

*La repatriation, la condivisione e il terzo spazio degli oggetti ambasciatori dei Kanak della Nuova Caledonia**

*Matteo Aria
Sapienza Università di Roma*

Il concetto di restituzione di cui si discute in questo numero monografico ha acquisito negli ultimi anni un ruolo sempre più centrale all'interno delle riflessioni metodologiche, epistemologiche ed etiche relative alla ricerca sul campo. Secondo una visione largamente condivisa nell'antropologia contemporanea, questa delicata e fondamentale operazione del processo che lega il ricercatore al suo terreno e ne legittima la presenza consiste «nel creare dei valori equivalenti al patrimonio di sapere che l'antropologo ha potuto costruire e nell'individuare modalità di un loro trasferimento alla comunità locale» (Pavanello 2010: 66). Al contempo, è ormai ampiamente riconosciuta la necessità di prestare «grande attenzione alle politiche della restituzione e alle esigenze espresse dalla comunità in materia di riscatto e di riconoscimento, elaborando opere che rispondano ai suoi interessi espressi o inespressi» (Cuturi 2010: 179).

Occorre tuttavia sottolineare come il termine restituzione possa presentare alcuni limiti e ambiguità che lo rendono non sempre adeguato a dar conto delle aspirazioni e specificità della ricerca sul campo. Per certi versi rischia di riflettere troppo una visione economicista della realtà sociale (Favole 2013), sostanziando un atto conclusivo che, attraverso il principio dell'equivalenza tipico della sfera del mercato, consente di liberarsi da ogni indebitamento e di conseguenza da ogni legame. Riprendendo le tesi degli autori del *Manifesto di Losanna* (Saillant, Kilani, Graezer Bideau 2012), ci troveremmo così di fronte a una espressione impregnata di una concezione mercantilistica del sapere, più idonea ai parametri e alle tempistiche dettate dalle agenzie dello sviluppo e al pragmatismo scienzia della discipline egemoniche che non a promuovere la costruzione di interazioni etnografiche attraversate da quel continuo flusso di doni e

controdoni e da quell’alternarsi di debiti mai completamente saldati (Favole 2013), distintivi delle lunghe e approfondite permanenze sul terreno.

Per altri versi il concetto di restituzione, nella sua accezione connessa al campo della cultura materiale, rimanda all’idea di un bene posseduto che si ritiene sia stato derubato o sottratto ingiustamente e di cui specifici gruppi nativi reclamano il ritorno al contesto di origine.

È importante tenere presente che le rivendicazioni sul ritorno degli oggetti fisici si sono progressivamente estese alla volontà di stabilire un controllo anche sulle immagini e sulle espressioni immateriali, quali i miti, i canti, la musica ecc., e quindi anche sulle stesse conoscenze etnografiche. Tale dinamica rischia talvolta di porre in una situazione ambivalente l’antropologo, diviso tra l’impegno nel sostenere il punto di vista degli attori locali e la fedeltà alla scienza nel cui nome spesso gli oggetti e i saperi sono stati acquisiti e custoditi. In questa tensione, la stessa spinta a dar voce alle esigenze di riscatto e riconoscimento delle realtà native tramite il linguaggio della restituzione può portare ad alimentare chiusure e irrigidimenti identitari e ad incentivare la diffusione “dell’individualismo possessivo” che caratterizza le concezioni patrimoniali occidentali (Handler 1985).

Per cercare di confrontarsi con simili contraddizioni implicite nel discorso della restituzione (sia dei saperi etnografici, sia degli artefatti materiali), e individuare percorsi che in vari modi se ne distaccano, ritengo interessante volgere lo sguardo alla complessa questione della *repatriation* in relazione alle lotte dei popoli indigeni (in particolare del Pacifico), alle reazioni delle istituzioni museali, alle interpretazioni degli antropologi e alle politiche patrimoniali delle organizzazioni internazionali. Nell’analizzare queste problematiche, segnate spesso da rigide contrapposizioni, mi preme nello specifico far emergere alcune declinazioni locali alternative alle “rivendicazioni restitutive”, mettendo in evidenza le visioni originali e creative dei Kanak della Nuova Caledonia. Esse si contraddistinguono per una reinterpretazione degli oggetti kanak dispersi nelle collezioni europee come beni vissuti a lungo fuori dal paese e che quindi possono essere immaginati come ‘ambasciatori’ della propria cultura nel mondo. L’idea di *objets ambassadeurs* ha così permesso ai responsabili del *Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou* di Noumea di mettere in secondo piano le logiche della restituzione e di avviare un fecondo dialogo con diverse istituzioni museali, dando vita a spazi di condivisione e pratiche di collaborazione. Una prospettiva che, rinunciando a ricorrere al linguaggio egemonico del possesso e delle appartenenze irriducibili ed esclusive, valorizza le connessioni e le relazioni culturali costruite insieme nel tempo da oceaniani ed europei. Rivelatrice di un nuovo protagonismo delle culture native e di un capovolgimento tattico volto a superare il dualismo tra egemoni e subalterni (Clemente 2014), la proposta kanak segnala la possibilità di un

terzo spazio di dialogo¹, inteso come luogo teorico e simbolico dove gli antagonismi tra i contendenti si annullano nel dar vita a identità, differenze e ibridazioni culturali. Una soluzione che può forse rappresentare un orizzonte interessante a cui guardare anche per ripensare il tema della restituzione del sapere etnografico.

Il ritorno a casa degli antenati

Negli ultimi decenni attorno alla “restituzione” di opere d’arte, reperti archeologici e altri oggetti trafugati o espropriati illegalmente a seguito di saccheggi, guerre o persecuzioni sono nati numerosi contenziosi tra Stati nazionali, generando un vivace dibattito che ha coinvolto enti museali, realtà culturali e istituzioni governative². Contemporaneamente la questione, declinata in termini di *repatriation*, è diventata connotante anche del riscatto delle comunità indigene impegnate a denunciare la violenza di una storia coloniale non ancora terminata, riottenere le terre perdute e far rinascere la propria cultura. A partire dalla fine degli anni Settanta sono stati in particolare i movimenti dei nativi del Nord America e dell’Oceania a fare della richiesta di rimpatrio dei resti umani e degli artefatti ceremoniali³, oggi custoditi nei musei e nelle collezioni private occidentali, uno strumento efficace non solo per valorizzare le conoscenze spirituali ancestrali e mitigare gli effetti dirompenti della colonizzazione, ma anche per consolidare i diversificati percorsi verso l’autodeterminazione (Glass 2004: 116). Si tratta di pratiche di lotta costruite intorno alla necessità di far tornare a casa oggetti/soggetti particolarmente densi (Weiner 1994) proprio perché inscindibilmente legati agli antenati e alle loro storie, e di conseguenza capaci di incarnare il passato, “produrre memoria collettiva” (Krmpotich 2010) e rafforzare specifiche appartenenze. L’intima relazione tra le persone e le cose è del resto implicita nel significato stesso di *repatriation*, secondo cui il bene culturale, al pari di una persona rifugiata o prigioniera sottoposta storicamente ad un’azione violenta di spostamento, deve tornare nelle terre natie (Glass 2004: 118). Ad un simile movimento degli oggetti nello spazio per riparare un danno si associa un viaggio a ritroso nel tempo che, ristabilendo la situazione originaria, consente alle comunità colpite di ripristinare la propria vitalità (Kramer 2004: 163)⁴. Un percorso di riappropriazione che, nel contestare il doloroso divenire storico della dominazione, può tuttavia finire per incentivare il dogmatico recupero di un’epoca mitica e di una cultura “autentica”, favorendo spesso rigide chiusure identitarie.

