni che precedono la I guerra mondiale che avvengono quei cambiamenti teorico-metodologici sul cui sfondo si colloca l'episodio che, nell'immaginario dell'antropologia moderna, ha rappresentato il punto di partenza di una vera "rivoluzione metodologica": la ricerca di Bronislaw Malinowski a Kiriwina, una delle isole dell'arcipelago delle Trobriand, situato a nord-est dell'estremo lembo orientale della Nuova Guinea.

Malinowski, un giovane di origini polacche che studia antropologia a Londra con Westermarck e con Seligman, comincia a interessarsi delle popolazioni della Nuova Guinea sotto la direzione dello stesso Seligman. Si trova in Australia per partecipare a un congresso, dice la storia tramandata, quando scoppia la I guerra mondiale e, in quanto suddito del nemico impero austro-ungarico, gli viene concesso di essere confinato nel remoto arcipelago delle Trobriand finché la guerra sarà finita, piuttosto che essere trattenuto in un campo di detenzione. Recenti studi storici hanno ridimensionato il carattere di confino della permanenza di Malinowski alle Trobriand, scoprendo, ad esempio, che nel 1917 egli trascorse più di metà dell'anno in Australia e che la sua libertà di movimento era molto maggiore di quanto ci si sarebbe potuto aspettare per un confinato. In ogni caso, negli anni compresi tra il 1915 e il 1918, Malinowski ebbe occasione di soggiornare diverse volte, e per lunghi periodi di tempo continuativi, nelle isole Trobriand (in particolare nel villaggio di Sinaketa nell'isola di Kiriwina), dove ebbe modo di mettere in pratica il nuovo metodo di *ricerca intensiva* teorizzato appena qualche anno prima da Rivers.

Il metodo della ricerca è esposto da Malinowski nell'introduzione degli *Argonauti del Pacifico Occidentale* (1922), il testo che è stato a lungo considerato la prima monografia etnografica moderna, nonché il manifesto della nuova «antropologia all'aria aperta», come l'ha definita George Stocking. Attraverso il racconto delle sue «tribolazioni» di etnografo, Malinowski presenta al lettore in modo piuttosto narrativamente efficace l'illustrazione pratica delle idee sulla ricerca intensiva espresse da Rivers pochi anni prima. Malinowski costruisce attraverso la narrazione una netta contrapposizione tra la nuova figura del *fieldworker* professionale e gli altri osservatori delle culture esotiche. Da un lato, infatti, esprime la propria profonda insoddisfazione verso quelle che erano state fino ad allora le pratiche dominanti della ricerca etnografica professionale (quello che Rivers chiamava il *survey work*), poiché queste non consentirebbero di stabilire un rapporto autentico con i nativi. Dall'altro lato, Malinowski contrappone radicalmente la nuova figura dell'etnografo *fieldworker* professionale, dedito all'«osservazione partecipante», a quella tradizionale dell'etnografo «dilettante», missionario, amministratore coloniale, viaggiatore o mercante, che aveva fornito i dati all'antropologia vecchio stile. Malinowski sostiene, dunque, che il metodo migliore per lo studio delle società primitive consiste nel risiedere a lungo all'interno di un villaggio, isolandosi dagli altri «bianchi», e partecipando alla vita quotidiana della comunità ospite. È attraverso questa partecipazione quotidiana che l'antropologo cessa di essere un elemento di perturbazione nella vita della comunità, e che acquisisce quella sensibilità per la vita sociale locale che sola gli consente di poter «entrare in un rapporto autentico» con gli indigeni. Non è difficile vedervi la messa in forma narrativa delle idee esposte da Rivers sulle differenze tra *survey work* e *intensive work*.

Rivendicando la superiorità dell'etnografia prodotta da antropologi professionisti Malinowski afferma, inoltre, che non basta risiedere a lungo o imparare bene la lingua (anche se queste sono due cose a cui assegna, seguendo Rivers, una notevole importanza) per essere in grado di osservare e descrivere una cultura. La prima cosa che serve al ricercatore è di avere degli obiettivi realmente scientifici. Il modo in cui il ricercatore guarda ai fatti sociali e culturali è, infatti, il frutto della sua preparazione teorica. La scienza mette ordine in quel caos che appare a prima vista, ai dilettanti, la realtà della vita indigena. Smentisce quell'immagine preconcepita del selvaggio «tutto sensazione, feroce e incomprensibile», «preda di credenze e di timori incontrollati e fantasmagorici», e fa apparire società ordinate, dotate di istituzioni di una notevole coerenza. Una seria preparazione scientifica porta il ricercatore a non concentrarsi solo su ciò che gli appare strano e bizzarro, come spesso fanno i dilettanti, ma a prendere in considerazione tutto l'insieme della vita sociale.

Dal momento che «tutti gli aspetti della comunità sono così strettamente collegati che nessuno può essere compreso senza prendere in considerazione tutti gli altri», inoltre, è proprio la totalità a costituire l'oggetto dell'analisi antropologica. Studiare etnograficamente una cultura non vuol dire semplicemente collezionare osservazioni sugli usi più strani e curiosi, oppure dati sulla "religione" o su altre categorie che costituiscono oggetti di studio "artificiali", oppure genealogie o terminologie varie. Si tratta piuttosto di utilizzare un metodo di osservazione per raggiungere l'obiettivo finale di «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della sua visione del suo mondo».

Tale approccio *olistico* allo studio della cultura – che concepisce, cioè, quest'ultima come un tutto integrato da comprendere nella sua interezza – e l'enfasi sull'osservazione diretta dei fenomeni, contribuivano a mettere da parte i problemi di natura storica che erano stati propri dell'antropologia del XIX secolo, e a concentrarsi sulle interrelazioni funzionali degli elementi che compongono la cultura, così come possono essere ricostruiti in un dato momento nel tempo. Il carattere *sincronico* attribuito allo studio della cultura, è stato osservato, si sposava particolarmente bene con una metodologia di ricerca che privilegiava archi temporali relativamente brevi (uno o due anni), e quindi inadatti all'osservazione diretta di eventuali trasformazioni storiche delle culture oggetto di analisi.

Il nuovo antropologo *fieldworker*, riunificando le due funzioni di osservatore e di analista che la precedente divisione del lavoro scientifico aveva tenuto separate, rimediava a quelle che erano percepite come deficienze di quell'organizzazione del lavoro: la mancanza di profondità e contatto diretto con i fenomeni per gli antropologi che si basano sul *survey work*, i preconcetti e le scarse competenze teoriche propri degli osservatori non professionali.

Il successo della rivoluzione etnografica

George Stocking, e altri dopo di lui, hanno ben messo in evidenza quanto la "rivoluzione" promossa da Malinowski poggiasse su una ampia serie di trasformazioni che stavano investendo, nei primi decenni del xx secolo, gli studi antropologici. La separazione tra la raccolta dei dati sul campo e l'elaborazione teorica a tavolino, che aveva costituito prassi normale per la vecchia generazione degli "armchair anthropologists", veniva progressivamente messa in discussione dal diffondersi di nuove pratiche di ricerca. La professionalizzazione del lavoro sul campo andava affermandosi attraverso la diffusione di nuove forme di viaggio scientifico, le spedizioni etnografiche, nel corso delle quali erano gli stessi scienziati ad occuparsi in prima persona della "raccolta" dei dati etnografici.

Il grande merito di Bronisław Malinowski consisterebbe, più che nell'aver inventato un nuovo metodo, nell'aver prodotto una sintesi efficace di alcuni metodi già teorizzati (da Haddon e, soprattutto, da Rivers), ma soprattutto nell'aver elaborato un resoconto estremamente convincente del nuovo "stile" della ricerca etnografica. Pur risentendo, forse eccessivamente, del tentativo di demitizzare la figura e l'opera dell'"antenato fondatore", le ricostruzioni storiche inaugurate da Stocking hanno il grande pregio di mostrarci il modo in cui alcune idee sui metodi appropriati all'acquisizione delle informazioni etnografiche si siano formate, e come si siano affermate attraverso la progressiva assunzione del modello malinowskiano. Sapientemente delineato nell'introduzione agli *Argonauti*, lo «statuto mitico» dell'antropologia moderna, il modello non consisteva in un vero e proprio metodo, quanto piuttosto in una serie di consigli di carattere abbastanza generale adatti, tuttavia, a trasmettere ai futuri *fieldworkers* un nuovo set di «valori metodologici [...] nozioni preteoretiche, date per scontate, su cosa sia fare antropologia (ed essere un antropologo)» (Stocking 1992: 282). Malinowski dimostrava la possibilità, per ricercatori dalla solida formazione teorica e dotati di una buona sensibilità antropologica, di compiere anch'essi la «magia dell'etnografo»: di poter produrre, cioè, una descrizione scientificamente valida di un'altra cultura in un tempo relativamente breve attraverso un lavoro basato sull'osservazione partecipante.

A pochi anni dalla pubblicazione degli *Argonauti*, Grafton Elliot Smith si domandava sarcasticamente perché mai «il solo metodo per studiare gli esseri umani consista nel sedersi su un'isola della Melanesia per un paio d'anni ad ascoltare i pettegolezzi degli abitanti del villaggio». Ma era una domanda desti-

nata a non trovare ascolto. Già nel 1926 il nuovo metodo si era guadagnato il favore del *Social Science Research Council* statunitense e il determinante appoggio della *Rockefeller Foundation* e andava conquistando spazi nelle università britanniche e statunitensi. Molti giovani studiosi, sulle due sponde dell'Atlantico, si sarebbero formati alla scuola di Malinowski e avrebbero condotto ricerche sul campo di lungo periodo basate sul metodo dell'osservazione partecipante. Il *fieldwork*, nella sua versione malinowskiana – un dispositivo che prometteva di soppiantare le congetture “pseudo-storiche” delle precedenti scuole evoluzionista e diffusionista con una metodologia finalmente scientifica –, diventava il metodo specifico della nuova antropologia di campo.

La professionalizzazione del fieldworker, risultato della diffusa accettazione delle idee di cui Malinowski è stato il più abile propagandista, rese progressivamente superflue le giustificazioni metodologiche di cui erano disseminati gli *Argonauti*. Come ha sintetizzato efficacemente James Clifford: «La storia di ricerca incorporata negli *Argonauti* [...] divenne una narrazione implicita, sottostante a tutti i resoconti professionali su mondi esotici. Se i successivi studi etnografici non hanno avuto bisogno di includere particolari resoconti del lavoro sul campo, fu perché tali resoconti venivano dati per scontati».

Messo tra parentesi, dato per acquisito attraverso l'opaco riferimento all'essere stato “sul campo”, il *fieldwork* veniva così sottratto, nonostante le esplicite raccomandazioni in proposito di Malinowski,¹ alla riflessione metodologica: proprio mentre la pratica dell'etnografia diventava il compito principale, seppure non esclusivo, degli antropologi di professione, la riflessione su questa pratica e sulle sue implicazioni metodologiche passava in secondo piano rispetto ad altre questioni teoriche. Un occultamento, se non proprio una rimozione, che ha inciso anche sul modo in cui i futuri etnografi sono stati preparati al loro compito: ancora a metà degli anni '80, solo il 20% dei più prestigiosi dipartimenti di antropologia nelle università americane prevedeva una specifica formazione ai “fieldwork methods”. Molti antropologi che si sono formati alla ricerca sul campo durante il “periodo classico” ricordano di aver ricevuto dai propri maestri solo laconici, quando non decisamente enigmatici, consigli sul comportamento, il vestiario o i beni e le attrezzature indispensabili per sopportare la vita del *fieldworker*: portare, tra le altre cose, tabacco e libri (Evans-Pritchard), «indossare scarpe da tennis economiche» e procurarsi «più tavole di quanto pensi» (Smith Bowen), «non mangiare lattuga non lavata» (Strathern).

Ma la più efficace e ironica sintesi dei consigli al giovane *fieldworker* è probabilmente quella di Evans-Pritchard, che in *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (1937), scrive: «ho dapprima chiesto un consiglio a Westermarck. Tutto ciò che ho avuto da lui è stato “non conversare con un informatore per più di venti minuti perché se non ti sarai scocciato tu, si sarà scocciato lui”. Ottimo consiglio, anche se non del tutto adeguato. Ho richiesto istruzioni ad Haddon, un uomo noto per la ricerca sul campo. Mi ha detto che era tutto molto semplice; bisogna sempre comportarsi come un *gentleman*. Anche questo un ottimo consiglio. Il mio docente, Seligman, mi disse di prendere dieci grammi di chinino ogni notte e di tenere a distanza le donne. Il famoso egittologo Sir Flinders Petrie mi disse solo di non preoccuparmi di non bere acqua sporca, perché si diventa presto immuni. In ultimo ho chiesto a Malinowski che mi ha detto di non comportarmi come un maledetto sciocco».

La crisi contemporanea del fieldwork malinowskiano

Ogni *fieldworker* ha dovuto così interpretare a proprio modo che cosa significava essere “sul campo”. L'“incontro etnografico”, privo di regole e denso di ansie e insidie, era solo il mezzo per acquisire le

¹ Scriveva Malinowski: «Nessuno si sognerebbe mai di dare un contributo sperimentale alla fisica o alla chimica senza fornire un resoconto dettagliato di tutti i preparativi degli esperimenti e una descrizione esatta degli strumenti adoperati, del modo in cui le osservazioni sono state condotte, del loro numero, della quantità di tempo ad esse dedicata [...]. In etnografia, dove è forse ancora più necessaria, un'esposizione senza pregiudizi di tali dati non è mai stata fornita in passato con sufficiente generosità e molti autori non illuminano con piena sincerità metodologica i fatti in mezzo ai quali si muovono, ma ce li presentano piuttosto come se li tirassero fuori dal cappello del prestigiatore» (Malinowski 1978 [1922]: 30).

informazioni, che, una volta utilizzate all'interno dell'etnografia, sarebbero divenute indipendenti dall'esperienza di chi le aveva prodotte e dalle specifiche circostanze della loro produzione per divenire i "dati", la solida base per la teoria e la comparazione antropologica.

È significativo che *Return to laughter*, il libro che Margaret Mead definì «il primo resoconto introspettivo mai pubblicato su cosa significhi essere un *field worker* in una comunità primitiva», sia stato pubblicato nel 1954 da Laura Bohannan sotto lo pseudonimo di Elenore Smith Bowen e per giunta «travestito da romanzo» (come ha scritto James Clifford). Sebbene apparentemente giustificata dalla volontà di «proteggere la comunità» ospitante (la sua *privacy* o la sua immagine, diremmo oggi), questa scelta solleva il dubbio, come sottolineava David Riesman nell'introduzione alla seconda edizione, che «la stessa autrice possa aver avuto paura che il libro danneggiasse la sua reputazione di etnografa competente e oggettiva».

Il *fieldwork* condotto secondo il metodo malinowskiano dell'osservazione partecipante è alla base dell'acquisizione delle conoscenze antropologiche; tuttavia, l'enfasi sul *fieldwork* come esperienza sembra ancora minare – nei primi anni '60 in cui Riesman scrive l'introduzione – la credibilità e l'autorità dell'etnografo.

Come ricorda Paul Rabinow riguardo all'atmosfera che regnava nel dipartimento di antropologia all'università di Chicago nella seconda metà degli anni '60: «il mondo era diviso in due categorie di persone: quelli che avevano fatto *fieldwork*, e quelli che non lo avevano fatto; questi ultimi non erano "veri" antropologi, indipendentemente da quanto sapevano su temi antropologici. [...] In quanto studenti avanzati ci veniva detto che "l'antropologia equivale all'esperienza"; non sarai un antropologo finché non ne avrai fatto l'esperienza. Ma quando ritorni dal campo vale immediatamente l'opposto: l'antropologia non è l'esperienza che ti ha reso un iniziato, ma solo i dati oggettivi che hai portato indietro» (Rabinow 1977: 3-4; trad. mia).

Pierre Bourdieu, nella sua breve quanto densa postfazione al libro di Rabinow, riporta questa apparente contraddizione a quello che Nietzsche chiamava il «dogma dell'immacolata concezione», cioè la concezione positivista di «una scienza senza scienziati», che riduce il soggetto conoscente a una sorta di dispositivo di registrazione, una incorporea macchina cognitiva, senza sesso né età né ruoli sociali, predisposta a immagazzinare e rielaborare informazioni (Bourdieu 1977).

Negli anni '60 il "dogma" comincia a manifestare i primi segni di una crisi profonda. La separazione tra l'esperienza dell'etnografo e i dati riceve un duro colpo nel 1967 dalla pubblicazione postuma dei diari di campo privati di Malinowski. Il «mito dello studioso sul campo, simile al camaleonte, perfettamente in sintonia con l'ambiente esotico che lo circonda, un miracolo vivente di empatia, tatto, pazienza e cosmopolitismo» - commentava Clifford Geertz (1988 [1983]: 71) -, tramandato nel racconto fondativo di Malinowski, veniva infranto proprio da colui che più aveva fatto per diffonderlo. Da quegli scritti, non destinati alla pubblicazione, emerge un'immagine molto dissonante rispetto a quella costruita da Malinowski nella sua monografia etnografica. Il desiderio di essere altrove, l'ostilità verso i nativi, le difficoltà dei suoi rapporti con questi ultimi, le torbide fantasie sessuali, il rifugio nella frequentazione di altri "bianchi" o nell'accanita lettura dei romanzi, contrastano radicalmente con l'immagine e le prescrizioni degli *Argonauti*: isolarsi dagli altri "bianchi", vivere nel villaggio ricercando per quanto possibile la più ampia partecipazione alla vita dei nativi. Soprattutto, però, sottolinea Geertz, pongono un serio problema epistemologico: «che ne è del *verstehen* quando l'*empfinden* scompare?» (1988 [1983]: 72), può la comprensione dell'osservatore partecipante sopravvivere al crollo del mito dell'immedesimazione? O, piuttosto, la via della comprensione antropologica passa per l'ermeneutica del comportamento o per la fenomenologia dell'esperienza?

È difficile dire quale ruolo abbia giocato lo scandalo dei diari di Malinowski nella demitizzazione del *fieldwork*, e quanto invece questa sia dovuta a più ampi processi culturali in atto all'interno e all'esterno della disciplina (l'influenza dei movimenti di contestazione studentesca, del femminismo, del pensiero ermeneutico o post-strutturalista). Il fatto è che, a partire dagli anni '60, il campo, e gli incontri tra etnografi e nativi di cui questo è fatto, rientrano progressivamente all'interno della scrittura etnografica e della riflessione antropologica. Cresce la consapevolezza che il processo effettivo della ricerca sul campo dipen-

de strettamente dal “posizionamento” dell’antropologo all’interno di una rete di relazioni sociali, politiche, personali, che si estende anche al di là del luogo dove la ricerca si svolge. La comprensione antropologica passa attraverso una serie di inevitabili filtri legati alle conoscenze, al genere, all’età, alle convinzioni politiche, alla provenienza culturale e sociale del ricercatore e dei suoi informatori, così come alle specifiche esperienze che hanno avuto occasione di vivere nel corso della unica e irripetibile interazione sul campo.

Il processo di decolonizzazione mette, inoltre, gli antropologi di fronte alle difficoltà etiche e politiche connesse con la pretesa neutralità scientifica dell’etnografo. La comunità antropologica scopre, anche attraverso il confronto con le nuove soggettività post-coloniali, i profondi legami tra la disciplina e l’assetto politico e culturale del potere coloniale. La postura di distaccata neutralità dello scienziato sociale assume il carattere di una maschera o di un alibi di fronte alla pervasività del potere coloniale (Asad 1973; Hyman 1979 [1969]).

Il genere del “racconto di campo”, inaugurato da Laura Bohannan, si arricchisce di nuovi contributi, che aspirano a riportare nella loro concretezza, non più «travestite da romanzo», le esperienze che hanno portato all’elaborazione dei resoconti etnografici.² Molti antropologi pubblicano, a fianco delle etnografie canoniche, resoconti non ortodossi riguardo alle proprie esperienze di campo o sperimentano forme di scrittura etnografica nelle quali le dimensioni politiche, etiche e psicologiche dell’incontro etnografico non sono più lasciate da parte, come se fossero le “scorie” del lavoro scientifico da eliminare per estrarre le conoscenze (come i viaggi e le avventure nei *Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss), ma vengono portate in primo piano come elementi centrali del percorso conoscitivo dell’etnografia.³

Riferimenti bibliografici

Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis; *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.

Asad, Talal (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London.

Bianco, Carla (1988), *Dall’evento al documento*, CISU, Roma.

Bourdieu, Pierre (1978), *Afterword*, in Rabinow (1977).

Clifford, James (1988), *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel secolo 20°*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

(1997) *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); *Strade: viaggio e traduzione alla fine del secolo 20°*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

² Nel breve spazio di pochi anni dopo la pubblicazione dei diari di Malinowski esplose la riflessione sull’esperienza del *fieldwork* con la pubblicazione di numerose raccolte. Tra le altre, Wax (1971), Henry e Saberwall (1969), Golde (1970), Spindler (1970), Freilich (1970).

³ Ad esempio Rabinow (1975, 1977), Dumont (1976, 1978). È da notare che anche questi autori, che si propongono con molta maggiore determinazione rispetto a Bohannan, di rompere con la tradizionale e positivista separazione dei “dati” dall’esperienza dell’etnografo, pubblicano le proprie riflessioni sul *fieldwork* solo dopo aver pubblicato la monografia scientifica, cosa che riproduce su un altro livello la stessa separazione collocando il libro, almeno implicitamente, non tra le etnografie, ma all’interno del genere parallelo, emergente e ancora in via di legittimazione, del “racconto di campo”.

- Clifford, James e Marcus, George (1986), *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley; *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 2000.
- de Gérando, Joseph Marie (1799), *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, riprodotto in Jean Copans et Jean Jamin (a cura di), *Aux origines de l'anthropologie française*, Jean Michel Place, Paris 1994.
- Dumont, Jean-Paul (1976), *Under the rainbow: nature and supernature among the Panare Indians*, University of Texas Press, Austin.
- (1978) *The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience*, University of Texas Press, Austin.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1937), *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford; *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Angeli, Milano 1976.
- (1940) *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Clarendon, Oxford; tr. it. *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano 1975.
- Freilich, Morris (1970), *Marginal natives at work: anthropologists in the field*, Schenkman Pub. Co., Cambridge (Mass.).
- Geertz, Clifford (1973), *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York; *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Golde, Peggy (1970), *Women in the field: anthropological experiences*, Aldine, Chicago.
- Henry, Frances & Saberwal, Satish (eds) (1969), *Stress and response in fieldwork*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Hymes, Dell (ed.) (1969), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York; *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano 1979.
- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris; *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- Malinowski, Bronisław (1922), *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, G. Routledge & Sons, London; E.P. Dutton & Co., New York.; *Argonauti del Pacifico occidentale : riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1978.
- Mauss, Marcel (1947), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- Morgan, Lewis Henry (1851), *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Sage and brothers, Rochester; *La Lega degli Ho-dé-no-sau-nee, o Irochesi*, CISU, Roma 1998.
- (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the human family*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- (1877) *Ancient Society: or researches in the lines of human progress. from savagery, through barbarism to civilization*, Macmillan, London; *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1981.

- Rabinow, Paul (1975), *Symbolic domination: cultural form and historical change in Morocco*, University of Chicago Press, Chicago.
- (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.
- Rivers, William H. R. (1913), *Report on Anthropological Research Outside America*, in W. H. R. Rivers, A. E. Jenks, and S. G. Morley (eds), *Reports on the Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, Carnegie Publication, no. 200. Washington, DC: 5-28.
- Smith Bowen, Elenore (1954), *Return to laughter*, Victor Gollancz, London.
- Spindler, George D. (1970), *Being an anthropologist: fieldwork in eleven cultures*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Stocking, George (1992), *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*, The University of Wisconsin Press, Madison 1992.
- Urry, James (1972), *Notes & Queries on Anthropology and the development of field methods in British anthropology, 1870-1920*, «Proceedings of the Royal Anthropological Institute» 1972: 45-57.
- Wax, Rosalie H. (1971), *Doing fieldwork: warnings and advice*, University of Chicago Press, Chicago.

Relativismo e anti-relativismo

Le differenze culturali e il problema del relativismo

Il dominio della tradizione

«Racconta Erodoto che Dario convocò un giorno i Greci che erano con lui e chiese loro a qual prezzo avrebbero acconsentito a cibarsi dei loro padri morti, invece di bruciarli come era loro costume; e i Greci risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. Allora Dario, in presenza dei Greci, convocò gli Indiani Callati e chiese loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a bruciare i cadaveri dei loro padri invece di cibarsene, come era loro costume; e gli Indiani risposero che a nessun prezzo lo avrebbero fatto» (Abbagnano 1962). Erodoto conclude il racconto di questo aneddoto con una considerazione su quanto la condotta umana sia governata dalla tradizione.

Se proviamo ad interpretare quello che ci racconta Erodoto, vediamo che l'aneddoto non illustra solo, in maniera esemplare, il fatto scontato dell'esistenza di vistose differenze nei costumi dei diversi popoli, in questo caso nel modo in cui vengono trattati i propri morti. E neanche solo il fatto che le differenze sono dovute alle rispettive appartenenze degli uomini e al loro seguire differenti tradizioni.

Ciò che è notevole nell'aneddoto è il fatto che ogni gruppo non cambierebbe mai i propri costumi con quelli degli altri. Per nessuna ricompensa al mondo i greci mangerebbero i cadaveri dei propri morti, così come niente potrebbe spingere gli indiani callati a bruciarli. Ciò che per gli uni è giusto e normale, per gli altri è impensabile e ributtante, e viceversa. Dunque, dice Erodoto, è solo la tradizione a dire ai greci da una parte, e agli indiani dall'altra, che cosa è buono e giusto. Non c'è, sembra qui dire Erodoto, un modo per decidere quale sia il giusto modo per trattare i propri morti. Nessuno è in errore e nessuno ha ragione, se non all'interno di ciò che gli richiede la sua tradizione.

Si può vedere in questo atteggiamento di Erodoto un chiaro antecedente del relativismo culturale. Ma prima di arrivare a definire meglio in che cosa consiste il relativismo culturale, soffermiamoci ancora un attimo sull'aneddoto. Nell'atteggiamento reciproco di greci e indiani noi possiamo individuare ciò che, oltre due millenni dopo Erodoto, è stato definito "etnocentrismo".

Etnocentrismo

Il termine "etnocentrismo" fu introdotto nel 1906 dall'antropologo statunitense William Graham Sumner nel suo importante *Folkways*, per designare quell'atteggiamento, comune ai membri delle più diverse culture, per cui «le forme, i contenuti e più in genere i "valori" della propria cultura vengono assunti come metro di misura e di valutazione delle forme, dei contenuti e dei "valori" delle culture altrui (o "altre" dalla propria, come spesso si dice)» (Cirese 1982: 6).¹

Con questo termine Sumner vuole indicare quel «modo inconsapevolmente condizionato di guardare il mondo» per il quale «le concezioni ed i comportamenti storicamente relativi del proprio gruppo o "gruppo-di-noi" (*in-group*, *we-group*) assumono l'aspetto e la forza di fatti "di natu-

¹ Cirese definisce anche «l'*esclusivismo culturale*, una variante interna alle società più differenziate, [...] quell'atteggiamento per il quale «i comportamenti e le concezioni degli strati subalterni e periferici vengono rigettati fuori dai confini della "cultura", perché non collimanti con gli atteggiamenti e i valori dei ceti dominanti e "colti", e più in genere perché non collimanti con i modi "ufficiali" di vedere il mondo» (Cirese 1982: 7).

ra”, [e] si contrappongono ai comportamenti e alle concezioni dei gruppi diversi dal proprio o “gruppi-di-altri” (*out-groups, other-groups*) e ne divengono metro assoluto di misura» (Cirese 1962).

È opportuno soffermarsi su questo importante concetto, mettendone in evidenza alcuni tratti particolarmente rilevanti:

- la *naturalizzazione dei costumi*, cioè la trasformazione delle forme storicamente assunte dalla propria società o cultura in natura. I costumi del proprio gruppo di riferimento non sono costumi tra gli altri costumi. Non sono oggetto di scelta e non possono essere semplicemente scambiati gli uni con gli altri. Semplicemente i costumi assumono l'apparenza di qualcosa che è come è, senza alternative pensabili, perché sono trasformati in natura. In altre parole, per tornare all'aneddoto di Erodoto, fa parte della natura delle cose o degli uomini che la pietà verso i morti si esprima dando loro sepoltura (per la nostra religione, ma più in generale per la nostra cultura), o bruciandoli o mangiandoli;
- l'*etnocentrismo è un tratto di tutte le società*. Non si tratta di qualcosa che riguarda solo gli altri, ed è qualcosa cui non è possibile sfuggire del tutto. Sumner concepisce la sottomissione ai *mores*, ai costumi, come qualcosa di inevitabile: «è vano immaginare – scrive Sumner – che un uomo, anche se di “mentalità scientifica”, possa spogliarsi dal pregiudizio o dalle opinioni preconcepite per porsi in un atteggiamento neutrale di indipendenza nei confronti dei *mores*: sarebbe come se volesse sottrarsi alla gravità o alla pressione atmosferica» (Sumner 1906, § 102). Se non si può sfuggire ai *mores*, un certo grado di etnocentrismo è inevitabile, anche da parte di chi, come l'antropologo, tenta di guardare alle altre culture con un atteggiamento “scientifico”;
- la *contrapposizione in-group/out-group*. Ciò che appartiene al gruppo di noi è valorizzato, mentre ciò che appartiene ai gruppi considerati come esterni è svalutato e rifiutato.

Il relativismo come «valore metodologico»

Se anche l'etnocentrismo è qualcosa di connaturato alla natura sociale degli esseri umani, come riteneva Sumner e come dopo di lui hanno sostenuto in molti (tra i quali, ad esempio, Lévi-Strauss), è però altrettanto vero che una parte consistente della storia del pensiero antropologico può essere letta come il tentativo di superare, se non annullare, l'etnocentrismo che deriva dall'appartenenza alle cultura occidentale (ci si passi questa espressione un po' generica e imprecisa).

Questo almeno da quando, dopo la crisi dell'evoluzionismo unilineare, chiaramente e indifferentemente etnocentrico, con la svolta del particolarismo boasiano hanno cominciato a riconoscere la pluralità delle culture e a teorizzare la necessità di conoscerle dall'interno. Sia gli allievi di Boas, che, nell'ambito funzionalista, Malinowski e i suoi allievi, hanno visto nell'etnocentrismo un problema di natura metodologica, oltre che conoscitiva e morale.

Il superamento dell'etnocentrismo occidentale era necessario per poter comprendere o spiegare le altre culture nelle loro particolarità storiche o funzionali. La professionalizzazione del *fieldworker* promossa da Malinowski poggiava esplicitamente sull'idea che solo una solida preparazione teorica potesse permettere al ricercatore di avvicinarsi alle altre culture senza essere sopraffatto dai propri pregiudizi sui “primitivi” o sui “selvaggi”. L'atteggiamento relativistico verso le differenze culturali costituiva un prerequisito della ricerca antropologica, un vantaggio metodologico che l'antropologo professionale acquisiva sui dilettanti attraverso lo studio e la preparazione teorica, la via verso l'elaborazione di una conoscenza scientifica delle culture non viziata da idee e punti di vista preconceppi e svalutativi.

Se il fine della ricerca antropologica è «entrare in un rapporto autentico» con i nativi, per «afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, [...] rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo», è chiaro che l'etnocentrismo si presenta come un ostacolo alla comprensione, qualcosa che impedisce di cogliere altre razionalità o altre moralità, sovrapponendo ai contesti culturali altri giudizi che in quei contesti non hanno senso. Mentre è proprio il tentativo di comprendere il senso che azioni e pensieri hanno in altri contesti culturali che rappresenta un fine della ricerca antropologica. Si tratta dunque di un problema metodologico: possiamo noi comprendere gli altri, le loro differenze culturali, specie quelle più remote e per noi spiazzanti, senza liberarci dei nostri modi precostituiti di guardare il mondo?

Ma la mossa anti-etnocentrica ha anche un secondo aspetto: se il primo è quello metodologico che abbiamo detto (familiarizzare ciò che non ci appartiene, metterci in condizione di capire gli altri), il secondo è invece quello che riguarda il percorso di ritorno, la defamiliarizzazione del nostro quotidiano. Altre moralità e altre razionalità possono indurci a guardare con occhi diversi la nostra stessa cultura e le sue naturalizzazioni, rendendoci consapevoli delle possibili alternative, e cioè che ciò che è in un certo modo potrebbe anche essere in un altro.² Un po' come quando uno torna da un lungo viaggio in terre lontane e rivede tutto ciò che gli era familiare in modo nuovo.

Relativismo e anti-relativismo

Il relativismo in antropologia nasce all'interno della concezione pluralistica del concetto di cultura promossa da Boas. Senza una concezione pluralistica del concetto di cultura non è infatti possibile pensare il relativismo, e cioè l'idea che la *comprensione* dei modi di pensare o dei comportamenti di persone che vivono in contesti culturalmente diversi debba ricorrere a criteri morali o di razionalità che sono interni a quello stesso contesto culturale. O, detto altrimenti che non è lecito dare giudizi morali o giudizi di razionalità in base a criteri esterni (ad esempio, in base ai nostri criteri morali o conoscitivi se parliamo di culture differenti e distanti). È, inoltre, rafforzato da una concezione olistica delle culture, come quelle che abbiamo visto in Benedict (quando parla delle culture «incommensurabili») e in Malinowski.

Gli anti-relativisti hanno messo in evidenza le insolubili contraddizioni filosofiche implicite nelle posizioni rigorosamente relativiste, e oggi non sembra esserci nessuno, se mai c'è stato in passato, che assume il relativismo culturale come una vera "teoria" della morale o della conoscenza. Una teoria che affermasse, per esempio, che «esistono tanti universi conoscibili quante sono le culture» o che «individui appartenenti a culture diverse vivono in universi distinti» sarebbe puro non-sense (o, per dirla con Dan Sperber, una «rappresentazione semi-proposizionale»: cioè una rappresentazione il cui significato resta indefinito; cfr. Sperber 1982). A parte il paradosso logico di una teoria universale che afferma che non esistono verità universali (e dunque nega implicitamente se stessa), le più serie obiezioni al relativismo hanno a più riprese sottolineato come nessun contesto culturale sia mai stato così chiuso e isolato da costituire un universo autonomo e come la cristallizzazione delle differenze in sistemi separati abbia portato a non prendere in considerazione le relazioni storiche di potere e di dominazione, quando non anche a rendere virtualmente impossibile qualsiasi comunicazione interculturale.

² Un aspetto che abbiamo visto particolarmente esplicitato in Benedict, Sapir e, soprattutto, Mead.

Natura umana e differenze culturali

Ma allora di che cosa si dibatte realmente, se nessuno sostiene posizioni rigorosamente relativiste? Possiamo provare ad affrontare il problema partendo da un altro concetto, quello di “natura umana”.

Nel pensiero filosofico occidentale, in particolare nel razionalismo, esiste una opposizione tra i costumi e la ragione. I costumi rappresentano degli *idola*, delle opinioni errate, spesso delle superstizioni, dalle quali è necessario liberarsi per accedere al lume interiore della ragione. Spogliarsi dai costumi, dalle tradizioni, è il modo per liberare la razionalità umana. Al di sotto delle incrostazioni dei costumi c'è una natura umana universale e razionale. Dunque bisogna andare al di là delle differenze e dei costumi (che sono apparenze) per cogliere l'universale natura umana (la vera sostanza, la dura roccia sotto la sabbia dei costumi, l'isola della salvezza nel mare dei costumi). Si deve separare ciò che è empirico, contingente, locale, transeunte, da ciò che al contrario è essenziale, permanente e universale. Scrive Francesco Remotti: «la linea di separazione tra costume e natura ha una funzionalità precisa: impedire che l'idea di costume intacchi quella di natura, separare molteplicità (costume) e unità (natura), salvaguardare l'ordine della natura dalla variabilità dei costumi, mantenere l'idea di natura nella sua purezza e solidità» (Remotti 1990: 97).

C'è, invece, un'altra tradizione di pensiero, quella di Montaigne o di Pascal, per la quale «il costume è la nostra natura». Cercare una natura umana al di là dei costumi, spogliando gli uomini dai loro costumi, si rivela una pura illusione, perché non si è uomini e donne che in modi specifici e diversi. L'idea stessa di una ragione che si sottrae ai costumi è un'illusione metafisica. Non esiste una ragione al di fuori del linguaggio e della cultura. È fondamentale a queste due concezioni della natura umana, e cioè del ruolo attribuito alle differenze culturali, che può essere riportato il problema che soggiace alle discussioni sul relativismo e l'anti-relativismo.

Se nessun antropologo pensa che la mente sia una *tabula rasa*, totalmente priva di predisposizioni innate, o che la specie umana non abbia limitazioni di tipo biologico, completamente diverso è il modo in cui antropologi diversamente orientati considerano la rilevanza di questi fatti. Mentre per gli universalisti questi sono oggetti importanti della ricerca antropologica, fanno parte del suo progetto conoscitivo, per i “relativisti” sono verità vuote, del tutto inutili dal punto di vista antropologico. Il problema dell'antropologia comincia dopo: «per quanto le cose e le circostanze ambientali da un lato e la conformazione psichica e organica dell'uomo dall'altro forniscano suggerimenti e impongano limitazioni, è pur sempre nello spazio interorganico, vale a dire sociale, che si decidono i contenuti e le funzioni dei simboli» (Remotti 1990: 153). L'antropologia, in altre parole, impegnata nello studio delle differenze culturali, può anche prendere atto delle verità universali sulla mente umana o sui limiti biologici dell'organismo, ma avrà comunque a che fare con un oggetto che si trova al di là di quelle verità.

In più, tutti i tentativi di costruire, a partire da queste “verità universali”, una concezione specifica della natura umana destano il sospetto che si stia di nuovo tentando di cancellare le differenze (o la loro importanza), quando non anche proiettando nell'universale i valori della propria cultura, e quindi instaurando una forma rafforzata di etnocentrismo.

Anti-anti-relativismo

In un articolo del 1984, Clifford Geertz si definiva «anti-anti-relativista»:

non intendo difendere il relativismo, che è un principio ormai consunto, un grido di battaglia del passato, ma voglio piuttosto attaccare l'anti-relativismo, che mi sembra un feno-

meno in rapida ascesa e che rappresenta una versione aggiornata di un errore antico. Qualsiasi cosa possa essere o possa essere stato in origine il relativismo culturale (e non vi è nessuno dei suoi critici che lo abbia definito correttamente), al giorno d'oggi è utile come spettro per farci allontanare spaventati da certe correnti di pensiero e per indirizzarci verso altre (Geertz 1994: 72).

Per Geertz un atteggiamento relativistico è connaturato al sapere antropologico, non tanto per via delle *teorie* quanto piuttosto per i *dati* antropologici.

Non si possono leggere per molto tempo saggi sulla matrilinearità nayar, sul sacrificio azteco, sul verbo hopi, o sulle circonvoluzioni cerebrali nell'evoluzione dell'ominide senza iniziare a prendere in considerazione la possibilità che, citando [...] Montaigne «ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi [...] per cui non abbiamo alcun criterio di ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e dei costumi del paese nel quale viviamo» (Geertz 1994).

Se è vero che gli antropologi sono portati ad avere un orientamento relativistico verso le differenze culturali, non è però vero che essi sostengono esplicitamente delle teorie relativiste in campo etico, conoscitivo o estetico. Le posizioni relativiste sono (mal) definite da coloro che le contestano piuttosto che da coloro che sono supposti aderirvi. Ciò conduce a un dibattito singolare, che non ha una natura propriamente analitica.

La teoria – se così si possono chiamare questi accalorati consigli su come dobbiamo vedere le cose se vogliamo essere considerati persone per bene – è più uno scambio di ammonimenti che un dibattito analitico: ci viene dunque offerta una gamma di differenti preoccupazioni (Geertz 1994).

La preoccupazione dei “relativisti” è il “provincialismo” (o, come abbiamo detto noi prima, l'etnocentrismo), e cioè il timore che le opinioni che derivano dall'appartenenza alla nostra società limitino la nostra comprensione delle altre culture, mentre la preoccupazione degli anti-relativisti, o universalisti, è che «una sorta di entropia spirituale, un calore che uccide la mente» ci porti tutti al più completo nichilismo, alla più assoluta impossibilità di discernimento o di comunicazione. Per come vanno le cose nel mondo, sostiene Geertz, è molto più lecito preoccuparsi dei rischi del provincialismo che non di quelli del relativismo: «l'immagine di un numero sterminato di lettori di antropologia che si muovono dentro un orizzonte mentale così cosmopolita da non avere la minima idea di ciò che sia o non sia vero, buono o bello, a me sembra completamente fantasiosa». Il nichilismo non «incombe alle spalle del relativismo», come vorrebbe Jarvie, ma piuttosto «di fronte, come uno spaventapasseri»; «l'anti-relativismo ha in buona misura nutrito le paure che lo tengono in vita».

L'analisi dei testi, per la verità alquanto bizzarri, scelti da Geertz per illustrare la paranoia anti-relativista lo porta a concentrarsi su un concetto, quello di “Natura Umana”.³ È intorno a questo concetto, riempito di volta in volta con contenuti differenti, che i diversi autori citati si affannano per «disarmare la forza delle differenze culturali», in un parossistico crescendo che porta a forme sempre più imbarazzanti di etnocentrismo.

Geertz, per esempio, dopo aver lungamente citato un passo di Mary Midgeley sulla natura umana, elenca quali risultino essere, per l'autrice, i fatti innaturali: «eccoli qui: i salamelecchi reci-

³ È lo stesso Geertz a scrivere intenzionalmente Natura Umana con le maiuscole.

proci, praticare il sadismo, l'ingratitude, la monotonia, e, tra l'altro, trascurare gli handicappati, almeno quando queste attività siano portate all'eccesso» (37-38). Nel momento in si tenta di dare un contenuto alla natura umana, sembra dire Geertz, si cade inevitabilmente nella proiezione dei propri valori, modi di pensare e agire, in nuove e diverse forme di etnocentrismo. Invece di usare le differenze culturali per produrre separazioni tra i noi e i loro, identità autoreferenziali, dovremmo cercare di usarla per definire terreni di dialogo e di incontro.

Al fondo del problema non c'è dunque una qualche teoria della conoscenza o della morale, ma una diversa concezione dell'oggetto dell'antropologia (la natura umana/le differenze culturali) dei compiti e delle priorità della disciplina, e soprattutto delle conseguenze pratico-politiche dei suoi discorsi.

Riferimenti bibliografici

- Abbagnano, (1962), *Il relativismo culturale*, "Quaderni di sociologia" XI (1): 5-22.
- American Anthropological Association (1947), *Statement on Human Rights*, "American Anthropologist" 49: 539-543.
- Benedict, Ruth (1923), *The concept of the guardian spirit in North America*, New York.
- (1934), *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston; *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1960.
- Boas, Franz (1896), *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, "Science" 4 (103): 901-908.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- (1980), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- Cirese, Alberto M. (1962), *Introduzione alla lettura di Sumner*, "Quaderni di sociologia" XI (4): 375-396.
- (1982), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- Clifford, James (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Boringhieri, Torino; *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1989.
- (2000), *Introduzione: verità parziali*, in Clifford e Marcus (a cura di) 2000: 25-58.
- Clifford, James e Marcus, George E. (a cura di) (2000), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma; *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986.
- Crapanzano, Vincent (2000), *Il dilemma di Ermes*, in Clifford e Marcus (a cura di) 2000: 89-118.
- Fabietti, Ugo (2001), *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Fusaschi, Michela (2003), *I segni sul corpo, Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Geertz, Clifford (1987), *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna; *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.
- (1994), *Anti-anti-relativismo*, "Il Mondo 3" I(2): 72-86; *Anti-anti-relativism*, "American Anthropologist" 86 1984: 263-278.
- Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, London; *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Newton Compton, Roma 1978.
- Mauss, Marcel (1936), *Les techniques du corps*, "Journal de Psychologie Normale et Pathologique" 32; in *Sociologie et anthropologie*, PUF Paris 1950: xx-xx.
- Ortner, Sherry (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, in "Comparative Studies in Society and History" 26(1): 126-166.
- Pasquinelli, Carla (1987), *Il corpo tra natura e cultura*, "Problemi del socialismo" 11.
- (2003), *Il concetto di cultura*, dispense del corso di antropologia culturale, Università di Napoli "L'Orientale".
- Remotti, Francesco (1987), *Clifford Geertz: i significati delle stranezze*, introduzione all'edizione italiana di Geertz 1987.
- (1990), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Boringhieri, Torino.
- Rivera, Annamaria (2005), , .
- Rosaldo, Renato (1989), *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston; *Cultura e verità*, Meltemi, Roma 2003.
- Rossi, Pietro (a cura di) (1970), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino.
- Sapir, Edward (1924), *Culture, genuine and spurious*, in *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*, D. G. Mandelbaum ed., Berkeley.
- Sperber, Dan (1982), *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris; *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Stocking, George W. Jr. (1992), *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison & London.

5. Cataloghi dell'umanità*

*Dove si scopre che non c'è un solo catalogo delle razze
umane, ma tanti, anzi tantissimi*

Primi tentativi

La gente diversa ci incuriosisce, a tutte le latitudini; è istruttivo trovarsi di tanto in tanto nel ruolo della curiosità, anziché in quello del curioso. La scienza deriva direttamente dalla curiosità, e perciò non c'è da stupirsi se molti scienziati hanno dedicato il loro tempo a ragionare sulla diversità umana e a catalogarla. Gli inizi di questi studi sono avvolti dal mistero. In realtà non si sa neanche bene cosa significhi la parola razza, anche se pare che derivi dalla parola radice e si sia diffusa dall'italiano al francese e poi all'inglese. Oppure deriva dall'arabo *ras*, che in genere significa testa, ma anche stirpe o discendenza. Né è facile stabilire chi sia stato il primo a usarla, e altrettanto difficile è individuare il primo tentativo di descrivere l'umanità come un catalogo di razze distinte. Ci si può rifare alla Bibbia e alla discendenza dei tre figli di Noè, Sem (gli asiatici), Cam (gli africani) e Jafet (gli europei). Oppure ci si può soffermare sulle decorazioni tombali egizie ispirate al Libro dei Cancelli e datate intorno a 1100 anni fa. Fra le anime che aspettano di accedere all'oltretomba gli esperti riconoscono i tratti tipici di quattro gruppi umani, identificati come egiziani, asiatici, libici e nubiani.

Anche senza proporre una classificazione sistematica dell'umanità, fin dall'antichità gli osservatori più attenti notano caratteristiche differenti in popolazioni differenti. Esaminando i caduti della battaglia di Pelusio, in cui l'esercito persiano di Cambise aveva sconfitto gli egiziani di Psammetico, Erodoto rimane colpito dalla relativa fragilità dei crani rispetto a quelli egiziani. Per fracassare i primi era bastata una sassata, per i secondi ce ne erano volute parecchie. Erodoto azzarda una spiegazione che oggi non convince, ma che testimonia un tentativo di collegare le nostre caratteristiche fisiche all'effetto dell'ambiente: gli egiziani si rasano i capelli fin da bambini e così il sole gli rinforza il cranio. Al contrario, i persiani non solo non si radono, ma indossano anche cappelli di feltro, e alla fine, secondo Erodoto, si ritrovano con ossa sottili e fragili.

Il primo tentativo serio di classificazione sistematica, degli organismi in generale e non solo degli uomini, va fatto risalire ad Aristotele, che però non ci ha lasciato tanto uno schema completo di tutti gli animali e piante conosciuti, quanto una serie di principi generali. Fra questi, è importante l'idea che si debba partire dal basso, dagli individui, aggregandoli in specie e queste in categorie superiori, fino ad arrivare a un genere universale che le comprende tutte. Alla fine del XVII secolo, in accordo coi principi aristotelici, il naturalista inglese John Ray definisce la specie in base alla costanza delle forme ereditarie. Nel 1684 François Bernier pubblica un volume intitolato

* Cap. 5 di G. Barbujani, *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006.

to *Nouvelle division de la terre par les différents espèces ou races qui l'habitent* in cui propone che esistano quattro razze umane. Quella di Bernier è la prima lista di razze di cui ho notizia, ma il suo autore è un viaggiatore, non uno scienziato, e si capisce da tante cose. È solo col *Systema naturae* del naturalista svedese Linneo, nel XVIII secolo, che nasce la sistematica scientifica moderna. Attraverso tredici edizioni Linneo costruisce un catalogo generale delle specie viventi, animali e vegetali (e anche delle non viventi; il sistema linneano comprende i minerali) e fonda una nuova scienza, la tassonomia.

I tassonomi, a partire da Linneo, confrontano l'anatomia, la fisiologia e oggi anche i geni dei diversi organismi. Sulla base di questi confronti danno un nome alle specie e le raggruppano in generi, i quali a loro volta sono raggruppati in famiglie, ordini, classi, phyla, e infine nei grandi regni dei viventi. I nomi scientifici comunemente usati sono il genere (con l'iniziale in maiuscolo) e la specie. Noi siamo *Homo sapiens*, l'unica specie vivente del genere *Homo*. Coi gorilla (*Gorilla gorilla*), gli scimpanzé (*Pan troglodytes*), gli scimpanzé pigmei, o meglio bonobi (*Pan paniscus*) e gli orangutan (*Pongo pygmaeus*) costituiamo la famiglia degli Ominidi, che appartiene all'ordine dei Primati, alla classe dei Mammiferi, al phylum dei Cordati e al regno dei Metazoi, gli animali pluricellulari (contrariamente a quanto ci insegnavano alle elementari, pare proprio che i regni dei viventi siano cinque e non due). Al di sotto della specie c'è la razza o sottospecie.

All'epoca di Linneo la parola razza non ha un significato preciso. C'è chi la usa, per esempio Buffon, come sinonimo di specie, o a volte anche di nazionalità, ma l'idea che esistano sottospecie o varietà geografiche è già presente, e sono queste sottospecie che, da un certo momento in poi, saranno chiamate razze. Secondo Bernasconi, la distinzione chiara fra razza e specie si deve a Kant e arriverà nel 1775. Ma già nell'edizione del 1758 del *Systema naturae* Linneo colloca l'uomo fra i Primati, scelta curiosamente rimproverata soprattutto a Darwin che non era ancora nato, e propone una classificazione dell'umanità in sei razze, che lui chiama *varietà*; americana, europea, asiatica, africana, selvaggia e mostruosa. L'ultima razza comprende casi di malformazioni congenite, la penultima, per strano che possa sembrare, rappresenta un lodevole scrupolo scientifico. Nel settecento non mancano descrizioni di creature bizzarre, e ce n'è un'eco anche nel *Barone rampanti* di Italo Calvino: uomini dei boschi, uomini-scimmia, uomini-orso; non siamo al centauro, ma poco ci manca. Per la sua opera vastissima, Linneo non era in grado di controllare direttamente tutte le informazioni, e così registra diligentemente quello che legge. Il tempo gli darà torto, ma non si può essere troppo severi nel giudicarlo perché la scienza funziona così. A parte selvaggi e mostruosi, la sua descrizione delle quattro razze principali si basa sul colore della pelle, rossa, gialla, nera e bianca, ma porta con sé delle implicazioni psicologiche. Gli indigeni americani sono descritti come testardi, liberi e governati dalle tradizioni. Gli asiatici sono malinconici, perfidi e governati dalle opinioni. Gli africani sono negligenti, passivi, imbroglioni e governati dall'impulso. Gli europei sono intelligenti, inventivi e governati dalle leggi. Dunque, fin dal suo esordio, la classificazione razziale umana fatica a mantenersi sul terreno della biologia per debordare in quello della psicologia di gruppo, con una tendenza a stabilire gerarchie di valore, all'interno delle

quali gli europei se la cavano sempre bene o addirittura benissimo. I sistemi successivi confermeranno questa tendenza.

Linneo divide la nostra specie in varietà corrispondenti a quattro continenti. Manca l'Oceania, ma ci penserà Blumenbach che, nonostante una terminologia piuttosto fantasiosa (chiama etiopi gli africani, malesi gli australiani, e caucasici gli europei e gli abitanti dell'Asia occidentale) vede essenzialmente il mondo diviso in cinque, con una corrispondenza chiara (e irreversibile: uno fa parte di una razza dalla nascita e non potrà cambiarla) fra i continenti e i tipi umani che vi si trovano.

Come abbiamo visto nel terzo capitolo, *tipo* è una parola importante in questo contesto. Anche se la classificazione è un'attività aristotelica, Blumenbach e quasi tutti quelli che seguiranno sono implicitamente platonici. Vedono nell'umanità l'eco di tipi ideali, non molti, a cui gli individui reali si avvicinano in maniera diversa. Lo scopo dell'antropologia è individuare questi tipi e descriverne le caratteristiche in modo da arrivare a una soddisfacente descrizione dell'umanità tutta, che in questo modo risulterà per forza divisa in entità discontinue perché discontinue sono le caratteristiche dei tipi ideali. In altre parole, si dà per scontato che si possa rappresentare l'umanità come la parte sinistra di figura 2.

Prima di Blumenbach, Buffon propone un sistema a sei razze, in cui i lapponi sono distinti dagli altri europei. Qualche decennio dopo, Cuvier proporrà di ridurre il numero a tre, bianchi, neri e gialli, e Thomas Huxley a quattro, con gli europei definiti xantocroidi e cioè di capelli biondi (i bruni mediterranei sarebbero il risultato di un'ibridazione con i neri). A Huxley delle razze importava poco, tanto è vero che il suo contributo a questo tema sta in tre paginette, all'interno di una bibliografia sterminata. Ma con l'entrata in scena di questi grandi nomi dell'anatomia comparata e dell'evoluzione emergono le prime preoccupazioni metodologiche. Affiora la consapevolezza che le razze non sono del tutto ovvie, che per riconoscerle bisogna lavorare su più caratteristiche e non su una sola, e che bisogna definire una metodologia condivisa per studiarle. A partire da Blumenbach e lungo tutto il XIX secolo ci si concentrerà soprattutto sulla morfologia del cranio. Si formeranno raccolte di crani provenienti da tutto il mondo, si svilupperanno strumenti di misurazione, e con Paul Broca la craniologia raggiungerà la maturità abbandonando il creazionismo e abbracciando decisamente l'evoluzionismo. Broca e Francis Galton introducono metodi quantitativi che spostano l'accento dal semplice riconoscimento dei tipi all'analisi statistica dei caratteri nelle popolazioni.

Paul Broca è forse il primo a prendere coscienza di un problema con cui gli studi razziali continueranno a lungo a misurarsi (o magari a scegliere di *non* misurarsi). Dicevamo che non è difficile individuare tipi umani differenti, distinguere un senegalese tipico da uno svedese tipico. Il problema è che non tutti i senegalesi o gli svedesi hanno la pelle dello stesso colore, la stessa forma del cranio, e rappresentano ugualmente bene il tipo ideale. Ogni popolazione è variabile: nessuno corrisponde perfettamente al tipo ideale, e molti tendono ad assomigliare, per un aspetto o per un

altro, ad altri tipi. Le prime classificazioni si basano sul colore della pelle e su pochi aspetti dell'anatomia, con Broca l'attenzione si sposta sulle misure craniometriche, e in particolare sul rapporto fra lunghezza e larghezza del cranio, da cui la celebre classificazione in dolicocefali a cranio lungo e brachicefali a cranio corto. Ma anche qui, fatti un po' di calcoli, ci si accorge che all'interno di ognuna delle razze proposte c'è davvero molta variabilità. Ce n'è così tanta che, in parecchi casi, membri di razze differenti risultano più simili fra loro di membri della stessa razza. È un bel guaio.

Tante razze

Per oltre un secolo da quel momento, gli antropologi reagiscono a questa difficoltà soprattutto coniando nuovi nomi per nuove razze. I grandi viaggi di esplorazione mettono in contatto gli scienziati, europei e nordamericani, con popolazioni sconosciute, le cui caratteristiche si collocano spesso a cavallo fra quelle delle razze precedentemente descritte. Quando la coesistenza di gente troppo diversa nella stessa razza diventa impraticabile si finisce per battezzare una nuova razza, ma dopo un po' il problema si ripropone, e bisogna pensare a un'altra razza e poi a un'altra ancora. Così, con gli anni, il numero delle razze aumenta. Deniker nel 1900 ne conta già 29 di cui sei europee, von Eickstedt nel 1937 arriva a 38. Per l'esposizione Universale del 1933, il *Field Museum of Natural History* di Chicago commissiona alla scultrice Malvina Hoffmann statue a grandezza naturale che descrivano tutte le razze dell'umanità. Consigliata dagli antropologi del Museo, la Hoffmann parte per un viaggio che la porterà in giro per tutto il mondo alla ricerca di modelli, e infine realizza, fra bronzi e marmi, 104 figure. Secondo Molnar, nel XX secolo si toccano, in alcuni sistemi, le duecento razze.

Questa crescita numerica non può non creare una certa confusione. Le tre razze di Cuvier avranno tanti problemi, ma non si può dire che siano complicate: bianchi, neri e gialli. Se si riconoscono decine di razze, come fanno Deniker e von Eickstedt, bisogna definirle in termini ben più complessi, per esempio "di pelle bruna, ricciuti, mesocefali, naso moderatamente largo" (sarebbero gli australoidi), e che fare poi quando si incontra in mezzo a loro un individuo dal naso smoderatamente largo? Insomma, man mano che la specie umana viene suddivisa in tante razze, diventa indispensabile riorganizzare le cose con più criterio. Allora emerge l'idea che non tutte le razze siano equivalenti: esisterebbero invece grandi e piccole razze, dove per grandi si intendono tre o quattro raggruppamenti principali (europei, asiatici e africani ci sono sempre, a volte raggiungono questo status anche gli australiani) e per piccole tutte le altre, che di norma, ma non sempre, stanno all'interno delle grandi.

Von Eickstedt aggiunge un ulteriore livello di complessità gerarchica, dividendo le sue razze in gruppi razziali principali, che secondo lui sono tre, all'interno dei quali si trovano razze secondarie, razze particolari e forme intermedie, queste ultime frutto di ibridazione fra popolazioni di razze differenti, per un totale di 38 sottospecie distinte. I mediterranei sono chiamati *Homo sa-*

piens pelagijs, gli alpini *Homo sapiens alpinus*, e le popolazioni di lingua khoisan dell'Africa sud-occidentale, boscimani e ottentotti, sono curiosamente messe fra i mongoloidi col nome di *Homo sapiens hottentotus*. (Piccolo inciso: come chiamare questi ultimi gruppi pone tuttora un problema delicato, perché la comunità boscimane non possiede, nella propria lingua, una parola per definire se stessa. Come abbiamo visto, boscimane, *bushman*, è un termine spregiativo introdotto dai coloni europei nell'ottocento per definire creature che si ritenevano subumane. La parola khoisan fonde i nomi con cui si definiscono i gruppi linguistici san, cioè boscimani, e khoikhoi, cioè ottentotti: due famiglie linguistiche caratterizzate da suoni secchi, non vocalici né consonantici, che i linguisti chiamano *clicks*. Ma anche san è un nome attribuito con intenti denigratori, al punto che alcuni san preferiscono francamente il termine tradizionale *bushmen*. Da adesso in poi li chiameremo khoisan).

Ma quando si ragiona su 38 sottospecie i confini fra un livello gerarchico e l'altro, e fra una razza e l'altra, diventano ambigui e a volte impalpabili. Provate a inventare un criterio tematico che vi permetta di suddividere in 38 album le fotografie della vostra vita, e di ritrovare poi facilmente quella che cercate. Nella ricerca di caratteri che finalmente permettano di discriminare fra le razze e arrivare a un catalogo universalmente accettato non mancano alcune eccentricità. Nel 1909 un etnologo inglese, A.C. Haddon, propone di ricominciare dalla forma del capello. Le tre razze principali sarebbero perciò gli Ulotrichi (divisi in due razze minori, Orientale e Africana), i Ciotrichi e i Leiotrichi (questi ultimi divisi ciascuno in tre piccole razze a seconda della forma del cranio, brachicefalo, mesocefalo o dolicocefalo). Fra gli inglesi, molto colpiti dalla presenza di individui di bassa statura nelle isole Andamane (uno di loro interpreta un ruolo importante anche in un'avventura di Sherlock Holmes, *Il Segno dei Quattro*), gli andamanesi sono spesso visti come razza a parte.

Troppe razze

A fianco di questi tentativi che, per quanto bizzarri, si ispirano a criteri comunque riconducibili alla scienza, ci sono poi proposte con le quali la scienza c'entra poco. Tanto per citarne una, alla fine dell'ottocento Fritsch arriva a concludere che ci sono razze protomorfe o primitive, razze arcimorfe o dominatrici, e razze metamorfe o miste. Le razze arcimorfe, quattro negroidi, sei mongoloidi e tre caucasoidi, avrebbero uno sviluppato istinto per la migrazione. Il loro nomadismo le avrebbe portate a colonizzare vaste regioni del pianeta e a dominare sulle protomorfe che, essendo sedentarie, si sarebbero confinate in aree più ristrette. La tendenza espansiva delle razze arcimorfe avrebbe condotto i loro membri a incontrarsi e a mescolarsi, formando le razze metamorfe. Anche fra le razze protomorfe ci sarebbe una gerarchia, con gli australiani più simili alle forme umane ancestrali perché staccatisi per primi dal tronco degli arcimorfi, seguite dai papuani e dai boscimani, da un terzo gruppo derivato dai negroidi, e da un quarto derivato dai mongoloidi dove troviamo ainu, vedda, dravidici e, un po' a sorpresa, baschi e celti.

Se ho fatto bene i conti, lasciando da parte le razze metamorfe, e visto che le razze protomorfe sono tredici, il totale sarebbe venticinque, ma non è facile orizzontarsi in una classificazione così complessa, visto che poi, nel lavoro di Fritsch e in quello del suo seguace olandese Stratz, si aggiungono di punto in bianco ai protomorfi anche altre razze come akka, obongo e batua in Africa, gli indigeni del Queensland in Australia, i quang, i senoi, i kubu-kubu, gli hieng, e i miao-tse in Asia, i makuk, le tribù ge del Brasile e i fuegini in America. Fra i protomorfi europei, secondo Fritsch, avremmo la razza Neandertal, quella alpina, una misteriosa razza nana europea, e, altra sorpresa, i “lapponi che vivono in capanne di pietra”. Sicuramente metamorfi, cioè ibridi, sarebbero i finno-ugrici, i berberi, gli ebrei, e anche gli etiopici che, nel sistema di Blumenbach, erano invece serviti da prototipo degli africani. Nel proporre questa classificazione, Fritsch e Stratz dispongono di dati chiaramente insufficienti, ma non esitano a integrarli con la fantasia. Per esempio, non c’era ai loro tempi e non c’è oggi alcuna evidenza che, nel corso della loro storia, gli esponenti della cosiddetta razza mediterranea (una delle razze arcimorfe, cioè mobili) siano stati più propensi a espandersi e migrare, diciamo, dei fuegini, secondo Stratz protomorfi e perciò sedentari, ma che in qualche modo dovranno pur esserci arrivati fino alla Terra del Fuoco. Ma ciò non basta a fargli venire qualche dubbio: o, se basta, non lo danno a vedere.

È evidente che a questo punto la classificazione razziale è diventata un esercizio esoterico. Darwin se ne era accorto, e ne aveva preso nota con ironia: “L’uomo è stato studiato più di qualsiasi altro animale, eppure c’è la più grande varietà di giudizi fra le persone competenti, riguardo a se possa essere classificato come una singola razza, oppure due (Virey), tre (Jacquinot), quattro (Kant), cinque (Blumenbach), sei (Buffon), sette (Hunter), otto (Agassiz), undici (Pickering), quindici (Bory de St-Vincent), sedici (Desmoulins), ventidue (Morton), sessanta (Crawford), o sessantatré, secondo Burke”. Quando non si capisce più quante razze esistano, quando si favoleggia di migrazioni senza uno straccio di evidenza a suggerirle, va persa anche la possibilità di verificare, dati alla mano, se i membri della razza X differiscano o no da quelli della razza Y. Il contesto sociale e politico non aiuta. Nella stagione in cui sbocciano nazionalismi e tendenze egemoniche, le posizioni di naturalisti e antropologi si intrecciano con quelle di linguisti, patrioti, storici e capipopolo, e il risultato è un minestrone in cui non si riesce più a discriminare fra scienza e ideologia. La razza ariana, a cui si attribuiscono via via origini caucasiche, lituane, balcaniche e scandinave, è l’entità più controversa, difesa e attaccata con uguale enfasi, tanto che Max Müller, inizialmente suo propugnatore, in età più avanzata scrive che parlare di una razza o di un sangue ariano è un peccato pari a quello che commetterebbe un linguista che definisse brachicefala una grammatica. I dati non contano più: per Giuseppe Sergi gli antichi liguri sono dolicocefali e quindi africani, per Taylor e H. D’Arbois de Jubainville brachicefali e quindi europei. In polemica contro il classicismo, Nietzsche sosterrà provocatoriamente che i greci sono di origine mongolica e troverà qualche buon appiglio negli studi anatomici dell’inglese Draper.

Nessuna razza?

Non è un caso, credo, se verso la fine dell'ottocento comincia a montare una certa insoddisfazione per la direzione presa da queste ricerche, che porterà (solo nel corso di un secolo, però) a dubbi sempre più radicali, riassunti dal titolo di un articolo del 1962 di Frank Livingstone: "Sull'inesistenza delle razze umane". Prima di lui, ancora durante la seconda guerra mondiale, Ashley Montagu aveva scritto che nell'uomo la razza è un costrutto sociale e non un dato biologico.

Risale al 1961 il primo tentativo serio di vederci chiaro. Newman sottopone a verifiche sistematiche il catalogo a nove razze di Garn, andando a vedere se individui di cui erano state studiate parecchie caratteristiche morfologiche formino o meno gruppi corrispondenti alla loro affiliazione razziale. La conclusione era stata: sì e no. Tre razze sembravano stare in piedi (asiatici, amerindi e africani), tre meno (melanesiani, polinesiani e micronesiani), mentre tre venivano battezzate come "astrazioni senza fondamento" (europei, indiani e australiani). Newman aveva concluso prudentemente che sono necessari nuovi caratteri per definire meglio le razze, ma non si era accorto di avere messo il dito sulla piaga: chiunque riesce facilmente a individuare gruppi di persone con una caratteristica in comune, per esempio lo stesso colore della pelle, ma se si considera un'altra caratteristica, per esempio la forma del cranio, i gruppi non sono gli stessi. Quali saranno allora i gruppi veri, le vere razze umane?

Livingstone riprende questa osservazione, la discordanza nella variabilità di caratteri diversi, e ne trae tutte le conseguenze. Si parla di variabilità concordante se i diversi caratteri sono correlati, nel qual caso una classificazione basata su uno di loro sarebbe confermata anche dagli altri caratteri. Caratteri correlati sono, per esempio, la lunghezza del braccio destro e quella del sinistro nello stesso individuo, o le dimensioni delle mani e dei piedi: chi ha il braccio destro lungo ha lungo anche il sinistro. Sono meno correlati colore degli occhi e dei capelli, perché in prevalenza occhi e capelli sono entrambi chiari o entrambi scuri, ma ci sono molte eccezioni. Se le consideriamo tutte insieme, nota Livingstone, le caratteristiche morfologiche umane variano in maniera discordante: conoscendo la statura media di una popolazione non se ne riesce a prevedere il colore della pelle o il gruppo sanguigno. Perciò, a seconda del carattere considerato, variano il numero e la definizione delle razze. Se servisse, gli studi successivi su proteine e DNA ne forniranno una chiara conferma.

Insomma, catalogare il nostro prossimo in base a una sua caratteristica è facile, ma trovare una classificazione che valga in generale, cioè indipendente dai caratteri scelti, o è impossibile, o è così difficile che ancora nessuno c'è riuscito. Questo non significa che non esista variabilità biologica, ma piuttosto che questa variabilità deve essere descritta in termini diversi, cioè come una variazione graduale e continua nello spazio geografico. Dopo Livingstone e Ashley Montagu, *non* descrivere la diversità biologica umana in termini razziali diventa un vero programma di ricerca, alternativo a quello dominante fino a quel momento.

Piccola parentesi localistica. Nel corso della sgangherata impresa coloniale italiana in Africa, i nostri avevano avuto occasione di viaggiare e di studiare popoli diversi. Era servito. Anche in riviste propagandistiche dell'epoca fascista come la famigerata *La difesa della razza*, la presenza, assieme a molte schifezze, di articoli scritti in maniera competente. Il frutto più maturo di questa scuola, che però annovera anche uno degli ultimi poligenisti superstiti, Giuseppe Sergi, è la monumentale opera di Renzo Biasutti. Dopo una dettagliata disamina critica dei sistemi precedenti, Biasutti propone un catalogo che comprende quattro gruppi umani principali (forme primarie equatoriali, forme primarie boreali, razze derivate sub equatoriali, razze derivate del Pacifico e dell'America), suddivisi al loro interno in rami, ceppi e razze, le quali ultime raggiungono il numero, ragguardevole, di 53. Non mancano le sottorazze, né l'indicazione, quando possibile, di forme preistoriche associate, sia geograficamente sia morfologicamente, con ciascuna razza.

L'opera classificatoria di Biasutti dimostra da un lato un'erudizione sterminata, che spazia dall'archeologia alla linguistica, dall'antropologia classica ai rudimenti della genetica. Ma dall'altro, un sistema a 53 razze (o più) si avvicina a essere indimostrabile. Più sono le razze, più sottili le loro differenze. Siccome i caratteri non variano in maniera concordante, sono rari gli individui che, possedendo tutte le caratteristiche necessarie, possano essere attribuiti con qualche sicurezza a una certa razza. Ci sono addirittura casi in cui membri della stessa famiglia vengono classificati in razze differenti, tanto che negli anni sessanta Theodosius Dobzhansky finisce per ironizzare sui tipi razziali presenti secondo alcuni nella popolazione irlandese: "Prevalenza di celtici, nordico-mediterranei, dinarici e nordico-alpini, mentre tipi nordici puri, predominantemente nordici, baltici, e mediterranei puri vengono osservati a basse frequenze".

E allora?

In conclusione, verso la fine degli anni sessanta dello scorso secolo, il concetto di razza è molto mal definito e sul numero di razze umane ognuno dice la sua. A questa grande confusione hanno contribuito fattori psicologici, pressioni politiche e miti di identità nazionale, ma anche obiettive difficoltà scientifiche. La prima e principale è che, come si è visto, non ci vuole un grande sforzo per definire tipi umani abbastanza rappresentativi di un continente, di una regione e a volte anche di una comunità isolata come i baschi o i pigmei. In Fig. 3 vediamo sei di questi tipi, e i miei studenti non hanno difficoltà a collocarne quattro o cinque nel continente d'origine. Ma intorno a questi tipi la variabilità è grande. Nessun gruppo umano, comunque lo definiamo, è costituito da persone tutte uguali, e tracciargli intorno linee di confine si è rivelata un'impresa problematica o proibitiva.

Questi problemi vengono accentuati da una seconda difficoltà, e cioè dal fatto che i caratteri morfologici variano in maniera discordante. Due caratteri molto popolari nei primi studi razziali sono colore della pelle e statura. Le regioni in cui la pelle è più scura sono nell'Africa centro-occi-

dentale e in Nuova Guinea. Vuol dire che i loro abitanti sono della stessa razza? Bisognerebbe che si assomigliassero anche per altri caratteri. Ma se passiamo alle stature, vediamo che non è così.

Usando la statura come criterio di confronto, le popolazioni dell'Africa centrale sarebbero piuttosto apparentate ad alcune popolazioni indiane d'America, nel nord e nel sud, che però sono di pelle chiara. Esistono metodi statistici per cercare di mettere un po' d'ordine in questi confronti, ma non servono a molto.



Figura 3. Aspetto fisico di sei membri della nostra specie, provenienti, dalla sinistra in senso orario, da Africa subsahariana, America, Europa, Melanesia, Asia e Africa sud-occidentale. L'individuo in basso a sinistra è un khoikhoi o ottentotto (da *The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution*, Cambridge University Press 1992).

E poi c'è una terza difficoltà che dipende dai dati stessi che si potevano raccogliere, dalle misure scheletriche e morfologiche di cui potevano disporre gli antropologi. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, occorrono caratteristiche stabili ed ereditarie, non parametri che fra dieci anni saranno diversi negli stessi individui in cui li abbiamo misurati, o nei loro figli. E invece una dieta più o meno ricca nell'età dello sviluppo, una malattia o una parassitosi, un diverso esercizio fisico, lasciano un segno sulla forma e sulle misure del cranio e dello scheletro, rendendo il quadro sempre più instabile. Gli effetti dell'ambiente possono essere molto rapidi. All'inizio del novecento, Franz Boas, un antropologo americano di origine tedesca, misura 13.000 crani di bambini nati in America e dei loro genitori nati in Europa e conclude che in media i bambini si assomigliano fra loro più di quanto ciascuno assomigli ai genitori. La forma del cranio, scrive Boas, è un carattere plastico, cioè, diremmo oggi, è determinato da geni la cui azione è fortemente influenzata dall'ambiente. I risultati di Boas sono stati rimessi in discussione e rianalizzati di recente, e c'è chi sostiene che non fossero così chiari. Di certo, dimostrano almeno che la forma del nostro cranio non sta scritta solo nei geni e può bastare una generazione in un ambiente diverso per rimescolare le carte.

Negli anni sessanta si sviluppano le tecniche di laboratorio che permetteranno di studiare come variano le proteine, e più tardi il DNA, nelle popolazioni: caratteri stabili e non influenzati

dall'ambiente, caratteri ideali per valutare se esistano razze biologiche nell'uomo. Anche la metodologia statistica si affina, permettendo ai ricercatori di analizzare i loro dati con procedure riproducibili e meno dipendenti da criteri soggettivi. Nel 1966, Luca Cavalli-Sforza pubblica il primo albero evolutivo umano ricostruito sulla base dei gruppi sanguigni, cioè una rappresentazione grafica delle relazioni fra otto popolazioni dei cinque continenti, dedotte dall'analisi del prodotto proteico di 13 geni. Sembrano esserci tutte le condizioni per riportare il dibattito sulla razza dal piano dell'ideologia o dell'arbitrio a quello della scienza.

Ma a metà degli anni sessanta lo studio della diversità umana si è perso in un labirinto di teorie complicate e discordanti. Nel momento in cui diventa tecnicamente possibile farlo, lo scienziato che volesse prendere sul serio le classificazioni razziali e provare a vedere, dati alla mano, se funzionano, si troverebbe nelle condizioni dell'“uomo tenace” di cui ci racconta Chuang-Tse, che in tre anni di sforzi sovrumani apprende l'arte di uccidere draghi e poi, in tutto il resto della vita, non trova occasione di esercitarla.

Riferimenti

Ho trovato molte informazioni storiche sul concetto di razza e sulle classificazioni razziali in Claudine Cohen, “Les races humaines en histoire des sciences”, in *Aux origines d'Homo sapiens*, a cura di Jean-Jacques Hublin e Anne-Marie Tillier, pagg. 9-47 (Presses Universitaires de France 1991); in Robert Bernasconi, *Concepts of Race in the Eighteenth Century* (Thoemmes Press 2001); e in Claudio Fogliano, *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel XX secolo* (Edizioni della Normale 2005). Ho letto della possibile etimologia araba della parola razza in un articolo di Giuseppe Bedeschi, “Ma che razza di idea!” sul *Sole-24 Ore* di domenica 18 giugno 2006. Le osservazioni di Erodoto sulla relativa fragilità dei crani egizi e persiani sono riportate nelle *Storie*, Libro III, 12.

L'articolo di Thomas Huxley sulle razze, “Anthropogenie”, è comparso sulla rivista *Academy*, 7, 16-18 (1875). La descrizione del sistema di Fritsch viene, un po' a sorpresa, da un sito web cattolico, <http://www.newadvent.org/cathen/12620b.htm>, ma è confermata dal testo di Renato Biasutti, *Razze e popoli della terra* (Utet 1958). Sulle confuse polemiche di fine ottocento è istruttivo leggere di Andrea Orsucci (1998) Ariani, indogermani, stirpi mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914). *Cromolos* 3, 1-9. La Sala dell'Uomo al Museo di Chicago, grande attrazione all'esposizione Universale del 1933 e smantellata nel 1968, è descritta in questo sito: <http://ucmedia1.ucxonline.berkeley.edu/new/newmain2002.html#movie38544>. La frase di Darwin viene dal settimo capitolo di *The descent of man, and selection in relation to sex* (John Murray 1871).

Frank Livingstone ha pubblicato il suo articolo “On the nonexistence of human races” su *Current Anthropology* 3: 279-281 (1962). Il libro di Ashley Montagu, *Man's Most Dangerous Myth: the fallacy of race* (ultima edizione Altamira Press 1997) è tradotto in italiano col titolo *La razza. Analisi di un mito* (Einaudi 1966). Il primo albero evolutivo umano ricavato da dati genetici è in Luigi Luca Cavalli-Sforza (1966), Population structure and human evolution, *Proceedings of the Royal Society B* 164: 362-379, ed è ripreso, assieme a molto altro, nel fondamentale volume di Cavalli-Sforza con Paolo Menozzi e Alberto Piazza, *History and Geography of the Human Genes* (Princeton University Press 1993), traduzione italiana: *Storia e geografia dei*

geni umani (Adelphi 1997). La storia dell'uccisore di draghi è riportata da Jorge Luis Borges nel suo *Manuale di zoologia fantastica* (Einaudi 1962). In questo capitolo ho fatto un po' il furbo: Linneo era un creazionista, Darwin un evoluzionista. Non c'è dubbio che, per una mentalità oscurantista, piazzare l'uomo di fianco alle grandi scimmie antropomorfe senza altri commenti, come fa Linneo, disturba meno che immaginare un antenato comune all'uno e alle altre, come fa Darwin.

Franz Boas ha confrontato i crani di sette gruppi di immigrati: boemi, italiani del centro, polacchi, ungheresi, scozzesi, siciliani ed ebrei del centro Europa, nel volume *Changes in the bodily form of descendants of immigrants* (Columbia University Press 1912). Il dibattito sui risultati di Boas e sulla loro interpretazione è in C.S. Sparks and R.L. Jantz (2002), A reassessment of human cranial plasticity: Boas revisited. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 99: 14636-14639, e in C.C. Gravlee, R.H. Bernard and W.R. Leonard (2003), Heredity, environment and cranial form: A reanalysis of Boas's immigrant data. *American Anthropologist* 105: 125-138, ed è riassunto nel già citato, ottimo libro di testo di John Relethford *The human species*, 6th edition (McGraw-Hill 2005).

PIERRE TAGUIEFF

*Un fenomeno moderno di origine europea**

Si può sostenere l'ipotesi che l'impiego della parola razzismo sia legittimo soltanto per caratterizzare un fenomeno ideologico e sociopolitico apparso in Europa e nelle Americhe in epoca moderna. Ciò significa supporre che il razzismo, nel senso stretto del termine, costituisca un fenomeno occidentale e moderno, dotato di una certa complessità. E questa la visione modernista del razzismo che noi distinguiamo dalla visione antropologica, la quale, invece, non gli riconosce un luogo di nascita storica e, in un certo senso, attribuisce il razzismo alla natura umana o alla natura della società. Si tratta della più fondamentale opposizione per ciò che concerne i diversi approcci al razzismo: se i sostenitori della modernità europeo-occidentale del razzismo possono divergere sulla datazione e l'identificazione delle sue forme originarie, essi si oppongono comunque in blocco ai partigiani dell'iscrizione del razzismo nelle attitudini e nei comportamenti primordiali dell'uomo. L'antitesi più profonda può essere enunciata nel seguente modo: coloro che pensano il razzismo come una derivazione dell'etnocentrismo o di un istinto primordiale (d'autoconservazione o d'autodifesa del gruppo), contro coloro che lo pensano come un prodotto della modernità, identificata come capitalista, individualista, egualitaria o scienziata. Secondo l'antropologo Louis Dumont, per esempio, l'apparire del razzismo presuppone la disintegrazione delle società tradizionali, fondate sul valore della gerarchia, e il dominio dei valori individualisti/egualitari: il razzismo, che si manifesta attraverso la somatizzazione e, più ampiamente, la biologizzazione delle differenze, è interpretabile come un riapparire patologico della "tendenza a gerarchizzare" in uno spazio sociale e culturale in cui gli uomini sono concepiti come "uguali e identici nella loro essenza".

Sarebbe del tutto ingenuo, e falso, supporre che il razzismo esista solo dal momento in cui è stato nominato tale — per quanto concerne la lingua francese, per esempio, è noto che il termine, nella sua accezione divenuta corrente nel corso degli anni Trenta, data all'inizio degli anni Venti. La comparsa di un termine, che in più è un termine in "-ismo", nel vocabolario generale, non costituisce un buon indicatore dell'emergere di un sistema di rappresentazioni e di credenze, come "il razzismo", la cui particolarità è di rinviare a molteplici contesti storici, all'interno dei quali designa degli atti, delle pratiche sociali, delle forme istituzionali (dal moderno schiavismo al colonialismo, dai sistemi di sfruttamento o di segregazione alle imprese di sterminio sistematico).

Nei discorsi, l'esplicito gemellaggio della "dottrina delle razze" o della "mistica delle razze" con una visione manifestamente ostile nei confronti di certe categorie razziali o razzializzate, preesisteva alla formazione del termine "razzismo" sin dal secondo terzo del XIX secolo. Il fenomeno razzismo ha preceduto il sorgere del termine che vi si riferisce esplicitamente. Quello che noi chiamiamo "razzismo" emerge, dunque, in vari modi, nella modernità, a partire dal XV e dal

* Il cap. di P. Taguieff, *Il razzismo*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 16-40.

XVI secolo, e tali modi vanno distinti fra loro. Tuttavia, il fatto che si consideri la molteplicità delle fonti o delle origini di questo fenomeno, non significa avanzare l'ipotesi secondo cui esse si sarebbero fuse tra di loro per un processo cumulativo. Queste diverse origini del fenomeno "razzismo" hanno dato luogo a tradizioni che sono rimaste molto indipendenti le une dalle altre, prima della formazione dei sincretismi "razziologici" della seconda metà del XIX secolo, amalgami più o meno riusciti di diverse eredità politico-intellettuali. Ma il pensiero razzista come fenomeno occidentale moderno presenta comunque un'invariante: la messa in questione dell'unità del genere umano, la tendenza a concepire le varietà della specie umana, le "razze" in senso tassonomico, come delle "specie umane" distinte, cioè come delle "specie" differenti. Il vacillamento dell'evidenza d'origine biblica dell'unità dell'uomo, nell'Europa erudita del XVIII e del XIX secolo, non ha potuto prodursi che, da una parte, a causa della radicale naturalizzazione dello statuto della specie umana all'interno dell'ordine del vivente (e più precisamente nel regno animale) attraverso l'iscrizione dell'umano nel sistema zoologico (Linné, Buffon), e, dall'altra, a causa del progresso dell'irreligiosità, dell'ateismo e dello spirito della libera ricerca. Questa congiunzione di fattori ha prodotto l'indebolimento della tesi biblica della creazione, da parte di un Dio unico, di un'unica coppia da cui deriverebbe l'intera umanità (monogenismo). La radicalizzazione del pensiero razzista è stata, dunque, favorita dalla decristianizzazione degli spiriti, che ha trasformato in leggenda o in mito la tesi monogenista la quale dava un fondamento culturale alla visione della fraterna unità di tutti gli uomini. Allorché, secondo le classificazioni naturaliste, l'uomo si iscrive nella serie animale, la tesi poligenista può allora imporsi, per alcuni, come la nuova evidenza fondatrice, garantita dalla scienza. Pensata come differenza di natura o come disegualianza irrimediabile, la distinzione tra le "razze umane" diventa comunque l'argomento principale contro la tesi dell'unità, attuale o originaria, del genere umano. Alla biologizzazione si affianca la frammentazione della specie umana.