È altrettanto significativo che le rivendicazioni native, seppur spesso segnate da una netta contrapposizione all’Occidente, abbiano utilizzato il linguaggio e gli strumenti giuridici del discorso universalista dei diritti

umani, della tutela del patrimonio e della proprietà culturale. Questa tendenza rivela la complessa e articolata collocazione della *repatriation* nel contesto politico ed economico neoliberale (Greene 2004; Speed 2007), dove le nuove opportunità di azione indigena passano per il ricorso ai mezzi e alle retoriche proprie di quella “governamentalità neoliberista” che esercita sugli stessi movimenti autoctoni forme di controllo e assoggettamento (Coombe 2011).

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta le battaglie culturali dei Maōri della Nuova Zelanda, degli aborigeni australiani e degli indiani nordamericani hanno cominciato ad avere una rilevanza sempre maggiore nella scena pubblica mondiale, caratterizzata anche dalle numerose convenzioni, dichiarazioni e conferenze intorno alla questione dei diritti dei popoli indigeni⁵. L'emergente visibilità e presa di parola dei nativi in cerca di un nuovo protagonismo si è accompagnata all'istituzionalizzazione delle forme di lotta, che si sono sempre più intrecciate con la crescente predisposizione di governi nazionali, organizzazioni internazionali istituzionali e ONG a riconoscerne e al contempo incanalarne le aspirazioni. I popoli indigeni non sono stati più immaginati come arretrati mondi in via di estinzione da civilizzare o tradizioni residuali da convertire alla modernità: dalla fine degli anni Ottanta le politiche dell'assimilazione e dell'acculturazione hanno lasciato il passo alla difesa delle differenze e alla valorizzazione delle comunità ed economie locali.

In questa cornice la necessità di individuare delle norme *ad hoc* per la tutela dei popoli indigeni – identificati come gruppi culturali specifici⁶ – ha portato ad estendere il discorso dei diritti umani alla sfera culturale, che è diventata «oggetto di rivendicazioni di un diritto specifico, il diritto di ciascun individuo di appartenere e godere della propria cultura» (Pigliasco 2011: 94). Naturalmente per gli antropologi questa argomentazione è densa di ambiguità, legate alle connotazioni essenzializzanti del concetto di cultura e ai rischi di trincerare dietro l'etichetta culturale sperequazioni di potere e rapporti di sopraffazione. In ogni caso, tale diritto, riconosciuto e protetto da un numero sempre maggiore di strumenti internazionali, ha enfatizzato nel dibattito pubblico la questione della *repatriation*, decretando di fatto uno spostamento dell'asse dell'azione politica indigena, storicamente centrata sulle rivendicazioni dei diritti fondiari (Muehlebach 2001; Greene 2004).

Due esempi significativi di questa dinamica sono rappresentati dal NAGPRA (*Native American Grave Protection and Repatriation Act*) – la legge federale approvata dagli Stati Uniti nel 1990 a seguito delle forti pressioni che i gruppi nativi politicamente organizzati avevano esercitato per decenni sul governo di Washington per la protezione e promozione dei propri patrimoni – e la Dichiarazione di Mataatua sui diritti di pro-

prietà intellettuale e culturale dei popoli indigeni, elaborata nel 1993 dalle nove tribù maōri di Mataatua, impegnate a far sentire la propria voce agli Stati, alle istituzioni nazionali e internazionali e alle Nazioni Unite⁷. Seppur di natura diversa ed espressione di contesti altrettanto differenti, entrambi i testi individuano nei diritti di proprietà e restituzione dei beni culturali due elementi fondamentali per proteggere, conservare e rivitalizzare identità distintive e conoscenze tradizionali. Insistono infatti con forza sulla necessità che i resti umani e gli altri oggetti rituali e artefatti nativi detenuti dai musei e da differenti enti nazionali – essendo stati presi (secondo quanto sancito dai due documenti) dai colonizzatori con l'inganno se non con la forza e continuando ad avere per la comunità indigena un alto valore ceremoniale indispensabile per ristabilire o mediare il rapporto con gli antenati – facciano ritorno nelle loro aree tradizionali in modo culturalmente appropriato e siano resi ai discendenti di coloro a cui sono stati sottratti ingiustamente (Haas 1996; Brown 1998). Inoltre, obiettivo tanto del NAGPRA quanto della Dichiarazione di Mataatua (articolo 2.13)⁸ non è solo la *repatriation*, ma anche la creazione di un inventario del patrimonio culturale indigeno disperso nelle collezioni pubbliche e private dei differenti paesi (e che nel caso della legge statunitense è definito come potenziale soggetto di rimpatrio).

L'enfasi sulla restituzione e sui diritti di proprietà culturale caratterizza anche uno dei momenti culminanti del lungo processo di riconoscimento istituzionale delle rivendicazioni culturali native: la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni del 2007, che dedica una parte importante alle strategie per la difesa delle identità e del patrimonio culturale. Gli articoli 11 e 12 sanciscono infatti non solo il diritto a «ritualizzare e praticare le proprie tradizioni e a mantenere, proteggere e sviluppare le manifestazioni culturali presenti e passate nonché i siti e le strutture archeologiche, i disegni, le ceremonie», ma anche quello alla «restituzione di proprietà culturali, intellettuali, religiose e spirituali che furono prese senza un loro [dei popoli indigeni] precedente consenso, libero ed informato, o in violazione delle loro leggi, usi e tradizioni» (http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_it.pdf)⁹.

Ossessioni possesive: la cultura come proprietà

È bene osservare che le richieste native, proprio facendo leva sugli strumenti legislativi fin qui esposti e appropriandosi delle recenti visioni patrimoniali portate avanti dall'Unesco – orientate al riconoscimento della dimensione intangibile propria delle tradizioni –, non hanno riguardato solo i beni materiali, ma anche quelli immateriali. D'altronde il *corpus* giuridico internazionale, saldando il concetto di cultura a quello di pro-

prietà, ha fornito un nuovo vocabolario alle dispute intorno alle espressioni culturali intangibili, incentivando l'ansia delle comunità indigene a controllare la circolazione delle informazioni (Brown & Bruchac 2006: 212). Non sono pochi i casi in cui i rappresentanti delle organizzazioni native hanno reclamato i diritti di proprietà non solo sulle immagini, ceremonie, danze, canzoni, storie, simboli e sui concetti spirituali del proprio patrimonio, ma anche su tutte le produzioni culturali (comprese quelle antropologiche) che li riguardano. Con l'intento di bloccare le riproduzioni non autorizzate e le appropriazioni e gli usi indebiti, si sono così moltiplicate le iniziative volte ad estendere la legislazione sul copyright, a porre rigide restrizioni alla ricerca e, contemporaneamente, a far pressione sui musei per circoscrivere l'accessibilità dei materiali in loro possesso. Uno scenario la cui radicalizzazione sembrerebbe portare all'impossibilità di rappresentare qualsiasi fenomeno culturale senza aver prima ricevuto l'imprimatur da parte dei gruppi interessati (Satta 2007: 116).