Si possono distinguere tre varianti della teoria del razzismo in quanto fenomeno moderno. In primo luogo, la *teoria modernista ristretta*, che identifica il razzismo come un immediato successore dell'attività di classificazione delle "razze umane" (distinte in base ai loro caratteri morfologici ritenuti ereditari), diffusasi nel corso del XVIII secolo; il razzismo, in questo caso, sarebbe, dunque, debitore delle tassonomie elaborate dai primi naturalisti-antropologi (Linné, Buffon, Blumenbach, Camper, ecc.). In secondo luogo, la *teoria modernista ultraristretta*, che riduce il razzismo alla dottrina esplicita del determinismo razziale delle attitudini, ossia degli atteggiamenti e dei comportamenti, la quale, da un lato, fornirebbe un fondamento scientifico alla tesi della "disegualianza delle razze umane", e, dall'altro, permetterebbe di trovare una chiave della storia o dell'evoluzione umana. In terzo luogo, la *teoria modernista ampia*, descrivibile a sua volta facendo riferimento a tre modelli o tipi di protorazzismo apparsi all'inizio dell'epoca moderna occidentale, in cui, nel contesto delle società fondate sulla gerarchia, le società "d'ordres", il riferimento al "sangue" o alla "razza" era inseparabile dal riferimento alla casta o alla classe. Si tratta dei tre seguenti modelli di protorazzismo: il mito del "sangue puro" nella Spagna (e nel Portogallo) del XV

e del XVI secolo; le legittimazioni europee dello schiavismo e dello sfruttamento coloniale dei “popoli di colore”; la dottrina aristocratica francese che ha preso il nome di dottrina delle “due razze” (in cui “razza” significa “stirpe”, “lignaggio”), per la quale tali razze erano costitutive, nel loro conflitto, della popolazione della Francia (i discendenti dei vincitori, i Franchi, incarnati dalla nobiltà, e i discendenti dei vinti, ossia i Galli o i Gallo-romani, incarnati dai plebei, dal terzo stato). Questi tre modelli di protorazzismo hanno in comune, nelle sue diverse varianti, il mito del sangue, della “purezza del sangue”, il quale è inseparabile dall’ossessione della perdita della purezza attraverso i matrimoni misti o gli incroci, ritenuti fonte di impurità o di una degradazione irrimediabile. La fobia dell’incrocio delle “razze”, delle stirpi o dei “ceppi”, la mixofobia, costituisce il cuore del razzismo ancor prima dell’elaborazione delle classificazioni razziali (XVIII secolo) e delle concezioni razziste del mondo (XIX secolo).

La teoria modernista ristretta

Tale prospettiva considera il razzismo come immediato successore delle prime classificazioni delle “razze umane”. Tra gli specialisti delle scienze sociali, sono numerosi coloro che sostengono che non ci può essere razzismo se non sulla base del moderno concetto di “razza umana”, in quanto varietà della specie umana definita, nel quadro del pensiero classificatorio dei naturalisti del XVIII secolo in Europa. Si sostiene, allora, che, per evitare di cadere nell’anacronismo, non bisogna più pensare che il razzismo fosse in germe nei secoli precedenti alla formazione del concetto tassonomico di “razza umana”. E si aggiunge, talvolta, non a torto, che l’emergere del razzismo, oltre all’iscrizione dell’uomo e dell’animale in una stessa classificazione — la classificazione nel sistema zoologico che toglie all’uomo il suo statuto di *imago Dei* —, presuppone la riformulazione delle classificazioni antropologiche che si compie sotto l’impulso della teoria darwiniana, che conduce, nell’ultimo terzo del XIX secolo, all’instaurarsi di una nuova evidenza suffragata dalla scienza: la correlazione tra i caratteri fisici e i caratteri mentali, ritenuti fissi ed ereditari, e, più in generale, l’intreccio tra il biologico e il culturale. Si giunge, così, a una naturalizzazione delle differenze tra gli esseri umani. L’equazione “una razza-una civiltà” (molto prima della formula “una razza-una cultura”) comincia a circolare nel cielo delle evidenze erudite. Le differenze tra le civiltà o le culture vengono percepite come differenze naturali, all’interno di sistemi di classificazione che identificano gli esseri in base al genere, alla specie e alla varietà (equivalenti alla razza o a una suddivisione di quest’ultima).

La migliore esemplificazione di questa naturalizzazione scientifica dell’uomo che, integrato nel regno animale e considerate come una specie naturale tra le altre perde o tende a perdere il suo statuto di eccezione, si può trovare nel *Sistema della natura* (1735) di Carl von Linné (1707-1778), il quale, nella seconda edizione del suo libro, del 1758, espone un sistema di classificazione in cui il genere Homo, appartenendo all’ordine dei Primati (degli Anthropomorpha), viene posto in cima al regno animale e, nello stesso tempo, suddiviso in specie e varietà. Nel genere Homo, Linné di-

stingue due specie: l'uomo diurno (*Homo sapiens*) e l'uomo notturno (*Homo troglodytus*). Il *Troglodita* (derivato dalla mitologia antica) sembra designare l'orangutan ("uomo delle foreste" in malese), o *Homo sylvestris*. L'illusione classificatoria persisterà: per diversi decenni, fino verso il 1830-1831, verranno pubblicate delle classificazioni delle "razze umane" che faranno riferimento agli orangutan (e, in modo generale, alle grandi scimmie).

Quanto alla specie *Homo sapiens*, essa viene sud-divisa da Linné in sei varietà "diurne". Da una parte, l'*Homo ferus*: o uomo selvaggio ("muto, quadrupede, villosa"), e l'*Homo monstrosus* o uomo teratologico, mostruosi (l'insieme delle forme devianti). Dall'altra, le quattro varietà d'uomini, diciamo "normali", identificabili innanzitutto dal colore della pelle: l'uomo europeo (bianco), l'uomo americano (rosso), l'uomo asiatico (giallastro) e l'uomo africano (nero). In questa descrizione delle varietà umane, Linné mescola i caratteri fisici, mentali, sociali e culturali.

L'attribuzione alla "razza negra" dell'"apatia" o della "pigrizia" come uno dei suoi caratteri fissi ed ereditari, viene così elevata a una forma di verità ritenuta scientifica. Dopo essersi fissate in pregiudizi razziali, le accuse che i coloni e i missionari rivolgevano ai neri, nelle società schiavistiche del XVII e del XVIII secolo, diventano caratteristiche scientificamente provate. Infatti, i tentativi di resistenza che gli schiavi neri avevano opposto al sistema disciplinare dei loro padroni bianchi, erano stati interpretati da quest'ultimi come prove d'indolenza, di pigrizia, di stupidità e di perfidia naturali. Nelle caratterizzazioni razziali si ritrova dunque, del tutto o in parte, l'immagine negativa dello schiavo nero. Nel XIX secolo, eminenti naturalisti, come Louis Agassiz o Karl Vogt, riconosceranno che tale attribuzione è fondata sulla descrizione oggettiva dei fenomeni umani. Il pregiudizio persiste, dunque, persino tra la comunità degli scienziati.

Queste classificazioni delle razze umane che ricorrono a diversi criteri (somatici, geografici, psicologici, culturali, e soprattutto linguistici e religiosi) sono classificazioni gerarchiche, le quali collocano ogni "varietà" o "razza" a un preciso rango definito in base a una scala di valori, che va dal mostro, dall'orangutan e dal selvaggio, al bianco europeo, passando per gli ottentotti, i lapponi e i neri africani.

Nelle loro classificazioni, i successori di Linné crederanno così di aver individuato il posto dell'africano nella lunga ininterrotta catena degli esseri creati dalla Natura: i neri, posti all'ultimo gradino della gerarchia degli esseri umani "normali", formano l'anello intermedio tra le grandi scimmie e la razza bianca. Coloro che si trovano al rango più basso della scala, in virtù di un'infirmità ereditaria, devono dunque essere considerati come imperfettibili, posti al di fuori della storia del progresso umano, al di fuori della "civiltà". Tale classificazione produce, dunque, degli "irrecuperabili" e nello stesso tempo legittima il loro statuto (quello di sottouomini). L'infirmità della sottoumanità è irreversibile, irrimediabile. Da tale rigida categorizzazione derivano delle logiche d'esclusione: gli inferiori, catturati nelle categorie della classificazione scientifica, non possono più sperare di essere liberati dal loro abbassamento, né essi stessi migliorare la loro natura subumana.

Se il nero viene posto al gradino più basso della scala degli esseri umani, il bianco si colloca in cima ad essa. Arthur Gobineau (1816-1882), per esempio, pensa che la generale superiorità degli europei o dei rappresentanti della “razza bianca” sia provata “dalla loro superiorità per quanto concerne la bellezza, la giusta proporzione dei membri, la regolarità dei tratti del volto”. La bellezza dell’apparenza fisica viene percepita come un segno d’elezione: i migliori esseri umani, coloro che sono considerati come maggiormente atti alla civiltà, sono necessariamente i più belli. La forza, l’intelligenza e la bellezza sono per così dire monopolizzate dalla “razza bianca”.

L’argomentazione estetica, del resto, era corrente sin dalla fine del XVIII secolo. Christoph Meiners, per esempio, nella sua opera *Abbozzo di una storia dell’umanità*, apparsa in tedesco nel 1785, proponeva la classificazione più semplice delle razze umane, ridotte a due categorie di ordine estetico: da una parte, la “bella”, ossia la razza bianca; dall’altra, la “brutta”, ossia tutti gli altri.

Nella sua *Dissertazione*, tradotta e pubblicata a Utrecht nel 1791, Petrus Camper, l’inventore dell’“angolo facciale”, crede di poter classificare le razze umane in base a misure anatomiche, che a suo avviso forniscono un criterio estetico sicuro (di “bellezza comparativa”), e di dimostrare così la superiorità degli europei bianchi (“ il più bel prodotto della razza umana”). Nel 1799, nel suo libro di “storia naturale” in cui difende la tesi poligenista, il chirurgo inglese Charles White, nella sua classificazione delle specie, privilegia a sua volta il criterio estetico, per cui salendo i gradini della sua scala, si passa dagli animali inferiori alle scimmie e da queste agli europei bianchi, collocati al vertice della creazione. Conclude che per ciò che riguarda “la struttura e l’economia corporee, il nero è più vicino alla scimmia dell’europeo”.

La teoria modernista ultraristretta

Tra i sostenitori della teoria moderna ristretta, alcuni autori, come Michael Banton o Claude Lévi-Strauss, sono più esigenti, e permettono che si parli di “razzismo” in senso stretto solo nel caso in cui sia reperibile l’affermazione di un rapporto causale tra razza e cultura, razza e civiltà, razza e intelligenza. Il razzismo si definisce, allora, come una teoria, oggi rifiutata come pseudoscientifica, stabilita sulla base del determinismo biologico delle attitudini, degli atteggiamenti o delle disposizioni, caratteristiche del tratto ereditario di ogni razza umana. È il principio “una razza-una civiltà” (o meglio, una costellazione di attitudini di civilizzazione). Nel corso del XIX secolo, infatti, il termine razza, senza perdere il suo senso di “stirpe”, viene ridefinito dagli antropologi e dagli etnografi, e inteso come se designasse principalmente un insieme, ritenuto tipico, di differenze morfologiche postulate come ereditarie, messe in correlazione con le differenze mentali e morali. La “razza”, come gruppo umano particolare e naturale, viene definita contemporaneamente in base a un’origine e a una forma, nel quadro di un determinismo ereditario delle caratteristiche specifiche. L’unità del genere umano si trova, così, ad essere messa in questione, ossia negata.

Chiameremo tale concezione la teoria ultraristretta del razzismo, che riduce quest'ultimo alle teorizzazioni "scientifiche" della razza e alle loro conclusioni normative, osservabili nel XIX secolo e durante la prima metà del XX secolo. Il razzismo viene dunque iscritto in una cronologia breve.

In tale prospettiva, il termine "razzismo" viene usato solo per rinviare alle dottrine e alle pratiche che si riferiscono esplicitamente a quelle teorie antropologiche, che pretendono di essere scientifiche, delineatesi alla fine del XVIII secolo e sviluppatasi nel corso del XIX. Va da sé, allora, che il pensiero razzista — inteso come ciò che le dottrine razziste hanno in comune — può essere ridotto a un nucleo duro, l'assioma della disuguaglianza delle razze umane, e che le pratiche razziste sono delle semplici applicazioni sociopolitiche delle dottrine razziste, tutte pratiche che implicano il principio di un trattamento diseguale o di discriminazione, secondo dei criteri variabili (che variano in base alle scale gerarchiche postulate tra le razze umane). In breve, il razzismo è fondamentalmente non egualitario, e un determinismo biologico e nello stesso tempo un non egualitarismo teorico e pratico, che pretende di fondarsi su un nuovo principio di autorità: la conoscenza scientifica. Lo dimostrano bene nella seconda metà del XIX secolo il razzialismo* di Gobineau e il razzialismo evoluzionista (Haeckel, Le Bon, Vacher de Lapouge), il quale prende a prestito termini e nozioni dalla teoria darwiniana. Il razzismo appare allora come un prodotto della secolarizzazione, come un fenomeno generato dalla modernità scientifica e irreligiosa. La sua norma fondamentale è la seguente: dal momento che gli uomini sono di valore ineguale a causa della loro naturale appartenenza a delle razze di valore ineguale (più o meno "evolute") devono essere trattati in modo ineguale. Bisogna notare che il postulato fondamentale del razzismo classico, l'equivalenza tra razza e cultura (o l'equazione "una razza-una cultura"), viene empiricamente rifiutato, anche nel caso in cui si supponga l'esistenza delle "razze umane", grazie al duplice fatto messo in luce da Claude Lévi-Strauss, nel suo libro *Razza e storia* del 1952, al fine di stabilire l'irriducibilità della diversità culturale alla diversità biologica: "Sono molte più le culture umane che le razze umane, le prime, infatti, sono migliaia e le seconde solo poche: due culture elaborate da uomini appartenenti alla stessa razza possono differire in eguale misura, o in misura maggiore, di due culture proprie a dei gruppi razzialmente distanti".

La teoria modernista ampia

Nel quadro della teoria della modernità del razzismo, viene fatto notare che alcune figure di quest'ultimo sono apparse indipendentemente dalle classificazioni naturaliste delle "razze umane" e prima di esse. Queste forme prerazziali del razzismo, se vengono riconosciute come tali, portano ad allargare la teoria modernista: da un lato, riconoscendole come oggetto tutti quei modi di esclusione che fanno intervenire il "sangue", l'eredità o il colore della pelle nel quadro dei contesti culturali che, a partire dalla metà del XV secolo sino all'inizio del XVIII, hanno preceduto l'epoca del pensiero classificatorio; dall'altro, ponendo in primo piano il problema delle relazioni tra pratiche sociali di esclusione (segregazione, discriminazione) o di dominio (colonialismo, schiavi-

smo) e le configurazioni ideologiche che legittimano tali pratiche. Queste forme prerazziali di razzismo rientrano in ciò che chiameremo il “protorazzismo” moderno, e funzionano sulla base di un piccolo numero di ideologismi: il mito del “sangue puro” e la correlativa ossessione di un’“impurezza del sangue”; la convinzione di una naturale inferiorità di alcuni gruppi percepiti come infra-umani, a causa dei loro costumi giudicati “selvaggi” e “barbari”, o anche in virtù del colore della loro pelle (neri d’Africa, indiani d’America); la visione, nella dottrina aristocratica francese cosiddetta delle “due razze”, di una differenza gerarchica tra stirpi distinte e opposte tra loro in base alle loro qualità ereditarie, da cui consegue l’idea di una fatale “lotta” tra i nobili, discendenti dagli antenati vincitori, e gli altri, così come la prescrizione di evitare ogni “incrocio” affinché il sangue “chiaro e puro”, proprio ai gentiluomini, non sia alterato da un sangue “vile e abietto”, quello dei plebei discendenti dai vinti.

L’invenzione iberica del “sangue puro” può essere considerata come il primo tipo di protorazzismo occidentale. Essa appare alla svolta tra il XV e il XVI secolo nella penisola iberica (Spagna e Portogallo), in breve, nel Secolo d’oro spagnolo, in cui l’impresa generale di un’ortodossia religiosa orientata, nel suo universalismo, alla conversione dei non-credenti, non ha affatto impedito l’istituirsì di “statuti di purezza del sangue” (*estatutos de limpieza de sangre*) volti a impedire innanzitutto l’accesso degli ebrei convertiti al cristianesimo, dei *conversos*, alle cariche, privilegi e onori pubblici.

Questi “statuti” di esclusione erano rivolti, in teoria, tanto contro i discendenti degli ebrei quanto contro quelli dei mori, ma sono stati rigidamente applicati unicamente contro i giudeo-cristiani. Questi “statuti” hanno permesso di mantenere un sistema di *discriminazione* e di *segregazione*, che escludeva i discendenti, anche lontani, degli ebrei convertiti, dal “sangue impuro”, dalla maggior parte delle cariche pubbliche, dai collegi universitari, dalle confraternite, dai capitoli, ecc. La rappresentazione del “nuovo cristiano” o *converso* è razzializzata, nel senso che essa giunge al punto di far rientrare in questa categoria qualsiasi individuo che abbia un antenato ebreo (o moro). Il criterio della “purezza del sangue” diventa più importante di quello della purezza della fede. Viene così a costituirsi un mito del “sangue puro”, indipendentemente dal campo religioso in cui il concetto di “purezza” era stato elaborato. L’origine impura viene ritenuta ereditaria.

Si tratta dunque di un protorazzismo in cui il mito del “sangue puro” costituisce il nucleo ideologico, e che funziona al servizio degli interessi della casta dirigente, che mira a preservare i suoi privilegi in una società cattolico-monarchica. Il fatto importante è che, in tal modo, a partire dalla seconda metà del XV secolo (il primo “statuto” viene adottato nel 1449), si sia fondata una legislazione discriminatoria non più sulla purezza della fede ma sulla “purezza del sangue”. Tali “statuti” hanno eretto una barriera razziale ante litteram (prima della costituzione del concetto classificatorio di “razza”): il “sangue”, lungi dall’essere una metafora ornamentale, aveva a che fare con dei caratteri ereditari; l’impurezza o la purezza del “sangue” era pensata come una qualità gerarchicamente trasmissibile, tanto per via maschile che per via femminile. E la conversione religiosa non poteva cambiare nulla. Si può dunque formulare l’ipotesi che si tratti qui della prima attesta-

zione storica di un “antisemitismo” razziale, politicamente funzionale, o di un “prerazzismo” antiebraico distinto dall’antigiudaismo cristiano tradizionale, ereditato dai Padri della Chiesa. Tale ipotesi permette di mettere in dubbio la tesi fondamentale della teoria modernista ristretta del razzismo: né la definizione tassonomica della nozione di “razza umana”, né le classificazioni gerarchiche delle “razze” appaiono più come i presupposti epistemologici del razzismo, inteso contemporaneamente come dottrina e come pratica sociopolitica.

I due principali tratti del protorazzismo iberico sono i seguenti: innanzitutto, una visione fondamentalmente negativa, ossia ripulsiva, degli ebrei (demonizzati, criminalizzati o bestializzati); in seguito, e soprattutto, la tesi secondo cui i difetti o i vizi attribuiti agli ebrei sono permanenti, consustanziali alla loro natura pensata come invariabile, trasmessi cioè ereditariamente come una vergognosa e incancellabile macchia. I discendenti degli ebrei sono dei *maculados* (macchiati, impuri), perché il loro sangue contiene un’impurezza (*mancha*) o una “macchia” (*macula*) indelebile; essi sono intrinsecamente “impuri” (*impuros*). È quanto le inchieste genealogiche, cosiddette di “*limpieza*”, che assumeranno un’importanza sempre maggiore nel corso del XVI e del XVII secolo, dovevano stabilire. Alla fine del XVI secolo, a un candidato che chiede una dignità si richiede abitualmente una *limpieza de sangre de tiempo immemorial* (una purezza di sangue da tempo immemore), e una minima diceria contraria basta a colpirlo come indegno. Basta solo il sospetto di impurezza per infangare l’intera stirpe, per farle perdere l’onore, in virtù di una “fatale correlazione” tra la “purezza del sangue” e l’onore, il quale è a sua volta fondato sulla fama (reputazione). Si da così via libera alla calunnia e alle false accuse.

Delineando una dottrina della predestinazione biologica, Juan Escobar Del Corro, nella sua difesa degli statuti di “purezza del sangue” apparsa nel 1637, afferma che il feto eredita alcune qualità morali dai genitori nel momento del concepimento, e che, di conseguenza, il fatto che un unico membro della famiglia commetta un peccato significa che nelle vene dell’intera famiglia scorre sangue impuro. Quanto alla scelta delle nutrici per allattare i figli dei re e dei principi, precisa Francisco De Torrejoncillo nel 1691, essa deve essere accorta e dirigersi verso persone che non siano “persone infette” (*personas infectas*), bisogna dunque assicurarsi attraverso delle minuziose inchieste genealogiche che esse siano “cristiane di antica data” e non delle nuove convertite dal “sangue infetto”, che non potranno che dare un “vile latte ebreo” generando, così, “inclinazioni perverse”. La trasmissione della “macchia” avviene dunque anche attraverso il latte delle nutrici.

I pregiudizi e gli stereotipi antiebraici, fusi ora nel quadro di una dottrina prescientifica della trasmissione ereditaria in base all’opposizione tra il puro e l’impuro, sono stati, dunque, “razzializzati” senza fare riferimento ai fenotipi, all’apparenza fisica tipica degli ebrei rispetto a quella dei “vecchi cristiani”. Il tema dell’ebreo invisibile e mascherato (nuovo convertito) sorge, così, proprio nello stesso tempo in cui si attua un *bricolage* intellettuale sulla questione della trasmissione dei vizi e delle virtù nella stirpe. La funzione sociale di questa dottrina protorazzista e quella di legittimare la marginalizzazione di una parte della popolazione non in base (e con il pretesto) del colore della pelle, affatto visibile, ma a causa di una natura malvagia, invisibile, nascosta, e, quin-

di, da smascherare. Di qui, il particolare stile dell'antisemitismo attivo, miscuglio di un sospetto permanente e di una costante vigilanza, in netto contrasto con quello delle dottrine protorazziste dello schiavismo moderno: la pratica del "pregiudizio del colore" non implica, infatti, una continua indagine. Bisognerà attendere la comparsa di una popolazione di meticci bianchi/neri nelle Antille e nelle due Americhe, per ritrovare un equivalente dell'ossessione dell'"impurezza" negli atteggiamenti mixofobi dei razzisti bianchi, convinti che "un po' di sangue nero" sia sufficiente a "macchiare" irrimediabilmente l'intera stirpe.

Tra la metà del XV secolo e l'inizio del XVIII, in una parte dell'Europa (Spagna, Portogallo) viene dunque a costituirsi una visione razzista di tipo manicheo ("noi i puri 2161'qu loro gli impuri") affiancata da pratiche di esclusione. Questa prima o emergente forma di antisemitismo razziale (più esattamente: di giudeofobia razzializzata) si è trasformata in un'invalicabile frontiera posta dinanzi alla conversione religiosa. Siamo dunque in grado di identificare un criterio pratico del razzismo, anche nei suoi effetti: esso istituisce le categorie di inconvertibili e di inassimilabili, condanna, senza esclusione, tutti coloro che vengono considerati come rappresentanti di un gruppo "impuro" a essere rifiutati dal gruppo "puro", erige una barriera assoluta tra "Noi" e "gli Altri". Così, il sorgere di un protorazzismo antiebraico segna i limiti dell'assimilazione sociale e culturale operata, in linea di principio, dalla conversione, forma storica di assimilazione e di acculturazione. Il protorazzismo iberico avrebbe creato, dunque, degli inassimilabili, sulla scia, per così dire, dell'esclusivismo religioso che aveva contemporaneamente prodotto delle persone atte ad essere espulse e delle persone atte ad essere convertite.

Il fatto è che la conversione non ha messo fine alle discriminazioni e che, in modo ancor più significativo, il sospetto "razziale" ha comportato lo scacco della conversione come modo di integrazione sociale e di normalizzazione culturale. Un ebreo battezzato resta un ebreo, ossia un "figlio di Satana". L'eredità satanica che la tradizione cristiana ha imputato agli ebrei che rifiutavano il nuovo patto viene, così, estesa agli stessi ebrei convertiti. È il trionfo del pensiero essenzialistico: nel protorazzismo iberico si può riconoscere tanto "l'essenzializzazione somatico-biologica del diverso" quanto "la pratica della marginalizzazione che assume il segno della permanenza", aspetti, questi, che contraddistinguono ogni forma di razzismo. Inoltre, l'istituzionalizzazione del mito della "purezza del sangue", in quanto metodo di selezione sociale, ha costituito un terreno favorevole al riciclaggio dei pregiudizi e degli stereotipi antiebraici d'origine medioevale (sobillatori, predatori, traditori, cospiratori). E dal momento che la natura degli ebrei viene pensata come totalmente e irrimediabilmente corrotta, si suppone che essi siano inconvertibili, e, quindi, sempre falsamente convertiti. Questa essenziale corruzione li rende imperfettibili, per usare il linguaggio dei Lumi, che contribuirà a sua volta a ritradurre la dottrina religiosa della predestinazione e della dannazione eterna in una teoria biologizzante della fatalità dei caratteri ereditari.

Non occorre, forse, precisare che la dottrina della "*limpieza de sangre*" è in assoluta opposizione con l'universalismo cristiano espresso nella tesi dell'unità di tutti gli uomini in Cristo, dottrina enunciata in un famoso passo dell'Epistola ai Galati (III, 27-28) di san Paolo: "Tutti voi [...] poiché

quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù". Il che ci porta a reinterpretare globalmente la comparsa del protorazzismo antiebraico prima dell'epoca della secolarizzazione, in una società strutturata in base al modello gerarchico tradizionale e alle norme della cultura cristiana. Proprio questo contesto, caratterizzato dall'ambivalenza degli atteggiamenti cristiani nei confronti degli ebrei, ha imposto dei limiti alle passioni antiebraiche. Se dunque la secolarizzazione non ha creato l'antisemitismo razziale moderno, contrariamente alla tesi avanzata da alcuni sostenitori della teoria ristretta, il processo di secolarizzazione ha tuttavia "liberato" l'immaginario razzista dagli interdetti religiosi che ne limitavano lo sviluppo, e, soprattutto, ha favorito la comparsa di una stretta alternativa: espulsione o sterminio. La secolarizzazione ha "contribuito a erodere gli interdetti che il cristianesimo, nella sua profonda ambivalenza rispetto all'ebraismo, era riuscito a imporre alla sua ostilità nei confronti degli ebrei". Comunque sia, la comparsa del protorazzismo antiebraico, che ha preceduto di quasi due secoli l'apparizione delle prime classificazioni sistematiche delle "razze umane", sembra un elemento in grado di contestare la principale tesi della teoria modernista ristretta.

La considerazione del *razzismo schiavista e antinegrista*, così come quella del razzismo aristocratico alla francese, fornisce degli argomenti che vanno nella stessa direzione. Li incontriamo soprattutto negli autori che situano l'inizio del pensiero razzista nell'epoca della scoperta dell'America, e, più precisamente, in America Latina, con l'introduzione delle nuove forme di schiavitù nelle Antille, lo sfruttamento degli indiani e dei neri africani, e la comparsa dei meticci nella società coloniale. Il protorazzismo occidentale e, in questo caso, il razzismo coloniale e schiavista, strutturato in base alla relazione tra dominanti e dominati, o in base al rapporto padroni/schiavi. La tesi della superiorità razziale dei conquistatori si fonda innanzitutto sull'interpretazione delle particolarità culturali dei dominati, particolarità più o meno immaginarie: l'idolatria, il cannibalismo e la resistenza al cristianesimo. In secondo luogo, essa si fonda sul fatto che il criterio della "purezza del sangue" viene esteso ai meticci, poiché tale criterio permette di giustificare la stigmatizzazione e la discriminazione dei meticci bianchi/neri o dei bianchi/indiani. La formulazione normativa del pregiudizio razziale ci viene fornita da un passo di un'ordinanza reale contro i negri ribelli, che porta la data del 24 aprile 1545: "[...] poiché i neri sono persone che necessitano di grandi punizioni e di soggezione". I neri sono pensati come privi di libero arbitrio, privi della disposizione all'autodeterminazione e all'autonomia.

Anche il razzismo Coloniale del XVI e del XVII secolo ha, quindi, preceduto il periodo durante il quale si è installato il pensiero tipologico, e i suoi ideatori non hanno avuto bisogno di ricorrere alla scienza per sacralizzare le differenze gerarchiche tra le "razze", che facevano riferimento a delle eredità di gruppo assunte come destini.

La tesi di Eric Williams, divenuta ormai classica, sostiene che la schiavitù è stata all'origine del razzismo, dal momento che quest'ultimo è nato dalle esigenze economiche delle piantagioni. In tale prospettiva, il "pregiudizio del colore" viene spiegato secondo un modello funzionalista: la

sua funzione e di legittimare una modalità di sfruttamento che presuppone un sistema di dominio reso naturale dal pregiudizio razziale. La condizione servile si assomma, per così dire, alla segregazione legata al colore.

Ma tale modello interpretativo non porta affatto a negare l'esistenza di pregiudizi europei contro gli africani neri prima della comparsa dello schiavismo nel Nuovo Mondo, pregiudizi antinegristi in seguito rafforzati, legittimati e resi coerenti in un'ideologia dal loro stesso funzionamento nel quadro dell'ipersfruttamento capitalistico della manodopera "di colore". Eric Williams, prima di Oliver C. Cox (1948), ha formulato la semplice ipotesi secondo cui lo sfruttamento razziale, nei sistemi schiavistici, è innanzitutto uno sfruttamento economico, e l'inferiorizzazione dei neri è una variante della proletarianizzazione dei lavoratori. La sua tesi pone l'accento sulla ricerca di una manodopera poco costosa e docile, totalmente sottomessa, nel quadro della logica del capitalismo. Il risultato dell'interazione tra il pregiudizio e la razionalità economica fu la comparsa di un "ordine sociorazziale", in cui la segmentazione razziale (bianchi/neri) si intrecciava con la stratificazione socioeconomica (padroni liberi/lavoratori schiavi). Le relazioni tra padroni e schiavi, all'interno di quest'ordine schiavista razzializzato, verranno regolamentate dal Codice nero, promulgato dall'amministrazione regia nel 1685 (riguardante soprattutto le Antille e la Guiana) e ripreso e rafforzato, in seguito, nel codice del 1724 (riguardante la Luisiana). Nell'articolo 6 della versione del 1724 il Codice nero introduce l'esplicita condanna dei matrimoni interrazziali. Nelle colonie, la paura che la società bianca sia sommersa dal moltiplicarsi dei meticci, continuerà a intensificarsi nel corso del XVIII secolo, mentre la rappresentazione del meticcio come "un prodotto mostruoso della natura" diventerà abituale. L'immaginario razzista, fondato sulla "macchia" ereditaria come incancellabile impurezza e strutturato sull'evidenza della invalicabile barriera del colore, viene espresso con grande chiarezza in un editto del Ministro della Marina del re Luigi XV, datato 13 ottobre 1766, in risposta a una domanda del governatore della Caienna: "Tutti i negri sono stati portati nelle colonie come schiavi; la schiavitù ha impresso un'indelebile macchia sulla loro posterità; e, di conseguenza, i loro discendenti non possono mai appartenere alla classe dei bianchi. Se in futuro essi venissero considerati bianchi, potrebbero pretendere gli stessi posti e la stessa dignità, il che sarebbe del tutto contrario alle costituzioni delle colonie". L'equazione reversibile "schiavo=nero" era diventata una verità data, certa e legittima.

Nella società schiavista è venuta dunque a costituirsi una barriera di razza o una *linea di colore* (*color line*) che stabilisce una divisione binaria tra due categorie: i bianchi ("puri" da ogni "contaminazione" di "sangue nero"), e tutti gli altri (i neri e tutte le varietà di meticci bianchi/neri, di "mulatti", a loro volta gerarchizzati in base alle loro più piccole differenze). Moreau de Saint-Méry dà una testimonianza di come la linea di colore faccia ormai parte del senso comune: "L'opinione [...] vuole, di conseguenza, che una linea prolungata all'infinito separi l'intera discendenza bianca dall'altra". La fobia della macchia e dell'impurezza si esprime nelle ossessioni genealogiche, motivate dall'indiscernibilità tra i fenotipi dei bianchi "puri" e di certi meticci dalla pelle

particolarmente “chiara”. Il sospetto di un’ascendenza mista e la fonte delle inchieste genealogiche che, nella seconda metà del XVIII secolo, devono provare la “purezza” delle origini europee.

La teoria modernista ampia sembra dunque più conforme alla realtà storica. All’origine del razzismo moderno non c’è, quindi, il sapere scientifico moderno, nella sua componente tassonomica e metrica, sebbene esso abbia fornito al razzismo una copertura scientifica, e abbia contribuito, nel XIX secolo, a legittimarlo e a diffonderne gli ideologismi.

Il razzismo

di Francesco Cassata - *Dizionario di Storia* (2011)

Introdotta nei vocabolari europei intorno agli anni Venti del Novecento, per designare polemicamente e negativamente l'ideologia *völkisch* dell'estrema destra nazionalista tedesca, il razzismo – in quanto elaborazione dottrinale e pratica discriminatoria – esisteva ben prima dell'invenzione del neologismo.

Definito da E. Balibar – a partire da un concetto proveniente dall'antropologia di M. Mauss – come un «fatto sociale totale», il razzismo è stato oggetto di studio da parte di una molteplicità di discipline differenti – dalla storia all'antropologia, dalla psicologia alla sociologia –, ciascuna delle quali ha elaborato specifici approcci metodologici e modelli interpretativi. Di qui la difficoltà di pervenire a una definizione univoca e onnicomprensiva.

Nei suoi aspetti cognitivi, il razzismo è stato innanzitutto descritto sulla base di alcuni elementi ritenuti caratterizzanti e ricorrenti: l'essenzializzazione, ovvero la riduzione dell'individuo a rappresentante del suo gruppo di appartenenza o della sua comunità di origine, elevata a comunità di natura, fissa e insormontabile (per C. Guillaumin, razzismo è «ogni atteggiamento di esclusione che assume il carattere di permanenza», *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, 1972); la stigmatizzazione e l'esclusione simbolica dell'individuo categorizzato, attraverso processi di stereotipizzazione negativa («barbarizzazione», patologizzazione, demonizzazione); la mixofobia, ovvero la paura dell'ibridazione, dell'incrocio o, più genericamente, il rifiuto del contatto e della comunicazione.

In secondo luogo, il razzismo è stato analizzato in quanto «esperienza vissuta» (A. Memmi, *Le racisme. Description, définition, traitement*, 1982), individuando – quanto meno a partire dallo studio delle *race relations* promosso dalla scuola sociologica di Chicago negli anni Venti – le sue specifiche ed empiriche modalità di espressione: il pregiudizio, la discriminazione, la segregazione, la violenza. L'interazione tra queste differenti «forme elementari» di razzismo e la dimensione del politico ha infine consentito di delineare quattro differenti livelli di razzismo, contraddistinti sulla base della crescente integrazione delle teorie e delle pratiche razziste con le strutture politiche e istituzionali dello Stato: infrarazzismo, razzismo «dispiegato», razzismo «istituzionalizzato», razzismo «totale» (M. Wieviorka, *Le racisme, une introduction*, 1998). In quest'ultima categoria, rientrano storicamente la Germania nazionalsocialista e il Sudafrica dell'*apartheid*.

Razzismo e modernità. Contrapponendosi a una visione «continuista», prevalentemente antropologica, del razzismo come derivazione dell'etnocentrismo o, in chiave sociobiologica, come espressione della «preferenza di gruppo», una storiografia ormai ampia, in larga parte anglosassone, conviene nel definire il razzismo come un fenomeno storico moderno-occidentale, diffuso in Europa e in America tra la metà del 15° sec. e l'inizio del 19° (I. Hannaford, *Race: the history of*

an idea in the West, 1996; G.M. Fredrickson, *Racism a short history*, 2002). Nell'ambito delle teorie «moderniste», le periodizzazioni e le interpretazioni non sono tuttavia uniformi. In alcuni casi, il razzismo viene strettamente collegato all'introduzione del concetto tassonomico di «razza», nei secc. 17° e 18°, e all'affermazione dell'Illuminismo (G.L. Mosse, *Toward the final solution. A history of European racism*, 1978). L'iscrizione dell'uomo e dell'animale in una stessa classificazione, l'individuazione di una gerarchia tra «varietà» umane e l'intreccio tra dato biologico e dato culturale vengono ritenute le caratteristiche fondamentali di una «razziologia» che si alimenta dei contributi delle scienze naturali, dell'antropologia fisica, della frenologia (G.W. Stocking, *Race, culture, and evolution. Essays in the history of anthropology*, 1968). Un secondo approccio (M. Banton, *The idea of race*, 1977) circoscrive il concetto di razzismo all'affermazione di teorie scientifiche della razza, nel 19° e nella prima metà del 20° sec., che presuppongono l'ineguaglianza biologica delle razze umane, la trasmissione ereditaria delle caratteristiche fisiche e mentali e una relazione deterministica tra natura e cultura, tra «razza» e «civiltà»: il «gobinismo», ovvero le metafisiche decadentiste della storia su base razziale, a partire dall'*Essai sur l'inégalité des races humaines* del conte A. de Gobineau; alcune correnti del cosiddetto «darwinismo sociale»; l'eugenica razzista di fine Ottocento e della prima metà del Novecento (N.L. Stepan, *The idea of race in science: Great Britain 1800-1960*, 1982; D.J. Kevles, *In the name of eugenics. Genetics and the uses of human heredity*, 1985) e il nuovo razzismo scientifico, prevalentemente statunitense, degli anni Settanta-Ottanta (W.H. Tucker, *The science and politics of racial research*, 1994) del Novecento possono essere ricondotti all'interno di questa ampia categoria. Infine, un terzo approccio storiografico estende l'arco cronologico in oggetto, includendo nella definizione alcuni modelli di «protorazzismo» apparsi all'inizio dell'epoca moderna, accomunati dall'adozione del «sangue», dell'eredità o del colore della pelle come strumenti ideologici di legittimazione di pratiche sociali di esclusione e di dominio: nello specifico, la dottrina della *limpieza de sangre* nella Penisola Iberica dei secc. 15° e 16°; l'ideologia coloniale dei secc. 16° e 17°; il mito della «purezza del sangue», diffuso negli ambienti aristocratici dell'*ancien régime* francese. Al di là dei confini dell'Età moderna, non mancano ricostruzioni storiografiche che individuano forme di «protorazzismo» anche nell'antichità greco-romana e nell'Alto Medioevo (I. Geiss, *Geschichte des Rassismus*, 1988; B.H. Isaac, *The invention of racism in classical antiquity*, 2004).

Sul piano più propriamente sociologico, Wiewiorka (*L'espace du racisme*, 1991) ha proposto un modello unitario di «spazio teorico» del razzismo, basato sulla differente interazione fra due logiche principali: in primo luogo, la contrapposizione tra la dimensione della partecipazione individuale alla vita economico-politica moderna, da un lato, e, dall'altro, la dimensione sociale dell'appartenenza a un'identità collettiva, in cui l'individuo è subordinato alla comunità, la cultura, le tradizioni; in secondo luogo, la dialettica tra una visione del mondo «universalista» e un'altra prevalentemente «differenzialista». Definito il razzismo – sulla scorta di alcune suggestioni provenienti dall'antropologia politica di L. Dumont – come il tentativo di colmare, naturalizzandolo, il vuoto apertosi nella modernità tra individualismo e olismo, tra valori universali e ri-

chiami comunitari, tra «ragione» e «nazione», Wieviorka propone tre possibili esiti di tale dialettica. La prima configurazione – il razzismo «universalista» – esprime la «modernità trionfante», «civilizzatrice» e colonizzatrice, che condanna in termini razziali qualsiasi tentativo di resistenza al suo fatale cammino. A essa si oppone una seconda tipologia – il razzismo «dell'identità contro la modernità» – che identifica, invece, la resistenza di un particolarismo di fronte ai valori universali della modernità, identificati con un gruppo che li incarna e che viene accusato di trarne vantaggio in modo ingiusto e ostile: alcune forme di nazionalismo etnico-linguistico, di antisemitismo e di ostilità nei confronti delle diaspore di matrice asiatica vengono incluse in tale categoria. Infine, un'ultima variante – il razzismo «del declassamento e dell'esclusione sociale» – proviene dalla reazione del gruppo «razzizzante» a una situazione di crisi sociale, politica ed economica che tende a proiettarlo al di fuori dei confini della modernità: l'attore razzista è in tal caso colui che perde – o teme di perdere – *status* sociale, colui che teme di essere negato nella propria appartenenza al mondo moderno (all'occupazione, all'istruzione, al consumo) e ricerca, per contro, punti di riferimento naturalizzanti, culturalisti o biologici. Dalla violenza del «povero bianco» di inizi Novecento al populismo antimigrazione degli ultimi decenni del 20° sec., questo razzismo non rifiuta la modernità, ma respinge la possibilità di rimanerne escluso, attaccando violentemente i gruppi accusati di voler entrare a farne parte.