La scelta ricorrente dei popoli indigeni dell'Oceania e del Nord America di utilizzare il linguaggio della "proprietà culturale" e del possesso ha suscitato un intenso dibattito in ambito giuridico e antropologico. Diversi autori hanno evidenziato come il rapporto stretto esistente tra simili rivendicazioni e le politiche neoliberali abbia favorito il rafforzarsi di costruzioni identitarie (Speed 2007) antitetiche ad ogni pratica dialogica, portando al contempo all'interiorizzazione/appropriazione di categorie e meccanismi legislativi tipici delle società capitalistiche e dell'ideologia di mercato – dove appunto la proprietà si presenta come uno strumento fondamentale per definire i rapporti economici globali (Greene 2004; Satta 2007; Hirsch 2010). Da questo punto di vista, l'insistenza a concepire valori culturali o "beni intangibili" in termini di possesso sarebbe lo specchio della aggressiva espansione globale della proprietà intellettuale connessa alle nuove strategie dell'accumulazione capitalista (Coombe 2009: 406); essa svelerebbe quindi l'assoggettamento a quelle logiche dei vari organismi internazionali (dalla Banca Mondiale all'Unesco) che interpretano le tradizioni come fonti di capitale sociale e incoraggiano le comunità locali ad adottare «un'attitudine possessiva e imprenditoriale della cultura e delle relazioni sociali che ne sono alla base» (*ivi*: 395).

Altri ricercatori hanno invece sottolineato come gli stessi concetti possano assumere significati differenti a seconda dei contesti. Carpenter, Katyal & Riley (2009) hanno ad esempio insistito sulla necessità di dar voce alla specificità delle concezioni indigene tese a pensare alla proprietà più in termini di diritti di gestione e amministrazione che non in quelli classici di esclusione, controllo e trasferibilità. Nadasdy (2002: 258), a sua volta, ha mostrato come tra i Kluane del Canada l'adozione del linguaggio egemonico della proprietà e del possesso della terra, degli animali e

degli oggetti abbia rappresentato una soluzione strategica per far fronte alla globalizzazione economica, senza rinunciare a intendere e a vivere a proprio modo la relazione tra persone e cose.

Un'analogia contesa ha riguardato l'interpretazione più in generale della *repatriation* e delle connesse politiche museali. Alcuni studiosi maggiormente inclini a sottolineare le forme della dominazione l'hanno letta come espressione di un discorso nazionalista di stampo eurocentrico, che testimonia l'accettazione di uno stile occidentale di conservazione e valorizzazione dei beni patrimoniali (Coombe 1998; Ciminelli 2006). Secondo Handler (1985), infatti, il rimpatrio degli oggetti nativi si ridurrebbe spesso alla loro ricollocazione nei musei indigeni. Tale atto, pur sancendo la proprietà del bene conteso, non offre un'interpretazione delle cose culturali diversa da quella di coloro che le hanno illecitamente sottratte. Come sostiene Kramer (2004), le politiche della restituzione non si presenterebbero allora come semplice annullamento di una parte della storia, come ritorno allo “status quo ante”, ma sarebbero un modo di perpetuare il processo di colonizzazione, proprio perché sottendono i concetti di proprietà e di possesso specifici della cultura occidentale. I popoli indigeni assorbirebbero così quello che Handler (1988) definisce “l'individualismo possessivo”, inteso come espressione del legame tra patrimonio culturale e discorso nazionalista, e proprio di quei contesti in cui le identità collettive e le comunità si costruiscono attraverso la produzione e il possesso di cose/beni culturali (Palumbo 2003: 27-29).

Differenziandosi da queste visioni, alcuni antropologi orientati a dare maggior peso all'*agency* e alle poetiche indigene hanno invece interpretato la *repatriation* come un importante strumento di riconciliazione per affrontare e rielaborare il lungo conflitto tra i nativi e la cultura coloniale dominante. Si tratterebbe di un discorso che, pur legittimando spesso quelle stesse categorie rigettate perché espressione del sapere occidentale, si rivelerebbe capace di rivitalizzare la memoria culturale, di far circolare le conoscenze e di promuovere la collaborazione e la comprensione reciproca tra curatori museali, antropologi e archeologi, e i membri delle associazioni native (Brown 2009). Attenti a presentare le politiche del rimpatrio non tanto come il sovvertimento dell'appropriazione occidentale degli oggetti indigeni quanto come la risemantizzazione indigena dei significati e degli strumenti legislativi occidentali, autori come Brown & Bruchac (2006) e Clifford (1999) hanno insistito nel mostrare l'abilità delle comunità native nel trasformare una situazione avversa in un'opportunità; hanno così riconosciuto al movimento per la *repatriation* di aver aperto un nuovo capitolo nelle relazioni tra gli Stati, gli organismi internazionali e i popoli indigeni. Questo percorso ha anche imposto agli antropologi una nuova consapevolezza della complessità e vitalità di quelle società a lungo

immaginate e descritte come irrimediabilmente segnate da devastanti processi di modernizzazione.

Musei del mondo e piccole patrie

Nonostante quanto detto finora, le richieste di rimpatrio si sono scontrate spesso con il principio di inalienabilità dei beni museali sancito dal quadro giuridico nazionale di molti paesi; al contempo si sono dovute confrontare con le più o meno esplicite resistenze di archeologi, antropologi fisici, curatori e collezionisti che si ritengono i veri custodi e i principali artefici della valorizzazione degli oggetti contesi. Alcuni di essi, tuttora prigionieri di un modello positivistico, rivendicano infatti in nome della scienza l'autorità esclusiva sugli "oggetti degli altri". Le loro argomentazioni contrarie alla *repatriation* sono fondate sulla convinzione che gli artefatti non siano persone e di conseguenza non possano stare in esilio. Come afferma con decisione l'archeologa Hallote (2011) a proposito del ritorno in patria dei beni archeologici, la sola casa che tali resti o manufatti abbiano mai avuto è il museo occidentale, costantemente impegnato a salvarli da una fine certa nonché a studiarli e farli conoscere. Sono per questo in molti a sostenere che la loro restituzione danneggerebbe sia il patrimonio dei paesi ospitanti, e lo sviluppo delle ricerche scientifiche, sia le stesse culture indigene. Una volta rientrati nelle loro terre di origine, tali materiali rischierebbero infatti di non durare nel tempo perché le comunità indigene sono ritenute dai detentori dei "saperi esperti" prive di strutture idonee a garantirne una buona conservazione e al contempo deidate a pratiche rituali incentrate sul loro consumo o sulla loro distruzione.

In questo scenario conflittuale si colloca la *Declaration on the Importance and Value of Universal Museums*¹⁰ sottoscritta nel 2002 da diciotto tra i più prestigiosi musei del mondo occidentale – dal Louvre al Prado, dal Metropolitan al Paul Getty. Nella dichiarazione si afferma che tali istituzioni "non sono al servizio degli abitanti di una sola nazione", ma hanno l'autorità e il compito di divulgare "ai cittadini di tutti i paesi" le conoscenze e il valore di quelle culture di cui posseggono significative testimonianze materiali. Così, come attesta del resto lo slogan del British Museum, "un museo del mondo, per il mondo", il principio illuministico dell'universalità diventa strumento efficace per contrastare le domande di restituzione portate avanti da tante piccole patrie.