Due razzismi? Nel tentativo analitico di definire una sorta di idealtipo del razzismo, P.-A. Taguieff ha delineato, nel 1987, due logiche di «razzizzazione» (*La force du préjugé*). La prima, la logica della gerarchizzazione, si esplica nella serie «eterorazzizzazione-ineguaglianza-dominio-sfruttamento»; la seconda, la logica della differenziazione, si esprime attraverso la serie «autorazzizzazione-differenza-purificazione-sterminio». La logica gerarchizzante, o universalista, traduce la razza in rapporto sociale, trasforma il gruppo razzizzato in classe sociale e costruisce socialmente un rapporto di dominio, oppressione e sfruttamento. La logica della pura differenziazione rifiuta, al contrario, qualsiasi relazione fra i gruppi umani considerati, ponendosi come obiettivo il pieno compimento dell'istanza di purificazione attraverso l'eliminazione – protratta fino allo sterminio – dell'impurità rappresentata dall'altro. Nell'argomentazione di Taguieff, i due modelli vengono applicati rispettivamente a due macro-esempi storici: il razzismo coloniale e l'antisemitismo nazionalsocialista. Mentre nel caso del dominio coloniale, l'ideologia razzista è strumentale alla legittimazione della funzione economica, l'antisemitismo cospirazionista espresso dal regime nazionalsocialista alimenta per contro l'immaginario dell'«ebreo», inteso come «contro-razza», come «altro demoniaco», rispetto al quale l'unica possibilità appare l'abolizione della differenza attraverso lo sterminio totale del nemico assoluto.

In un'ottica parzialmente critica, Wieviorka (1998) ritiene che le due logiche possano essere considerate compresenti in qualsiasi esperienza storica significativa di razzismo. In Sudafrica, per esempio, l'*apartheid* ha teso a «inferiorizzare» e sfruttare economicamente i neri, istituendo nello stesso tempo un regime di rigida differenziazione. Allo stesso modo, in Europa, la distruzione degli ebrei perseguita dal nazismo si è fondata su una logica «differenzialista», la quale tuttavia non ha

mai escluso – persino nella fase finale della *Shoah* – la realizzazione di pratiche di sfruttamento schiavistico.

Il «nuovo» razzismo. Anticipata negli anni Settanta dagli studi statunitensi dedicati al razzismo «aversivo», «velato», «simbolico», la categoria di «nuovo razzismo» si afferma negli anni Ottanta in Gran Bretagna, grazie alle ricerche del politologo M. Barker, e in Francia, soprattutto in conseguenza degli studi di Taguieff, ma anche dei contributi di E. Balibar e J.M. Wallerstein (*Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, 1988). Nel suo *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe* (1981), Barker si sofferma sulla metamorfosi dell'argomentazione razzista espressa dalle ali più estreme del Partito conservatore britannico e dall'ascesa politica di E. Powell. Il nuovo razzismo – afferma Barker – non si fonda più sulla gerarchia, ma sulla «differenza»; non sottolinea più i caratteri biologici innati del gruppo razzizzato, ma insiste sulla sua cultura, la sua lingua, la sua religione, le sue tradizioni, le sue usanze. Esso dà voce al senso di minaccia nutrito dal gruppo dominante, di fronte a quello che viene interpretato come il disgregarsi dell'omogeneità nazionale britannica sotto la spinta delle crescenti ondate migratorie provenienti dalle ex colonie del Commonwealth.

Analogamente, Taguieff, nel 1987, elabora la categoria di razzismo «differenzialista», nell'intento di denunciare criticamente le aporie del discorso antirazzista francese e di rendere conto dei nuovi dispositivi concettuali ravvisabili, sul piano dottrinario, nelle pubblicazioni del GRECE (Groupe-ment de recherche et d'études pour la civilisation européenne) e del Club de l'horloge, e, in ambito politico, nelle posizioni identitarie sostenute dal Front national di J.-M. Le Pen. Il neorazzismo – argomenta Taguieff – è caratterizzato innanzitutto dal rovesciamento dei valori propri del relativismo culturale (passaggio dalla «razza» alla «cultura» e rivendicazione dell'assoluta incommensurabilità delle culture); in secondo luogo, dall'abbandono del tema dell'ineguaglianza e dall'assolutizzazione del concetto di differenza culturale, con il conseguente corollario dell'affermazione della reciproca e irremissibile inassimilabilità delle culture (dall'eterofobia all'eterofilia); infine, dal suo carattere simbolico, basato sull'adozione di una strategia retorica complessa, che finisce per rifiutare i diversi pur esaltando, nello stesso tempo, la differenza. Il «nuovo» razzismo appartiene, secondo Taguieff, all'epoca della «ritirata» e della crisi del razzismo scientifico (E. Barkan, *The retreat of scientific racism. Changing concepts of race in Britain and the United States between the world wars*, 1992; C. Pogliano, *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel XX secolo*, 2005). Da «malattia sociale della modernità», il razzismo viene così a configurarsi negli ultimi decenni, almeno secondo alcuni approcci sociologici e politologici, come il prodotto della «crisi della modernità», della progressiva destrutturazione dei movimenti sociali e del parallelo rafforzamento dell'azione comunitaria (*Racisme et modernité*, a cura di M. Wiewiorka, 1993).

Genere

di Alice Bellagamba - Universo del Corpo (1999)

Genere (dal latino *genus*, affine a gignere, "generare") designa in senso lato ciò che è comune a più specie. Già in uso con accezioni specifiche nei vari ambiti disciplinari (letteratura, grammatica, filosofia, botanica e zoologia), il termine è introdotto, a metà degli anni Settanta del 20° secolo, nella riflessione antropologica e riferito alla divisione, socialmente e culturalmente costruita, dei sessi, per evidenziare il significato contingente, storicamente mutevole e perciò non necessario, delle qualità attribuite alle categorie di maschile e femminile.

sommario: 1. Una nozione problematica. 2. Femminile e maschile. 3. Gruppi muti. 4. Il problema della disuguaglianza. 5. I corpi e il sesso. Bibliografia.

1. Una nozione problematica

Intorno alla fine degli anni Sessanta del Novecento, la parola genere fu utilizzata dallo psichiatra statunitense R. Stoller, studioso di transessualità, per distinguere il sesso anatomico di una persona (indicato dalla forma dei suoi genitali e dalla sua costituzione ormonale) dal suo orientamento psicosessuale, che egli chiamò per l'appunto genere (Di Cori 1997, p. 848). La nozione entrò poi nel linguaggio delle scienze sociali, nell'ambito della ricerca femminista angloamericana, come strumento destinato a esprimere la natura socialmente e culturalmente costruita delle categorie di femminile e maschile: laddove il termine sesso poteva essere usato per indicare la dimensione biologica dell'essere donna o uomo, genere invitava a considerare la variabilità delle interpretazioni che culture, tra loro diverse, hanno costruito, e costruiscono, a partire da questo dato di partenza. G. Rubin (1975) introdusse l'espressione *sex-gender system* nel dibattito antropologico, per analizzare l'insieme dei processi, delle modalità di comportamento e dei rapporti attraverso cui una società trasforma la sessualità biologica in un prodotto dell'attività umana. L'idea era quella di rifiutare il determinismo implicito nelle categorie di femminile e maschile, sottolineando invece l'aspetto relazionale di entrambe. Donne e uomini, le attitudini, i diritti e i doveri loro attribuiti dovevano essere esplorati in termini di reciprocità, e nessuna analisi di entrambi poteva essere portata avanti a prescindere da quest'aspetto. Le loro differenze andavano lette come il risultato di particolari rapporti sociali imposti a corpi sessuati, cercando di svelare "le origini sociali delle identità soggettive di uomini e donne" (Scott 1986, trad. it., p. 314). Nel contesto italiano, l'espressione 'identità di genere' è stata utilizzata, in modo talvolta semplicistico, con l'intenzione di porre in luce la rilevanza che dal punto di vista sociale assume la differenza tra i sessi (Di Cori 1996, p. 64). La nozione è rimasta, come del resto è nei paesi anglofoni, un 'campo discorsivo' alquanto contestato, in cui si incontrano i contributi di diverse discipline, dall'antropologia alla sociologia, dalla storia alla filosofia. Le autrici del gruppo

veronese di Diotima, la cui riflessione è maturata discutendo l'opera della psicoanalista francese L. Irigaray, preferiscono parlare di differenza sessuale, cioè di un pensiero che riconosca l'alterità del femminile rispetto al maschile e che, muovendo da questo dato di partenza, arrivi a costruire nuove forme e linguaggi d'espressione che spezzino l'isolamento della donna (Diotima 1987).

Le implicazioni sul piano teorico di una prospettiva di genere sono di fatto ben più estese rispetto a un'indagine in cui venga esplorata, sia pure in un'ottica interdisciplinare e interculturale, la differenza tra i sessi. Questa dimensione diventa visibile a partire dalla metà degli anni Ottanta, quando l'uso del termine diviene più marcato, proprio in un momento di confusione metodologica e di sovvertimento dei paradigmi caratteristici delle scienze umane. È in questo periodo che la storica J. Scott (1986) insiste sulla necessità di un approccio critico che porti a interrogarsi sul significato stesso del fare storia, decostruendo nel contempo le categorie e i presupposti "cui ciascuno/a ricorre nell'organizzazione del proprio lavoro", svelandone le radici culturali e sociali (Di Cori 1996, p. 50): ciò cui si deve mirare è un rifiuto della qualità fissa e permanente della contrapposizione binaria tra femminile e maschile. Donna e uomo si rivelano così al tempo stesso categorie vuote e sovrabbondanti: "vuote perché non hanno un significato definitivo e trascendente; sovrabbondanti perché, anche quando sembrano fisse, continuano a contenere al proprio interno definizioni alternative, negate o soppresse" (Scott 1986, trad. it., p. 346). Se non identiche, molto simili sono le preoccupazioni che contraddistinguono la riflessione antropologica angloamericana dello stesso periodo. Il genere - scrive P. Caplan (1988) - è un campo d'indagine articolato e complesso: il quadro dei rapporti tra i sessi che vigono in una data società può presentarsi sconcertante e disordinato. Importante, tuttavia, è instaurare una relazione tra questo settore di studi, sviluppatosi al confine tra femminismo e scienze sociali, e il più ampio orizzonte metodologico dell'antropologia culturale e sociale. Secondo Caplan, chi lavora nell'ambito di questa disciplina deve maturare la consapevolezza di come la sua identità sessuale, l'età, la sua condizione sociale, il suo paese d'origine siano elementi significativi nel determinare non soltanto le caratteristiche dell'esperienza etnografica, ma anche la sua posizione nell'ambiente accademico. Occorre costruire un sapere che racconti l'altro senza trasformarlo da soggetto in oggetto di studio, ponendo al tempo stesso in crisi e in discussione l'autore stesso della ricerca. Anticipando la sensibilità critica tipica dell'antropologia dell'ultimo decennio del 20° secolo, il discorso sul genere induce così a riflettere sui vincoli, sui limiti, sulle consuetudini che la disciplina impone alla rappresentazione delle società di cui si interessa.

2. Femminile e maschile

M. Mead (1935) fu una delle prime antropologhe a riflettere in modo critico sul modo in cui le figure della donna e dell'uomo sono rappresentate e incorporate nell'esperienza quotidiana di coloro che condividono un certo universo sociale e culturale. Prendendo in considerazione tre distinte società della Nuova Guinea, ella pose in luce come ciò che nell'una era considerato un attributo femminile per eccellenza, in un'altra era invece visto come una caratteristica maschile.

Dimostrò così come essere donne o uomini non comporti necessariamente la presenza di un tipo particolare di carattere o di temperamento. Arapesh, mundugumor e ciambuli costruiscono diversamente le relazioni tra i due sessi. Fra i pacifici arapesh, la cui società è pensata all'insegna della solidarietà e collaborazione, le donne e gli uomini si prendono cura dei figli con identica sollecitudine; bambine e bambini vengono educati allo stesso modo e sono incoraggiati a sviluppare le proprie capacità e a comportarsi in maniera altruistica. I mundugumor sono invece una comunità violenta basata sull'individualismo e l'ostilità, i cui membri vengono educati, senza alcuna distinzione di genere, a essere aggressivi. I ciambuli infine, benché siano una società a discendenza patrilineare, riconoscono alle donne una funzione dominante e direttiva, mentre l'uomo riveste rispetto a esse una posizione di minore responsabilità. Le conclusioni tratte da questi diversi esempi portarono Mead a sostenere che molti dei tratti di carattere, considerati tipicamente femminili o maschili nelle culture occidentali, non dipendono in effetti dal sesso biologico, quanto dall'educazione e dai processi di costruzione delle identità individuali. L'ideale arapesh di uomini e donne egualmente miti e sensibili incarna nei due sessi le qualità attribuite alla donna in Occidente; al contrario, l'aggressività e la violenza mundugumor estendono alla donna il modo occidentale di rappresentare il maschile. Filo conduttore dell'intera analisi è l'idea che i corpi non siano solo determinati biologicamente quanto sottoposti, nelle diverse società e culture, a un lento processo di trasformazione: dobbiamo studiare - Mead scriveva in un lavoro successivo (1949, trad. it. p. 4) - "come i nostri corpi abbiano imparato, nel corso delle loro vite a essere corpi maschili o femminili".

3. Gruppi muti

Mead non fu l'unica antropologa a interessarsi alle tematiche relative alla differenza tra i sessi: nello stesso decennio P. Kaberry (1939), studiando le donne australiane, ne aveva descritto la relativa indipendenza, legata, a suo avviso, alla loro partecipazione nella sfera del rituale e al controllo che esse esercitavano sulle risorse economiche della comunità. Le intuizioni di queste e altre autrici furono tuttavia approfondite soltanto a partire dagli anni Settanta del 20° secolo, quando una serie sempre più numerosa di ricerche etnografiche cominciò a dimostrare l'estrema variabilità culturale dell'essere donna oppure uomo e la conseguente impossibilità di attribuire un unico significato a queste categorie. Nasce così quella che viene definita un'"antropologia delle donne", scritta da donne che si interessano di altre donne, con intenti chiaramente politici: viene posta in evidenza l'invisibilità di talune categorie sociali; ci si interroga su che cosa significhi condurre ricerche in società caratterizzate da una percezione del genere profondamente diversa rispetto a quella dell'Occidente, dove l'essere donna o uomo costituisce un elemento discriminante nel determinare quali tipi di relazione possono essere instaurati e quali domini di conoscenza esplorati (Callaway 1992, p. 35). Viene contestato l'assunto, pressoché implicito nelle tradizioni teoriche all'epoca dominanti, per il quale chi si occupa di antropologia debba rappresentare sé stesso come un soggetto neutro: in realtà, se gli uomini considerano il genere

maschile come qualcosa che ben si adatta alla professione, le donne esperiscono invece una sorta di conflitto, sia durante il lavoro sul campo sia negli ambienti accademici, fra la propria identità di genere e il mestiere che esercitano (Callaway 1992, p. 29).

La disciplina dimostra insomma di essere un sapere maschile costruito da uomini dialogando con altri uomini. E. Ardener (1972), riflettendo sulle sue esperienze di ricerca tra i bakweri del Camerun, sottolinea la difficoltà di conoscere le rappresentazioni femminili dell'ordine sociale. Il caso delle donne è simile a quello di altri 'gruppi muti'. Le loro voci, al contrario di quelle maschili, difficilmente possono essere ascoltate: le strutture dominanti le riducono al silenzio, e se esse desiderano esprimersi devono farlo attraverso queste stesse strutture. La loro libertà di articolare un proprio punto di vista è in una certa misura bloccata. Il modo in cui esse concettualizzano la società nella quale vivono può tuttavia differire profondamente dai modelli maschili. L'esempio dei bakweri è a questo proposito significativo. Il mito d'origine di questa popolazione racconta come vi fossero quattro personaggi, Moto (l'antenato dell'uomo), Ewaki (della scimmia), Eto (del topo) e Mojili (dello spirito d'acqua), i quali, pur vivendo assieme nel villaggio, erano in continuo conflitto tra di loro. Così decisero di fare una prova: ciascuno doveva accendere un fuoco; se alla sera il fuoco ancora non si fosse spento, colui che lo aveva mantenuto acceso avrebbe avuto di continuare a vivere nel villaggio. Moto, che era astuto, costruì il focolare in modo che durasse a lungo, utilizzando legni spessi e ben sistemati. Alla sera il suo fuoco era l'unico ancora acceso. Rimase nel villaggio e divenne l'uomo'. Gli altri furono relegati nella foresta, trasformandosi nella scimmia, nel topo e nello spirito d'acqua; da qui continuarono a esercitare il loro fascino nei confronti delle donne bakweri e dei loro bambini, tanto da rendere necessaria tutta una serie di prescrizioni rituali tesa a difendere questi ultimi dalla loro influenza. Il mito viene presentato dagli uomini come un punto di vista globale sulla società bakweri, un punto di vista che marginalizza le donne, associandole al dominio selvaggio esterno agli insediamenti costruiti dagli uomini. Vi è tuttavia anche un'altra prospettiva: le donne bakweri, quando rappresentano la propria società, includono proprio quel dominio selvaggio che il primo uomo, Moto, escluse. Esse esprimono la loro interpretazione attraverso un rito che nella loro adolescenza le trasforma in creature della foresta, una qualità che conserveranno per tutta la vita. Possedute dallo spirito dell'acqua, vengono iniziate all'uso di un linguaggio che solo le donne comprendono; nel rito rifiutano tutti i simboli che siano in qualche modo collegati al maschile. Se dunque gli uomini raccontando il mito d'origine separano l'umanità dall'universo naturale circostante, definendo il proprio punto di vista come comune a entrambi i sessi (Moto è infatti l'antenato dell'uomo e della donna insieme), le donne nei loro riti lasciano che i due domini si sovrappongano. Le visioni degli uni e delle altre non sono completamente congruenti: gli uomini considerano marginale ciò che per le donne è invece una caratteristica fondamentale della società bakweri, ovvero la relazione con la foresta (Ardener 1972; ed. 1987, pp. 77-78). Entrambe le interpretazioni sono, in fondo, prospettiche. L'elemento interessante nell'argomentazione di Ardener è costituito dalla relazione che egli individua tra linguaggio e subordinazione femminile. Le sue considerazioni sull'emergere di gruppi muti rappresentano, ancora oggi, un valido

strumento di riflessione.

4. Il problema della disuguaglianza

Il dibattito antropologico sviluppatosi negli anni Settanta del 20° secolo evidenzia come, nonostante l'estrema variabilità culturale delle rappresentazioni del maschile e del femminile, sia possibile riscontrare una quasi universale subordinazione delle donne nei confronti degli uomini. Il punto intorno al quale si condensa la discussione è quindi l'idea, ben radicata nelle culture occidentali, che tale subordinazione sia biologicamente fondata. Si tratta invece di esplorarne le origini culturali e sociali. Appare infatti possibile individuare rapporti tra il dominio maschile e alcuni tratti ricorrenti dell'organizzazione culturale e sociale (Moore 1994, p. 821). S. Ortner (1974) pone in relazione la subordinazione delle donne rispetto all'uomo e l'associazione fra donna e natura presente in numerosi tipi di società. La contrapposizione tra i due sessi rispecchierebbe, come nel caso sopra menzionato dei bakweri, la frattura che si viene a creare tra natura e cultura. I poteri riproduttivi della donna, poteri che in qualche modo sfuggono al controllo degli uomini, fanno sì che ella sia relegata nella sfera della natura, nel mondo cioè che deve essere mantenuto sotto il controllo, tutto maschile, della cultura. M. Rosaldo (1974), invece, suggerisce che le relazioni di potere tra i due sessi possano essere spiegate a partire dal forte monopolio che gli uomini esercitano sulla scena pubblica, mentre le donne sono associate alla sfera domestica. Entrambi i saggi sono stati ampiamente discussi, ponendo in luce come le nozioni di natura e di cultura differiscano in modo considerevole da una società a un'altra; quanto alla contrapposizione tra pubblico e privato, essa stessa è il prodotto di un particolare periodo della storia europea e americana (Nature, culture and gender 1980).

Il punto problematico che emerge da analisi di questo tipo concerne l'opportunità di utilizzare, nella considerazione di società e culture distanti nel tempo e nello spazio, dicotomie così profondamente radicate nel pensiero occidentale, quali sono per es. cultura e natura, pubblico e privato, dicotomie che di per sé già implicano una percezione gerarchica delle relazioni tra le categorie coinvolte (Gender and kinship 1987, p. 18). Gli studi sul genere dimostrano la necessità di costruire un sapere critico in cui gli strumenti utilizzati nell'analisi siano instabili e sottoposti a un continuo processo di decostruzione e ricostruzione, piuttosto che essere considerati evidenti o facenti parte della natura delle cose (Caplan 1988, p. 16). Il discorso sulla subordinazione femminile, lungi dall'essere concluso, impone di riflettere sul modo in cui le discriminazioni di genere si intersechino e si inscrivano in un più ampio discorso relativo alla disuguaglianza, siano tali discriminazioni di censo, di razza, di rango, di prestigio. Il genere è uno tra altri elementi che possono diventare significativi nel costruire identità e differenza. Anche laddove le donne siano esplicitamente sottoposte al controllo maschile si può riscontrare una pluralità di atteggiamenti e posizioni. Le ricerche condotte da V. Maher tra le donne marocchine hanno evidenziato come esse elaborino una serie di strategie per aggirare talune restrizioni. La nozione di parentela di latte, creata offrendo il seno non solo ai propri figli biologici ma anche ad altri bambini

bisognosi, permette alle donne "di frequentare individui e gruppi esterni alla cerchia familiare e quindi di superare in modo selettivo alcune delle restrizioni inerenti alla segregazione dei sessi" (Maher 1989, p. 147). Quest'ultima, non solo si configura diversamente a seconda dello status dei soggetti coinvolti, ma è compensata da fitte reti di rapporti clientelari tra donne.

Gli studi più recenti dimostrano come non sia corretto ipotizzare l'esistenza di un solo modello delle relazioni di genere all'interno di una data società. Immagini egemoniche e discorsi alternativi spesso si intrecciano tra loro. Presso le popolazioni hua degli altipiani orientali della Nuova Guinea è possibile, per es., riscontrare tre modelli di genere simultaneamente in atto. Il primo modello, che ha luogo soprattutto nei rituali di iniziazione maschili, enfatizza come i corpi femminili siano disgustosi e pericolosi per gli uomini, insistendo sul fatto che le donne manchino di intelligenza e consapevolezza. Il secondo è il contrario del primo e asserisce la superiorità del corpo femminile su quello maschile; nei loro riti, quindi, gli uomini cercano di appropriarsi dei poteri riproduttivi delle donne. Il terzo modello infine, che contraddistingue la vita quotidiana, è egualitario ed enfatizza la complementarità dei due sessi (Moore 1994, p. 824). Vi sono dunque contesti nei quali le donne sono subordinate agli uomini, senza per questo trasformarsi in vittime passive, così come vi sono situazioni in cui esse godono di una considerevole autonomia. Ciò che non è possibile sostenere, tuttavia, è che le donne abbiano il controllo completo della propria vita.

5. I corpi e il sesso

Il sesso, scrive la studiosa J. Butler (1993, p. 5), "non è un dato corporeo su cui siano artificialmente imposti dei costrutti culturali bensì una norma culturale che governa la materializzazione dei corpi". Tale osservazione può essere avvicinata a quella dell'antropologa H. Moore: "i corpi, i loro processi, le loro parti non hanno alcun senso al di fuori dei modelli culturali e sociali che permettono di interpretarli" (Moore 1994, p. 816). Entrambe queste affermazioni sintetizzano bene alcuni degli esiti problematici che caratterizzano la riflessione sul genere, tipica dell'ultimo decennio del Novecento. L'intero discorso, come si è visto, prese le mosse negli anni Settanta del 20° secolo a partire da una distinzione tra dimensioni biologiche della corporalità, cioè nascere femmina o maschio, e la costruzione sociale dei ruoli sessuali, diventare donna oppure uomo. L'impulso iniziale allo sviluppo della questione fu dato dal movimento femminista, il quale in un primo tempo si interessò alla questione della disuguaglianza, spostando successivamente, ovvero dagli anni Ottanta, l'attenzione sulla costruzione sociale della soggettività femminile. Da qui il discorso si è esteso fino a comprendere la costruzione delle identità maschili, la questione della transessualità, il problema dei diritti dei gruppi omosessuali (Connell 1995).

Nelle sue diverse articolazioni il dibattito ha costantemente prestato una particolare attenzione alla questione del corpo: il genere è infatti una pratica sociale che fa sempre riferimento ai corpi e a ciò che i corpi fanno. Maternità, allattamento, riproduzione sono alcuni dei processi su cui più

intensamente si è concentrata l'attenzione delle studiose. Decenni di ricerche e discussioni non hanno, in ogni caso, portato a una risposta universalmente accettata su quali siano le relazioni tra sesso e genere. Troppo spesso la distinzione è rimasta sullo sfondo, un punto di partenza considerato del tutto ap problematico, quasi che la differenza binaria tra i sessi fosse qualcosa di immediatamente visibile nel corpo, una sorta di dato elementare indispensabile alla riproduzione biologica della specie umana. Implicita era quella che L. Nicholson chiama 'una concezione attaccapanni dell'identità', dove il corpo viene considerato, per l'appunto, "come un tipo di attaccapanni sul quale vengono gettati o sovrapposti i diversi manufatti culturali, in particolare quelli della personalità e del comportamento" (Nicholson 1994, trad. it., p. 43). Società e culture, tuttavia, non soltanto danno forma al comportamento e alla personalità degli individui, ma ne influenzano anche le aspettative, i pensieri, i sentimenti, nonché le azioni. Dobbiamo, ella conclude, abbandonare del tutto l'idea dell'attaccapanni, considerando il sesso come qualcosa che è parte del genere, una condizione che non può essere vissuta o esperita a prescindere dai discorsi sociali che stabiliscono i significati da attribuire alle differenze corporee.

Le antropologhe J. Collier e S. Yanagisako sostengono che l'idea di una differenza biologica e binaria tra i sessi, poiché è tipica del senso comune occidentale, non dovrebbe essere data per scontata, ma spiegata in quanto costruzione sociale. Nella loro prospettiva, sia il sesso sia il genere sono socialmente costruiti, l'uno in relazione all'altro: "per quanto non si possa negare che esistano differenze biologiche fra gli uomini e fra le donne, la nostra strategia analitica pone in discussione che queste differenze costituiscano la base universale per la costruzione delle categorie di 'maschio' e di 'femmina', insomma [...] l'idea che la variabilità culturale delle categorie di genere non sia che la semplice elaborazione ed estensione di un medesimo fatto naturale" (Gender and kinship 1987, p. 15). La loro argomentazione, come del resto la più ampia discussione sulle relazioni tra sesso e genere, si ispira alle considerazioni di M. Foucault (1976) sulla sessualità. Verso la fine degli anni Settanta si assiste alla penetrazione nel mondo angloamericano della cultura francese; l'opera di Foucault, tradotta e da lui stesso divulgata in conferenze e seminari, esercita un'influenza determinante nello sviluppo degli studi sul corpo (Di Cori 1996, p. 31-32). Si assiste, anche in antropologia, a una rielaborazione di alcuni dei concetti di base di Foucault, soprattutto dell'idea che la nozione di sesso non esiste prima di una sua determinazione all'interno di un discorso in cui vengano specificate le sue costellazioni di significato: "i corpi non hanno sesso al di fuori dei discorsi che ne definiscono il sesso" (Moore 1993, p. 197). La categoria sesso, nella prospettiva di Foucault, è un effetto piuttosto che un'origine: non ha una sua intrinseca coerenza, ma è invece un 'campo discorsivo contestato', creato da un insieme di pratiche storicamente riconoscibili, nel quale sono stati artificialmente raggruppati elementi anatomici, funzioni biologiche, condotte e sensazioni.

La distinzione binaria tra corpi maschili e femminili cominciò a emergere nel Settecento, quando si andò affermando un discorso teso a sottolineare l'estraneità di un sesso rispetto all'altro e la loro radicale differenza sul piano fisiologico e anatomico. Nell'Europa rinascimentale il corpo femminile non era considerato come radicalmente diverso da quello maschile; piuttosto la donna

era una versione imperfetta e incompleta dell'uomo, un essere in cui genitali maschili erano introversi e non completamente giunti a maturazione (Nicholson 1994, trad. it., p. 47). "Comprendere che l'idea di sesso come categoria unitaria è stabilita nelle, e attraverso, le pratiche discorsive dell'Occidente - scrive Moore (1994, p. 817) - implica che la nozione occidentale di sesso non può essere sottesa ai costrutti di genere elaborati in altre regioni del mondo". In discussione non è tanto il fatto che esistano o meno differenze fisiologiche tra donne e uomini, ma che questo tipo di differenze sia universalmente significativo e che produca una contrapposizione rigida, fissa e binaria tra femminile e maschile. Tra gli hua della Nuova Guinea, per es., le persone vengono classificate a seconda dell'aspetto dei loro genitali, ma esiste anche una seconda forma di classificazione, parallela alla prima, che si concentra sulla maggiore o minore quantità di sostanze femminili detenute dalla persona, sostanze che sono trasferite da un corpo all'altro attraverso i contatti quotidiani, le relazioni eterosessuali e l'alimentazione. Il risultato di questo tipo di classificazione è che una persona contraddistinta da genitali maschili può essere considerata una donna, mentre una con genitali femminili un uomo. Il genere, così, si iscrive nella costruzione dell'identità personale, senza tuttavia corrispondere a una distinzione rigida e binaria tra sesso femminile e maschile.

Un altro esempio interessante è quello del bardache. Il termine, derivato dall'arabo bardaj (che denota la prostituta-uomo), fu applicato per descrivere quegli uomini che, nelle culture indiane nordamericane, vivevano alla maniera delle donne, indossandone i vestiti e svolgendone le mansioni (così come quelle donne che dedicandosi alla caccia adottavano, invece, le abitudini maschili). Oggi la parola viene rifiutata sia dai nativi sia dagli antropologi, i quali preferiscono ricorrere all'espressione 'gente dal doppio spirito'. Ora, gli uomini-donna, piuttosto che adottare completamente il ruolo culturalmente definito delle donne, combinano, in grado e misura diversi, parte dei ruoli maschili e parte di quelli femminili: nelle culture indigene essi non sono pensati come 'donne', ma come un genere separato che combina elementi maschili e femminili. Lo stesso si può dire di quelle donne che adottano i comportamenti tipici degli uomini: non sono uomini, bensì donne-uomo, una sorta di quarto genere che si affianca all'uomo, alla donna e all'uomo-donna. Nel costruire questo spettro di differenze vengono considerate significative le attitudini della persona, le sue abilità e la sua partecipazione nella sfera delle attività economiche e rituali, prima ancora che il sesso che essa presenta alla nascita. L'individuo ha inoltre la possibilità di modificare la propria identità di genere nel corso della vita (Lang 1996, p. 185).

Come emerge da queste considerazioni, quando si parla di corpi, e di corpi sessuati, non vi è alcuna verità trascendente e fissa (Di Cori 1996, p. 47). Nonostante il vasto uso, frequentemente poco consapevole, che ne viene fatto, la nozione di genere conserva una sua dimensione critica, che non deve essere né sottovalutata né neutralizzata; essa costituisce un utile strumento metodologico per riflettere sulla costruzione del sapere intorno alla differenza sessuale, decostruendo i modelli occidentali di sesso e di genere e ponendo in discussione proprio quella distinzione tra sesso, come biologicamente fondato, e genere, come costruzione culturale, da cui ha preso le mosse l'intera discussione. Ciò significa, in senso lato, interrogarsi sull'interazione tra

costrutti sociali e corpi individuali, cultura e dimensione biologica. Mead, che fu una delle prime antropologhe ad attirare la nostra attenzione sul fatto che il modo di rappresentare i corpi, i significati loro attribuiti e le pratiche cui sono sottoposti sono storicamente e culturalmente variabili, descrisse anche l'esperienza dell'incorporazione, cioè il processo attraverso il quale pratiche e simboli vengono trasformati in disposizioni e abitudini di soggetti umani reali. Le sue intuizioni possono essere ulteriormente approfondite. Il corpo come finora è stato rappresentato sia nel pensiero colto sia in quello popolare, è tipicamente un'entità materiale fissa, soggetta alle regole empiriche delle scienze biologiche, un a priori rispetto al flusso della diversità culturale, caratterizzato da sue intrinseche necessità. Il nuovo corpo che ha cominciato a prendere forma nel dibattito degli anni Novanta del 20° secolo non può essere considerato un mero fatto di natura: ha una sua storia, o meglio diverse storie, che lo rendono un concetto problematico. La contemporanea riflessione antropologica pone in discussione tutta una serie di dicotomie concettuali, tra cui la distinzione convenzionale tra mente e corpo, mentale e materiale, e di conseguenza anche quella tra sesso e genere, dicotomie che tendono a semplificare le complesse relazioni che si instaurano tra corpi e cultura, considerando i primi una sorta di dato preculturale ed escludendoli da una loro partecipazione originaria e primordiale nel dominio della cultura (*Embodiment and experience* 1993, pp. 7-8).

bibliografia

- E. ARDENER, *Belief and the problem of women* [1972], in id., *The voice of prophecy and other essays*, Oxford, Blackwell, 1987.
- J. BUTLER, *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*, London, Routledge, 1993 (trad. it. , Feltrinelli, 1996).
- H. CALLAWAY, *Ethnography and experience. Gender implications in fieldwork and texts*, in *Anthropology and autobiography*, ed. J. Okely, H. Callaway, London, Routledge, 1992.
- P. CAPLAN, *Engendering knowledge*, "Anthropology today", 1988, 4 (5), pp. 8-12, 4 (6), pp. 14-17.
- R.W. CONNELL, *Masculinities*, , Polity Press, 1995.
- P. DI CORI, *Introduzione*, in *Altre storie*, a cura di P. Di Cori, Bologna, Clueb, 1996.
- ID., *Culture del femminismo. Il caso della storia delle donne*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, diretta da F. Barbagallo et al., 3° vol., 2° tomo, , Einaudi, 1997.
- DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.
- Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, ed. T.J. Csordas, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Paris, , 1976 (trad. it. Milano, , 1993).
- Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*, ed. J. Collier, S. Yanagisako, Standford, Standford University Press, 1987.
- P. KABERRY, *Aboriginal women*, London, Routledge, 1939.
- S. LANG, *There is more than just women and men. Gender variance in North American Indian*

- cultures*, in *Gendered reversal and gender cultures. Anthropological and historical perspectives*, ed. S.P. Ramet, London, Routledge, 1996.
- V. MAHER, *Il potere della complicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- M. MEAD, *Sex and temperament in three primitive societies*, , Morrow, 1935 (trad. it. Milano, , 1967)
- id., *Male and female. A study of the sexes in a changing world*, New York, Morrow, 1949 (trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1962).
- H. MOORE, *The differences within and the differences between*, in *Gendered anthropology*, ed. T. Del Valle, London, Routledge, 1993.
- ID., *Understanding sex and gender*, in *Companion encyclopaedia of anthropology*, ed. T. Ingold, London, Routledge, 1994, pp. 813-30.
- Nature, culture and gender*, a cura di C. McCormack, M. Strathern, Cambridge, Cambridge University Press, 198.
- L. NICHOLSON, *Interpreting gender*, "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 1994, 1, 20, pp. 79-105 (trad. it. in *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, a cura di S. Piccone Stella, C. Saraceno, Bologna, , 1996).
- S. ORTNER, *Is female to male as nature is to culture?*, in *Woman, culture and society*, ed. M. Rosaldo, L. Lamphere, Standford, Standford University Press, 1974.
- S. ORTNER, h. whitehead, *Introduction: accounting for sexual meanings*, in *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, ed. S. Ortner, H. Whitehead, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- M. ROSALDO, *Woman, culture and society. A theoretical overview*, in *Woman, culture and society*, ed. M. Rosaldo, L. Lamphere, Standford, Standford University Press, 1974.
- G. RUBIN, *The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex*, in *Towards an anthropology of women*, ed. R. Reiter, New York, Monthly, 1975.
- J. SCOTT, *Gender. A useful category in historical analysis*, "American Historical Review", 1986, 91, pp. 1053-1075 (trad. it. in *Altre storie*, a cura di P. Di Cori, Bologna, Clueb, 1996).

Patrimonio culturale

di Gino Satta

L'idea che un particolare complesso di beni, in quanto testimonianza della storia di un luogo e deposito materiale delle memorie di un passato condiviso da coloro che lo abitano, sia oggetto di un interesse pubblico diretto alla sua identificazione, conservazione e trasmissione alle generazioni future si è progressivamente affermata in Europa in epoca moderna; André Chastel (1986), nel ricostruire le condizioni storiche per l'apparizione della nozione «globale, vaga e invadente» di patrimonio culturale, le iscrive in una storia di lunga durata, che prende le mosse con il culto rinascimentale della classicità, ed ha il suo culmine all'epoca della rivoluzione, alla fine del XVIII secolo. Fino ad allora, infatti, l'interesse per la conservazione e trasmissione di un'eredità del passato era stato «straordinariamente selettivo». Ancora iscritti all'interno di «genealogie mitiche» che conferiscono loro valore, i beni sono selezionati in funzione del prestigio della storia cui essi rimandano e che rappresentano: privilegiando, ad esempio, le eredità classiche sulle «vergognose vestigia dei Goti» (come si esprimeva nella seconda metà del XVIII secolo l'abate Lebeuf; cit. in Chastel 1986, p. 1436). È solo con le requisizioni dei beni ecclesiastici e nobiliari, e con le distruzioni dei simboli dell'*Ancien régime* che seguono la rivoluzione del 1789, che il problema della conservazione si presenta in termini più generali, e insieme urgenti; e che comincia a delinearci una nuova concezione dei monumenti e delle vestigia del passato, come beni che, in quanto ne rappresentano la continuità storica, appartengono alla nazione nel suo complesso, e che gli amministratori pubblici hanno il dovere, nel suo interesse, di preservare e rendere fruibile.

Altri momenti – anche molto antecedenti – potrebbero essere selezionati e messi in evidenza nella ricostruzione di una genealogia della nozione di patrimonio che non può prevedere, com'è ovvio, alcuna puntuale data di nascita. Dalla derivazione del concetto stesso di patrimonio dal diritto

1. Dominique Poulot (1997) ha sottolineato il carattere per certi versi paradossale della «conservazione rivoluzionaria dei monumenti dell'*Ancien régime*» che sarebbe all'origine della nozione di patrimonio.

romano al radicamento della nozione di monumento nel culto antico dei morti, sono molti gli elementi – rintracciabili in vario modo nelle pieghe delle nostre concezioni patrimoniali – le cui origini possono essere fatte risalire a tempi più o meno remoti².

Ma se gli studiosi hanno manifestato una decisa tendenza a concentrarsi sul passaggio che avviene a partire dalla fine del XVIII secolo, in modi e con tempi anche molto diversi a seconda dei luoghi, è perché vi hanno visto delinearsi un rapporto nuovo della società e – soprattutto – delle sue istituzioni politiche, con le vestigia del passato, che attribuisce a queste significati e funzioni inediti. Oggetto di un interesse pubblico che ne altera lo statuto e li assoggetta a uno specifico regime giuridico, i beni – inizialmente i monumenti, poi anche le opere d'arte – divengono il supporto per una nuova forma di immaginazione politica, storica e identitaria. Materializzazioni e depositi della memoria storica, e garanti della sua continuità, i beni «appartengono» a quella «comunità immaginata» (Anderson, 1991) che compare come nuovo soggetto sulla scena politica con la dissoluzione degli imperi dinastici. «Titolare della sovranità – ha sintetizzato Salvatore Settis – non è più il re o il principe, ma il popolo, l'insieme dei cittadini»; il che fa di questi «gli eredi e i proprietari del patrimonio culturale, tanto nel suo valore monetario che nel suo valore simbolico e metaforico, come incarnazione dello Stato e della sua memoria storica, come segno di appartenenza, come figura della cittadinanza e dell'identità del Paese», e assegna loro «la responsabilità, da tutti condivisa, di preservarlo per le generazioni future» (Settis, 2002, pp. 23-4). Il patrimonio culturale diviene dunque il «fulcro dell'identità nazionale e della memoria storica» (Settis, 2002, p. 5).

Nello stesso momento in cui i cittadini sono riconosciuti come proprietari dei beni, in quanto appartenenti a una determinata «comunità immaginata», quei beni assumono una importante funzione politica. Richard Handler, riprendendo da MacPherson il concetto di «individualismo possessivo»³, ha tentato di delineare l'ontologia politica (occidentale) che presiede il dispositivo patrimoniale moderno: «nell'ideologia nazionalista (come nell'antropologia di senso comune) i gruppi (le nazioni, le culture)

2. Lo stesso Chastel sottolinea l'importanza del culto rinascimentale della classicità per l'attribuzione di valore ai monumenti dell'antichità; e il volume curato da Andrea Emiliani (1978) evidenzia quanto le legislazioni degli Stati preunitari abbiano contribuito – già a partire dall'epoca rinascimentale – alla formazione di quella particolare cultura della tutela che ha rappresentato una riconosciuta specificità della storia culturale italiana.

3. Crawford MacPherson (1962) elabora il concetto di «individualismo possessivo» nel tentativo di delineare quella che con termine foucaultiano Balibar (2002) definisce una *episteme* condivisa delle filosofie politiche liberali – per molti versi opposte – di Hobbes e di Locke.

sono individui allargati – entità la cui identità è concepita come basata sul possesso della “proprietà culturale”, proprio come l’individuo in una società di mercato è in larga misura definito nei termini di ciò che possiede» (Handler, 1997, p. 3; trad. mia).