Tuttavia, in molti casi le contrapposizioni sono state negoziate e ricomposte seguendo percorsi differenti. A partire dagli anni Novanta alcune istituzioni museali, come lo *Scotland Museum and Art Gallery*, hanno scelto di porre le proprie collezioni di resti umani sotto il controllo e l'autorità dei nativi (Simpson 2001: 236); altre, quali ad esempio l'*Ulster*

Museum di Belfast e il *National Museum of Ireland* di Dublino, hanno avviato pratiche di rimpatrio a favore di centri culturali indigeni. Più recentemente il governo francese, dopo aver perseguito una politica anti-*repatriation* a difesa del proprio patrimonio culturale nazionale, ha deciso di restituire, nel 2011, venti teste mummificate maori conservate nei propri musei e successivamente, nel 2014, di riconsegnare la testa del capo kanak Atai¹¹. Il dibattito apertosi in Francia in seguito a queste iniziative ha visto confrontarsi posizioni tra loro diverse, che sembrano però concordare sull'impossibilità di trovare un accordo che sia universalmente accettabile per tutti i tempi e tutti gli spazi e, di conseguenza, sulla necessità di analizzare ogni singolo caso in modo specifico. Simili percorsi sono già stati sperimentati dal Canada, dagli Stati Uniti e dal Regno Unito e si basano su precise procedure legislative e su accurate verifiche “caso per caso”, che vedono spesso il Museo avere l'ultima parola rispetto al difficile dilemma del restituire o tenere per sé.

In altre situazioni ancora, sono state le stesse comunità native a preferire soluzioni alternative, negoziando il riconoscimento del diritto di proprietà attraverso la possibilità di utilizzare gli artefatti in occasione di importanti ceremonie. Un'opzione diversa da quella del rimpatrio *tout court*, ma altrettanto spiazzante perché fondata su un andirivieni degli oggetti estraneo alle logiche museali tradizionali e incentrato sull'idea che essi escano dalle teche, siano indossati e impiegati durante rituali e manifestazioni pubbliche e poi ritornino al museo, ricaricati dalla “forza spirituale” degli antenati. In sintonia con questi orientamenti e con la recente tendenza verso una “museografia collaborativa”, nel 2004 il National Museum of the American Indian (NMAI) di Washington, mosso «dall'ambizione di trasformare i musei e la museografia» (Brown 2009: 156), è stato tra i primi a portare avanti la prospettiva della *community curation* (Cobb 2005)¹², che valorizza pratiche di conservazione e di allestimento in grado di esprimere le visioni indigene; un progetto realizzato conferendo il controllo complessivo delle rappresentazioni e degli spazi espositivi alle comunità native e affidando ai curatori il ruolo di mediatori¹³. Un valido esempio, secondo Clemente, di quella rivoluzione professionale «che avviene col passaggio dal ‘conservatore’ esperto al ‘conservatore’ mediatore culturale, da quello che ne “sa” a quello che impara attraverso il dialogo con le comunità» (Clemente 2014: 287).

Scheletri italiani

Spostandoci, invece, nel contesto museale italiano può essere utile analizzare e commentare un caso specifico che mette ben in evidenza le ragioni contrarie alle politiche del ritorno: la richiesta di restituzione presentata

dal governo australiano al Ministero italiano dei Beni e delle Attività Culturali dei resti umani indigeni australiani conservati presso la Sezione di Antropologia ed Etnologia del Museo di Storia Naturale dell’Università di Firenze. La commissione di studiosi incaricata di occuparsi della questione ha redatto nel 2011 un documento¹⁴ paradigmatico della posizione della maggior parte dei musei di storia naturale o di antropologia del nostro paese, che assume, attraverso una serie di passaggi chiave, una più o meno velata posizione anti-*repatriation*.

Il testo stabilisce innanzitutto il grande interesse scientifico di questi resti umani, che non solo hanno permesso di approfondire le conoscenze sul genere umano e sull’origine e diffusione delle malattie, ma hanno anche consentito di confutare le teorie razziste (Documento 2011: 12)¹⁵. Occorre subito rilevare come la certezza nel definirli “reperti scientifici” li spogli però di tutti quei valori culturali e spirituali ritenuti fondamentali dalle comunità aborigene coinvolte nelle richieste di restituzione, proprio perché vissuti come beni indissolubilmente legati ai propri antenati e alla propria storia. Depurati delle loro peculiarità locali, tali oggetti-soggetti sacri, emotivamente coinvolgenti e politicamente rilevanti, si trasformano in “materiali inerti” capaci però di caricarsi di inediti significati universali; hanno infatti acquisito lo status sia di “prove preziose” che hanno permesso e permetteranno importanti scoperte scientifiche per l’umanità intera, sia «di testimoni del cammino umano verso la conoscenza reciproca fra le culture» (*ivi*: 19). Questa netta separazione tra le cose e le persone – frutto del percorso storico-scientifico che, secondo gli autori del testo in questione, ha consentito «oggi a questi reperti di assumere il significato di archivio storico biologico, cioè documento unico e irripetibile di una frazione della variabilità biologica della nostra specie» (ibidem) – mina così alla base i presupposti della *repatriation*, incentrati invece proprio sull’identificare gli oggetti con gli antenati, che, espatriati ingiustamente, devono tornare nella terra di origine.

Gli estensori del documento sottolineano, inoltre, l’importanza dell’integrità delle collezioni (indicate come un *corpus* indivisibile) di cui tali resti fanno parte. Ritengono infatti che la restituzione anche di un solo oggetto causerebbe una grave perdita per le collezioni perché inficerebbe la validità e verificabilità degli studi già condotti; al contempo, verrebbe meno anche un loro proficuo utilizzo futuro, reso possibile e necessario dal progresso delle tecniche d’indagine.

Un ulteriore argomento contro la *repatriation* riguarda l’inalienabilità di questi beni in quanto patrimonio dello Stato, come sancito dal Codice dei beni culturali. A questa constatazione segue un’affermazione perentoria sull’origine dei resti umani conservati nei musei italiani, che rischia di apparire al contempo ideologica e astratta. Il documento (2011) sostiene

infatti in modo apodittico che tali resti «non sono giunti in Italia illegalmente, a seguito di saccheggi o genocidi, ma per acquisto, baratto, donazione o scambio e che quindi l'Italia non ha responsabilità di alcun tipo o, comunque, tali da comportare un dovere di riconciliazione con le comunità residenti nei Paesi di provenienza di tali resti» (*ivi*: 13). Una affermazione che appare quantomeno affrettata e imprudente rispetto a vicende complesse su cui non sono quasi mai state prodotte ricerche approfondite (e che anzi presentano alcune significative zone d'ombra). Questa aprioristica convinzione permette di rivendicare il fatto che i resti umani possono essere legittimamente considerati «parte del patrimonio culturale italiano» (*ivi*: 19). In modo alquanto singolare, la definizione dell'appartenenza “nazionale” degli oggetti in questione s'intreccia con il conferire loro un carattere cosmopolita, proprio perché grazie agli studiosi e ai musei «hanno assunto uno status culturale che trascende il loro essere semplici spoglie di individui, e godono oggi – dopo un processo scientifico e di analisi culturale – di un significato più universale». Da «retaggio idealizzato di un singolo individuo o di una popolazione» (*ibidem*) sono così diventati, al contempo, patrimonio dell'Italia e dell'umanità.

Il documento risulta infine attraversato più o meno implicitamente dalla paura che si generi un precedente in grado di scatenare un'ingestibile corsa alla restituzione di opere d'arte e di qualsiasi espressione culturale materiale e immateriale (*ivi*: 15-16)¹⁶. Un'eventualità che provocherebbe un enorme impoverimento del patrimonio storico-culturale presente nei musei italiani e di conseguenza il venir meno della loro *mission* di valorizzare le culture del mondo. Tale timore condiziona fortemente lo sguardo della commissione di studio, che finisce così per dimostrarsi poco sensibile a quelle visioni e pratiche fondate sulla compartecipazione e condivisione di cui vorrei ora dar conto.

Suggerimenti dall'Oceania

Alla luce degli scenari fin qui trattati può essere utile soffermarsi su alcune proposte inedite e impreviste provenienti dall'Oceania e in grado di superare quelle rigide contrapposizioni che continuano a permeare le teorie e le pratiche tanto degli operatori museali quanto degli attori indigeni impegnati nelle politiche della *repatriation*. È questo in particolare il caso della visione degli *objets ambassadeurs* portata avanti dai responsabili del *Centre Cultural Jean-Marie Tjibaou* della Nuova Caledonia per valorizzare il patrimonio kanak disperso in diversi musei occidentali. Una prospettiva che concepisce gli oggetti del passato, oggi conservati fuori dal paese, non solo come testimoni di una storia fatta di incomprensioni, sopraffazioni e violenza, ma anche come messaggeri capaci di veicolare altre narrazioni. Più che considerarli segni

tangibili di una rigida identità locale da valorizzare, si è preferito valorizzare la capacità di tali beni di raccontare frammenti dell'articolato incontro/scontro tra francesi e kanak, evidenziando gli scambi, le commistioni, i malintesi e le costanti risemantizzazioni operate da entrambe le parti; manufatti, quindi, non interamente riducibili alle asimmetrie di potere che hanno caratterizzato le interazioni tra l'Occidente e il resto del mondo, proprio perché possono spesso rappresentare delle "zone di contatto" e di relazione tra culture. Sono stati così immaginati come "oggetti viaggiatori" che rappresentano la cultura kanak nel mondo ma che devono ritornare per "rigenerarsi" e poi ripartire, continuando ad alimentare nuovi e vecchi legami.

Questa idea ha permesso al *Centre Culturel* di svincolarsi, non senza tensioni, dalle politiche della restituzione e della *repatriation*, intraprendendo un fruttuoso dialogo con le diverse istituzioni museali che detengono nelle proprie collezioni parte del patrimonio kanak. Ne forniscono esempi significativi i depositi temporanei del programma *Bwénaado*, volti a ospitare e a "far rigenerare" per alcuni anni in una sala del Centro gli oggetti prima «di tornare ad indossare le vesti di ambasciatori della cultura kanak in giro per il mondo» (Kasarhérou 2014: 212), e le mostre itineranti *Bambous kanak* (2008-2009)¹⁷ e *Kanak. L'art est une parole* (2013-2014)¹⁸, che hanno permesso agli artefatti nativi di muoversi e di essere celebrati in Nuova Caledonia come in Europa.

Simili prospettive devono molto alle visioni di Emmanuel Kasarhérou – a lungo direttore del Centro e co-curatore della recente mostra *Kanak. L'art est une parole* al Musée du quai Branly – e ai suoi scambi con gli anziani locali in occasione dell'allestimento della mostra itinerante *De Jade et de Nacre*¹⁹ che nel 1990 riportò temporaneamente, e per la prima volta, a "casa" oggetti assentiti dal paese anche da duecento anni. Fu infatti a seguito di quel confronto sul senso di un ritorno così problematico che nacque l'idea di abbandonare le logiche della restituzione e del possesso – che in quegli anni, come abbiamo visto, si stavano diffondendo all'interno delle rivendicazioni culturali dei popoli indigeni – a favore del linguaggio del dono e della condivisione; un passaggio testimoniato dalle parole dello stesso Kasarhérou in un'intervista pubblicata su *Antropologia Museale*:

Ritornavano ma non si sapeva bene a che titolo. Se erano stati donati era stato per una buona ragione, e a partire di là, a forza di discutere con la gente ha preso forma un'idea. Anche se non si sapeva perché questi oggetti se ne erano andati – pirateria coloniale, appropriazione indebita, dono, scambio, vendita – si sa che quando in un contratto si fa un dono non è mai secco, c'è sempre una parola che lo lega; quando si sa come è stato legato si può slegare; ma quando non si sa non si può slegare. [...] C'era quindi una forma di reticenza a tenere questi oggetti, anche se erano oggetti kanak: sì, ma a chi appartengono? Chi può parlare loro? Chi li può possedere? (Paini & Favole 2007: 11).

Poche righe più sotto Kasarhérou precisa che la risposta a tali interrogativi appariva complessa proprio perché, come gli fecero notare gli anziani:

questi oggetti, quando se ne stavano altrove, da qualche parte nel mondo, era come se la cultura kanak esistesse, essa non era circoscritta allo spazio del suo paese, ma aveva – per i fatti della storia, perché la storia è così, non la si può rifare – aveva in un certo modo trasceso le sue frontiere naturali o meglio culturali (ibidem).

È stato allora necessario cambiare prospettiva e aprirsi a concepire gli oggetti non tanto come cose che ritornano – come “assenze” che lasciano un vuoto da colmare attraverso politiche culturali incentrate sulla *repatriation* – quanto come “oggetti densi” (Weiner 1994) custodi di storie e significati molteplici:

Occorreva capovolgere la proposta: se questi oggetti sono partiti non si tratta di un’assenza, ma è perché sono stati “inviai”, gli anziani hanno lasciato fare; bisognava insomma lavorare con questa idea che è un’idea positiva, di utilizzare il messaggero, colui che è inviato, il gesto, come quando si dona una moneta e questa deve viaggiare, certo se ritorna un giorno si è contenti, ma il suo ruolo è di viaggiare. E dunque questi oggetti vennero pensati come dei messaggeri, che ci aprivano, ci aprono delle strade (*ivi*: 11).

Queste “strade” hanno portato, da un lato, a vedere nella condivisione la possibilità di fare del patrimonio «un’occasione utile a costruire relazioni future, anziché ripiegarsi su se stessi» (Kasarhérou 2014: 215), proprio perché capaci di mettere insieme «chi detiene sugli oggetti un diritto morale o culturale [...] e chi li possiede e li conserva esercitando una forma di diritto patrimoniale» (ibidem); e al contempo sono giunte ad individuare nel deposito/prestito a lungo termine la forma giuridica più indicata per favorire il ritorno dei beni culturali kanak appartenenti allo Stato francese. Tale soluzione è del resto stabilita dall’Accordo di Noumea del 1998 (tra la Francia e la Nuova Caledonia), che ha regolato lo statuto politico di questa Collettività d’Oltremare Francese, dando vita ad un inedito paese a “sovranità condivisa”²⁰.