È, insomma, il contesto della formazione degli Stati nazionali e delle loro istituzioni lo sfondo sul quale viene generalmente tracciata (pur con significative differenze che qui non è possibile considerare) la genealogia del patrimonio culturale.

All’origine del dispositivo patrimoniale sono collocate, dunque, due questioni fondamentali, tra loro correlate: l’emergere di un nuovo soggetto collettivo, la nazione, che si pone come titolare di alcuni particolari diritti su un insieme di beni ritenuti rilevanti rispetto alla propria stessa identità e continuità storica; e l’individuazione di un particolare insieme di beni da sottoporre a un regime di esistenza e di gestione differente da quello vigente per gli altri beni. Beni che in virtù della rilevanza storica e identitaria loro attribuita, devono essere sottratti alla distruzione, alla dispersione e, almeno in parte, alla circolazione e al commercio⁴. Il cui valore si realizza, cioè, come nota ancora Chastel, solo attraverso la loro trasmissione alle generazioni future⁵.

1. L’inflazione patrimoniale

Il catalogo dei beni che fanno parte di questa speciale categoria che noi oggi chiamiamo *patrimonio culturale* non è affatto stabile e ha storicamente manifestato una continua tendenza all’espansione, che si è particolarmente accentuata nell’ultimo mezzo secolo⁶.

4. La tensione tra i diritti di proprietà e l’interesse pubblico alla preservazione e fruizione del patrimonio costituisce una costante della storia del patrimonio culturale.

5. Nathalie Heinich (2009, pp. 28-9) ha notato la compatibilità tra la teoria di Maurice Godelier (1996) circa gli oggetti sacri come depositari immaginari delle identità sociali e certi attributi del patrimonio. Il che porterebbe a mettere in discussione, se non la modernità delle nozioni di patrimonio, almeno quella delle logiche che permettono di condensare in particolari oggetti l’identità dei gruppi sociali e la loro continuità nel tempo.

6. I nomi con i quali noi oggi li designiamo – *patrimonio culturale*, *beni culturali* – appartengono alla storia del xx secolo più che a quella del xviii e xix. Secondo Marilena Vecco (2007, p. 32): «il termine patrimonio, nella sua accezione moderna è utilizzato per la prima volta il 4 ottobre 1790 in una petizione rivolta all’Assemblea costituente da François Puthod de Maisonrouge, il quale tentava di convincere gli emigrati a trasformare il loro patrimonio familiare in patrimonio nazionale». Che si tratti o meno del primo uso simile a quello attuale, resta il fatto che per una definizione giuridica delle espressioni *patrimonio culturale* e *beni culturali* bisognerà attendere la seconda metà del xx secolo (Vecco, 2007, p. 19; vedi anche *infra*, Casini).

Nathalie Heinich (2009), nel tracciare un quadro di quella che François Hartog (2003) ha definito «inflazione patrimoniale», ha distinto quattro diverse dimensioni di espansione nel corso del tempo. La prima, cronologica, è quella che porta a attribuire valore a beni sempre più temporalmente prossimi all'oggi di chi compie le valutazioni patrimoniali, in una corsa paradossale verso la condizione limite di un «presente che storicizza se stesso» (Hartog, 2003, p. 85), e cioè di una produzione culturale immaginata in funzione della sua prossima patrimonializzazione. La seconda, topografica, è quella che porta ad allargare il raggio dello sguardo patrimoniale dall'emergenza monumentale al suo contesto, ben testimoniata dal passaggio dal *monumento* al *sito* come oggetto di considerazione patrimoniale. La terza dimensione, categoriale, è quella che si manifesta nel progressivo abbandono della nozione elitaria e gerarchica di prestigio e nella crescente inclusione di beni un tempo esclusi o considerati minori; cui fa riscontro, nella quarta dimensione, concettuale, l'affiancamento della tipicità all'unicità nell'identificazione del bene patrimoniale.

Se una scomposizione analitica delle diverse dimensioni dell'estensione del campo patrimoniale può essere utile, va tuttavia ricordato che queste dimensioni non costituiscono momenti distinti, ma fanno parte di processi pluridimensionali, non lineari e tuttora in corso, nei quali si intersecano e sovrappongono in molti modi (talvolta anche contraddittori). E che in questi processi sono presenti accelerazioni, fratture, soluzioni di continuità.

Non è nostra intenzione tentare di proporre un percorso coerente di lettura delle molte e differenti trasformazioni che hanno investito il campo patrimoniale negli ultimi due secoli. Non solo perché richiederebbe conoscenze e competenze di straordinaria ampiezza, ma anche perché si tratterebbe di comporre in un unico quadro un insieme di storie differenti e, per molti aspetti, anche divergenti. Come ha osservato Daniele Jalla a proposito delle istituzioni museali europee, si tratta di «una storia strutturalmente diversa da paese a paese. E quindi da scrivere a più mani se si vuole evitare il rischio [...] di indebite assimilazioni al proprio modello nazionale di fenomeni troppo diversi per essere ricondotti a un'unica matrice» (Jalla, 2005, p. 14). Ciò che qui interessa, piuttosto, ed è questo l'argomento intorno al quale abbiamo cercato di costruire questo numero di «Parolechiave», è di riflettere su alcuni nodi pratici e teorici inerenti alla proliferazione degli oggetti e delle logiche del patrimonio culturale che caratterizza la *contemporaneità*, a partire dalla seconda metà del xx secolo.

2. Dai monumenti al patrimonio

Il primo nodo che vorremmo evidenziare è quello relativo alla rilettura complessiva che avviene quando il tradizionale approccio basato sui con-

cetti di rarità e pregio artistico, compendiato in Italia nell'espressione *Antichità e belle arti* con la quale era identificato l'oggetto delle politiche del patrimonio⁷, viene ampliato per accogliere una nuova concezione del monumento storico. Maturato nella particolare cultura italiana della tutela, che aveva storicamente considerato rilevante la relazione tra beni (anche mobili) e luoghi (Settis 2002), il nuovo approccio trovava espressione dapprima nella Carta di Gubbio (1960)⁸, e in seguito in quella di Venezia (1964), dove la nozione di monumento storico veniva estesa a comprendere «tanto la creazione architettonica isolata quanto l'ambiente urbano o paesistico che costituisca la testimonianza di una civiltà particolare, di un'evoluzione significativa o di un avvenimento storico», precisando inoltre che tale definizione «si applica non solo alle grandi opere ma anche alle opere modeste che, con il tempo, abbiano acquistato un significato culturale»⁹. All'interno di questa concezione, che è stata definita «ambientale», il «monumento non può essere separato dalla storia della quale è testimone, né dall'ambiente dove esso si trova» (art. 7). Il monumento è dunque parte di un tessuto culturale più ampio e deve il suo valore storico e culturale non solo (o non tanto) alle sue qualità estetiche quanto al suo essere «testimonianza di una civiltà». Espressione cruciale, quest'ultima, che apre a una lettura antropologica del concetto di bene culturale (Cassese, 1975)¹⁰, e che ritroviamo con poche variazioni nella definizione elaborata dalla Commissione Franceschini (1967):

Appartengono al patrimonio culturale della Nazione tutti i beni aventi riferimento alla storia della civiltà. Sono assoggettati alla legge i beni di interesse archeologico, storico, artistico, ambientale e paesistico, archivistico e librario, ed ogni altro bene che costituisca testimonianza materiale avente valore di civiltà.

7. Dalla metà del XIX secolo e fino alla creazione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (1975), le politiche di tutela sono gestite in Italia dalla *Direzione generale antichità e belle arti* istituita presso il Ministero dell'Istruzione.

8. La *Dichiarazione finale* approvata all'unanimità a conclusione del *Convegno Nazionale per la Salvaguardia e il Risanamento dei Centri Storici* (Gubbio 17-18-19 settembre 1960), invocava la necessità di «una immediata disposizione di vincolo di salvaguardia, atto ad efficacemente sospendere qualsiasi intervento, anche di modesta entità in tutti i Centri Storici, dotati o no di Piano Regolatore, prima che i relativi piani di risanamento conservativo siano stati formulati e resi operanti».

9. *Carta del Restauro* di Venezia, art. 1. La Carta è risultato del *Congresso Internazionale degli Architetti e Tecnici dei Monumenti* (31 maggio 1964) tenuto sotto gli auspici dell'UNESCO e che ha dato luogo alla costituzione dell'ICOMOS.

10. Lo stesso Cassese (1975) sottolinea però anche i limiti antropologici della definizione, che nel limitare il patrimonio alle sole «testimonianze materiali» esclude per principio tutti quegli aspetti «immateriali» della cultura che gli antropologi ritengono non meno rilevanti di quelli materiali.

È stato sottolineato che il pregio della definizione proposta dalla Commissione Franceschini (e poi ripresa sostanzialmente dalla Commissione Papaldo) è di dare del bene culturale una definizione «aperta» che permette «la più ampia possibilità di intervento pubblico» (Giannini, 1976). Una delle conseguenze rilevanti della formulazione aperta è di rendere dinamica la nozione di patrimonio, riconoscendone la variabilità storica e attribuendo agli esperti un ruolo fondamentale nel definire ciò che ne fa parte, in relazione alle nuove conoscenze e concezioni che storicamente si succedono (Cassese, 1975).

La relativa degerarchizzazione dei beni culturali, la ridefinizione del loro significato in termini storico-culturali più che estetici, lo spostamento dell'attenzione dalle emergenze monumentali ai contesti territoriali e dai capolavori al patrimonio diffuso, sono i tratti salienti di nuove concezioni del patrimonio che si propagano, in modi differenti e specifici ma con una spiccata dimensione sovranazionale, tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

3. Il patrimonio dell'umanità e la globalizzazione dei beni culturali

Interconnesso al primo, anche se in modi complessi e non lineari, è il secondo nodo, che riguarda la comparsa e la rapida affermazione di una nuova dimensione sovranazionale del patrimonio. Se il lungo lasso di tempo che va fino alla metà del XX secolo ha visto nascere e consolidarsi le istituzioni preposte alla identificazione, allo studio, alla tutela, alla conservazione, al restauro e alla fruizione dei beni, all'interno del quadro fornito dallo Stato-nazione, dai suoi dispositivi ideologici e dalle sue strutture amministrative, le innovazioni che avvengono nella seconda metà del XX secolo vedono una nuova dimensione sovranazionale sovrapporsi a quella nazionale e acquisire un peso sempre maggiore.

Fondata nell'immediato dopoguerra con la missione di «costruire la pace nelle menti degli uomini e delle donne» (come recita il motto riportato nel sito internet dell'organizzazione¹¹), la *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), con le sue emanazioni e i suoi affiliati e *partners*¹², è stata al centro dei più impor-

11. Il motto pare riecheggiare, con la sola aggiunta delle «donne» per scongiurare la discriminazione di genere, la dichiarazione che apre il preambolo della Costituzione dell'UNESCO: «since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defence of peace must be constructed».

12. È diretta emanazione dell'UNESCO l'*International Centre for the Study of the Pre-*

tanti cambiamenti che hanno ridefinito in modo sostanziale il campo patrimoniale. Dalla *Convenzione per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato* (1954), meglio nota come *Convenzione dell'Aja*, cui è convenzionalmente attribuita la prima definizione di «beni culturali» e la prima affermazione della loro appartenenza al «patrimonio dell'umanità», alle più recenti Convenzioni sulla *Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (2003) e sulla *Promozione della diversità delle espressioni culturali* (2005), di cui si parlerà più diffusamente in seguito, l'UNESCO ha contribuito a una complessiva ridefinizione dell'oggetto e delle politiche dei beni culturali, cui gli Stati hanno partecipato in diversi modi e si sono poi variamente adeguati attraverso le ratifiche e le conseguenti modifiche delle legislazioni nazionali, come anche più in generale attraverso l'adozione (più o meno convinta e spesso parziale) di concetti, tematiche e prospettive centrate sulla dimensione sovranazionale¹³.

Di particolare rilievo, nel disegnare questa nuova dimensione, è l'elaborazione del concetto di “patrimonio dell'umanità”. Janet Blake ha messo in evidenza la derivazione della nozione dalla dottrina del diritto internazionale che riguarda gli spazi non soggetti a sovranità e appropriazione da parte degli Stati: la nozione di *Common Heritage of Mankind* è stata inizialmente introdotta per le risorse minerali dei fondali marini, per essere poi estesa alla luna e alle sue risorse (Blake, 2000, p. 70). Ma la sua traslazione al campo patrimoniale non è priva di difficoltà, dal momento che entra in conflitto implicito con il principio della sovranità statale. Al contrario dei fondali marini, infatti, i beni culturali sono oggetto senza alcun dubbio della sovranità statale, e il reclamarne il controllo a nome dell'umanità porta con sé una ambiguità di fondo relativa al ruolo reale svolto dagli Stati. Come organizzazione intergovernativa, l'UNESCO poggia in maniera determinante sulle azioni intraprese dagli Stati membri per tutto ciò che concerne l'identificazione e la tutela dei beni. Sono gli Stati, attraverso i Comitati Nazionali UNESCO, a selezionare i beni da proporre all'organizzazione come candidati all'inclusione nel “patrimonio dell'umanità” e a occuparsi poi, pur con alcuni vincoli derivanti dall'inclusione, della loro

servation and Restoration of Cultural Property (ICCROM), organizzazione intergovernativa fondata durante la nona Conferenza generale UNESCO di New Delhi (1956) e stabilita a Roma nel 1959; mentre sono organizzazioni non governative, rispettivamente associata e *partner*, l'*International Council on Monuments and Sites* (ICOMOS), e l'*International Council of Museums* (ICOM).

13. Non vanno dimenticate la *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property* (1970), né, soprattutto, la *Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (1972), che ha dato vita alla *World Heritage List*.

effettiva gestione¹⁴. Se si debba interpretare la nuova dimensione sovranazionale come un'estensione della sovranità degli Stati, un potenziamento dei loro dispositivi di classificazione, come in Palumbo (2010), o piuttosto come una erosione su un duplice fronte (sovranazionale da un lato, locale dall'altro) dei suoi ambiti di azione, è questione complessa, che ci limitiamo a segnalare.

All'attività dell'UNESCO si deve inoltre l'invenzione del prodotto che più di ogni altro ha modificato l'immaginario patrimoniale contemporaneo: la *World Heritage List*. Istituita sulla base della *Convenzione sulla protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale* (1972), la lista è diventata nel corso del tempo una sorta di marchio di qualità dei beni culturali a livello mondiale. L'iscrizione nella lista, per via dei benefici (reali o presunti) che ne derivano in termini di immagine e, soprattutto, di sviluppo turistico¹⁵, è stata ed è oggetto di una notevole competizione tra gli Stati membri e, al loro interno, di gruppi di pressione aggregati intorno alle suddivisioni amministrative locali, che ha stimolato la produzione di una nuova immaginazione patrimoniale globalizzata e di nuovi "beni" che ad essa corrispondono¹⁶.

Questa nuova forma di «produzione di località» (Appadurai, 1996), che è spesso letta (forse in modo semplicistico) come una forma di resistenza identitaria alla logica omologante della globalizzazione dei mercati, sembra al contrario leggibile come una forma di adattamento efficace al regime dell'«accumulazione flessibile» (Harvey, 1989): nello spazio senza più confini della circolazione globale dei capitali, sarebbe infatti proprio la «produzione di località» una delle strategie efficaci per convogliarne e intercettarne il flusso. La «inflazione patrimoniale» contemporanea sarebbe dunque correlata, secondo questa analisi, al fatto che la produzione di località attraverso il patrimonio è un elemento cardine delle forme egemoniche di immaginazione economica: parte della retorica sullo «sviluppo sostenibile», ad esempio nella forma del bene culturale come marchio territoriale ai fini della promozione del «turismo culturale» e della

14. Una eccezione è prevista per quei beni che possono essere considerati bisognosi di urgenti interventi, la cui inclusione in una speciale lista può essere decisa senza passare per gli Stati cui appartengono. Alcuni casi molto noti mostrano tuttavia che l'eccezione funziona più come sanzione politica che come efficace strumento di tutela.

15. È del 21 marzo la notizia della commercializzazione di un pacchetto turistico di estremo lusso (il più caro al mondo, riporta Abcnews) che per la fantastica cifra di 990.000 sterline (circa 1,2 milioni di euro) permette di visitare in due anni tutti i 962 siti iscritti nella WHL. <http://abcnews.go.com/Travel/worlds-expensive-vacation/story?id=18771496>.

16. Per un'analisi antropologica dei conflitti relativi alla invenzione e promozione patrimoniale di un bene culturale, il «barocco del Val di Noto», poi iscritto nella WHL, si veda Palumbo, 2003.

commercializzazione dei «prodotti tipici», questa forma di produzione è anche all'origine di una continua tensione tra le tradizionali dimensioni identitarie attribuite ai beni culturali – proclamate e messe in evidenza, ad es., dall'UNESCO – e quelle economiche che ne dominano l'iscrizione all'interno dei programmi ai vari livelli amministrativi. Da questo punto di vista, l'UNESCO – ha sostenuto Wolfgang Kemp (2005) – funzionerebbe come un *franchiser* che concede il proprio marchio a dei *franchisee* (gli Stati), i quali lo utilizzano per commercializzare i propri prodotti culturali. Una critica radicale che forse semplifica eccessivamente il complesso rapporto tra le dimensioni nazionale e sovranazionale, identitaria ed economica, dei beni culturali globali, ma mette bene in evidenza alcuni aspetti problematici insiti nella logica delle liste che ha caratterizzato l'azione dell'organizzazione¹⁷.

È opportuno sottolineare che, in maniera tutto sommato paradossale, la WHL – pur derivando da una *Convenzione* che matura nel contesto della “svolta ambientale” degli anni Sessanta – reintroduce indirettamente la logica elitaria dei *rara* e del “sommo pregio”. A far parte della lista sono, infatti, solo alcuni beni (o meglio, *siti*), cui viene riconosciuto un valore che travalica i contesti locali che rappresentano (*outstanding universal value*), mentre la grande maggioranza degli altri siti e beni, considerati rilevanti solo a livello nazionale, sono di fatto declassati a patrimonio di livello gerarchico inferiore.

La competizione per le ricadute economiche e di immagine (anch'esse ritenute avere un valore economico, per quanto indiretto, come ad es. per la commercializzazione di prodotti tipici del territorio) trascina i beni culturali in un'arena globale dove il valore economico tende a permeare, quali che siano le intenzioni degli attori istituzionali, i siti e i beni, così come il modo di immaginarli, produrli e riprodurli. L'uso frequente, nel dibattito politico italiano sui beni culturali, della metafora delle ricchezze sottoutilizzate (il “petrolio d'Italia”), inaugurata dalla infuata stagione dei “giacimenti culturali” negli anni Ottanta, affonda le sue radici in un immaginario che del bene culturale coglie innanzitutto il valore economico, e alla logica della realizzazione del suo valore nella trasmissione oppone – almeno implicitamente – quella dello sfruttamento fino ad esaurimento.

Sarebbe sicuramente scorretto attribuire all'azione dell'UNESCO un radicale slittamento di senso che trova le sue ragioni in processi di più ampia portata, così come ridurre le complesse questioni relative alla formazio-

17. Sulla questione della riduzione del patrimonio a liste vedi Hafstein, 2008; Schuster, 2002.

ne di un nuovo patrimonio che trascende, per quanto ambigualmente e solo in parte, la dimensione nazionale, alla sola competizione globale per il riconoscimento guidata da ragioni strumentali; e tuttavia è difficile non considerare rilevante, in un'analisi delle dinamiche patrimoniali contemporanee, l'interrelazione tra la accesa competizione internazionale per il riconoscimento dei beni culturali globali e le politiche del patrimonio promosse dall'organizzazione.

4. La svolta immateriale

Il terzo nodo, quello dal quale ha in realtà preso avvio il nostro dibattito redazionale, è quello relativo al rapporto tra materiale e immateriale, intorno al quale sembrano convergere molteplici questioni tra quelle qui richiamate: dalla ulteriore proliferazione dei beni patrimoniali, liberati dal vincolo della materialità o oggettualità, alla ridefinizione *antropologica* dei loro significati e delle loro gerarchie, alla redistribuzione dei ruoli tra esperti e “comunità patrimoniali” e, soprattutto, alla introduzione di prospettive post-coloniali e non eurocentriche, la «svolta immateriale» che ha portato alla *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* rappresenta probabilmente la novità con la maggior potenzialità di radicale riplasmazione delle concezioni e pratiche relative al patrimonio culturale.

La *Convenzione*, adottata dalla Conferenza Generale dell'UNESCO il 17 ottobre 2003 ed entrata in vigore il 30 aprile 2006¹⁸, è il risultato di un lungo processo di elaborazione, iniziato alcuni decenni prima, ai tempi dell'adozione della *Convenzione per la tutela del patrimonio culturale e naturale mondiale* (1972). Su sollecitazione di diversi paesi extra-europei, insoddisfatti per un approccio al patrimonio accusato di essere «monumentalista» e, per questo, «eurocentrico ed escludente» (Londres Fonseca, 2002), l'UNESCO inaugura un percorso di studio e riflessione sulle azioni di tutela da mettere in opera per quelle che sono identificate, secondo il lessico adottato all'epoca, come forme di “cultura tradizionale e popolare” (o “folklore”). L'attenzione si concentra, inizialmente, sulla questione della tutela del folklore dallo sfruttamento commerciale non autorizzato, secondo il modello offerto dal copyright¹⁹. Almeno fino a quando, nel 1978,

18. La *Convenzione* è stata ratificata dall'Italia il 27 settembre 2007 con Legge n. 167.

19. La questione era stata sollevata nell'aprile del 1973 dal governo della Bolivia, in relazione, a quanto pare, allo scandalo suscitato dallo sfruttamento commerciale di un brano musicale tradizionale andino, *El condor pasa*, che le popstars americane Simon & Garfunkel nel 1970 avevano reinterpretato facendone un successo mondiale. Già nel 1971, in realtà, l'UNESCO aveva preparato un documento intitolato *Possibility of Establishing an International Instrument for the Protection of Folklore* [Document B/EC/IX/11-IGC/XR.1/15] (Sherkin, 2001).

UNESCO e WIPO (World Intellectual Property Organization) concordano di abbandonare il lavoro congiunto condotto a partire dai primi anni Sessanta per stabilire uno strumento internazionale per la protezione del folklore da aggiungere alla *Convenzione di Berna* (sul copyright), e convengono sul fatto che sarà la sola UNESCO a occuparsi di predisporre un quadro di riferimento per la salvaguardia del folklore, mentre la WIPO si limiterà a collaborare per i soli aspetti della tutela riguardanti il copyright (Sherkin, 2001)²⁰. Separati i problemi relativi alla proprietà intellettuale, l'UNESCO si concentra negli anni Ottanta su un nuovo «approccio globale» (Aikawa, 2004), che intende porre su nuove e più ampie basi interdisciplinari la questione della salvaguardia del folklore, e che trova una prima concreta realizzazione nella *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989)²¹. In questa gli Stati membri sono invitati ad adottare alcune misure attive di salvaguardia della «cultura tradizionale e popolare», definita come

l'insieme delle creazioni di una comunità culturale, fondate sulla tradizione, espresse da un gruppo o da individui e riconosciute come rispondenti alle aspettative della comunità in quanto espressione della sua identità culturale e sociale, delle norme e dei valori che si trasmettono oralmente, per imitazione o in altri modi;

e che comprende «la lingua, la letteratura, la musica, la danza, i giochi, la mitologia, i riti, i costumi, l'artigianato, l'architettura ed altre arti». È stato notato che tra le azioni previste dalla *Raccomandazione*, suddivise in identificazione, conservazione, tutela e diffusione, predominano nettamente quelle relative allo studio e alla documentazione, contribuendo a dare al documento un *archival focus* (Alivizatou, 2012, p. 10), che è ritenuto in seguito una delle ragioni principali della sua scarsa efficacia (Seitel, 2001).

La novità rilevante degli anni Novanta è il progressivo spostamento del dibattito e delle politiche verso i temi che saranno centrali nella *Convenzione* del 2003. Nel 1992 viene istituito il programma *Intangible Cultural Heritage*, il cui obiettivo è di «promuovere il rispetto» per questa forma di patrimonio, «la consapevolezza della necessità della sua preservazione e trasmissione e il riconoscimento del ruolo cruciale dei praticanti e delle comunità» (Aikawa, 2004, p. 139). Il passaggio dal «folklore» al «patri-

20. La collaborazione, continua, in effetti, anche negli anni successivi, ma ormai con ambiti limitati e, per molti versi, considerati dalla stessa organizzazione di importanza minore (Sherkin, 2001; Zagato, 2008).

21. Le raccomandazioni sono strumenti non vincolanti, dunque non soggetti a ratifica da parte degli Stati, nei quali sono formulati principi e norme che gli Stati membri sono invitati ad applicare.

monio immateriale» è anche il passaggio dalla priorità accordata a forme di azione centrate sulla documentazione da parte di esperti qualificati ad altre finalizzate alla «revitalizzazione e trasmissione» (Aikawa, 2004, p. 139) imperniate sui detentori delle competenze e dei saperi tradizionali (Kurin, 2004). Nel 1993 viene istituito il progetto *Living Human Treasures*, che sollecita gli Stati a impegnarsi nel riconoscimento e nell'assistenza verso i detentori di competenze e conoscenze artistiche tradizionali di grande rilievo culturale, con il fine dichiarato di pervenire all'istituzione di una lista analoga alla WHL²². Finalità che è, infine, raggiunta con l'istituzione nel 1997 di un nuovo programma, denominato *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*, che prevede una proclamazione biennale di «capolavori» da includere in una lista del patrimonio immateriale dell'umanità. I pochi anni della vita del programma – cui, dopo tre proclamazioni (2001, 2003, 2005), è stato posto termine con l'entrata in vigore della *Convenzione*²³ – sono accompagnati da critiche e accese discussioni, a partire dalla stessa nozione di “capolavori” e dallo strumento della lista, che sono sembrati a molti in netto contrasto con il fine dichiarato di preservare la diversità culturale, favorendo il rispetto e la rivitalizzazione delle tradizioni più marginali e a rischio di scomparsa²⁴.

Numerosi aspetti della *Convenzione* e delle filosofie che la ispirano sono stati sottoposti a critiche radicali sia durante la sua elaborazione, sia in seguito. È stata da più parti evidenziata la natura paradossale dello stesso obiettivo della “salvaguardia” che la *Convenzione* si propone: che significa «salvaguardare una tradizione», cioè qualcosa che per sua natura è, al contrario degli oggetti “materiali”, privo di delimitazioni precise, e soggetto a una costante rielaborazione nel corso della sua trasmissione da una generazione all'altra? Cosa si dovrebbe salvaguardare (e cosa no) e chi è titolato a deciderlo? E poi, non rischia di essere la salvaguardia tanto più

22. Il modello dei *Living Human Treasures* sembra dover essere rintracciato nelle legislazioni di Giappone e Corea, che dagli anni Cinquanta/Sessanta riconoscono una particolare protezione per i detentori delle conoscenze tradizionali (Zagato, 2008; Bortolotto, 2008).

23. Il Programma, istituito nel 1997, è inizialmente concepito con riferimento a quanto stabilito dalla *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989) e dalla *Convenzione per la tutela del patrimonio mondiale, culturale e naturale* (1972) (CLT/CH/ITH/PROC/BR3: 6). L'art. 31 della Convenzione del 2003 stabilisce il termine del programma all'entrata in vigore della convenzione (che avverrà il 30 aprile 2006) e l'incorporazione dei beni già proclamati *Capolavori* nella «lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità».

24. È indicativa delle molte perplessità degli specialisti sul programma la discussione che segue il resoconto della prima proclamazione su *Current Anthropology* (Nas, 2002). Per il dibattito sul carattere escludente e decontestualizzante delle liste e sull'effetto «vetrina» ad esso associato, per il quale la finalità dell'iscrizione nella lista può prendere il sopravvento sulla salvaguardia effettiva, vedi Hafstein (2008).

efficace quanto meno è necessaria? E sono veramente gli Stati i soggetti più adatti a salvaguardare quelle tradizioni minoritarie che spesso sono le più a rischio di abbandono?

Altri critici hanno rilevato l'ironia, forse anche il paradosso, insiti nel tentativo di contrastare gli effetti (presunti, o comunque immaginati) della globalizzazione sulle tradizioni, globalizzando le tradizioni stesse, istituendole in «beni culturali globali» attraverso l'inserimento nella lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità; sottomettendole, cioè, a logiche universalistiche che contrastano con la natura inevitabilmente particolare e locale della produzione culturale²⁵.

Paradossalmente, per una *Convenzione* che si ispira al tradizionale concetto antropologico di cultura, sono proprio gli antropologi ad aver avanzato le riserve più radicali. In effetti, il paradosso è solo apparente. La *Convenzione*, infatti, interviene quando gli antropologi sono da almeno un ventennio impegnati nella decostruzione del concetto di cultura e delle sue implicazioni «essenzialistiche»; e, sebbene sia riconoscibile nei documenti UNESCO uno sforzo per oltrepassare una concezione statica e oggettivante della cultura in direzione di una dinamica e processuale, permangono in essi numerose ambiguità non risolte (Bortolotto, 2008; Ciminelli, 2008).

Espressione di queste ambiguità, e di particolare interesse dal punto di vista teorico, è la questione dell'«autenticità» dei beni immateriali. Sebbene il termine non compaia mai esplicitamente nei documenti, e sia stato anzi rifiutato in nome di una concezione processuale della cultura, non è difficile vedere come questo sia iscritto implicitamente nella stessa impresa di salvaguardare i beni dagli effetti deculturanti della globalizzazione (Bortolotto, 2008), che costituisce il fine dichiarato della *Convenzione*. La folklorizzazione, nella forma della commercializzazione turistica o mediatica, compare del resto in maniera ricorrente tra le motivazioni invocate – nelle schede che descrivono i 90 capolavori proclamati tra il 2001 e il 2005 (UNESCO 2006) – per giustificare l'attivazione di misure di salvaguardia. Il che comporta una distinzione – implicita ma necessaria – tra forme «autentiche», da preservare, e forme «inautentiche».

Distinzione che sembra tornare, come invertita, nella letteratura critica sulla *Convenzione* del 2003, dove sono proprio i meccanismi di classificazione e gestione dei beni immateriali promossi dall'UNESCO a essere accusati di favorire una loro sempre maggiore sclerotizzazione, nelle forme della spettacolarizzazione folkloristica o turistica. Ha scritto Barbara Kishenblatt Gimblett: «heritage is a mode of cultural production that gives the

25. Si vedano in particolare i commenti di Handler, Fog Olvig e Kurin in Nas, 2002.

endangered or outmoded a second life as an exhibition of itself» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004, p. 56). In questa direzione sembrano andare anche quelle critiche che, utilizzando il concetto di *etnomimesi* (Cantwell, 1993), interpretano la patrimonializzazione come una forma di rappresentazione della cultura a uso di pubblici esterni, spettacolarizzazione e mercificazione condotta secondo parametri – anch’essi esogeni – imposti sulla base di un discorso egemonico globale.

Non è qui possibile entrare in una discussione tanto complessa e piena di implicazioni. Vale però la pena di ricordare che – come ha suggerito Handler – è proprio la nozione di «autenticità», che permette di distinguere tra le forme «genuine» e quelle «spurie», a essere epistemologicamente problematica (Handler, 2003; Handler, Linnekin, 1984). E che, come mostrano i più recenti e qualificati lavori di antropologia storica, la questione della *etnomimesi* non è specificamente contemporanea e precede di gran lunga l’opera dell’UNESCO nel campo del patrimonio immateriale²⁶.

Se qualcosa può essere imputato all’UNESCO, a nostro avviso, non è principalmente di operare per la museificazione e mercificazione delle culture, quanto piuttosto di promuovere forme di immaginazione patrimoniale che concepiscono le differenze culturali in modo piuttosto idealistico e depolitizzato (Kurin, 2004) e, per questo, faticano a mettere a fuoco i processi reali all’interno dei quali esse sono riprodotte, primo tra tutti la stessa patrimonializzazione.

Ha notato Lauso Zagato che, per quanto l’UNESCO tenda a presentare la *Convenzione* del 2003 come il coronamento di un lungo percorso di elaborazione sulle politiche del patrimonio, caratterizzato da una continuità di fondo, questa contiene in realtà diversi elementi discordanti o problematici rispetto alle politiche precedenti²⁷. La svolta immateriale non rappresenta, in effetti, la semplice aggiunta di un nuovo tipo di patrimonio a quelli già da tempo riconosciuti; l’introduzione di concezioni radicalmente eterodosse quali quelle promosse dai paesi “orientali” (Giappone, Corea) e sostenute da molti paesi africani, latino-americani e dell’est Europa, aspira a produrre una lettura nuova e differente dei temi e delle politiche patrimoniali. Visto attraverso il prisma dell’immateriale, l’intero universo patrimoniale si scompone e si ricompone in forme nuove. Il convegno

26. I saggi raccolti da Ruth Phillips e Christopher Steiner (1999), ad esempio, mostrano particolarmente bene quanto le tradizioni artistiche e religiose dei popoli amerindiani siano state influenzate dalla domanda esterna di «autenticità» culturale e di esotismo già dalla seconda metà del XIX secolo.

27. Discontinuità la cui origine andrebbe ricercata «nella riacquisita centralità della questione identitaria dopo la caduta del muro di Berlino» (Zagato, 2008, p. 28).

ICOM di Seul²⁸ ha mostrato in modo eloquente quanto persino il mondo più tradizionalmente legato agli oggetti e alla loro conservazione, quello dei musei, sia rimesso in movimento dai molteplici problemi sollevati dalle nuove prospettive che mettono in discussione i paradigmi e le pratiche eurocentriche fino a ieri egemonici²⁹.

È troppo presto per dire quali saranno gli effetti di lungo periodo delle nuove concezioni e pratiche patrimoniali introdotte dall'Unesco con la «svolta immateriale», e non mancano le preoccupazioni riguardo alle loro compatibilità con le politiche di tutela tradizionalmente rivolte ai beni «materiali» o sul loro possibile uso per legittimare come *Intangible Heritage* forme culturali in contrasto con il rispetto dei diritti umani o dei diritti di minoranze discriminate; preoccupazioni che sono riflesse nelle clausole stesse della *Convenzione*³⁰. Molto dipenderà da come un dibattito per molti versi ancora «acerbo» si svilupperà³¹, e dalle direzioni che a questo saranno impresse dalla accresciuta pluralità di soggetti che partecipano all'impresa patrimoniale, ma è assai probabile che si tratterà di effetti rilevanti, che contribuiranno a una nuova configurazione globale del campo patrimoniale, dove le sue salde radici nella storia europea moderna non saranno più le sole che contano.

28. Sul convegno Icom di Seul si veda, oltre a Garlandini in questo volume, il numero di *Museum International* 56(1-2), 2004.

29. Purtroppo non è stato qui possibile rendere conto del vivacissimo dibattito che le tematiche post-coloniali hanno introdotto nel mondo dei musei, rimettendo in discussione distinzioni consolidate (ad es. tra musei d'arte, scientifici, etnografici), pratiche espositive, rapporti tra oggetti e saperi (di chi li produce, ma anche di chi li studia e di chi li osserva), questioni sulla proprietà e sul diritto di parola (a chi appartengono e chi ha diritto di parlarne?), rapporti tra materiale e immateriale, tra conservazione e riproduzione. Per una solida introduzione si vedano Karp e Lavine (1991) e Karp e Kratz (2006).

30. L'art. 2, comma 1, dove è data la definizione di «patrimonio immateriale», si conclude con la seguente affermazione: «Ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile». Mentre l'articolo 3, relativo alle «relazioni con altri strumenti internazionali», precisa: «Nulla nella presente Convenzione potrà essere interpretato nel senso di: *a*) alterare lo status o di diminuire il livello di protezione dei beni dichiarati parte del patrimonio mondiale secondo la Convenzione del 1972 per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale a cui una parte del patrimonio culturale immateriale è direttamente associata; *b*) pregiudicare i diritti e gli obblighi degli Stati contraenti derivanti da qualsiasi strumento internazionale correlato ai diritti della proprietà intellettuale o all'uso di risorse biologiche ed ecologiche di cui sono parte».

31. Zagato (2008, p. 28) scrive di una «fulminea approvazione del testo finale a seguito di una discussione oltremodo ridotta in sede di 32° Conferenza generale Unesco; ciò in netto contrasto [...] con l'inanità dei lunghi sforzi precedenti».

Riferimenti bibliografici

- AIKAWA N. (2001), *The 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore: Actions Undertaken by Unesco for Its Implementation*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 13-9.
- ANDERSON B. (1991), *Imagined Communities*, Verso, London; trad. it., *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1996.
- APPADURAI A. (1996), *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis; trad. it., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.
- BALIBAR E. (2002), 'Possessive Individualism' Reversed: From Locke to Derrida, in "Constellations", 3, pp. 299-317.
- BLAKE J. (2000), *On Defining the Cultural Heritage*, in "International & Comparative Law Quarterly", 49, pp. 61-85.
- BORTOLOTTO C. (a cura di) (2008), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, IPZS, Roma.
- BROWN M.F. (2003), *Who Owns Native Culture?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- CASSESE S. (1975), *I beni culturali da Bottai a Spadolini*, in "Rassegna degli Archivi di Stato", XXXV (1-3), pp. 124 ss.
- CHASTEL A. (1986), *La notion de patrimoine*, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, vol. I, pp. 1433-69.
- CHOAY F. (1999), *L'allegorie du patrimoine*, Seuil, Paris; trad. it., *L'allegoria del patrimonio*, Officina, Roma 1995.
- CIARCIA G. (2006), *La perte durable*, Cahiers du Lahic, Paris.
- CIMINELLI M.L. (2008), *Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e possibili effetti collaterali: etnomimesi ed etnogenesi*, in Zagato (a cura di), (2008), pp. 99-122.
- GIANNINI M.S. (1976), *I beni culturali*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 1, pp. 3 ss.
- GODELIER M. (1996), *L'enigme du don*, Fayard, Paris.
- HAFSTEIN V. T. (2008), *Inviting a noisy Dance-band into a Hospital: Listing the Intangible*, in Bortolotto (a cura di) (2008), pp. 95-113.
- HANDLER R. (1985), *On having a Culture*, in G.W. Stocking (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and material Culture*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, pp. 192-217; trad. it., *Avere una cultura*, in G.W. Stocking (a cura di), *Gli oggetti e gli altri*, Ei, Roma 2000, pp. 261-89.
- (1997), *Cultural Property, Culture Theory and Museum Anthropology*, in "Museum Anthropology", 21, 3, pp. 3-4.
- (2003), *Cultural Property and Culture Theory*, in "Journal of Social Archaeology", 3, 3, pp. 353-65.
- HANDLER R., LINNEKIN, J. (1984), *Tradition, Genuine or Spurious*, in "Journal of American Folklore", 97, pp. 273-290.
- HARTOG F. (2003), *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris; trad. it. *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo 2007.
- HEINICH N. (2009), *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Ed. MSH, Paris.

- HOBBSAWM E., RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- JALLA D. (2005), *Prefazione*, in Ribaldi (a cura di) (2005), pp. 10-24.
- KARP I., KRATZ C. (eds.) (2006), *Museum Frictions*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KARP I., LAVINE, S.D. (eds.) (1991), *Exhibiting Cultures*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT B. (2004), *Intangible Heritage as Metacultural Production*, in "Museum international", vol. 56, 1 2, pp. 52-65.
- KURIN R. (2004), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal*, "Museum International", vol. 56, 1-2, pp. 66-77.
- LONDRES FONSECA M. (2002), *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, in "ICOM UK News", 63, pp. 8-9.
- MACPHERSON C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon, Oxford; trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano.
- MAFFI I. (2006), *Introduzione*, in "Antropologia", 7, (numero monografico: Il patrimonio culturale), pp. 5-17.
- NAS P. (2002), *Masterpieces of Oral and Intangible Culture*, "Current Anthropology", 43, 1, pp. 139-48.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- (2010), *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco*, in "Meridiana", 68, pp. 37-72.
- PHILLIPS R.B., STEINER C.B. (eds.) (1999), *Unpacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- POULOT D. (1997), *Musée, nation, patrimoine: 1789-1815*, Gallimard, Paris.
- RIBALDI C. (a cura di) (2005), *Il nuovo museo. Origini e percorsi*, Il Saggiatore, Milano.
- SCHUSTER M.J. (2002), *Making a List and Checking it Twice: The List as a Tool of Historic Preservation*, Conference of the Association for Cultural Economics International, Rotterdam, June 13-15, 2002 <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/workingpapers/Schuster14.pdf>.
- SEITEL P. (ed.) (2001), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment*, Smithsonian Institution, Washington.
- SETTIS S. (2002), *Italia S.p.A. L'assalto al patrimonio culturale*, Einaudi, Torino.
- SHERKIN S. (2001), *A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 42-56.
- UNESCO (2006), *Masterpieces of the oral and intangible heritage of Humanity*, UNESCO, Paris.
- VECCO M. (2007), *L'evoluzione del concetto di patrimonio culturale*, Franco Angeli, Milano.

- ZAGATO L. (a cura di) (2008), *Le identità culturali nei recenti strumenti Unesco*, Cedam, Padova.
- (2008), *La convenzione sulla protezione del patrimonio culturale intangibile*, in Zagato (a cura di) (2008), pp. 27-70.