È allora importante rimarcare come la concezione di oggetti ambasciatori emerga da un contesto politico segnato da una lunga e dolorosa storia coloniale non ancora conclusa e attraversato tuttora da difficili tensioni e conflitti (tra indipendentisti kanak, *caldoches*²¹ e francesi) che hanno in alcuni casi portato a rigide contrapposizioni identitarie²². Uno scenario tuttavia caratterizzato in modo altrettanto significativo dalla figura di Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), artefice di quei processi di patrimonializzazione condivisa messi in atto dal Centro che porta il suo nome. Tra i leader più noti dell’Oceania contemporanea – seppur

profondamente distante da quelle forme di nazionalismo “etnico” caratteristico di molti movimenti indipendentisti del Pacifico e non solo –, Tjibaou aveva contrapposto al mito del ritorno alla tradizione ancestrale l’idea che «la ricerca dell’identità sta davanti noi e mai dietro» (Tjibaou 1985). Una visione che riadattando teorizzazioni di Leon Trotsky sulla rivoluzione permanente – di cui Tjibaou era venuto a conoscenza durante il suo soggiorno parigino degli anni Sessanta – promuoveva la cultura come “riformulazione permanente”, capace di pensare e trasformare la contemporaneità attraverso gli strumenti concettuali elaborati nel passato. Fortemente influenzato dal pensiero di Marcel Mauss sul dono e da quello di Maurice Leenhardt sulla persona, Tjibaou si era al contempo impegnato a sostenere un “noi” kanak fondato sulle connessioni e relazioni e sulle nuove vie di domesticazione di quell’“altro” che si presentava ora sotto le sembianze della modernità e della globalizzazione (Aria & Favole 2011); una concezione che portava con sé un ulteriore reinterpretazione della cultura come spazio della condivisione e che rivendicava «il primato della relazione sulla sostanza e sull’identità» (Favole 2010: 169). Simili prospettive, che per certi versi anticipavano anche la nozione di oggetti ambasciatori, lo condussero alla scelta sofferta di firmare nel 1988 gli Accordi di Matignon con le forze lealiste e anti-indipendentiste per porre fine agli *événements* (i “moti”) che nel corso degli anni Ottanta del Novecento avevano portato la Nuova Caledonia sull’orlo della guerra civile; una soluzione che, un anno dopo, ebbe come conseguenza l’omicidio di Tjibaou per mano di un kanak indipendentista contrario ad ogni compromesso e agli orizzonti della condivisione.

Conclusioni

Le proposte kanak ci parlano di oggetti in movimento che custodiscono e producono memorie storiche condivise, mediando e creando legami tra le culture dell’Oceania e dell’Europa. Ci mostrano così dei percorsi che, prendendo le distanze da un certo essenzialismo identitario spesso presente nelle politiche della *repatriation*, incorporano relazioni storicamente fluide e rendono visibile un’*agency* indigena impegnata nell’elaborazione del nuovo anche attraverso forme di innesto e risignificazione di aspetti del passato coloniale (Paini 2007). La fecondità e creatività di certi contesti oceaniani hanno portato diversi studiosi del Pacifico ad andare oltre la visione “dell’impatto fatale”, individuando uno spazio alternativo alla rigida dicotomia tra assoggettamento totale e resistenza pura. Antropologi e antropologhe come Marshall Sahlins (1993), James Clifford (2001), Margaret Jolly (1992), Nicholas Thomas (1991) si sono dedicati a porre in luce i continui scambi, antagonismi e articolazioni tra il “potere egemonico oc-

cidentale” e le culture subalterne indigene, svelando il protagonismo degli attori locali non più pensati come oggetti di una storia fatta da altri, ma come soggetti storici in grado di tradurre e di addomesticare gli elementi esogeni. I loro sguardi si sono infatti orientati ad esaltare le capacità delle culture locali di pensare e piegare gli elementi provenienti dall'esterno (dal cristianesimo al capitalismo o alla democrazia) a partire da istituzioni tradizionali dinamiche. Da questo punto di vista, molte delle società delle isole del Pacifico sembrano allora contraddistinguersi non tanto per l'invenzione della tradizione, quanto per le consolidate “tradizioni dell'invenzione” e per la capacità di essere contemporaneamente radicate e in trasformazione.

Le visioni provenienti dalla Nuova Caledonia profilano inoltre un terzo spazio e un capovolgimento strategico propri di quei processi di patrimonializzazione condivisa e di quelle pratiche museali comapartecipate e collaborative che vanno oltre il dualismo tra dominatori e dominati e conferiscono ai diversi protagonisti capacità di mediazione (Clemente 2014). Enfatizzando gli aspetti legati alla condivisione di un passato comune, tali fenomeni sono orientati a narrare attraverso gli oggetti storie non egemoniche e a valorizzare, anche attraverso percorsi conflittuali, le connessioni e le contaminazioni culturali. Si differenziano così da quelle dinamiche patrimoniali che, come abbiamo visto, si sono fondate e si fondano da una parte sulla contrapposizione dei nativi all'Occidente e sul loro dogmatico recupero di una “autentica” cultura originaria ripensata in termini di proprietà e possesso; e dall'altra sulle preoccupazioni e chiusure di certe istituzioni museali tese a proteggere le proprie collezioni invocando il principio dell'inalienabilità del patrimonio nazionale, trasformando i resti di quegli antenati in reperti cosmopoliti al servizio della scienza e rivedicando il proprio ruolo di custodi e valorizzatori degli oggetti contesi.

Torniamo, infine, al tema complessivo di questo volume monografico. Le prospettive aperte dalla riflessione sugli oggetti ambasciatori possono forse aiutare a ripensare il concetto di restituzione etnografica. Esse invitano a porre maggiore attenzione alle relazioni, alle esperienze del fare e dello stare insieme, ai giochi di sguardi reciproci che caratterizzano la ricerca sul campo non meno delle asimmetrie di potere e dei conflitti di interesse tra i diversi soggetti coinvolti. Spostano cioè l'attenzione sulla valorizzazione degli aspetti di condivisione e costruzione comune del sapere etnografico, svincolandosi al contempo da una troppo netta dicotomia Noi-Loro. Del resto, si tratta di una visione già largamente presente nelle accezioni interpretative del *fieldwork*. Il circolo ermeneutico che fonda la comprensione interculturale implica uno sforzo cooperativo: come accade ad esempio nei classici geertziani, si trovano di fronte soggetti diversamente posizionati e motivati che tuttavia si sforzano di capirsi

nella situazione peculiare dell'incontro etnografico. In molta letteratura successiva questo aspetto è rimasto in ombra, mentre in primo piano sono balzati i rapporti di forza, le costrizioni coloniali, la dimensione totalizzante del "potere". La vivacità degli isolani della Melanesia sembra invece aiutarci a riportarlo al centro della riflessione, sollecitandoci a intendere la ricerca sul campo come un ambito segnato dal confronto non tanto con immaginari e pratiche totalmente altri, quanto con nozioni che, come gli oggetti kanak, viaggiando da un luogo all'altro e da un tempo all'altro si caricano continuamente di nuovi e imprevisti significati; ed è, come ci ricorda Adriano Favole (2013), in questo gioco di specchi e rimandi, in queste continue appropriazioni e risignificazioni di concetti che probabilmente risiede un aspetto importante del sapere antropologico.

Note

* Diverse parti del presente saggio si configurano come rielaborazioni, riarticolazioni e, in qualche caso, riproposizioni delle riflessioni comparse in Aria & Paini (2013, 2014) e, più in generale, degli intensi dialoghi e percorsi di ricerca condivisi, a partire dal 2010 e tutt'ora in corso, con Anna Paini.

1. Questa idea di terzo spazio (elaborata insieme ad Anna Paini in Aria & Paini 2014) rinvia al terzo principio di museografia introdotto da Clemente (Clemente, Rossi 1999), come pure alle rilettture gramsciane di Hall (1981), riecheggiando le teorie del terzo spazio di Lefebvre (1974) riprese da Soja (1996).

2. Il ricorso al termine restituzione (e quasi mai a quello di *repatriation*) è infatti al centro dei numerosi contenziosi che contrappongono tra loro differenti Stati intorno a vicende molto diverse: dai tesori trafugati illegalmente in vari modi, ai bottini e trofei di guerra (come, tra i molteplici casi, le note e irrisolte dispute tra Inghilterra e Grecia per i marmi del Partenone, o quelle giunte a termine tra l'Italia e l'Etiopia per la Stele di Axum), fino ai beni saccheggiati agli ebrei durante le persecuzioni naziste. Si tratta dunque di una problematica che presenta delle complessità diverse da quelle della *repatriation* di cui discuterò in questo saggio. Va però precisato che possono esserci delle situazioni in cui le richieste native di rimpatrio possono passare attraverso procedure portate avanti dagli Stati nazionali.

3. I resti umani e gli oggetti cerimoniali sono spesso definiti – nei documenti, nelle dichiarazioni e nei saggi prodotti dalle comunità e dagli studiosi indigeni che ne richiedono la *repatriation* – come beni rubati o esportati illecitamente durante il periodo coloniale. Questi testi, impegnati a denunciare lo sfruttamento e la violenza subita dalle società native, lasciano così inevitabilmente in ombra quei percorsi alla base dello spostamento degli oggetti che non hanno avuto a che fare con furti, inganni, persecuzioni e guerre: doni, baratti, scambi e vendite, a cui si aggiungono i molti casi di cui non è possibile ricostruire la storia e tantomeno rintracciare i proprietari originari.

4. Non è un caso che il ricorso alla *repatriation* sia stato proposto per la prima volta all'interno della Lega delle Nazioni come la «più auspicabile e durevole soluzione» (League of Nations, *General Report on the Work Accomplished up to March 15 1922 by Dr Fridtjof Nansen, High Commissioner of the League of Nations*, 15 March 1922, in Long 2008: 4) per il problema dei rifugiati.

5. L'attenzione internazionale alla questione indigena, sostanziatasi in maniera significativa con la Convenzione OIL 169 del 1989 sulla protezione dei popoli tribali, ha raggiunto

un momento particolarmente intenso nel 1992 con le importanti contromanifestazioni alle celebrazioni per il cinquecentenario della “scoperta dell’America” (Cammarata 2012) e con la Convenzione di Rio sulla biodiversità. Tra le altre numerose iniziative di rilievo basta qui ricordare l’avvio nel 1994 del progetto di Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni e l’apertura l’anno successivo, sempre su iniziativa dell’ONU, del “decennio internazionale dei popoli indigeni”.

6. Sulla complessa e delicata questione della definizione di popolo indigeno si vedano tra gli altri Hodgson (2002), Zagato (2006) e Cammarata (2012).

7. La dichiarazione fu adottata a conclusione della Conferenza di Whakatane (Aotearoa, Nuova Zelanda) che fu realizzata in occasione dell’anno internazionale delle Nazioni Unite dedicato ai popoli indigeni e vide la partecipazione di 150 delegati provenienti da diverse parti del mondo.

8. Il testo della Dichiarazione è disponibile in UN Doc. E/CN.4 /Sub.2/Al.4/1993/CRPS, 26 luglio 1993.

9. Traduzione italiana della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni curata da Emanuela Borgnino e Giuliano Tescari (maggio 2008).

10. L’iniziativa della *Declaration* è partita dal direttore del British Museum per fronteggiare le insistenti richieste della Grecia di restituzione dei marmi del Partenone e, più in generale, per scongiurare la minaccia di un pericoloso precedente capace di generare in breve tempo un inesorabile impoverimento del patrimonio dei musei che finirebbero così per ritrovarsi con «le sale vuote e senza alcuna collezione di una certa importanza» (Abungo 2004: 5).

11. Atai, capo dell’insurrezione del 1878 contro i francesi nella quale fu ucciso e decapitato, è tutt’oggi simbolo della non sottomissione al giogo coloniale e icona rivoluzionaria del movimento indipendentista kanak.

12. Pratiche analoge sono state portate avanti da diversi musei canadesi e australiani, mentre il Museo della Nuova Zelanda Te Papa Tongarewa ha intrapreso la strada della *bicultural museum governance*, che prevede la cogestione dei musei tra i nativi Maori e i Pakeha – i neozelandesi discendenti dei coloni (Williams 2005).

13. Si veda anche Turner (2011).

14. Il documento è stato approvato all’unanimità dal Consiglio Scientifico del Museo di Storia Naturale di Firenze e successivamente dall’assemblea dei soci dell’ANMS.

15. Nel Documento si afferma, infatti, che «la collezione craniologica nel suo complesso ha consentito per esempio, già nella seconda metà dell’Ottocento, di dimostrare che sulla base dell’analisi morfologica dei crani non era possibile definire razze o supportare classificazioni e gerarchie razziali (ovvero che il concetto di “razza” è privo di ogni fondamento scientifico, cfr. Paolo Mantegazza, 1874, 1875; Giulio Barsanti, 2010)» (Documento 2011: 18).

16. Gli autori del Documento sottolineano come «negli ultimi anni la richiesta di restituzione si è allargata dai resti umani e dagli oggetti di culto a tutto il patrimonio culturale tangibile e intangibile delle comunità indigene» (*ivi*: 15). Di conseguenza si conclude che «non si può negare la possibilità che in futuro le richieste di restituzione siano estese a ogni tipologia di manufatto proveniente da comunità indigene, il che avrebbe un impatto totalmente negativo nei confronti dello sviluppo della scienza» (*ivi*: 16).

17. Le istituzioni museali che hanno ospitato gli eventi sono state il Musée d’Ethnographie de Genève e il Musée de Nouvelle-Calédonie.

18. Mostra itinerante tra il Musée du quai Branly e il Centro Culturale Tjibaou.

19. La mostra *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak* – che si svolse prima (tra marzo e maggio 1990) a Noumea, al Musée de Nouvelle-Calédonie, e successivamente (tra ottobre 1990 e gennaio 1991) a Parigi, al Musée des Arts Africains et Océaniens – costituì «la prima

grande mostra consacrata all'arte e alla cultura kanak, dopo quella concepita da Maurice Leenhardt nel 1934 per il Musée d'Ethnographie di Parigi, e anche la prima esposizione internazionale» (Kasarhérou 2014: 208). Segnò l'inizio della valorizzazione del patrimonio kanak fino ad allora poco conosciuto al grande pubblico e agli stessi curatori museali.

20. Presentato a livello internazionale come modello di decolonizzazione pacifica, l'Accordo di Noumea rappresenta il tentativo di realizzare un nuovo patto di convivenza basato sulla condivisione tra le varie comunità presenti sul territorio, a partire però dal riconoscimento dei Kanak quale popolo "aborigeno". Nel 2018, attraverso un referendum, i cittadini caledoni saranno chiamati a scegliere se divenire una nazione indipendente o continuare a restare in un regime di autonomia a sovranità condivisa con la Francia.

21. Termine con cui si definiscono i discendenti dei primi coloni francesi.

22. Per una ricostruzione più complessa di queste vicende si rimanda a Favole (2010).

Bibliografia

Abungo, G. 2004. The Declaration: A Contested Issue. *ICOM News*, 57, 1: 5.