Da Gramsci all'UNESCO. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili

di Fabio Dei

1. Patrimonio intangibile

Patrimonio immateriale o intangibile (*Intangible Cultural Heritage*, ICH) è una categoria entrata solo di recente nel discorso delle politiche culturali, nonché delle discipline scientifiche che si occupano di cultura nel senso etnografico o antropologico del termine. La sua diffusione è legata alla centralità che le ha assegnato l'UNESCO, nelle sue strategie di valorizzazione e salvaguardia dei beni culturali basate sul riconoscimento di repertori globali di «capolavori dell'umanità». Dopo aver creato con successo liste dei beni artistici e monumentali, ambientali, archivistici e documentari, a partire dagli anni Novanta l'UNESCO si è dedicato anche ai beni etnografici – quelli, cioè, che non consistono in opere materiali e durevoli ma in saperi, performance, forme espressive tramandate dalla tradizione orale e legate esclusivamente alla memoria, alle pratiche, al linguaggio di «portatori» viventi. Lo scopo di questa estensione a un'accezione antropologica della cultura è prima di tutto consentire la partecipazione alle «liste dei capolavori» anche ai paesi (come molti di quelli ex-coloniali) privi di reperti monumentali e storico-artistici; ma anche di includere, per lo stesso Vecchio Mondo, tutto l'ambito del «tradizionale» e del «popolare» indagato e valorizzato ormai da due secoli di studi folklorici.

I primi documenti UNESCO in proposito utilizzano ancora questi ultimi concetti: è il caso della “Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore”, del 1989, cui fanno seguito un programma sui “Tesori umani viventi” (1993) e uno sui “Capolavori del patrimonio orale e intangibile dell'umanità” (1999). Il concetto di «intangibile» finisce per inglobare tutti gli altri nel documento fondamentale adottato nel 2003, la “Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile”, che istituisce una «lista rappresentativa» analoga a quella del patrimonio materiale. La Convenzione viene adottata da molti dei paesi membri dell'UNESCO (inclusa l'Italia, che la ratifica nel 2007), finendo per guidare le politiche culturali sia dell'amministrazione centrale sia dei governi regionali e locali.

Il documento del 2003 stabilisce una definizione “costituzionale” dei beni intangibili, che da allora in poi si troverà costantemente ripresa a tutti i livelli di elaborazione delle politiche culturali:

Si intendono per «patrimonio culturale intangibile» pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze e saperi – così come gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati ad essi – che le comunità, i gruppi e, in alcuni casi, gli individui riconoscono come facenti parte del loro patrimonio culturale. Tale patrimonio culturale intangibile, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi interessati in conformità al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia, e fornisce loro un senso di identità e continuità, promuovendo così il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana (UNESCO, 2003).

Si deve notare la forte connotazione antropologica di questo documento, che: a) si apre a molteplici processi e prodotti culturali («pratiche, rappresentazioni, saperi, strumenti, oggetti...»), con un elenco tendenzialmente aperto che ricorda le classiche definizioni di cultura; b) insiste sui gruppi e sulle comunità come soggetti «portatori» di tali beni, che sono dunque collocati in una dimensione sociale; c) precisa che il patrimonio è da intendersi come radicato nell’ecologia dei gruppi sociali, cioè nelle modalità pratiche di interazione con l’ambiente da un lato, con la memoria e il passato storico dall’altro; d) specifica le modalità di trasmissione, che rimandano all’oralità e al rapporto diretto fra generazioni; e) infine, propone un richiamo forte al concetto centrale della tradizione antropologica, vale a dire la conoscenza e il rispetto della diversità culturale. Anche la successiva specificazione dei campi tematici di cui il patrimonio intangibile è composto ricorda (sia pur con alcune lacune) l’indice di un manuale di antropologia:

a) tradizioni e espressioni orali, incluso il linguaggio, intesi come veicolo del patrimonio culturale intangibile; b) arti dello spettacolo; c) pratiche sociali, riti e feste; d) conoscenza e pratiche concernenti la natura e l’universo; e) artigianato tradizionale (ibid.).

La lista del patrimonio immateriale non è solo una estensione di quella dei monumenti o dei siti, in grado di garantire una più equilibrata distribuzione dei riconoscimenti su scala mondiale. Rispetto alla lista «materiale» vi sono importanti differenze. In primo luogo si tratta di una lista «rappresentativa», che non pretende cioè di selezionare delle assolute «eccellenze» ma di segnalare più ampi complessi culturali. Inoltre, al centro dell’attenzione patrimonializzante stanno non tanto degli “oggetti” quanto dei “processi culturali”, intesi come repertori di com-

petenze creative in costante sviluppo e mutamento. Ciò pone in discussione anche il requisito dell'autenticità, centrale per l'identificazione del patrimonio storico-artistico e che diviene qui meno pressante (la vitalità di una tradizione richiede un certo grado di variabilità storica). Ancora, e di conseguenza, la salvaguardia viene intesa non come conservazione o documentazione ma come modo per favorire il passaggio dei saperi fra generazioni (non necessariamente all'interno di uno stesso territorio, giacché si ammette la possibilità di una diffusione diasporica di certe forme patrimoniali). Ciò implica, infine, che gli interlocutori principali delle politiche UNESCO non sono gli esperti o gli studiosi, ma principalmente i «portatori» di quel sapere o tradizione, cioè i soggetti o le comunità che ne sono protagoniste.

2. Il patrimonio e il concetto antropologico di cultura

Gli antropologi dovrebbero essere molto contenti. A 130 anni dalla celebre definizione di E.B. Tylor, l'accezione etnografica di cultura sembra assunta dalle massime istituzioni internazionali - nel quadro di un processo di ridefinizione in senso antieurocentrico del concetto di patrimonio e di una particolare sensibilità per la valorizzazione delle differenze culturali. In effetti, la diffusione della cornice patrimoniale dell'Unesco ha molto influenzato l'antropologia contemporanea, in particolare nella sua declinazione folklorica o, come si dice in Italia, demologica. A tal punto che l'antropologia del patrimonio si è affermata come nuova specializzazione disciplinare, o meglio ancora – come vedremo tra un attimo – come definizione di un campo che era in precedenza identificato in termini di «cultura popolare».

D'altra parte, il rapporto tra l'approccio patrimonialista e l'antropologia è stato fin dall'inizio teso e difficile. In una lucida discussione sulle origini e la costruzione della Convenzione UNESCO del 2003, Chiara Bortolotto (2008, p. 20) sostiene che «le reazioni degli studiosi più direttamente chiamati in causa dall'introduzione di questa nuova categoria patrimoniale, gli antropologi, sono state quasi unanimemente di perplessità se non di vera e propria ostilità». L'affermazione è forse eccessiva: ma senza dubbio vi sono stati motivi di frizione più che occasionali. L'elaborazione della nozione di *Intangible Heritage*, tra gli anni Ottanta e Novanta, poggia sull'uso di categorie antropologiche classiche come cultura, identità, comunità, tradizione. Ma l'antropologia internazionale, in quegli stessi anni, si caratterizza proprio per un ripensamento critico radicale di queste stesse nozioni: per la loro decostruzione, se vogliamo, nel senso che identità culturale, tradizione etc. appaiono il frutto di processi di plasmazione retorica e politica. Se c'è un nucleo irrinunciabile, in

questa fase del dibattito antropologico, questo non consiste nell'impiego del concetto di cultura e dei suoi derivati, ma al contrario nella critica al culturalismo ingenuo ed "essenzialista".

Ingenuo ma non innocente. Del culturalismo si analizza infatti in quegli anni la componente di "violenza epistemologica" – i rapporti che ha intrattenuto con il dominio coloniale, ad esempio, e il ruolo che gioca nelle forme contemporanee di xenofobia e neorazzismo, nonché nei cosiddetti conflitti etnici. Anche la nozione di patrimonio è investita da questa critica. Lontano dal rappresentare una "proprietà" ovvia o naturale di altrettanto naturali comunità, il patrimonio appare il risultato di consapevoli strategie di ordine politico-istituzionale. In particolare, un influente filone di studi (rappresentato dai lavori di Richard Handler sul Canada e di Michael Herzfeld sulla Grecia) collega i processi di patrimonializzazione con le politiche nazionaliste e con le relative concezioni di identità/alterità, appartenenza/esclusione. Sono gli Stati-nazione a gestire, inventariare, autenticare il patrimonio – per certi versi a "inventarlo" nel contesto delle strategie di «immaginazione di comunità». Anche oggi, pur in cornici disegnate da organismi sovranazionali, restano gli Stati gli insindacabili soggetti delle politiche patrimoniali. Ciò vale per il patrimonio intangibile non meno che per quello materiale. Basti ricordare la coincidenza fra la moderna scoperta del folklore, alla fine del Settecento, e lo sviluppo del nazionalismo romantico (Burke, 1980, pp. 125s.); o la sistematica facilità con cui i totalitarismi del Novecento hanno usato il folklore come strumento di formazione del consenso di massa.

Questi argomenti non sono certo condivisi o intesi da tutti nello stesso modo. Personalmente, ad esempio, trovo che la critica al culturalismo rischi talvolta di trasformarsi nella riedizione di vecchie forme di determinismo economico-politico, decisamente pre-antropologiche (Dei, 2002). Inoltre il ruolo del nazionalismo non è certo dappertutto lo stesso, e il significato delle pratiche di patrimonializzazione non può esser ridotto solo ad esso. È il caso proprio dell'Italia, dove i "paesi" e le identità locali hanno rappresentato e rappresentano una cornice patrimoniale più importante di quella dello Stato (si veda Clemente, 1997 e, per una declinazione dell'approccio "critico" attenta alle peculiarità italiane Palumbo, 2003). Malgrado queste riserve, lo scetticismo verso concezioni essenzialiste della cultura è largamente passato nella attuale sensibilità antropologica. Il che porta a storcere il naso con una certa frequenza di fronte ai modi in cui l'UNESCO tratta le questioni della cultura, dell'identità, della tradizione; anzi, per meglio dire, di fronte alle pratiche locali suscitate dalla corsa alle candidature UNESCO, che spingono a indulgere in passioni localiste e atteggiamenti nostalgici, a promuovere il pittoresco, a far surrettiziamente "rivivere" tradizioni inventate o, al contrario, a ingessare e musealizzare pratiche viventi.

3. L'antropologia del patrimonio tra critica e partecipazione

Naturalmente, queste stesse dinamiche di trasformazione sono oggetti molto interessanti di osservazione e descrizione etnografica. Così gli antropologi del patrimonio possono intraprendere due strade diverse. Da un lato, possono farsi etnografi della patrimonializzazione, assumendo le categorie patrimoniali (cultura, comunità etc.) come oggetto di studio e non come propria risorsa. Dall'altro, possono invece partecipare e interagire con le pratiche e i discorsi patrimoniali (e con le istituzioni che li sostengono), cercando di raffinarle e di portarle verso una maggiore consapevolezza riflessiva. Berardino Palumbo (2009, p. XXXIX) ha chiamato queste posture antropologiche, rispettivamente, «critica» e «partecipativa» – aggiungendone una terza, quella «interna», che semplicemente accetta le categorie patrimoniali di senso comune e il ruolo di *expertise* concesso all'antropologia dal discorso istituzionale, senza porsi i problemi epistemologici sopra accennati.

Ciò che cambia, in questi atteggiamenti, non è tanto il grado di adesione o ostilità alle pratiche UNESCO, quanto il rapporto tra il discorso antropologico e quello patrimoniale delle istituzioni o del senso comune. Nella postura «interna» questi due discorsi stanno sullo stesso piano. Si assume come ovvia l'esistenza di certi beni culturali (ad esempio una festa, un genere di canto popolare, una tecnica artigianale), esattamente come per la storia dell'arte si assume l'esistenza di un repertorio di opere della pittura rinascimentale, o dell'architettura gotica. Il sapere disciplinare esperto è integrato nel discorso pubblico di validazione e valorizzazione di questi beni: sostiene le politiche istituzionali e i relativi impianti normativi (ad esempio, le pratiche di censimento, schedatura, salvaguardia, musealizzazione), e ne è a sua volta legittimato. La postura «critica» invece si pone in modo metadiscorsivo verso i processi di patrimonializzazione: ne fa oggetto di analisi etnografica, senza confondersi con le loro categorie. L'etnografia, che secondo Palumbo è il suo metodo caratterizzante, appare qui come strumento di netta separazione dall'oggetto.

Più complessa è la situazione della postura «partecipativa», in cui si padroneggia l'impianto critico e riflessivo ma al tempo stesso si sceglie di operare nel campo patrimoniale (ad esempio, collaborando alle pratiche di riconoscimento di un «bene» o di candidatura alla lista UNESCO). Sempre secondo Palumbo, qui il tratto decisivo è la capacità di oggettivare se stessi, *à la* Bourdieu, dunque di esser «consapevoli del carattere “politico” della propria partecipazione» (ibid.), del proprio stesso coinvolgimento nei processi studiati. D'accordo: vorrei però anche aggiungere che rispetto

all'approccio «critico» ciò che cambia è il rifiuto di una prospettiva radicalmente metadiscorsiva. Qui i due discorsi, quello patrimoniale e quello antropologico, si intrecciano e si modificano a vicenda. L'etnografia in questo caso può rappresentare uno strumento non di separazione ma di «fusione di orizzonti». E il circolo ermeneutico descrive forse più correttamente questa posizione conoscitiva che non l'oggettivazione del soggetto oggettivante.

In questo modo si possono superare certe rigidità dell'approccio «critico», che presenta a sua volta due tipi di rischio. Da un lato, un arroccamento nel campo accademico e la difficoltà a mettersi in gioco nella sfera pubblica. Dall'altro, una tendenza a liquidare il discorso patrimoniale o culturalista come pura ideologia o mistificazione, a fronte di una più oggettiva visione delle realtà sociali. Dimostrare che le «entità» patrimoniali sono costruite politicamente e retoricamente non autorizza affatto a considerarle illusorie, frutto di una sorta di falsa coscienza e dunque smascherabili da un più solido linguaggio che parli di potere e non di cultura. Proprio l'etnografia può mostrare che sono in gioco meccanismi molto più complessi, istanze eterogenee e spesso contraddittorie – mai interamente riducibili a una questione di apparenze ed essenze, di ideologia e di realtà. Ad esempio, la patrimonializzazione di una festa non potrà esser compresa come spontanea manifestazione dei sentimenti identitari di una comunità, ma neppure solo come frutto di interessi politici ed economici – o tanto meno come dispositivo ideologico del nazionalismo. Magari vi agiscono tutti questi elementi, ma inestricabilmente intrecciati in configurazioni peculiari che vanno ricostruite volta per volta.

4. Paradigmi proto-patrimoniali

L'antropologia del patrimonio si profila dunque come una disciplina fedele alla propria vocazione critica e riflessiva, che non può appiattirsi all'interno del discorso patrimoniale e delle sue più ingenuie categorie; ma che, d'altra parte, è consapevole di stare dentro i dibattiti e le pratiche pubbliche di gestione dei beni culturali. Non può limitarsi a osservare i protagonisti dei processi di patrimonializzazione dall'esterno – come insetti al microscopio, o come se non facessero parte della propria stessa comunità morale.

Vorrei però adesso discutere un aspetto diverso del problema. L'antropologia del patrimonio, comunque la si voglia intendere, copre uno spazio che in precedenza era almeno in parte occupato dalla tradizione degli studi folklorici e di cultura popolare. Questo «trasferimento di competenze» è avvenuto in modi diversi a seconda dei paesi e delle tradizioni di studio. Qui

farò esclusivamente riferimento al quadro italiano - che presenta comunque diversi punti in comune con altre situazioni europee, in particolare quella francese. In Italia lo studio dei beni immateriali e dei processi della loro patrimonializzazione non si è aggiunto ai precedenti approcci demologici, ma li ha sostituiti – si è sovrapposto ad essi un po' come un nuovo paradigma scientifico rispetto al vecchio (anche se questa «rivoluzione scientifica» è stata per così dire implicita, non dichiarata). È dunque cambiata l'agenda antropologica, la messa a punto dei campi e degli oggetti di ricerca, forse il modo stesso di intendere il significato e il valore delle pratiche disciplinari. Cosa si è guadagnato e cosa si è perso in questo passaggio?

Facciamo un passo indietro. L'avvento del paradigma patrimoniale alla fine del ventesimo secolo non è stato certo il primo radicale mutamento nella storia degli usi della cultura popolare. L'idea stessa di una «cultura popolare» come distinta e peculiare rispetto a quella degli intellettuali e dei ceti alti era stata inventata da un gruppo di intellettuali tedeschi sul finire del Settecento (Burke, p. 12). In precedenza gli scrittori si divertivano talvolta a rimarcare gli errori o le superstizioni del popolo, ma non lo ritenevano capace di autonoma produzione culturale. In epoca romantica si ritiene invece di cogliere nei prodotti della letteratura orale la forza plasmante di uno specifico *Volksgeist* – cruciale stimolo al rinnovamento estetico da un lato, ai movimenti per l'autonomia e l'unità nazionale dall'altro. In Italia tutto questo arriva con un po' di ritardo, e trova la sua espressione più forte in Niccolò Tommaseo e nel suo incontro con la poetessa pastora Beatrice di Pian degli Ontani, nel 1832:

Feci venire di Pian degli Ontani una Beatrice, moglie d'un pastore, donna di circa trent'anni che non sa leggere e che improvvisa ottave con facilità, senza sgarar verso quasi mai: con un volger d'occhi ispirato, quale non l'aveva di certo madama De Sade [] Donna sempre mirabile; meno però, quando si pensa che il verseggiare è quasi istinto ne' tagliatori e ne' carbonai di que' monti (Tommaseo, 1932, p. 26).

«Il verseggiare è quasi istinto»: dunque una sensibilità artistica spontanea e collettiva, di cui la singola poetessa è portatrice quasi inconsapevole. I dotti non possono far altro che raccogliere questa sapienza popolare prima che vada perduta. È importante notare che i romantici pensavano di aver scoperto l'arte popolare appena in tempo: la consideravano infatti in via di estinzione di fronte all'incedere della modernità, della tecnologia, dell'industrializzazione. Un tema che ritornerà costantemente nelle fasi successive degli studi e degli usi pratici del folklore – rappresentando evidentemente una caratteristica costitutiva o «strutturale» del modo in cui esso è definito.

Un salto in avanti di molti decenni ci porta al 1911. Per il cinquantennale dell'Unità d'Italia, si organizzano a Roma tre grandi mostre sui tesori della cultura nazionale: una riguarda l'archeologia, una la storia dell'arte, la terza il folklore. Quest'ultima ("Mostra Etnografica delle Regioni"), insieme a un grande convegno internazionale di etnografia, è organizzata da Lamberto Loria, viaggiatore ed erudito che nel 1908 aveva aperto a Firenze il primo museo italiano di etnografia. Nelle sue parole, la mostra intende rappresentare:

il documento vivo della spontanea vita popolare, negli usi, abitudini, fogge, negli utensili e negli strumenti del lavoro [...]. Nessun paese può, quanto il nostro, offrire tante varietà e così tenace persistenza di tradizioni locali, tradizioni manifestatesi con bellezza di colori, di poesia e anche di musica (cit. in Puccini, 2005, pp. 16-7).

Rispetto al fugace incontro montano del filologo con la poetessa pastora, il folklore è adesso diventato patrimonio culturale del Paese, chiamato a celebrarne l'unità e la gloria accanto alla grande Storia e alla grande Arte. Le differenze che distinguono le regioni italiane sono assunte non come limite ma come risorsa e ricchezza del giovane Stato italiano. Dietro tutto questo c'è la lunga fase degli studi positivistici, che assumendo un concetto etnografico di cultura hanno esteso la loro attenzione dalla letteratura orale a tutti gli aspetti della vita popolare (inclusi i costumi, le cerimonie, le "credenze", gli oggetti della casa e del lavoro e così via).

Il positivismo resta l'approccio dominante anche negli anni tra le due guerre, nei quali tuttavia il mutamento cruciale consiste nell'asservimento della folkloristica (ribattezzata autarchicamente "popolaresca") al fascismo. Il regime vede nel folklore uno strumento di creazione del consenso tra le masse popolari, e lo sfrutta sia inventando un'ampia gamma di feste, manifestazioni, rievocazioni storiche, sia piegando le tradizioni a ideologia di una italianità rurale e conservatrice (Cavazza, 2003). I folkloristi, con maggiore o minore entusiasmo, accettano questa nuova forma di legittimazione e uso pubblico della propria disciplina, arrivando alla fine degli anni Trenta ad aderire con molta naturalezza alle teorie della razza. Paolo Toschi, una delle figure più rappresentative di questa fase, scriverà sulla rivista *Lares*:

Si vedono rispecchiati nella millenaria tradizione del nostro popolo i caratteri genuini inconfondibili della razza italiana. Lo studio delle tradizioni popolari si potenzia quindi in un rinnovato interesse e plasma, oltre tutto, il suo vero valore sotto l'aspetto politico e sociale (Toschi, 1938).

5. Gramsci e la cultura popolare

Con il dopoguerra si apre una modalità del tutto nuova di intendere e valorizzare la cultura popolare, che resisterà fino alla fine del secolo e all'avvento del paradigma patrimoniale. Ne è al centro l'idea, radicata nei *Quaderni del carcere* di Gramsci, del folklore come cultura delle classi subalterne. Cambia con ciò il modo di intendere il soggetto del folklore: non più un "popolo" indifferenziato, arretrato, ingenuo, ma le classi sociali dominate e sfruttate, e auspicabilmente protese verso l'emancipazione. Le differenze che nel folklore si esprimono sono dunque connesse alla condizione sociale: sono da un lato il frutto delle strategie egemoniche delle classi dominanti, dall'altro di tali strategie segnalano i limiti, proponendosi come embrionali forme di resistenza. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, personaggi come Ernesto De Martino e Gianni Bosio sviluppano questa prospettiva sia negli studi accademici che nella sfera etico-politica. Entrambi si accostano alla cultura dei ceti oppressi (le «plebi rustiche del Mezzogiorno» nel primo caso, i contadini e gli operai della Val Padana nel secondo) tentando di mostrarne la plasmazione storica nel rapporto asimmetrico con la cultura dominante. Entrambi non potrebbero esser più lontani dalla pratica del folklore come «ricerca del pittoresco», che già Gramsci denunciava nei *Quaderni*: si pongono piuttosto l'obiettivo di «dar voce» ai gruppi sociali che non riescono a far sentire la loro presenza nella sfera pubblica, favorendo lo sviluppo della loro coscienza di classe.

Emblemi di questo posizionamento del rapporto tra colto e popolare sono certamente il famoso passo demartiniano – «entravo nelle case dei contadini pugliesi come un "compagno", come un cercatore di uomini e d'umane e dimenticate storie...»; e l'elogio che Bosio propone del magnetofono, lo strumento magico che consente l'irruzione delle voci contadine e proletarie nella Storia e il rovesciamento del ruolo dell'intellettuale, chiamato a imparare dal popolo per guadagnare una posizione antiegegonica (De Martino 1953, Bosio 1975 [1967]). In questa fase, gli studi sulla cultura popolare confluiscono in un più ampio progetto di storia dal basso e di documentazione e denuncia delle condizioni di vita dei ceti diseredati; per quanto riguarda invece i suoi usi pubblici, il *folk* diventa un genere di protesta, che nel clima degli anni Sessanta e Settanta si fonde con altre forme di cultura alternativa e "antiborghese".

Il significato della nozione di "borghesia" cambia però rapidamente nei decenni del secondo dopoguerra che stiamo considerando. De Martino scompare nel 1965, Bosio, ancora molto giovane, nel 1971. Entrambi fanno riferimento a una struttura di classe della società italiana piuttosto lineare e dicotomica: ceti dominanti da un lato e ceti dominati dall'altro, agrari e borghesia contro contadini e proletariato, una cultura egemonica

contro una cultura subalterna. È in questa contrapposizione duale che si colloca la definizione del “popolare”. Sempre a cavallo fra anni Sessanta e Settanta, Alberto M. Cirese pone il dualismo egemonia-subalterità alla base di una vera e propria rifondazione epistemologica degli studi folklorici, ricompresi sotto la nuova etichetta di «demologia». La demologia definisce il proprio oggetto in modo relazionale: tutti quei tratti culturali caratterizzati in senso subalterno e dunque estranei al livello egemonico (anche se, in virtù dei processi di circolazione culturale, un tratto egemonico può divenire nel tempo subalterno o viceversa; Cirese, 1971). Questa impostazione, pur richiamandosi a Gramsci e De Martino, tradisce tuttavia aspetti importanti del loro pensiero. De Martino, ad esempio, considerava il proprio approccio storicistico alla cultura dei contadini meridionali come una rottura netta rispetto alle correnti positivistiche del folklorismo. Infatti non definiva mai le sue ricerche in termini di folklore, prendendo anzi ferocemente le distanze dagli eredi della tradizione positivista, in particolare Paolo Toschi (Alliegro, 2011, pp. 342-3; Dei, 2012, p. 106-9). Cirese, formatosi proprio con Toschi, tenta invece di ricucire un rapporto di continuità. Gli studi folklorici per lui possono e devono esser ricompresi all’interno del nuovo paradigma teorico; la demologia che delinea nel suo influente manuale del 1971, intitolato appunto *Cultura egemonica e culture subalterne*, è una scienza che continua a occuparsi degli stessi oggetti (repertori della tradizione orale, tecniche, usi e costumi del mondo contadino), pur ridefinendoli e collegandoli a una teoria economico-politica.

Un esito lontanissimo dalle intenzioni di De Martino e, io credo, anche dalla originaria impostazione di Gramsci. Per quest’ultimo, l’egemonico e il subalterno non sono da intendere in senso sostantivo – vale a dire come due culture in senso antropologico, chiaramente distinte e isolabili sul piano descrittivo e analitico. Si tratta piuttosto di linee di frattura all’interno di un *continuum* culturale storicamente mutevole. L’egemonico è un processo di plasmazione guidato dai ceti dominanti e soprattutto da quei loro cruciali intermediari che sono gli intellettuali; il subalterno è l’aggregato, per definizione frammentario e non sistematico, di ciò che viene escluso o che positivamente resiste alla plasmazione egemonica. Tali processi definiscono una molteplicità di “gradi” o posizioni intermedie; una molteplicità tanto maggiore quanto più articolata e complessa si fa la stratificazione sociale. E l’Italia del secondo dopoguerra, naturalmente, si caratterizza per una vera e propria rivoluzione demografica e sociologica: l’urbanizzazione e la scomparsa del mondo contadino tradizionale, l’incremento dei ceti medi, l’espansione dei consumi e la pervasività dei mass-media e dell’istruzione pubblica mutano i rapporti sociali. Le classi si «allungano» e si segmentano, le

differenze culturali cominciano a poggiare più sulla diversificazione dei consumi che non sulla trasmissione di autonome tradizioni folkloriche; la «corrispondenza» fra i livelli di capitale economico e quelli di capitale culturale si fa molto più incerta che in passato, e si intreccia con altri tipi di differenze, soprattutto quelle generazionali.

6. Fortuna e declino della demologia

È una situazione che potrebbe ancora esser descritta attraverso le categorie gramsciane, ma certo non attraverso una disciplina come la demologia che intende isolare il folklore come autonomo oggetto di studio. Come accennato, anche la valorizzazione “antiborghese” della cultura popolare cambia completamente senso. Ciò che dà significato al “folk” non è più soltanto, né principalmente, la contrapposizione al livello colto, bensì quella alla inautenticità del «pop», cioè della cultura di massa. I tratti culturali del mondo contadino non sono più, come in De Martino, gli scandalosi sintomi dell’oppressione o, come in Bosio, gli emblemi della lotta di classe; rappresentano piuttosto un modo di vita più autentico in alternativa al consumismo e alla massificazione. In questa stagione i canti popolari sono valorizzati non contro la musica della Scala ma contro quella leggera e commerciale; le case coloniche non contro le ville signorili (di cui anzi divengono una variante minore) ma contro gli appartamenti suburbani; i mobili poveri dell’arredamento rurale non contro l’antiquariato di lusso ma contro la produzione industriale in serie, e così via.

Ma il grande paradosso di questi anni è che la cultura di massa o “piccolo-borghese” contro cui si rivolgono i sostenitori del folk è proprio quella degli strati più bassi e popolari: quei contadini inurbati, quei ceti operai di periferia, che solo pochi anni prima avevano visto nell’accesso agli appartamenti condominiali, ai mobili di plastica, alla televisione e ai supermercati un cruciale veicolo di avanzamento sociale. Quindi il folk si indirizza proprio contro i suoi originari portatori. La sua rivendicazione distintiva caratterizza ceti in ascesa sociale, che dunque dovrebbero esser propriamente definiti “borghesi”. Sono in parte gli ex-contadini, ormai abbastanza lontani dalle loro origini (almeno una generazione, di solito) per farne oggetto di nostalgia, contemplazione estetica, patrimonializzazione; ma soprattutto gli intellettuali, che nella autenticità povera del folk trovano il perfetto strumento di rivendicazione del proprio status sociologico, caratterizzato da basso capitale economico e alto capitale culturale. È un paradosso che trova la sua più alta e drammatica espressione nella figura di Pier Paolo Pasolini – quanto più determinato a strapparsi di dosso, quasi come una pelle, l’*habitus* borghese, tanto più inflessibile nel suo

sdegnoso gesto di disprezzo per quelle masse che, non avendo mai avuto niente, agognano di andare a scuola, guardare la televisione e guidare la Seicento.

Beninteso, in Pasolini non v'è traccia di nostalgia o contemplazione romantica. Ma la sua poetica contribuisce a una valorizzazione del popolare-folklorico fortemente antigramsciana – qualcosa di radicalmente contrapposto alla cultura di massa e che di fatto non può esistere nel presente, in quel tempo in cui non ci sono più le lucciole. La demologia accademica, da parte sua, ha difficoltà ad applicare il metodo gramsciano alle complesse trasformazioni socio-culturali cui sta assistendo. Il principio «popolare uguale subalterno» dovrebbe condurla a studiare la cultura di ceti subalterni diversi da quello contadino, come la classe operaia, e a indagare i modi in cui la tensione egemonico-subalterno si manifesta nell'ambito del consumo di massa e dell'industria culturale. Ma la disciplina non è attrezzata per muoversi in questa direzione (a dire il vero, le scienze sociali italiane *tout court* probabilmente non lo sono). La scelta di continuità con il folklorismo la porta a trincerarsi nel rapporto privilegiato con gli oggetti di studio classici: le forme della tradizione orale, le tecniche artigianali, le feste e la ritualità rurali, le credenze e le pratiche magico-religiose.

Fino agli anni Ottanta, comunque, studiosi e organizzatori culturali trattano questi temi sottolineandone la connotazione sociale subalterna e il potenziale di resistenza rispetto all'omologazione della società di massa. Si consideri il seguente passo:

Parlare oggi di cultura popolare [] significa non solo ricercarne i segni distintivi nella soffitta dei nostri ricordi, ma proporre una sfida intellettuale e politica nei confronti di coloro che per l'analisi della società attuale rimuovono l'esistenza del conflitto e dei dislivelli socio-culturali profetizzando la rapida conclusione del processo di omologazione antropologica, evocato con grande carica poetica e civile da P. P. Pasolini (De Martin, in De Simonis, 1984, p. 9).

Siamo all'inizio degli anni Ottanta e chi scrive è l'assessore alla cultura di un piccolo paese toscano, introducendo un convegno sulla mezzadria e sulla cultura contadina tradizionale. Il conflitto e le differenze di classe stanno al centro dell'attenzione e giustificano l'interesse per il popolare. Non v'è ancora alcun cenno al «patrimonio», ai «beni» o a concetti analoghi: anzi, un'altra amministratrice pubblica nello stesso convegno mette severamente in guardia dalle tendenze a piegare la cultura popolare verso usi localistici e nostalgici, per non parlare di quelli commerciali e turistici (Bucciarelli, in *ibid.*, p. 8).

7. Dove si nasconde il subalterno

Solo pochi anni dopo il quadro cambia. Il linguaggio patrimoniale si afferma largamente, risignificando l'intero ambito della cultura popolare sulla base dei suoi assunti-chiave: il concetto di "bene intangibile" e la sua assimilazione epistemologica ai beni monumentali e storico-artistici; una visione universalista e gerarchizzante della "bellezza" e del "valore" di certi tratti culturali; il riferimento a «comunità patrimoniali» compatte e interclassiste; la promozione dei sentimenti identitari e l'interesse per il ritorno turistico. Le ragioni di questo mutamento sono vaste e complesse. L'accentuata sensibilità patrimoniale è probabilmente da ricondurre a una svolta nelle politiche della memoria culturale che caratterizzano sia l'Occidente che il mondo postcoloniale nella seconda metà del Novecento, con il superamento delle forme classiche dell'immaginazione comunitaria nazionalista (Lowenthal, 1998; Gillis, 1996). Di questo clima le convenzioni UNESCO sono state più la conseguenza che la causa.

Nel contesto italiano, il paradigma del patrimonio intangibile si è comunque trovato la strada spianata anche nel campo degli studi accademici. Ha fatto la sua comparsa in una fase di crisi irreversibile della demologia, basata – come abbiamo visto – su una fondamentale incoerenza tra gli assunti teorici e la scelta di campo. I primi (l'impianto gramsciano) chiederebbero di studiare i mutamenti storici nei rapporti tra processi egemonici e subalternità culturale; la demologia si concentra invece sugli oggetti classici della tradizione folklorica, escludendo dal proprio campo la cultura di massa, le nuove tecnologie comunicative e le pratiche della vita quotidiana in contesti contemporanei. In questa situazione, e approfittando anche del declino di Gramsci nel clima culturale italiano dagli anni Ottanta in poi, il tema del "popolare" è silenziosamente passato in secondo piano. Gli studiosi più innovativi hanno preferito concentrarsi sul problema delle retoriche rappresentative. Gli anni Novanta e 2000 hanno visto ad esempio raffinati sviluppi nel campo dell'antropologia museale e di quella visuale, esercitati però su un repertorio di tradizioni piuttosto standardizzato che si allontana sempre più dai problemi dei «dislivelli di cultura». La cornice UNESCO e il linguaggio patrimoniale sono accolti volentieri come legittimazione e sistematizzazione di un approccio che nei fatti era già affermato.

Mi sono chiesto sopra cosa si guadagna e cosa si perde in questo mutamento di paradigma. Dei guadagni si è detto. Dai frammenti della demologia si è costituita in Italia un'antropologia del patrimonio solida e raffinata, specie attorno a esperienze come quelle dell'associazione Simbdea (Clemente, 2006). Una disciplina capace di situarsi nella sfera pubblica, dialogare con istituzioni e «comunità patrimoniali» di base, mantenendo

al tempo stesso una consapevolezza critica sulle implicazioni politiche e retoriche del riconoscimento dei beni immateriali. Ciò che si è perso è il legame con il nucleo più forte degli studi antropologici italiani del dopoguerra, quello che li ha caratterizzati anche sul piano internazionale e nel rapporto con altre discipline (in particolare la storia). Certo, la questione della cultura popolare non potrebbe esser posta oggi nei termini degli anni Sessanta o Settanta. Tuttavia il paradigma Gramsci-De Martino assecondava una vocazione specifica dell'antropologia: la sua ricerca degli strati culturali più bassi e profondi, e il tentativo di porre in relazione la stratificazione e le dinamiche di circolazione culturale con quelle sociali.

Del resto, il concetto antropologico di cultura ha fin dall'inizio questa connotazione: spinge a frugare nei bassifondi, nei mucchi di spazzatura, in ciò che non viene detto esplicitamente, negli interstizi delle pratiche istituzionali e ufficiali, nel "brutto" più che nel "bello". Per questo, come accennato all'inizio, il concetto di cultura è difficilmente integrabile con la logica patrimoniale, la quale mira invece a far emergere in superficie e a riconoscere istituzionalmente un piccolo numero di tratti culturali "belli" o "di valore" (che dunque si distinguono per questo da una miriade di altri che non sarebbero di altrettanto valore e non meriterebbero di essere documentati o "salvaguardati").

Il romantico Tommaseo che incontrava Beatrice di Pian degli Ontani sulle montagne dell'Appennino, e lo storicista e marxista De Martino che incontrava la tarantata Maria Di Nardò nelle piane del Salento, erano accomunati da uno stesso posizionamento epistemico: cercavano di mostrare la presenza della cultura là dove le istituzioni e il senso comune dell'epoca non pensavano di trovarla. Quando oggi quegli stessi fenomeni – l'improvvisazione poetica, la pizzica e il tarantismo etc. – sono patrimonializzati, il loro senso socio-culturale si inverte. Vengono "riconosciuti"; istituzionalizzati, si trovano a far parte di un repertorio di "bellezze", di "tesori viventi", divengono oggetto di "salvaguardia" e "tutela", insomma sono cultura ufficiale, egemonica. L'antropologia sociale può qui legittimamente studiare i processi di patrimonializzazione, d'accordo. Ma per altri versi la vocazione dello sguardo antropologico, a questo punto, lo spinge a volgersi altrove, verso la «cultura» non riconosciuta, verso quegli spazi e quei momenti della vita sociale in cui il senso comune o le istituzioni non penserebbero proprio di cercarla.

Quali spazi e momenti? In altre parole, dove si nasconde il «popolare» in una società di massa, governata da sistemi (Stato, mercato, mezzi di comunicazione capillarmente diffusi) che non lasciano spazio a sfere di folklore autonome e "alternative"? Non basta più cercare in luoghi – e neppure tra ceti sociali – periferici e marginali. Si tratta piuttosto di saper scrutare negli interstizi della vita quotidiana, in quelle pratiche o in quelle

estetiche che la rete a maglie larghe delle istituzioni non riesce interamente a coprire e a determinare. Le routine della vita quotidiana, gli oggetti ordinari e apparentemente insignificanti degli appartamenti suburbani, le “guerriglie” distintive nell’arena del consumo, persino i tempi morti che si insinuano all’interno delle attività ufficiali. L’ordine delle tattiche più che quello delle strategie, per usare l’abusata espressione di Michel de Certeau. Questo sembra il pane per i denti degli antropologi, lontano dalle luci e dalle celebrazioni dei musei e del “patrimonio”.

C’è qui un intero terreno di ricerca, una epistemologia della cultura popolare, da ricostruire – almeno, se non si vuole che il paradigma patrimoniale cancelli anche gli aspetti più originali e fecondi della vocazione demologica e dell’eredità di Gramsci, De Martino e Bosio. Altrimenti, l’antropologia si troverebbe a rivestire il ruolo di un sapere esperto che si esercita su un repertorio chiuso di beni “tradizionali” – come la storia dell’arte lo è per la pittura del Cinquecento, o la numismatica per le monete antiche; custode, dunque, di una ufficialità e di una egemonia, non importa quanto disposte a includere nelle proprie teche le vestigia imbalsamate di quanto un tempo era subalterno. Col rischio di tradire, in cambio di un riconoscimento ministeriale, una vocazione che ne ha fatto, per larghi tratti del ventesimo secolo, uno tra i più potenti strumenti di critica sociale.

Riferimenti bibliografici

- ALLIEGRO E. V. (2011), *Antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869-1975*, SEID, Firenze.
- BORTOLOTTO C. (2008), *Introduzione. Il processo di definizione del concetto di “patrimonio culturale immateriale”. Elementi per una riflessione*, in C. Bortolotto (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l’Unesco. Problemi e prospettive*, Libreria dello Stato, Roma, pp. 7-48.
- BOSIO G. (1975), *L’intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milano [1ª ediz. 1967].
- BURKE P. (1980), *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, Mondadori (ed. orig., *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London 1978).
- CAVAZZA S. (2003), *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, seconda edizione, Il Mulino, Bologna.
- CIRESE A.M. (1971), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.
- CLEMENTE P. (1997), “Paese/paesi”, in M. Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell’Italia unita*, Laterza, Roma-Bari, pp. 5-39.
- (2006), *Antropologi fra museo e patrimonio*, in “Antropologia”, VI, 7, pp. 155-73.
- DE MARTINO E. (1953), *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, IX (3), pp. 313-42.

- DE SIMONIS P. (a cura di), (1984), *Il tradizionale nella società toscana contemporanea*, Associazione Intercomunale n. 10 - Area Fiorentina, Firenze.
- DEI F. (2012), *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, in "L'uomo", n.s., 1-2, pp. 97-114.
- GILLIS J. (ed.), (1996), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton.
- LOWENTHAL D. (1998), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia Orientale*, Meltemi, Roma.
- (2009), *Patrimonializzare*, in "Antropologia museale", 22, pp. xxxvii-xl.
- PUCCHINI S. (2005), *Itala gente dalle molte vite*, Meltemi, Roma.
- TOMMASEO N. (1832), *Gita nel Pistoiese*, in "Antologia. Giornale di Scienze, lettere ed arti", n. 22 del II decennio, ottobre, pp. 13-33.
- UNESCO (2003), *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, Paris, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>.

Dal parco al “progetto pastoralismo”. Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo

di Gino Satta

Il 25 novembre 2005, nel corso della terza e ultima *Proclamazione dei Capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità*, il canto a tenore è stato iscritto in una lista che intende rappresentare la ricchezza e la diversità delle culture del mondo. Istituita dall'UNESCO nel 1997 sul modello della *World Heritage List*, il prodotto di maggior fama e successo dell'immaginazione patrimoniale contemporanea, la lista si iscrive nel lungo e contrastato processo che ha portato all'istituzione di un nuovo tipo di patrimonio mondiale, il patrimonio immateriale, che si va ad affiancare a quello materiale, già da tempo riconosciuto e tutelato.

Il processo, iniziato negli anni Settanta su sollecitazione di quei paesi non occidentali che avevano interpretato come «eurocentrica ed escludente» (Londres Fonseca, 2002) l'attenzione esclusiva per i beni «materiali» della *Convenzione* del 1972, si è intensificato nel corso degli anni Novanta, anche in relazione a un accresciuto protagonismo dei paesi asiatici e a un consistente impegno finanziario del Giappone, giungendo infine a compimento con l'adozione della *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* (2003)¹.

Una pubblicazione dell'UNESCO ha raccolto, al termine del programma delle proclamazioni, le schede relative ai 90 *Capolavori* iscritti, destinati a diventare, all'entrata in vigore della *Convenzione*, nell'aprile del 2006, il primo nucleo della nuova *Lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità*².

1. Sul percorso che ha portato, tra discussioni e cambiamenti di rotta anche radicali, dai primi tentativi di immaginare una protezione per il «folklore» alla *Convenzione* del 2003 sul «patrimonio immateriale», attraverso il passaggio intermedio della *Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e del folklore* (1989), vedi Seitel (a cura di, 2001), in particolare il saggio di Sherkin (2001) e il numero 56 (1-2) di *Museum International*, in particolare i saggi di Aikawa (2004) e Kurin (2004); per una recente rassegna italiana, vedi Bortolotto (2008).

2. Nel corso delle tre proclamazioni che hanno avuto luogo ai sensi del programma (2001, 2003, 2005) sono stati iscritti nella *Lista* un totale di 90 beni, rappresentativi delle tradizioni di tutti i continenti e di tutte le varie forme del patrimonio immateriale poi rico-

La scheda n° 46 della pubblicazione descrive il «canto a tenore: Sardinian pastoral songs» come «una forma di canto polifonico a più voci – *bassu, contra, boche e mesu boche* – eseguito da un gruppo di quattro uomini» che

nelle regioni di Barbagia e del centro dell'isola [...] fa parte integrante della vita quotidiana delle popolazioni locali. È spesso praticato in modo spontaneo nei bar locali, *sos zilleris*, ma anche in occasioni più ufficiali, come i matrimoni, le tosature delle pecore, le feste religiose e il carnevale barbaricino³.

Insieme alle modalità esecutive (la disposizione in cerchio dei cantori e l'articolazione tra voce solista e coro), ai molteplici stili del canto e alla varia natura dei testi poetici cantati, che ne fanno «una forma culturale allo stesso tempo tradizionale e contemporanea», viene sottolineato il profondo collegamento con la cultura pastorale sarda. Nella parte finale del testo, sono infine enunciati i motivi che rendono necessario adottare misure volte a salvaguardare il bene appena identificato e descritto:

Il Canto a tenore è particolarmente vulnerabile ai rivolgimenti socio-economici come il declino della cultura pastorale e lo sviluppo del turismo in Sardegna. È sempre più spesso interpretato in scena per un pubblico di turisti, ciò che tende a ridurre la diversità del repertorio e a alterare il carattere intimo di questa musica (UNESCO 2006).

Il testo che descrive il *canto a tenore* istituisce dunque una contrapposizione esplicita tra una modalità “tradizionale” e “autentica” del canto, che ha luogo spontaneamente negli spazi della vita sociale locale (i bar, ma anche alcuni tipi di eventi festivi “tradizionali”), e una modalità “moderna”, messa in scena su di un palco, per un pubblico di turisti.

In questo la scheda sembra seguire uno schema preciso, comune a molte tra quelle comprese nella pubblicazione, che rimanda a una specifica forma di immaginazione patrimoniale. Coerentemente con l'approccio conservazionista proprio della *Convenzione*, la particolare «espressione culturale», incarnazione concreta del valore universale della differenza culturale, è immaginata come un bene di grande ed evidente rilevanza culturale, da sottoporre a interventi di salvaguardia di fronte alle trasformazioni che ne minacciano la sopravvivenza e la trasmissione alle generazioni future. Nella narrazione implicita, sebbene non necessariamente unitaria e coerente, che attraversa le schede, i processi di “modernizzazione” sono

nosciute dalla *Convenzione*. In base all'art. 2.2, fanno parte del patrimonio immateriale: tradizioni ed espressioni orali; arti dello spettacolo; consuetudini sociali, eventi rituali e festivi; cognizioni e prassi relative alla natura e all'universo; saperi e pratiche legati all'artigianato tradizionale [MISC/2003/CLT/CH/14].

3. Le citazioni di parti della scheda sono state da me tradotte. Cfr. UNESCO, 2006.

identificati come la principale minaccia alla diversità culturale nel mondo contemporaneo. L'«esodo rurale», l'«urbanizzazione», le «migrazioni», l'«industrializzazione», così come la diffusione del «turismo» e dei nuovi «media» di comunicazione, sono ricorrentemente presentati come gli agenti di un cambiamento socio-economico che rischia quantomeno di alterare, se non di interrompere del tutto, la trasmissione delle tradizioni dalle vecchie alle nuove generazioni⁴.

Al fondo della narrazione sembra di poter discernere un'opposizione che rimanda all'immagine più classica del *grand partage*: da un lato ci sono i mondi tradizionali locali, implicitamente rurali, radicati in un passato di lunga durata, intrinsecamente statici, dove la differenza culturale «fiorisce» spontaneamente ed è naturalmente trasmessa di generazione in generazione; dall'altra c'è un mondo moderno dominato dalle forze anonime della globalizzazione, che si presenta come evidentemente urbano, industriale, dinamico⁵. A far da sfondo alla narrazione c'è dunque una particolare interpretazione della globalizzazione come processo di omologazione su scala planetaria nel quale le tradizioni locali sono progressivamente cancellate o rimpiazzate dai cascami di una monocultura consumistica globale che si potrebbe definire occidentale o, forse più precisamente, nord-americana.

Non interessa qui discutere se tale interpretazione, nella sua estrema generalità, sia empiricamente fondata: molti argomenti potrebbero essere portati sia a favore che contro, senza che nessuno di essi possa risultare decisivo. Interessa piuttosto rilevare quali siano le conseguenze analitiche che ne derivano nella lettura dei processi patrimoniali in atto. Ciò che resta nascosto, nel cono d'ombra proiettato dalla schematica contrapposizione tra processi di trasformazione globali e mondi locali è lo stesso gioco patrimoniale, come forma specifica di esistenza delle tradizioni contemporanee: non semplice risposta, né tanto meno resistenza, ai processi di trasformazione globali, ma piuttosto forma principale del cambiamento (e, soprattutto, della persistenza) delle tradizioni nel mondo contemporaneo.

4. Un particolare ruolo sembrano assumere il *turismo* e i *media*. Il primo è accusato di contribuire alla «commercializzazione» e alla «folklorizzazione» delle tradizioni, cioè alla sostituzione di tradizioni «autentiche» con simulacri e falsificazioni. I secondi sono invece ritenuti responsabili del cambiamento di mentalità dei «giovani», che non sarebbero più attratti dalle tradizioni e si rivolgerebbero verso modelli culturali omologanti di origine straniera.

5. Ha osservato Richard Kurin, direttore dello *Smithsonian Institution Centre for Folklife and Cultural Heritage*, che ha partecipato da posizioni apertamente critiche alle negoziazioni della *Convenzione*, che il programma delle proclamazioni è basato su una visione piuttosto «idealistica», che «vede la cultura come qualcosa di generalmente positivo, nato non dalle lotte e dai conflitti storici, ma da una variata fioritura di diversi modi culturali» (Kurin, 2004, p. 70; trad. mia).

La (troppo) netta contrapposizione tra una tradizione “incorporata” nella vita sociale locale e le minacce provenienti dall’esterno, dai poteri astratti e oscuri della globalizzazione, impedisce cioè di vedere i molti tempi e spazi dove “tradizionale” e “moderno”, “autentico” e “messo in scena” sono concretamente prodotti, attraverso incroci e sovrapposizioni di saperi, valori, estetiche. È a questi contesti di produzione (e riproduzione) della cultura, dove le motivazioni e le azioni patrimoniali assumono un ruolo tutt’altro che secondario, che è al contrario necessario rivolgersi se si mira a una comprensione realistica dei processi in atto.

Tenterò dunque una lettura del processo di patrimonializzazione del *canto a tenore* che riporti il gioco patrimoniale al centro dell’analisi dei processi che investono le differenze culturali e le tradizioni contemporanee, per far apparire le fratture tra le forme di immaginazione ufficiale e le logiche concrete dell’azione patrimoniale. Mi concentrerò in particolare su due questioni, sulle quali la distanza tra l’immaginazione patrimoniale ufficiale e le dinamiche reali osservabili sul campo è particolarmente sensibile: la relazione tra iniziativa patrimoniale e sviluppo economico, e in particolare sviluppo turistico; la rilevanza, nella selezione del bene da patrimonializzare, delle icone mediatiche che lo rappresentano.

1. Dal parco del Gennargentu al “progetto pastoralismo”

Nei resoconti dei quotidiani sardi, nei giorni che seguono la notizia del successo della candidatura, oltre ai consueti toni di orgoglio localistico per il riconoscimento ottenuto, si può leggere un commento che mette in relazione il bene appena patrimonializzato con un più ampio progetto di sviluppo economico locale.

In sostanza, insieme al canto dei pastori, potrebbe rientrare nei progetti di tutela e sviluppo anche l’ambiente in cui è nato il canto più arcaico della Sardegna. Insomma, il canto a tenore si conserverà insieme al suo habitat naturale e comunitario. E questa forma si chiamerà *Pastoralismo*: un pastoralismo come cornice del canto a tenore, inventato dall’ex presidente della Provincia, Francesco Licheri, in alternativa al parco nazionale sul Gennargentu, che nessuno voleva, e non si riusciva a far decollare. (N. Bandinu, *La Nuova* 27/11/2005, p. 53)

La connessione, che può a prima vista sembrare incongrua, tra il riconoscimento del *canto a tenore* da parte dell’UNESCO e il fallimento del Parco Nazionale dei Monti del Gennargentu, costituisce per i lettori sardi un dato piuttosto evidente e non particolarmente problematico, che può essere enunciato senza bisogno di particolari spiegazioni. Il fatto che si tratti di sostituire un progetto di sviluppo piuttosto contestato e che non riesce a decollare, il Parco, con un altro più gradito alle popolazioni locali, il

progetto Pastoralismo, è parte di una comprensione comune ed è ammesso senza difficoltà dagli attori coinvolti⁶.

Quello che poi diventerà il *progetto Pastoralismo* fa in effetti la sua prima comparsa nella primavera del 2003, mentre infuriano le polemiche sull'entrata in vigore di vincoli previsti dalla normativa sul Parco, quando il Presidente della Provincia di Nuoro, Francesco Licheri, convoca i sindaci dei paesi coinvolti a una riunione finalizzata a elaborare una nuova strategia, che consenta di andare «oltre il Parco». A margine dell'incontro da lui promosso, il Presidente rilascia una dichiarazione alla stampa nella quale sostiene la necessità di superare il progetto del Parco, riecheggiando alcuni tra gli argomenti più sentiti della protesta degli ultimi anni.

Questi anni sono stati caratterizzati dal fatto che non si è andati oltre la 394, mentre in campo europeo ci sono impostazioni di sviluppo territoriale che tengono conto della tutela, ma che hanno come aspetto prioritario la promozione e lo sviluppo del territorio. La mia proposta è andare oltre, su un percorso che ci possa portare a condividere tutti insieme un vero progetto di sviluppo che promuova tutto il Gennargentu in un'ottica di riconoscimento della propria specificità ambientale a livello sovranazionale (*Sardigna.com*, 3 aprile 2003).

La riunione si conclude con una nuova convocazione degli amministratori locali, per la settimana seguente, per cominciare a definire insieme «la proposta progettuale» che possa tradurre in pratica la nuova linea politica appena concordata.

Il progetto di sviluppo cui allude Licheri non è, ancora, quello che poi sarà denominato *progetto Pastoralismo*. Ciò a cui sembra pensare in questa fase, insieme ai sindaci dei Comuni dell'area del Parco, è piuttosto un modo per continuare a perseguire un progetto di sviluppo territoriale imperniato sulla protezione dell'ambiente, che sia però in grado di aggirare gli spinosi problemi politici posti dalla rigida normativa in materia di Parchi Nazionali (la legge quadro 394/91)⁷. È in quest'ottica

6. Lo stesso Licheri ne ha parlato senza alcuna difficoltà in una intervista che mi ha concesso il 1° giugno 2009.

7. Ideato nell'immediato dopoguerra, il progetto di istituire un Parco nazionale nell'area dei Monti del Gennargentu si è scontrato a più riprese con le resistenze delle popolazioni locali. Dopo alterne vicende, è stato istituito formalmente dalla legge 394/91 (art. 34 comma 2), recepito dalla successiva intesa Stato-Regione (25/6/1992) e dal D.P.R. 30/3/1998; nel 2003, tuttavia, la sua realizzazione effettiva era ancora oggetto di aspre discussioni. Gli aspetti sui quali si concentra il dissenso degli enti locali verso l'istituzione del Parco riguarda il sostanziale depotenziamento delle autonomie locali e l'anacronistica concezione di una protezione ambientale che passa per l'abbandono delle tradizionali attività economiche (*in primis* la pastorizia) che la normativa nazionale è accusata – a torto o

che si fa strada l'idea di ricorrere a un organismo sovranazionale per ottenere un riconoscimento dell'alto valore naturalistico del territorio della montagna sarda che preveda forme di tutela alternative, non incentrate sui vincoli e le cessioni di autonomia previsti dalla legge nazionale: quello che, con una geniale sintesi iconica, è stato definito «un parco con la *berritta*», e cioè un parco fatto a misura dei pastori che abitano la montagna sarda⁸.

È in questo periodo che Licheri cerca un primo contatto con l'UNESCO, per proporre la candidatura del Gennargentu all'inserimento nella World Heritage List come area di interesse naturalistico⁹. Ed è nel corso di questi contatti che si affaccia l'idea della candidatura del *pastoralismo* nell'ambito del nuovo programma dei *Masterpieces*. Le probabilità di riuscire a ottenere l'inserimento del Gennargentu nella WHL sembrano infatti piuttosto scarse, per una molteplicità di motivi: innanzitutto l'Italia è già ampiamente rappresentata nella lista, e ogni nuova candidatura – ammesso che sia riuscita a battere la concorrenza agguerrita delle tante altre candidature presentate dagli enti locali presso il comitato italiano UNESCO – deve scontrarsi con le candidature di paesi molto meno rappresentati; vi sono poi motivi specifici che renderebbero difficile l'accettazione della candidatura per il patrimonio naturalistico, basati sugli stessi argomenti utilizzati dagli oppositori del Parco: la montagna sarda è tutt'altro che un ambiente naturale primigenio e reca le tracce di millenni di presenza umana, ma senza quei caratteri di unicità che permetterebbero l'iscrizione a titolo di bene “misto”, cioè di interesse allo stesso tempo naturale e culturale¹⁰.

A capo del settore cultura dell'UNESCO si trova in quel momento Mounir Bouchenaki, un archeologo algerino che conosce bene la Sardegna centrale. Ed è proprio attraverso questo contatto, secondo quanto riferito una fonte interna alla Provincia, che sembra delinearsi una possibile alternativa. L'idea che si presenta è di abbandonare la vecchia

a ragione – di aver reintrodotta, invertendo decenni di elaborazione culturale e giuridica sulla protezione dell'ambiente (Lacava s.d.). Per un'analisi antropologica dell'opposizione al Parco, vedi Heatherington (2010).

8. Così Roberto Mura in *Il Giornale di Sardegna* del 7 dicembre 2005, p. 8. La *berritta* era, tradizionalmente, un copricapo di panno nero indossato dagli uomini adulti in diverse zone della Sardegna. L'uso della *berritta*, sostituita nel corso del XX secolo dal berretto di foggia inglese, spesso chiamato *su bonette*, è progressivamente andato assumendo il carattere di simbolo della condizione pastorale.

9. Le informazioni sui contatti con l'UNESCO provengono da comunicazioni personali da parte di consulenti che hanno partecipato alla stesura della candidatura.

10. La WHL comprende attualmente 962 siti: 745 di interesse «culturale», 188 di interesse «naturale» e 29 «mistici». Cfr. <http://whc.unesco.org/en/list> [14/02/2013].

idea del Parco come attrattore turistico per rivolgersi verso un tipo di “bene” completamente differente e, in un certo senso, più “moderno”. Sono, infatti, i mesi finali dell’elaborazione che porterà presto l’organizzazione a adottare la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale*, ed è in corso una intensa attività di sensibilizzazione dei Paesi membri sulle nuove politiche che riguardano questa forma di patrimonio, anche attraverso il programma delle Proclamazioni. Sarà dunque la pastorizia, riconfigurata in *cultura* attraverso il concetto di *pastoralismo*, a essere direttamente investita del ruolo di «bene culturale» destinato a convogliare le iniziative di sviluppo dell’area del Gennargentu. Non la pastorizia come elemento determinante della costruzione dell’ambiente naturale, secondo la formula compendiata nell’invenzione lessicale del «parco con la *berritta*», ma come *cultura* che rende il territorio riconoscibile e ne guida lo sviluppo economico. La *berritta* – o, come proporrà in seguito qualcun altro, il *gambale* – non ha più bisogno del Parco per porsi, come marchio territoriale, al centro dei processi di sviluppo economico¹¹.

Al centro dell’azione patrimoniale locale si colloca dunque il tema dello sviluppo economico, che prende una forma immaginativa particolare, per molti versi inedita e innovativa, che ruota intorno a una riconfigurazione patrimoniale della principale attività economica tradizionale della Sardegna interna: la pastorizia. È dunque lo sviluppo economico a fare da *trait d’union* tra i due diversi progetti e a permettere il passaggio dalla protezione dell’ambiente alla salvaguardia della cultura. Mentre l’obiettivo della salvaguardia del bene culturale si presenta come subordinato e, in definitiva, strumentale.

D’altra parte, nessuno ignora che la principale motivazione per cui le amministrazioni locali si impegnano nella promozione di iniziative patrimoniali risiede nel farne il perno di processi di sviluppo (o anche di marketing) territoriale, per lo più connessi al turismo e/o alla commercializzazione dei prodotti tipici locali¹². Si trovano ampie tracce di

11. In questo stesso periodo, un gruppo di sindaci lancia l’idea di un consorzio caratterizzato da un marchio, il *gambale* con 5 bottoni (ma il numero varia a seconda di quanti comuni sono momentaneamente coinvolti), che dovrebbe servire a identificare e garantire le produzioni pastorali di qualità del territorio della montagna sarda. Un altro tentativo di immaginare un’alternativa di sviluppo territoriale che vada oltre il Parco, in direzione simile a quella del *progetto Pastoralismo*.

12. David Harvey ha sottolineato a più riprese che la *differenziazione* territoriale, lungi dall’essere una risposta oppositiva all’omologazione globale, costituisce un adattamento alle logiche della «accumulazione flessibile» del capitale (1989, 2010). Sulla trasformazione della cultura in una forma *sui generis* di capitale e dei gruppi etnici in *corporations* basate sul suo controllo proprietario, vedi Comaroff e Comaroff (2010).

questa consapevolezza, per quanto magari ambiguamente coperte dalla retorica della salvaguardia della differenza culturale dalle minacce della globalizzazione, anche nei documenti ufficiali UNESCO. Ma questa emerge in modo ancor più evidente quando si tratta non tanto di enunciare principi, quanto di convincere le amministrazioni a partecipare all'impresa patrimoniale.

Il convegno organizzato dalla Provincia nel gennaio del 2004, nel corso del quale il progetto comincia a prendere forma e a essere discusso pubblicamente, è, da questo punto di vista, piuttosto eloquente. Vi partecipano, oltre ai rappresentanti delle amministrazioni locali, alcuni alti funzionari UNESCO, guidati dallo stesso responsabile del settore ICH, Bouchenaki, e un gruppo di esperti che hanno poi costituito il nucleo della squadra di consulenti che ha elaborato la candidatura. L'intervento d'apertura di Licheri detta le coordinate: si tratta di portare alla luce un «tesoro nascosto» (il *pastoralismo*) e di valorizzarlo, facendone il centro di una nuova strategia di sviluppo, per certi versi antitetica rispetto a quelle, fallimentari, che hanno caratterizzato la politica regionale dal dopoguerra. Se queste concepivano le tradizioni come arretratezze da estirpare per accedere alla modernità e allo sviluppo, la nuova strategia intende invece considerarle come una ricchezza, non solo in senso culturale ma anche economico, da valorizzare nell'ottica dello sviluppo sostenibile. Gli interventi che seguono, pur nella varietà delle competenze e dei ruoli dei relatori, non si discostano da questa impostazione. Quel che è notevole, è che il turismo, lungi dall'apparire come una minaccia che incombe sulla conservazione delle forme culturali tradizionali, è evidentemente concepito come il destinatario principale, anche se non l'unico, del progetto patrimoniale.

Non si tratta dunque di sottrarre il *canto a tenore* alla commercializzazione turistica (il cantare sul palco per i turisti), quanto piuttosto di gestirne la messa in scena secondo modalità che risultino coerenti con la sua nuova veste di bene dall'alto valore patrimoniale. Questa doppia presenza del turismo, come minaccia alla tradizione «autentica» e come destinatario della sua restaurazione patrimoniale, è rivelatrice di una più profonda ambiguità e di una rimozione. Ciò che l'immaginario patrimoniale esclude dalla scena – attraverso l'evocazione ambigua dello sguardo dei turisti – sono, infatti, le condizioni stesse della persistenza del *canto a tenore* come “tradizione contemporanea”. Collocato il *tenore* nei tempi e negli spazi “tradizionali” di una storica *cultura pastorale sarda*, la sua persistenza appare come un enigma (o un miracolo) di fronte alle dirompenti trasformazioni che l'hanno interessata. Enigma che solo un'analisi dei contesti reali della produzione e circolazione contemporanea della “tradizione” è in grado di risolvere.

2. I nomi e le cose

L'«antropologia critica» dei processi di patrimonializzazione (Palumbo, 2003) ha messo in evidenza lo scarto esistente tra le concezioni patrimoniali di senso comune e quelle proprie degli studiosi. Quelle «cose culturali» che appaiono al «senso comune patrimoniale» come date, autoevidenti, sostiene Palumbo, sono per gli antropologi il prodotto mutevole e instabile di forme complesse, costruite discorsivamente, di immaginazione e azione politica, che possiamo denominare, seguendo Handler (1988), *oggettivazione culturale*. Non fa eccezione il *canto a tenore*.

L'etnomusicologo Ignazio Macchiarella ha sottolineato che, dietro l'apparente semplicità della descrizione fornita dall'UNESCO, si nasconde in realtà un oggetto «difficilmente definibile sia da un punto di vista musicologico che socio-culturale» (Macchiarella, 2008; trad. mia). Una pluralità di forme disperse di canto polifonico maschile ad accordi, localmente identificate con nomi differenti, sono oggi riunite, spesso in modo problematico, sotto l'etichetta di *canto a tenore*¹³.

Sebbene la “tradizione” sia concepita come antichissima (sono molti, tra i cultori, a collocarne l'origine in epoca nuragica), l'identificazione del *canto a tenore* come forma culturale specifica, distinta da altre forme di «musica tradizionale sarda», o anche da altre forme di canto polifonico ad accordi, è un fenomeno di oggettivazione culturale piuttosto recente e ancora non del tutto compiuto, che forse riceverà un impulso determinante proprio dalla promozione patrimoniale rappresentata dall'inserimento nella lista UNESCO¹⁴.

Se si risale alle origini dell'etnomusicologia in Sardegna, all'inizio del XX secolo, ci si accorge in effetti che i criteri d'identificazione e di classificazione della musica e del canto erano del tutto diversi da quelli attuali. Nel saggio di Giulio Fara sulla musica popolare sarda (1909), per esempio, il *canto a tenore* compare solo come nome locale, nella regione di Nuoro, di una forma particolare di canto, caratterizzata dall'emissione di una «voce grave, sorda, sonora e rauca nello stesso tempo», che «serve a sostenere le voci acute quando cantano canzoni, anche straniere, senza accompagnamento strumentale», che si chiama anche «canto a sa bastascina» nel sud e «cantu lianu» nel nord-ovest. Ma leggendo la descrizione, ci accorgiamo che non corrisponde affatto a ciò che noi oggi

13. L'appartenenza o meno di una tradizione alla categoria del *canto a tenore* è spesso oggetto di discussioni tra i cultori. Lo stesso Macchiarella evidenzia che non ci sono due persone le cui topografie del canto coincidano perfettamente.

14. Per un'analisi delle pratiche di oggettivazione culturale relative ai patrimoni UNESCO, vedi Palumbo (2003; 2010).

chiamiamo *canto a tenore*, essendo identificato in modo del tutto differente, non considerando – ad esempio – le quattro diverse parti vocali uno dei criteri pertinenti.

Si comprende così l'imbarazzo e il fastidio diffuso in molti testi di eruditi contemporanei verso le testimonianze dei viaggiatori o dei primi etnomusicologi, che sono accusati di “confondere” il *tenore* con differenti tradizioni musicali: imbarazzo che ha senso solo a partire dall'idea (falsa) che sia sempre esistita una “cosa» con le stesse caratteristiche che noi oggi attribuiamo al *canto a tenore* contemporaneo.

Ancora negli anni Cinquanta, quando è cominciato il lavoro di raccolta delle registrazioni *in situ* del canto, il nome compare sporadicamente, accanto ad altri, nelle schede di catalogazione e non pare identificare un «genere» specifico¹⁵. In un documentario, *Etnofonie della Sardegna*, realizzato dallo scrittore Remo Branca e dall'etnomusicologo Gavino Gabriel, ad esempio, il canto di un *concordu* di Mamoiada (che oggi sarebbe classificato senza dubbio come *canto a tenore*) è accostato senza particolari problemi a un *concordu* sassarese che presenta caratteristiche assai differenti, in una indistinzione significativa, che non sembra imputabile alla sola eventuale mancanza di rigore del curatore (Remo Branca, che cura la prima parte, non è uno specialista etnomusicologo), ma che sembra riflettere invece le percezioni diffuse tra gli intellettuali sardi verso il patrimonio «etnofonico» fino almeno agli anni Settanta. Nell'introdurre un'antologia delle registrazioni realizzate in questo periodo da Radio Sardegna, Macchiarella ha infatti rilevato: «è [...] indicativo che [...] gruppi di canto polifonico appartenenti a tradizioni esecutive sostanzialmente differenti come il quartetto del canto a tenore da un lato e le formazioni corali organizzate (“alla nuoresa” come si usa dire) vengano ugualmente definite con lo stesso termine “coro”, seguito solamente dalla specificazione della località di origine» (Macchiarella, 2005, p. 9). È, del resto, con lo stesso termine generico di “coro”, che le prime produzioni discografiche cominciano a diffondersi sul nascente mercato della “musica sarda” tra gli anni Sessanta e Settanta.

È a questo nuovo contesto, dove agli interessi culti verso le tradizioni popolari e alle pratiche scientifiche di raccolta e di studio si intrecciano nuovi ambiti di produzione e circolazione delle “tradizioni sarde” (Gallini, 1977) che bisogna rivolgersi se si vuole comprendere come il *canto a tenore* sia diventato l'*oggetto* che ha potuto essere iscritto nella lista UNESCO.

15. Le raccolte 14, 26, 31, 36, 56 degli archivi di etnomusicologia dell'Accademia di Santa Cecilia, realizzate tra il dopoguerra e gli anni Sessanta da Giorgio Nataletti, Antonio Santoni Ruju, Diego Carpitella, Franco Cagnetta, Andreas Weis Bentzon, mostrano ancora una relativa irrilevanza dell'etichetta “canto a tenore”.

3. Gruppi folk, spettacolo e mercato

In una lunga intervista, Daniele Cossellu, voce del *Tenore de Bitti* e primo presidente dell'associazione istituita per garantire la salvaguardia del bene, ha rievocato con l'autorità di uno dei più accreditati interpreti della tradizione il passaggio cruciale degli anni Sessanta/Settanta. Il canto era, nel dopoguerra, una pratica sociale spontanea che aveva come luogo d'elezione il bar (*su tzilleri*) e le feste tradizionali (*su tussorzu, s'isposonzu*), alla quale partecipavano giovani e anziani, con una forte gerarchia di prestigio, ma senza parti precostituite. I giovani, inoltre, cantavano nelle piazze dei vicinati del paese per le belle ragazze, ricevendo spesso in cambio le attenzioni delle forze dell'ordine che li perseguitavano per «disturbo alla quiete pubblica». La spinta alla costituzione di gruppi stabili è attribuita, nel racconto di Cossellu, alle richieste delle amministrazioni locali che in quegli anni cominciano a organizzare sempre più frequenti festival del folklore sardo. Lo stesso nome, *Tenore de Bitti*, con il quale sono diventati famosi nel mondo è stato attribuito loro da chi li invitava a partecipare ai festival in rappresentanza del proprio paese. La costituzione dei gruppi stabili, legata in principio a una richiesta esterna di rappresentazione dell'identità del paese, diviene in seguito l'occasione per i *cantadores* di «uscire da *sos tzilleri*» per raggiungere un più ampio pubblico; di trasformare cioè una pratica sociale spontanea in un'arte che travalica il contesto locale, offrendosi a un più ampio mercato del consumo culturale. Attraverso una rigorosa disciplina del canto (le prove assidue e regolari, la specializzazione dei ruoli), per «uscire da *sos tzilleri*» i *cantadores* devono riuscire a guadagnare il riconoscimento da parte di studiosi accreditati (*etnomusicologos, antropologos*), che certifichino la loro qualità di rappresentanti «autentici» della tradizione e insieme la loro eccellenza artistica, facendo così da tramite verso un pubblico esterno, meno competente, ma sinceramente interessato alle tradizioni che loro rappresentano¹⁶.

È all'insegna del «gruppo folk» che il *tenore* esce dai contesti performativi «tradizionali», sale sul palco ed entra negli studi di registrazione. Dapprima è il palco dei festival del folklore, poi quelli televisivi di trasmissioni come *Sardegna canta*¹⁷, infine quello dei concerti pop e dei teatri

16. È del tutto evidente che la ricostruzione da parte di Cossellu risente del punto di vista di chi ha operato con successo il passaggio dallo *tzilleri* al palcoscenico. Ed è tuttavia di estremo interesse proprio perché Cossellu rappresenta *nello stesso tempo* uno dei più accreditati interpreti della «tradizione» e uno di coloro che hanno più contribuito a trasformarla, professionalizzandola.

17. Sul sito dell'emittente il programma è presentato così: «Storia, tradizioni e musica danno vita alla trasmissione più longeva di Videolina: *Sardegna Canta*. Lo spettacolo nato nel 1979 per dare spazio alla realtà folclorica della nostra terra è stato il palcoscenico privi-

della musica *culta*. La vicenda del *Tenore de Bitti* è emblematica di questa traiettoria: dopo aver esordito sui palchi dei festival locali sono stati «scoperti» da studiosi e musicisti di prestigio internazionale, e hanno cantato in ogni parte del mondo, fino a essere insigniti del titolo di cavalieri della Repubblica per meriti artistici. La presentazione pubblicata sul loro sito internet mostra l'inestricabile intreccio tra forme diverse (e divergenti) di legittimazione della «tradizione»: accanto alla piccola gloria locale di premi attribuiti in ambito sardo compaiono i nomi dei grandi musicisti internazionali con i quali hanno collaborato (Ornette Coleman, Lester Bowie, Frank Zappa, Peter Gabriel), o degli studiosi che li hanno studiati, mostrando quanto la forma più accreditata della «tradizione autentica» possa convivere con la sua forma più professionalizzata e «spettacolare».

Il *canto a tenore*, visto da questa prospettiva, non è quella tradizione residuale, a rischio di scomparsa, che abbiamo trovato nella scheda delle *Proclamazioni*. Né la sua vitalità contemporanea può essere compresa attraverso la contrapposizione schematica tra mondi locali della tradizione e contaminazioni commerciali. Anzi, è il proprio il fatto che sia inserita in circuiti di produzione e di consumo culturale, locali e non, a farne una tradizione vivente e non un fossile. E a renderla un candidato plausibile per il ruolo di «espressione culturale» che permette di dare una concreta forma patrimoniale al *progetto Pastoralismo*, ideato dal presidente della Provincia di Nuoro quale perno di una nuova strategia di sviluppo locale.

4. La scelta del bene

Vista a posteriori, a partire dall'inserimento nella lista, la rilevanza culturale del bene, così come la sua relazione con il pastoralismo sardo – di cui è concepito come «espressione» – sembrano evidenti. E tuttavia, partendo dal processo concreto di individuazione in vista della candidatura per la lista UNESCO, questa evidenza si dissolve e le cose sembrano più complicate e incerte. Per un anno circa, infatti, a partire dai primi annunci del *progetto Pastoralismo* nella primavera del 2003, almeno fino al convegno del gennaio 2004 (e presumibilmente anche oltre, fino alla primavera dello stesso anno), il *canto a tenore* non era ancora stato inequivocabilmente individuato come il bene da proporre al riconoscimento da parte dell'UNESCO.

In un primo momento, nei resoconti della stampa sul *progetto Pastoralismo* manca qualsiasi riferimento a una particolare espressione della cul-

legiato e più prestigioso di artisti, musicisti, *tenores*, gruppi folk e *cantadores* provenienti da tutta l'isola» <http://www.videolina.it/programmi/sardegna/canta/index.html> [26/04/2012].

tura pastorale sarda. Non è chiaro se l'intenzione della Provincia fosse di ottenere l'importante riconoscimento per il «pastoralismo sardo» in sé, o se l'individuazione del bene specifico fosse solo rimandata a uno stadio più avanzato del progetto: è chiaro, però, che il vero oggetto dell'operazione patrimoniale era il *Pastoralismo*, e che la concreta espressione da candidare per la lista è stata individuata solo in seguito; il fatto che nel febbraio del 2005, quando ormai la candidatura è stata già presentata da alcuni mesi, in un'intervista a un quotidiano locale Licheri parli ancora in termini generici di *Pastoralismo*, dimostra del resto quanto l'identificazione concreta del bene fosse incerta e, tutto sommato, secondaria rispetto all'obiettivo più generale della trasformazione della pastorizia in bene culturale.

Secondo quanto mi è stato riferito da un consulente che ha lavorato al progetto di candidatura, la prima ipotesi vagliata è stata quella relativa alle maschere del carnevale barbaricino e l'alternativa del *canto a tenore* è sorta solo in seguito alla constatazione della sua (presunta) debolezza. In ambienti vicini all'UNESCO, sarebbero infatti sorte diverse perplessità riguardo alle maschere, da un lato perché già molto ben rappresentate nella lista, dall'altro perché quelle sarde sarebbero state ritenute assai meno notevoli delle omologhe asiatiche. Il *canto a tenore*, invece, nella sua pura immaterialità di *performance* vocale priva di qualunque supporto fisico, avrebbe rappresentato una candidatura assai più forte e in linea con le aspettative dell'organizzazione.

Quali che siano i motivi che hanno portato a scambiare il bene inizialmente scelto con un altro (ci torneremo tra breve), è opportuno interrogarsi su quali caratteristiche abbiano fatto delle maschere del *Carnevale barbaricino* e del *canto a tenore* i due possibili candidati ad assumere il ruolo di *espressione* del *pastoralismo* da inserire in una lista di *capolavori* del patrimonio immateriale. La nostra ipotesi è che siano state scelte perché si tratta di due tra le più consumate icone della cultura pastorale sarda. Oggetto di curiosità per i viaggiatori del XIX secolo, prove della barbarie sarda per gli italiani all'inizio del XX, messe in scena dai romanzieri, le due tradizioni sono divenute nel corso del tempo parte del repertorio codificato della differenza sarda. A partire dagli anni Sessanta, poi, il *canto a tenore*, le maschere, il ballo e i costumi festivi sono gli elementi costantemente scelti dai mezzi di comunicazione di massa per rappresentare la differenza sarda per un pubblico esterno¹⁸. Non

18. I film di ambientazione sarda di quegli anni ne danno ampia testimonianza. Negli stessi anni della nascita del turismo di massa in Sardegna, la maggior parte dei film giocano sul contrasto tra il mondo moderno ed elitario del turismo e quello arcaico e misterioso dei pastori, regolarmente rappresentato dalle maschere e dal canto. Sui film di ambientazione sarda vedi Olla, 2008.

sarebbe dunque tanto il desiderio di sottrarre le tradizioni allo sfruttamento commerciale, quanto proprio il fatto che sono commercialmente sfruttate, e dunque *riconoscibili*, a renderle dei buoni candidati per la patrimonializzazione. Lo sguardo patrimoniale e lo sguardo turistico si posano sugli stessi oggetti.

Ciò che ci rivela la storia della scelta del tenore a danno delle maschere, vera o apocriфа che sia, è che una volta inserite nell'universo patrimoniale le tradizioni sono ricollocate in un'arena globale dove entrano implicitamente in competizione con tutte le altre tradizioni per le quali i detentori aspirano allo statuto di patrimonio culturale. La competizione si gioca su caratteristiche che devono essere socialmente costruite secondo le regole dell'immaginazione patrimoniale corrente: autenticità, antichità, notorietà, spettacolarità. Per questa ragione, i detentori devono adottare nei confronti delle «loro tradizioni» la stessa attitudine allo sguardo da lontano che immaginano in un membro di una Giuria internazionale, o in un agente di viaggi, o, ancora, nel pubblico di una trasmissione televisiva. Nel quadro della competizione per accedere allo statuto di «patrimonio globale», le tradizioni sono oggetto di una forma particolare di riflessività. Gli stessi attori che si identificano nelle tradizioni, le promuovono, le valorizzano, devono adottare nei loro confronti una postura oggettivante, esterna, distanziata. Devono concepirle come oggetti separati da sé; guardarle con gli occhi degli altri; pensarle come se non fossero le loro per valutarne la disposizione nel mercato globale della differenza culturale. Da questo punto di vista, è perfettamente ragionevole che le tradizioni scelte per la promozione patrimoniale siano le stesse che sono già oggetto di forme complesse di codificazione. Oggetti di saperi specialistici che le identificano e ne certificano il valore culturale, attrazioni presentate nelle *brochures* di propaganda turistica, le tradizioni da patrimonializzare sono sottomesse a uno sguardo che vede la differenza dal di fuori, come oggetto da contemplare e spettacolo da consumare, piuttosto che in dimensioni intime di significato.

È questo stesso sguardo, distanziato e comparativo, che deve essere interiorizzato da chi opera sul piano patrimoniale.

5. Lo statuto delle tradizioni contemporanee

Invertendo il titolo di un celebre articolo di Gerard Lenclud, si potrebbe osservare che, nell'immaginario patrimoniale che abbiamo provato a delineare, la «tradizione» è ancora «ciò che era»: la trasmissione tra le generazioni di forme culturali che provengono dal passato; trasmissione che è minacciata dall'irruzione, dall'esterno, del cambiamento portato dai processi anonimi globali.

Si può identificare, in questo modo di concepire la tradizione come qualcosa che si riproduce spontaneamente in assenza di un agente perturbatore che intervenga a interromperne la trasmissione, una istanza di quella «tendenza che ci è propria a confondere la storia con il cambiamento, come se la persistenza di uno stato di cose nel tempo non fosse anch'essa storica» (Lenclud, 1987). In effetti, a partire dalle riflessioni di Jean Pouillon negli anni Settanta, numerosi studi antropologici hanno mostrato che la persistenza delle tradizioni non è meno problematica del loro cambiamento, e che la concezione del rapporto tra il passato e il presente propria del senso comune non è affatto esatta. La tradizione «non è il prodotto del passato, un'opera di un altro tempo che i contemporanei riceverebbero passivamente, ma, secondo i termini di Pouillon, un “punto di vista” che gli uomini del presente sviluppano su ciò che li ha preceduti, una interpretazione del passato condotta in funzione di criteri rigorosamente contemporanei» (Lenclud, 1987).

La tradizione è dunque una «retro-proiezione», caratterizzata da un processo di «riconoscimento di paternità», per il quale i contemporanei scelgono i loro predecessori. È questa relazione di «filiazione invertita», ci dicono Pouillon e Lenclud, a essere costitutiva della tradizione in ogni società e in ogni epoca.

Ma il riconoscimento del carattere retroproiettivo della tradizione e del ruolo attivo degli attori sociali non esaurisce la questione dello statuto delle tradizioni contemporanee. Perché ciò che è specifico delle tradizioni contemporanee, come si è visto molto chiaramente analizzando il gioco patrimoniale nel caso del *canto a tenore*, è che sono esse stesse globalizzate e istituzionalizzate.

Gli sguardi diversi che si sono poggiati nel corso del tempo sul canto, oggettivandolo, contribuendo a determinarne le forme e gli ambiti di circolazione, non possono più essere elusi. Gli stessi «detentori» della tradizione non possono più pensarla senza fare riferimento a questi sguardi. Spettacolo, merce, feticcio dell'identità e della differenza, la tradizione del *canto a tenore* non può più essere «ciò che era»: appartiene alla stessa modernità globale che è accusata di metterla a rischio di estinzione.

Riferimenti bibliografici

- AIKAWA N. (2001), *The Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore (1989): Actions Undertaken by Unesco for Its Implementation*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 13-9.
- (2004), *An Historical Overview of the Preparation of the Unesco International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, in “Museum International”, 221-2, 56, pp. 137-49.

- ALIVIZATOU M. (2012), *The Paradoxes of Intangible Heritage*, in Stefano-Davis-Corsane (eds), pp. 9-22.
- BORTOLOTTO C. (2008), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- COMAROFF J.L. & COMAROFF J. (2009), *Ethnicity, Inc.*, University of Chicago Press, Chicago.
- GALLINI C. (1977), *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Edes, Cagliari.
- HANDLER R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison.
- HARVEY D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.
- HARVEY D. (2010), *The Enigma of Capital*, Profile Books, London.
- HEATHERINGTON T. (2010), *Wild Sardinia: Indigeneity and the Global Dreamtimes of Environmentalism*, University of Washington Press, Seattle.
- KURIN R. (2004), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention: a critical appraisal*, in "Museum International", 221-2, 56, pp. 66-77.
- LACAVA A. (s.d.), *Parchi regionali sardi. I piani di gestione*, in Comune di Orgosolo (a cura di), s.d. *Parco del Gennargentu. Documentazione*, Comune di Orgosolo, Orgosolo.
- LENCLUD G. (1987), *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, in "Terrain", 9, pp. 110-23.
- LONDRES FONSECA M. C. (2002), *Intangible Cultural Heritage and Museum Exhibitions*, in "ICOM UK News", 63, pp. 8-9.
- MACCHIARELLA I. (2005), *Canto a tenore e musica strumentale*, Rai, Cagliari.
- (2008), "Anyway we just keep on with singing as we know". *Sardinian A Tenore Song after Unesco's Proclamation*, 53° an. meeting of the Society for Ethnomusicology (Wesleyan University, Middletown, CT), 24-28 ottobre 2008 http://musicaemusiche.org/files/Unesco%20e%20Canto%20a%20Tenore_o.pdf.
- NAS P. (2002), *Masterpieces of Oral and Intangible Culture: Reflections on the Unesco World Heritage List*, in "Current Anthropology", 43, pp. 139-48.
- OLLA G. (2008), *Dai Lumière a Sonetàula: 109 anni di film, documentari, fiction e inchieste televisive sulla Sardegna*, Cuec, Cagliari.
- PALUMBO B. (2003), *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- SEITEL P. (ed.) (2001), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment of the 1989 Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, Washington (DC).
- SHERKIN S. (2001), *A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, in Seitel (ed.) (2001), pp. 42-56.
- STEFANO M. L., DAVIS P., CORSANE G. (eds.) (2012), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, Boydell Press, Woodbridge.
- UNESCO (2006), *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity: Proclamations 2001, 2003 and 2005*, [CLT/CH/ITH/PROC/BR3].

Musei postcoloniali in Europa

Il Louvre a Abu Dhabi: egemonia e decentramento di un marchio globale

L'11 novembre 2017 è stato inaugurato a Abu Dhabi, con ampia copertura dei media di tutto il mondo, quello che è stato definito «il primo museo universale del mondo arabo». Progettato da Jean Nouvel (una delle maggiori “archistar” globali, già autore dell'*Institut du monde arabe* e del *Musée du Quai Branly* a Parigi), frutto di un cantiere durato una decina d'anni, e costato una notevole cifra (600 milioni di euro, secondo fonti di stampa, solo l'edificio), il Louvre Abu Dhabi sarà presto raggiunto sull'isola di Saadiyat dalla nuova succursale del Guggenheim di New York, progettata da Frank Gehry, che si annuncia non meno magnificente e spettacolare, e dallo Zayed National Museum, progettato da Norman Foster, per creare un “distretto culturale” all'avanguardia nel mondo, destinato a diventare uno dei grandi attrattori turistici globali. Il Louvre Abu Dhabi è insomma la più recente – ma non sarà certo l'ultima – di una serie di realizzazioni di grandi strutture espositive destinate a cambiare i paesaggi urbani, ridisegnando interi settori delle città e ristrutturando nel contempo la loro economia intorno all'offerta di consumi culturali. Un fenomeno, quello delle riconversione urbana intorno alla costruzione di spazi espositivi polifunzionali (che forse è riduttivo chiamare semplicemente “musei”), di cui si potrebbe individuare il precursore nel Centre Pompidou di Parigi, progettato da Piano e Rogers negli anni '70 e inaugurato nel 1977, e che oggi sembra proliferare a livello globale.

«Con l'inaugurazione [...] della succursale del Louvre a Abu Dhabi – ha scritto Jean-Loup Amselle (2017) qualche mese prima dell'evento – il museo entra in una nuova era, quella dell'investimento e del decentramento fuori d'Occidente». L'operazione condensa in effetti alcuni aspetti emblematici dell'attuale campo di tensioni che – all'inizio del XXI secolo – attraversa l'antica istituzione museale: la centralità della dimensione finanziaria, che rimanda al ruolo fondamentale attribuito ai consumi culturali dalle nuove strategie post-sviluppiste della crescita economica; il diffondersi a livello globale di un nuovo modello di opera pubblica, basato sulla combinazione tra il prestigio degli oggetti esposti e quello dell'edificio destinato a accoglierli (opera esso stesso, che talvolta sembra oscurare ciò che contiene, e che non è in ogni caso riducibile alla sola funzione di contenitore); l'intreccio sempre più stretto con l'industria del lusso, i cui grandi marchi figurano non a caso tanto come *sponsor* di iniziative, quanto come realizzatori in proprio di grandi spazi espositivi (l'antesignano Cartier, che ha inaugurato nel 1994 il proprio spazio parigino, anch'esso progettato da Nouvel, è stato recentemente raggiunto da Louis Vuitton che ha aperto nel 2014 al Bois de Boulogne la propria Fondazione, progettata da Gehry; Prada ha inaugurato uno spazio a Milano, Pinault a Venezia, Yves Saint Laurent a Marrakech, solo per citare alcuni altri casi); la trasformazione dei grandi musei occidentali (del Louvre in questo caso) in marchi globali, che tentano di consolidare la propria egemonia

“decentrandosi”, l’unica strategia che, in un mondo multipolare, sarebbe in grado di consentire loro di mantenere la «pretesa egemonica» dell’universalità.

In effetti, a dispetto delle intenzioni proclamate di voler trovare «un nuovo centro di gravità [...] un’altra organizzazione delle cose [...] un equilibrio differente nello spazio intellettuale [...] prospettive multiple [in grado di] disarticolare una certa visione del mondo imposta dall’Occidente» (des Cars 2013, pp. 30-31), il Louvre Abu Dhabi è da più parti accusato di avere semplicemente trasferito – senza grandi modifiche – il canone occidentale, che dal mondo classico (greco-romano, con l’aggiunta dell’Egitto), con qualche deviazione in Asia e nel “mondo islamico”, porta all’arte europea moderna e culmina in una contemporaneità tutta euro-americana, senza alcuno sforzo reale di «“unthink” western taxonomies» (McClellan, cit. in Exell 2016, p. 89). Un “decentramento” – sostiene Amselle – dove la posizione di operatore dell’universalizzazione continua a essere saldamente occupata dalla vecchia Europa.

Da questo punto di vista, il caso del Louvre Abu Dhabi, nel quale il mondo multipolare e le nuove geografie dei flussi di capitale si presentano inestricabilmente intrecciati con valori, tassonomie, visioni del mondo che portano le tracce dell’epoca coloniale, rappresenta un buon punto di partenza per una ricognizione sui musei postcoloniali che assuma l’aggettivo – come ha suggerito Stuart Hall – non nel senso di una mera demarcazione temporale, in «una di quelle periodizzazioni basate su “stadi” epocali in cui tutto all’improvviso cambia contemporaneamente, tutte le vecchie relazioni scompaiono per sempre e altre interamente nuove vengono a sostituirle», quanto piuttosto nell’accezione assai più sottile e problematica che allude alla *persistenza* di qualcosa, il “coloniale”, che «non è morto, dal momento che continua a vivere nei suoi postumi» (Hall 1996, p. 303). Non il riferimento a una frattura temporale tra un prima e un dopo radicalmente differenti, dunque, ma piuttosto il riconoscimento di una condizione ambivalente che – nella trasformazione – porta in sé le tracce delle visioni del mondo e dei conflitti che hanno animato i mondi coloniali; conflitti che tendono ora a riprodursi all’interno delle società decolonizzate e a interessare quei territori metropolitani che erano stati un tempo al centro dei dissolti imperi.

La nuova museologia

Se trova il punto di maggiore visibilità nei grandi musei d’autore, la rinnovata vitalità di cui gode l’istituzione-museo all’inizio del XXI secolo si sostanzia di un tessuto molto diffuso e eterogeneo di realtà “museali”. Secondo una stima recente, oltre il 95% dei musei attualmente esistenti nel mondo è stata istituita dopo la seconda guerra mondiale, e la maggior parte dopo il 1975 (Fyfe, in MacDonald 2006): una espansione, che attrae nell’orbita museale ambiti sempre più vasti dell’esperienza umana, contribuendo nello stesso tempo a modificare le forme espositive e a renderle sempre più differenziate, come testimoniano le vivaci discussioni intorno alla definizione di museo e alle sfide che cambiamenti sociali e nuove tecnologie pongono riguardo alla sua identità (Mairesse 2017).

La proliferazione dei musei ha coinciso con un profondo ripensamento della loro natura e delle loro funzioni, che ha dato origine a una vasta letteratura critica e a un acceso dibattito interno alle organizzazioni internazionali che se ne occupano. L'ICOM (*International Council of Museums*) definisce il museo come «une institution permanente sans but lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public, qui acquiert, conserve, étudie, expose et transmet le patrimoine matériel et immatériel de l'humanité et de son environnement à des fins d'études, d'éducation et de délectation» (Statuts de l' ICOM, art. 3, §1). Una definizione che porta i segni del complicato tentativo di comporre diverse concezioni e pratiche museali, ed è continuamente esposta alla inevitabile sfida di un "pluralismo" che riconosca la irriducibilità a un unico modello dei diversi musei, la differenza delle storie e delle tradizioni locali, nonché i confini porosi dell'universo museale contemporaneo: la necessità, cioè, di pensare il museo anche in relazione ad altri contesti (i centri commerciali, i parchi tematici) che, come le *Esposizioni Universali* per i musei dell'Ottocento, rappresentano dei riferimenti inevitabili per comprendere – anche per opposizione – la dimensione antropologica della fruizione (Jallà, in Ribaldi 2005).

L'espressione "il nuovo museo" è spesso utilizzata per sintetizzare una sorta di cambiamento di paradigma avvenuto nell'universo museale, i cui inizi sono collocati – in tempi e luoghi differenti secondo i diversi autori – tra gli anni '70 e '80 del XX secolo (per una antologia in italiano sull'argomento, si veda Ribaldi 2005). La critica degli anni '70 esprime, nella contrapposizione tra *museo-tempio* e *museo-forum*, la necessità di una riforma radicale dell'istituzione, finora concentrata «troppo sui metodi, troppo poco sulle finalità» (Vergo 1989, p. 3), e del suo rapporto con la società; una riforma tesa alla democratizzazione della fruizione museale, all'apertura verso pubblici diversi, alla messa in discussione dell'elitismo autoritario della museologia tradizionale.

Se il modello museale si diffonde oltre i confini dell'Occidente moderno dove ha preso forma e si è consolidato, negli anni '80 del XX secolo la questione delle differenze e della loro rappresentazione irrompe nei musei occidentali, a partire da quelli nordamericani. Anche i musei sono investiti da quella "riflessività" che – sulla base di una particolare lettura di quella che è stata in seguito chiamata *french theory* – sta mettendo in discussione le rappresentazioni elaborate dalle scienze umane, contribuendo a decostruirne i paradigmi. L'approccio riflessivo svela il carattere politico delle scelte – apparentemente tecniche e neutre – sulle quali le rappresentazioni riposano, indagando su «come e da chi i significati sono iscritti, e su come alcuni di questi arrivino a essere considerati "veri" o scontati» (MacDonald 2006, p. 3; tr. mia): i musei si rivelano «ambienti ideologicamente attivi» (Ames 1992).

Con l'irruzione del problema delle differenze nuovi problemi si presentano riguardo alle collezioni, agli allestimenti, ai singoli oggetti (Karp e Lavine 1991; Karp e Kratz 2006). Questioni che riguardano lo statuto (cosa sono), la proprietà (a chi appartengono), la funzione sociale (perché conservarli), i significati (cosa rappresentano, e per chi). Le collezioni museali appaiono come il risultato di «storie particolari di dominio, gerarchia, resistenza e mobilitazione» (Clifford

1997, p. 213, tr. mia) e i musei come “zone di contatto”, arene dove le questioni che riguardano le differenze sono negoziate all’interno di relazioni ineguali. Ai cambiamenti teorici si aggiungono, a partire dagli anni ’80, episodi sempre più frequenti in cui l’operato dei musei è oggetto di aperta contestazione da parte di appartenenti a gruppi (in genere minoritari) che ritengono di avere motivo di sentirsi offesi o discriminati per i modi e i contenuti delle rappresentazioni.

I musei e la differenza

Il cambiamento di paradigma e l’irruzione delle differenze riguardano i musei nel loro complesso, e forse anche più in generale ciò che Tony Bennett (1995) ha riunito nel concetto di «*exhibitionary complex*» – quell’insieme di «istituzioni che operano un trasferimento di oggetti e corpi dai luoghi chiusi e privati in cui erano stati mostrati in precedenza (ma a un pubblico ristretto) ad arene sempre più aperte e pubbliche dove, attraverso le rappresentazioni cui sono sottoposti, si trasformano in veicoli per diffondere i messaggi del potere [...] in tutta la società» (Bennett in Ribaldi 2005, p. 120). In quanto prodotto di saperi che ordinano, classificano, gerarchizzano, a partire da valori e criteri assunti come universali, ma che hanno in realtà una storia vernacolare in larga parte europea, o euro-americana, nessun museo ne è esente, ma due categorie ne sono investite in modo del tutto particolare: da un lato i grandi musei enciclopedici della tradizione illuminista (anche detti musei “universali”), dall’altro i musei “etnografici”, quelli che Benoît de l’Estoile, in contrapposizione «ai musei del Sé», che «raccolgono i beni inalienabili di una comunità [...] e li ordinano in modo da proporre una visione del presente di questa comunità a partire dal suo passato» (Lomnitz, cit. in de l’Estoile 2007, p. 11; tr. mia), ha chiamato «i musei degli altri». Entrambi hanno costitutivamente a che fare con la rappresentazione delle differenze culturali e hanno con le vicende coloniali una relazione storica molto stretta, essendosi in gran parte formati e alimentati nell’epoca degli imperi e grazie ai rapporti di forza che essi garantivano; in entrambi «l’attribuzione di significato a un passato sfuggente e a oggetti sottratti al loro contesto d’origine si carica di connotati associati al dominio e alla creazione di miti» (Prakash in Ribaldi 2005, p. 243).

I musei enciclopedici, i cui primi e più influenti modelli possono essere individuati nel British (1759) e nel Louvre (1793), sono interessati da una serie di problemi connessi con la loro proclamata “universalità”, che ha portato nel corso degli anni a smembramenti e integrazioni delle collezioni e a modifiche consistenti degli spazi espositivi per tenere conto delle nuove necessità politiche della narrazione universalista: ad esempio, l’apertura nel Louvre di una nuova ala destinata a ospitare il *Département des Arts de l’Islam* (2012), una “deviazione” dal canone che un museo che si vuole universale non può oggi non contemplare.

Il retaggio coloniale di collezioni che sono state in larga parte costituite nell’epoca degli imperi, in condizioni che è forse eufemistico definire di scambio ineguale, prelevando talvolta anche interi complessi monumentali dai luoghi dove sorgevano, ha generato inoltre nella contemporaneità un lungo strascico di polemiche e di richieste di restituzione, nonché un

dibattito piuttosto infuocato dove si incontrano spesso termini dalla forte connotazione morale, come “saccheggio” e “spoliazione”. Nel 2002, nel clima della polemica sui marmi del Partenone, posseduti dal British Museum e rivendicati dalla Grecia, i direttori di 19 importanti musei europei e (in maggioranza) statunitensi sottoscrissero la *Declaration on the Importance and Value of Universal Museums*, un documento nel quale affermavano il ruolo fondamentale di istituzioni dall'impostazione enciclopedica, le cui collezioni si sono costituite stratificandosi nel corso di un paio di secoli, per la conservazione di un patrimonio culturale che apparterrebbe all'intera umanità, e sostenevano la necessità di riconoscere appieno le storie dei beni, che sono stati da loro preservati, e che hanno nel tempo acquisito nuovi significati attraverso lo studio, proprio grazie alla loro collocazione museale. Fatti salvi i casi di beni acquisiti illegalmente, i musei “universali” si pronunciavano quindi contro le politiche indiscriminate di *repatriation*, cioè di restituzione degli oggetti ai luoghi d'origine. Nell'illustrare le motivazioni della *Dichiarazione*, il direttore dello *Staatlichen Museen* di Berlino chiedeva: «a chi appartiene un vaso Attico del V secolo a.C., esportato in Etruria 2500 anni fa, legalmente scavato da una delegazione vaticana, venduto al re di Prussia e trasferito dalla collezione reale al nascente museo 170 anni fa? A Atene, Vulci, Roma o Berlino?» (Schuster in ICOM 2004, tr. mia). Ma se l'argomento contro la “proprietà culturale” colpiva nel segno, ciò non impediva che la *Dichiarazione* fosse nel complesso interpretata come un tentativo surrettizio di creare «un diverso pedigree» per i musei universali che li mettesse al riparo dalle richieste di restituzione, senza porsi il problema del carattere asimmetrico delle relazioni sottese alla propria posizione, non solo per il privilegio che l'Occidente si è unilateralmente attribuito di stabilire i criteri del valore dei beni culturali prodotti dall'intera umanità (espressa nella nozione stessa di “musei universali”), ma soprattutto per il monopolio storico occidentale di quella tipologia museale (Abungu in ICOM 2004): a causa dei retaggi del dominio coloniale sul resto del mondo – «the restless desire and power to collect the world» secondo la nota espressione di Clifford (1997) – solo l'Occidente possiede infatti un patrimonio che può ambire a rappresentare una storia “universale”. Gli altri possono tutt'al più ambire a rappresentare la propria storia locale.

A 15 anni dalla *Dichiarazione* la nuova succursale del Louvre sembra dunque proporre, in termini rinnovati e “decentrati”, forse anche con qualche interessante capovolgimento di fronte, questioni che agitano da tempo l'universo museale euro-americano: è ancora possibile rappresentare una storia universale? Da quale punto di vista? L'Occidente ne ha ancora il monopolio? Ne costituisce ancora necessariamente il centro?

I musei etnografici e i nuovi “musei degli altri”

È però nell'ambito dei musei etnografici che l'ultimo quarto di secolo ha visto le trasformazioni più dirompenti, con una completa riorganizzazione che ha comportato chiusure, ristrutturazioni, smembramenti e accorpamenti, cambiamenti di nome e missione, riaperture sotto nuove spoglie.

Se il collezionismo di oggetti esotici ha una lunga storia (non solo occidentale), l'istituzione di musei destinati alle collezioni "etnografiche" ha inizio nell'Europa e nelle Americhe del XIX secolo, in connessione con la istituzionalizzazione dei saperi antropologici, che spesso trovano proprio in questi musei la loro prima dimora. In circa un secolo, nel periodo che William Sturtevant (1969) ha definito la «Museum age» dell'antropologia, vengono istituiti i principali musei etnografici del mondo, riflesso di un sapere che – concepito come una storia naturale dell'uomo – unisce lo studio della specie umana (antropologia fisica) a quello delle differenze culturali (etnografia o etnologia), nell'ambito di una cornice teorica evoluzionista che assegna ai popoli extra-europei il ruolo di "antenati" o "fossili viventi": una rappresentazione "allocronica" della differenza culturale (secondo la terminologia di Fabian 1983), che, traslandola impropriamente su un asse temporale, consente di pensare l'altro come appartenente a un tempo differente da quello di colui che osserva, e di stabilire implicite quanto ferree gerarchie di valore.

Prendendo come discriminante la conferenza di Berlino (1885), possono essere distinte nella creazione dei "musei degli altri" due ondate: la prima, dal 1849 al 1884, nella quale sono istituiti i maggiori musei propriamente etnografici; la seconda, dal 1890 al 1931, coincidente con il culmine dell'espansione coloniale europea, nella quale sono istituiti musei "coloniali", «dedicati alla collezione, alla ricerca e all'esibizione di prodotti esotici [...] fortemente influenzata da ideologie, politiche e aspirazioni coloniali» (Shelton 2006, p. 65). Anticipati di qualche anno da San Pietroburgo (1836), farebbero parte della prima categoria i musei di Copenhagen (1849), Göteborg (1861), Belém (1866), Harvard (1866), Lipsia (1868), Monaco (1868), New York (1869), Berlino (1873), Madrid (1875), Dresda (1875), Roma (1876), Parigi (1878), Oxford (1883), Rotterdam (1883), Cambridge (1884); cui si potrebbe aggiungere il primo museo etnografico italiano, il *Museo nazionale di antropologia ed etnologia* di Firenze (1870). Tra i "coloniali" sarebbero annoverabili invece Brema (1890), l'*Imperial Institute* di Londra (1893), il *Musée Royal de l'Afrique Centrale* di Tervuren (1898), il *Tropenmuseum* di Amsterdam (creato nel 1910, ma aperto nel 1926), il *Musée des Colonies* di Parigi (aperto in occasione della *Exposition Coloniale Internationale* del 1931, che Malraux trasformerà nel 1960 nel *Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie*).

Come hanno notato diversi autori (a partire da Sturtevant 1969), la perdita di rilevanza dei musei etnografici inizia con il trasloco dell'antropologia nelle università e il suo allontanamento dal focus sulla cultura materiale. Ciò avviene, in tempi e modi diversi nei differenti contesti, nella prima metà del XX secolo: molto precocemente negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, più tardi in altri paesi (de L'Estoile 2007). Sempre meno connessi alle tendenze recenti della ricerca, spesso ingessati in allestimenti obsoleti se non anacronistici, in drastico calo di visitatori, i musei etnografici entrano in crisi prima ancora che la critica postcoloniale – quell'insieme composito e eterogeneo di pratiche teoriche che hanno inteso "provincializzare" i modi egemonici di pensare il mondo per accogliere le voci e le esperienze dei soggetti subalterni – arrivi a metterne in discussione lo statuto epistemologico.

Le risposte alla crisi, che cominciano a manifestarsi tra la fine degli anni '80 e l'inizio dei '90, si articolano intorno a un ventaglio di opzioni divergenti. Nel contesto nordamericano, in particolare il Canada e gli USA, il tentativo di ricostruzione della "autorità etnografica", cioè della credibilità delle rappresentazioni etnografiche, passa principalmente attraverso lo sviluppo di una museografia partecipativa, dove i portatori di interessi (*stakeholders*) siano coinvolti nelle scelte espositive, così come nell'attribuzione di significati e rilevanza alle collezioni, e – in alcuni casi – anche nella loro gestione. Incoraggiata da una legislazione che obbliga i musei che detengono materiali "sensibili" a stabilire relazioni con gli *stakeholders*, la partecipazione assume gradazioni differenti. Nel caso del *National Museum of the American Indian* di Washington, sezione dello Smithsonian, ad esempio, l'inclusione delle "Native voices" è – dal 1989 – ufficialmente parte della missione del museo, che intende nello stesso tempo costituire «una risorsa per le comunità Native» e un mezzo per «offrire al grande pubblico una introduzione onesta e meditata alle culture Native – presenti e passate – in tutta la loro ricchezza, profondità e diversità» (così il sito del museo <http://www.nmai.si.edu/about/>).

L'Europa sembra aver prevalentemente percorso altre strade (del resto anch'esse non sconosciute nel continente americano), muovendosi in direzioni differenti, che possono anche trovarsi combinate in vario modo: il *formalismo estetizzante*, che ruota intorno a un cambiamento di statuto degli oggetti, da "reperti etnografici" a "opere d'arte"; la riconversione dall'etnografia al *museo delle culture del mondo*, che vede nell'istituzione più il promotore di un dialogo e di un'educazione interculturale che non un luogo di promozione e elaborazione del sapere antropologico (cioè del sapere sull'altro); il *museo relazionale*, dove collezioni e allestimenti diventano testimonianze storiche dei rapporti tra una determinata comunità locale e il mondo; con infine la sua variante *meta-museale*, dove è il museo stesso che diventa l'oggetto dell'esposizione, consentendo di narrare attraverso collezioni e allestimenti la storia dei modi in cui le differenze sono state pensate e rappresentate nel corso del tempo. In crisi di legittimità, la vecchia strategia *essenzialista*, che mostra le culture come immobilizzate in un passato precedente il contatto (coloniale) con l'Occidente, si presenta oggi soprattutto nella forma meta-museale della citazione, come – ad esempio – nei Musei civici di Modena, dove il vecchio allestimento evolucionista delle collezioni etnografiche è stato preservato (ma messo tra virgolette attraverso gli apparati) come documentazione della storia del museo stesso (per diverse tipologie degli allestimenti museali, Price 2007, pp. 170-171, Ames 1992, de l'Estoile 2007).

Pochi sembrano, comunque, i musei che non hanno ritenuto necessario rispondere in qualche modo alla crisi. Il *Museum of Mankind* di Londra ha chiuso nel 2004 per essere riaggregato al British, di cui era una gemmazione, nel *Department of Africa, Oceania and the Americas*; il *Musée Royal de l'Afrique Centrale* di Tervuren (Bruxelles) ha chiuso nel dicembre 2013 per affrontare una impegnativa ristrutturazione – non ancora terminata – che si propone di affrontare «il passato coloniale del Belgio in maniera aperta e adulta», si legge sul sito istituzionale, "decolonizzando" tutti gli aspetti della rappresentazione delle altre culture; il *Tropen* di

Amsterdam, fino al 1950 *Koloniaal Museum*, ha affrontato un radicale rinnovamento, riaprendo nel 2003 con un allestimento focalizzato sulla storia del colonialismo olandese, secondo Robert Aldrich «the most thorough and thoughtful displays on colonialism [I have] seen in any museum» (in *African and Black Diaspora* 2009, p. 149); Göteborg, Colonia, Francoforte, Ginevra, Vienna hanno abbracciato – seppure in modi differenti – il modello del *Museo delle culture del mondo* (per una mappatura degli interventi di ristrutturazione / riallestimento dei musei etnografici europei, si veda Pagani 2014). La creazione del MUDEC a Milano, il coinvolgimento del Pigorini di Roma nelle iniziative del RIME (*Reseau International des Musées d’Ethnographie*), il progetto – ancora embrionale – del *Museo delle Civiltà* di Roma, testimoniano che anche dalle nostre parti, nonostante molti ritardi e qualche ombra (poco si sa, ad esempio, del destino della imponente collezione etnografica costituita in occasione del *Giubileo* del 1925, e che è al momento inaccessibile presso i Musei Vaticani), la scena è in continuo movimento.

Il museo *des Arts premiers* e la memoria del colonialismo

L’operazione museale che ha suscitato il maggiore interesse, per il suo carattere drastico e la sua imponenza, ma soprattutto per il carattere di punto di riferimento che ha da subito assunto in Europa, è quella che ha visto la ristrutturazione dell’intero settore museale etnografico francese. È stata preceduta da un lungo dibattito, iniziato con la pubblicazione di un *manifesto* (*Pour que les chefs-d’œuvre du monde entier naissent libres et égaux*, “Libération” 15 marzo 1990) firmato dal collezionista e mercante d’arte Jacques Kerchache – e sottoscritto da un buon numero di intellettuali, tra i quali diversi antropologi – che denunciava l’accecamento “coloniale” che aveva fino ad allora impedito di riconoscere il valore estetico universale delle opere prodotte «dai tre quarti dell’umanità» (cioè dalle «culture africane, americane, artiche, asiatiche e oceaniane»), e ne perorava l’immediato ingresso al Louvre: una sorta di risarcimento simbolico verso quelle popolazioni nei confronti delle quali l’Occidente ha avuto atteggiamenti di violenta esclusione e sopraffazione, che intendeva segnare una netta rottura con l’epoca coloniale e il disprezzo per le altre culture che l’aveva caratterizzata. Tra molte polemiche e resistenze, ciò che il manifesto chiedeva è avvenuto nel 2000, con l’istituzione dell’*antenne* presso il *Pavillon des sessions* del Louvre di un futuro museo *des Arts premiers*, il cui progetto aveva nel frattempo cominciato a prendere forma.

L’operazione che ha condotto all’istituzione del nuovo museo ha comportato la chiusura del *Musée de l’Homme*, il principale museo etnografico francese, ospitato dal 1937 nel Palais de Chaillot (e erede del *Musée d’Ethnographie* del Trocadero aperto nel 1878), e lo smembramento tripartito delle sue collezioni: le etnografiche extraeuropee conferite all’istituendo museo, quelle europee al futuro *Musée des civilisations de l’Europe et de la Méditerranée* (MUCEM, inaugurato a Marsiglia nel 2013), e le sole collezioni di antropologia fisica lasciate al nuovo *Musée de l’Homme* (che ha riaperto nel 2015 con un nuovo allestimento e una nuova missione). Ha anche comportato la definitiva chiusura del *Musée des arts d’Afrique et d’Océanie*, le cui collezioni sono

state trasferite al nuovo museo, e la cui sede è stata adibita dal 2007 a ospitare il *Musée National de l'Histoire de l'Immigration*, suscitando qualche polemica per la dissonanza tra il carattere dell'istituzione e il luogo – il vecchio *Palais des Colonies* dell'*Exposition coloniale internationale* del 1931 – carico di pesanti e esplicite simbologie coloniali, nonché la chiusura definitiva del vecchio *Musée national des arts et traditions populaires* di Parigi, le cui collezioni sono andate a aggiungersi a quelle del MUCEM.

Inizialmente denominato *des Arts premiers* (delle *Arti prime*) il nuovo museo ha finito per essere inaugurato nel 2006 come *Musée du Quai Branly*, prendendo il nome dal luogo dove sorge lungo la Senna l'edificio che lo ospita, per risolvere i disaccordi e estinguere le contestazioni sull'espressione, che richiama vecchi e imbarazzanti stereotipi coloniali (che rimandasse a “primitivo” o a “primordiale”, il termine aveva comunque una innegabile connotazione “allocronica”, in piena continuità con quell'epoca coloniale che pretendeva di lasciarsi alle spalle); nel giugno 2016 al nome si è poi aggiunta la dedica a Jacques Chirac, il Presidente della Repubblica che ne ha fortemente voluto e sostenuto la realizzazione.

Gli anni di gestazione del nuovo museo hanno visto contrapporsi concezioni radicalmente differenti riguardo al valore e al significato delle collezioni etnografiche. I fautori delle *arti prime* accusavano i musei etnografici di soffocare la bellezza delle “opere” presentandole insieme a cianfrusaglie prive di valore e sovrastate da un apparato informativo che avrebbe inibito l'emozione estetica, e si battevano perché gli oggetti fossero selezionati sulla base della qualità artistica ed esposti in modo tale da consentire ai visitatori un rapporto non mediato con essi. Un piedistallo, un alone di luce dall'alto, una adeguata ripulitura che ne facesse emergere la patina, voci diffuse sul valore assicurativo, sarebbero bastati, secondo la parodistica “ricetta” del *Musée cannibale* (2002), a garantire la metamorfosi dell'oggetto etnografico in opera d'arte.

I critici del nuovo corso estetizzante, dal canto loro, ne hanno messo in evidenza le molteplici debolezze. A cominciare da quelle più strettamente connesse all'allestimento: la mancanza di informazione contestuale, piuttosto che garantire un più diretto rapporto con l'oggetto, avrebbe in realtà contribuito a renderlo del tutto incomprensibile, quando non a generare sistematici fraintendimenti («ci viene proposto – ha scritto Louis Dumont – di guardare i begli oggetti dell'altrove attraverso i pregiudizi di borghesi *parvenus*»); proseguendo con quelle relative ai dubbi significati politici dell'estetizzazione («le nostre opere d'arte hanno diritto di cittadinanza dove noi non siamo ammessi» ha notato sarcasticamente l'ex Ministra della Cultura maliana Aminata Traoré); per finire con quelle sui contorni poco trasparenti dell'operazione: l'intreccio tra collezionisti, mercanti e istituzione, con i sospetti di cospicui conflitti d'interesse (Dupaigne 2006).

Al momento dell'inaugurazione, nel giugno 2006, l'accoglienza riservata al nuovo museo dalla critica internazionale è – per usare un eufemismo – piuttosto tiepida. A destare perplessità è innanzitutto l'edificio, progettato da Jean Nouvel: «concepito come una giungla sinistra, rosso, nero e oscuro, con oggetti scelti e allestiti senza nessuna logica discernibile», ha scritto Michael

Kimmelman sul *New York Times*, il museo sembra sorprendentemente mal concepito. Una lettura simile è, in effetti, quella che sembra prevalere nel mondo anglofono, dove l'evocazione insistita della giungla, dei luoghi oscuri e tenebrosi, come scenario per mettere in mostra le arti non occidentali appare quantomeno inadeguata, se non una spia delle notevoli difficoltà che incontra in Francia (ma forse anche in Europa più in generale) il ripensamento del passato coloniale (Price 2007; Lebovics in *African and Black Diaspora* 2009). Ma se la concezione architettonica è apparsa infelice in modo quasi unanime, più articolati sono stati i punti di vista sul significato e le potenzialità del nuovo museo per ciò che concerne il rinnovamento della museografia etnografica.

Centrato sulle logiche del collezionismo occidentale di *exotica*, e piuttosto reticente sulla storia coloniale degli oggetti (tanto quelli frutto di relazioni di scambio "ineguale" quanto quelli acquisiti come "bottino di guerra"), il museo è apparso a alcuni in continuità con una concezione paternalistica della differenza culturale, che riconosce l'altro senza mai dargli la parola, elaborandone una immagine a proprio uso e consumo. Conoscitori, mercanti, studiosi, tutti invariabilmente occidentali, sono gli antenati iscritti nella genealogia del museo: protagonisti della scoperta della bellezza (e prima ancora della definizione) di un'arte esotica i cui autori sembrano comparire solo nel ruolo minore di anonimi e inconsapevoli artefici (Price 2007). Rivolto a un passato concepito come più autentico del presente – che sarebbe contaminato dalle dinamiche omologanti della globalizzazione – il riconoscimento del valore estetico dell'arte esotica sembra inoltre escludere per principio le produzioni e i produttori contemporanei. Nello stesso tempo, l'idealizzazione delle condizioni di produzione del passato sembra favorire una comprensione falsata degli oggetti nella loro storicità, impedendo di cogliere le complesse vicende che precedono il loro ingresso nelle collezioni occidentali (Phillips e Steiner 1999). Una risposta insoddisfacente alla domanda di costruzione di nuove forme di discorso sulla diversità culturale.

Altri, pur non lesinando critiche all'ingenuità antropologica di certe concezioni estetizzanti, hanno cercato di cogliere i significati meno appariscenti di un'operazione che sembra aver risposto a una domanda sociale esistente (de l'Estoile 2007), portando alla luce un "gusto degli altri" che si sarebbe manifestato lungo la storia dell'Europa contemporanea, almeno a partire dalla fine del XIX secolo, e che avrebbe trovato oggi nel Quai Branly le forme per la sua realizzazione. Una disposizione verso la differenza che potrebbe portare, se accompagnata da un adeguato dibattito culturale, a configurare una via diversa per la trasformazione dei "musei degli altri", al di là dei due "essenzialismi" contrapposti del museo etnografico tradizionale, con la sua ormai insostenibile pretesa di parlare degli altri senza consultarli, e del nuovo museo "comunitario" cui sembrano tendere le "politiche del riconoscimento", che si trova invece impigliato nella complessa gestione delle politiche dell'identità. Un museo della relazione che, piuttosto che espellere o cancellare il passato coloniale tramite paternalistici riconoscimenti della differenza culturale, si potrebbe adoperare per farne il centro dell'allestimento, indagando la storia degli oggetti e dei diversi significati che assumono nel loro transitare attraverso i confini

culturali, contribuendo a immaginare una via europea, differente da quella partecipativa nordamericana, alla rappresentazione postcoloniale della differenza culturale.

Restituzione, partecipazione, condivisione

La distanza rispetto all'esperienza nordamericana è in effetti evidente. Nel 1990 il Congresso degli Stati Uniti varava una legge, il *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) che obbligava i musei a individuare e contattare gli *stakeholders* in ordine alla restituzione (o gestione condivisa) dei resti umani e degli oggetti che rivestivano particolare importanza per le comunità native dal punto di vista religioso. Una parte della comunità museale accolse con preoccupazione la novità, che sottraeva ai "saperi esperti" il monopolio dell'autorità (compresa l'autorità di parola) sugli "oggetti degli altri", costringendoli a prendere seriamente in considerazione non solo le rivendicazioni proprietarie, ma anche le idee degli altri sul valore e il significato dei beni posseduti dai musei: a porsi il problema della legittimità dei propri saperi, delle proprie operazioni scientifiche, di fronte ad altri che non erano più oggetti muti della rappresentazione museale, ma soggetti, parti in causa nella sua costruzione.

Il bilancio stilato dalla comunità museale più direttamente coinvolta, quella nordamericana, a 20 anni dalla promulgazione della legge che ha dato il via al processo della *repatriation*, sembra essere sostanzialmente positivo (si veda il numero monografico di *Museum Anthropology* 2010 dedicato ai 20 anni del NAGPRA). Contrariamente a quanto si temeva, la *repatriation* non ha svuotato i musei: li ha invece messi in discussione e costretti a interrogarsi sugli oggetti che possiedono, sul modo di esporli, sui significati che rivestono per le diverse comunità rappresentate. Li ha obbligati a confrontarsi con altri saperi e visioni del mondo, che hanno spesso arricchito le conoscenze sui beni posseduti, rianimandoli.

In Europa, a quasi 30 anni dal NAGPRA, sembra invece tuttora diffusa una certa diffidenza nei confronti della *repatriation* come nuova modalità di rapporto con gli "oggetti degli altri". La restituzione viene praticata, quando è ritenuto opportuno, già da tempo. Fin dagli anni '70 i musei europei hanno infatti dovuto affrontare le richieste di restituzione di oggetti da parte degli stati postcoloniali, soddisfacendole in molti casi, specie quando si poteva provare che erano stati acquisiti illegalmente o con la violenza. Negli ultimi decenni diversi musei hanno anche iniziato a restituire i resti umani: quelli di Saartjie Baartman (la celebre Venere Ottentotta), per esempio, resi dal *Musée de l'Homme* al Sud Africa nel 2002 per essere oggetto di una solenne cerimonia di sepoltura. Molto più timida sembra essere l'apertura dei musei agli apporti esterni e al coinvolgimento dei soggetti interessati, cioè alla condivisione dell'autorità etnografica. Differenziata sulla base dei singoli contesti nazionali, la disponibilità alla condivisione dell'autorità risente delle culture istituzionali particolari (che trattano in maniere molto differenti i beni pubblici), delle resistenze dei "saperi esperti" (talvolta arroccati su rivendicazioni di competenza esclusiva dal sapore tardo-positivista), delle diverse storie coloniali e dei differenti atteggiamenti degli Stati verso di esse (in certi casi, come quello italiano, oggetto di una

persistente rimozione, in altri ripensata in modo più o meno radicale e con esiti differenti), così che risulta difficile individuare non solo un unico indirizzo, ma persino temi e politiche comuni.

Tra le resistenze più diffuse e motivate, sembra essere quella che riguarda le possibili derive “comunitariste” della *repatriation*. Prendere seriamente in considerazione il destino culturalmente assegnato agli oggetti può, ad esempio, portare a ledere altri beni di rilievo pubblico (la parità di genere, la laicità dello Stato, l’interesse collettivo per la conservazione del bene); negoziare la rappresentazione di una cultura può comportare silenzi, censure, falsificazioni che contrastano con la cultura scientifica degli operatori museali. Vista da prospettive europee, la gestione partecipata appare meno facile e attraente. Resta il fatto che è probabilmente proprio sul terreno accidentato della condivisione dell’autorità, sulla “decolonizzazione del sapere” (per prendere in prestito una espressione di Pietro Clemente), piuttosto che su quello della restituzione degli oggetti, che si giocherà la partita postcoloniale dei musei europei.

Bibliografia

J.L. AMSELLE, *Il museo in scena*, Roma 2017.

Définir le musée au XXI^e siècle. Matériaux pour une discussion, F. MAIRESSE (DIR.), Paris 2017.

K. EXELL, *Modernity and the Museum in the Arabian Peninsula*, London 2016.

C. PAGANI, *Politiques de reconnaissance dans les musées d’ethnographie et des cultures au XXI^e siècle*, tesi di dottorato, Université Paris-Est-Créteil–Università degli studi di Milano 2014.

L. DES CARS, *Louvre Abu Dhabi: Birth of a Museum*, Paris 2013.

Museum Anthropology, n. 33 (2), 2010.

African and Black Diaspora, 2 (2) 2009.

B. DE L’ESTOILE, *Le goût des autres: de l’Exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris 2007.

S. PRICE, *Paris Primitive. Jacques Chirac’s Museum on the Quai Branly*, Chicago 2007.

B. DUPAIGNE, *Le scandale des arts premiers*, Paris 2006.

A Companion to Museum Studies, S. MACDONALD (ED.), Oxford 2006.

Museum frictions: public cultures, global transformations, I. KARP e C.A. KRATZ (EDS.), Durham 2006.

Il nuovo museo. Origini e percorsi, C. RIBALDI (CURA), Il Saggiatore, Milano 2005.

ICOM, *Declaration on the Importance and Value of Universal Museums*, with comments by P.-K. SCHUSTER and G. ABUNGU, «ICOM news» 1, 2004.

Le musée cannibale, M.O. GONSETH, J. HAINARD, R. KAEHR (DIR.), Neuchâtel 2002.

Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds, R. PHILLIPS, C.B. STEINER (EDS.), Berkeley 1999.

J. CLIFFORD, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (MA) 1997.

S. HALL, *When was the postcolonial?*, in *The Post-Colonial Question*, I. CHAMBERS e L. CURTI (EDS.), London and New York 1996.

T. BENNETT, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, New York 1995.

M.M. AMES, *Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums*, Vancouver 1992.

N. THOMAS, *Entangled Objects: Exchange, Colonialism and Material Culture in the Pacific*, Cambridge (MA) 1991.

- Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*, I. KARP e S.D. LAVINE (EDS), Washington 1991; tr. it. parziale *Culture in mostra . Poetica e politiche dell'allestimento museale* , Bologna 1995.
- The New Museology*, P. VERGO (ED.), London 1989.
- J. FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.
- W. STURTEVANT, *Does anthropology need museums?*, «Proceedings of the biological Society of Washington» 182, 1969: 619-650.