Aria, M. & A. Favole 2011. "Passeurs culturels, patrimonialisation partagée, créativité culturelle en Océanie francophone", in *Passeurs de mémoire, miroirs de l'ethnologie*, a cura di G. Ciarcia, pp. 213-237. Paris: Karthala.

Aria, M. & A. Paini 2013. Oltre le politiche dell'identità e dalla *repatriation*. Gli oggetti ambasciatori per i Kanak della Nuova Caledonia. *Parolechiave*, 49: 111-130.

Aria, M. & A. Paini 2014. "Introduzione. Il terzo spazio degli oggetti ambasciatori", in *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, a cura di Paini, A. & M. Aria, pp. 5-35. Pisa: Pacini.

Brown, M. F. 1998. Can Culture be Copyrighted? *Current Anthropology*, 39, 2: 193-222.

Brown, M. F. 2009. "Exhibiting Indigenous Heritage in the Age of Cultural Property", in *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*, a cura di J. Cuno, pp. 145-164. Princeton: Princeton University Press.

Brown, M. F. & M. M. Bruchac, 2006. "NAGPRA from the Middle Distance. Legal Puzzles and Unintended Consequences", in *Imperialism, Art & Restitution*, a cura di J. H. Merryman, pp. 193-217. Cambridge: Cambridge University Press.

Cammarata, R. 2012. *Indigeno a chi? Diritti e discriminazioni allo specchio*. Torino: Giappichelli.

Carpenter, K. A., Katyal, S. K. & A. R. Riley, 2009. In Defense of Property. *Yale Law Journal*, 118, pp. 1022-1125.

Ciminelli, M. L. 2006. "Arte primitiva e negoziazione delle appartenenze", in *La negoziazione delle appartenenze. Arte, identità e proprietà culturale nel terzo e quarto mondo*, a cura di M. L. Ciminelli, pp. 17-34. Milano: Franco Angeli.

Clemente, P. 2014. "Epilogo. Prigionieri e ambasciatori", in *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, a cura di Paini, A. & M. Aria, pp. 285-297. Pisa: Pacini.

Clemente, P. & E. Rossi 1999. *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Roma: Carocci.

Clifford, J. 1999 [1997]. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri [1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press].

Clifford, J. 2001. Indigenous Articulations. *The Contemporary Pacific*, 13, 2: 468-490.

Cobb, A. J. 2005. The National Museum of the American Indian: Sharing the Gift. *American Indian Quarterly*, 29, 3-4: 360-383.

Coombe, R. J. 1998. *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham: Duke University Press.

Coombe, R. J. 2009. Expanding Purview of Cultural Properties and Their Politics. *Annual Review of Law and Social Science*, 5: 393-412.

Coombe, R. J. 2011. "Possessing Culture: Political Economies of Community Subjects and their Properties", in *Ownership and Appropriation*, a cura di Busse, M. & V. Strang, pp. 105-127. London: Berg Publishers.

Cuturi, F. 2010. "Parole", in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a cura di C. Pennacini, pp. 125-186. Roma: Carocci.

Documento, 2011. Documento sulla questione della richiesta di restituzione di resti scheletrici umani. *Museologia Scientifica*, n. s. 5, 1-2: 11-21.

Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.

Favole, A. 2013. "Terreni condivisi. Etnografia e restituzione, tra Alpi e Oceania", in *Antropologia e beni culturali nelle Alpi. Studiare, valorizzare, restituire*, a cura di Bonato, L. & P. P. Viazzo, pp. 185-195. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Glass, A. 2004. Return to Senders. On the Politics of Cultural Property and the Proper Address of Art. *Journal of Material Culture*, 9, 2: 115-139.

Greene, S. 2004. Indigenous People Incorporated. Culture as Politics, Culture as Property in Pharmaceutical Bioprospecting. *Current Anthropology*, 45, 2: 211-237.

Haas, J. 1996. Power, Objects, and a Voice for Anthropology. *Current Anthropology*, 37: 1-22.

Hall, S. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular", in *People History and Socialist Theory*, a cura di R. Samuel, pp. 227-240. London: Routledge-Kegan Paul.

Hallote, R. 2011. Archaeological Views: A Case Against the Repatriation of Archaeological Artifacts. *Biblical Archaeological Review*, 37, 3: 32-34.

Handler, R. 1985. "On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine", in *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, a cura di G. W. Stocking Jr., pp. 192-217. Madison: University of Wisconsin Press.

Handler, R. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

Hirsch, E. 2010. Property and Persons: New Forms and Contests in the Era of Neoliberalism. *Annual Review of Anthropology*, 39: 347-360.

Hodgson, D. L. 2002. Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas. *American Anthropologist*, 104, 4: 1037-1049.

Jolly, M. 1992. Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific*, 4, 1: 49-72.

Kasarhérou, E. 2014. "Un caso di patrimonializzazione condivisa. Gli oggetti ambasciatori della cultura kanak", in *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, a cura di Paini, A. & M. Aria, pp. 207-217. Pisa: Pacini.

Kramer, J. 2004. Figurative Repatriation. First Nations 'Artist-Warriors' Recover, Reclaim, and Return Cultural Property through Self-Definition. *Journal of Material Culture*, 9, 2: 161-182.

Krmopotich, C. 2010. Remembering and Repatriation: The Production of Kinship, Memory and Respect. *Journal of Material Culture*, 15, 2: 157-179.

Lefebvre, H. 1974. *The Production of the Space*. Oxford: Blackwell.

Long, K., 2008. *State, Nation, Citizen: Rethinking Repatriation*. Oxford: Working paper series, 48, Oxford Department of International Development, Refugee Studies Centre.

Muehlebach, A. 2001. "Making Place" at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations. *Cultural Anthropology*, 16: 415-48.

Nadasdy, P. 2002. Property and Aboriginal Land Claims in the Canadian Subarctic: Some Theoretical Considerations. *American Anthropologist*, 104, 1: 247-61.

Paini, A. 2007. *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*. Torino: Le Nuove Muse.

Paini, A. & A. Favole, 2007. Intervista con Emmanuel Kasarhérou. *Antropologia Museale*, 16: 7-16.

Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile*. Roma: Meltemi.

Pavanello, M. 2010. *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Bologna: Zanichelli.

Pigliasco, G. C. 2011. Navigando oltre confini epistemologici. La protezione del patrimonio culturale intangibile alle Figi e in Oceania. *La Ricerca Folklorica*, 63: 93-100.

Sahlins, M. 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 65: 1-25.

Saillant, F., Kilani, M. & F. Grazer Bideau 2012. "Il manifesto di Losanna", in *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, a cura di Saillant, F., M. Kilani & F. Grazer Bideau, pp. 25-48. Milano: Elèuthera.

Satta, G. 2007. "I dati etnografici tra dono e scambio: note su proprietà, controllo e uso delle informazioni etnografiche", in *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, a cura di Gallini, C. & G. Satta, pp. 95-119. Roma: Meltemi.

Simpson, M. G. 2001. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London: Routledge.

Soja, E. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Basil Blackwell.

Speed, S. 2007. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights*. Palo Alto: Stanford University Press.

Thomas, N. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tjibaou, J.-M. 1985. Entretien avec Jean-Marie Tjibaou. *Les Temps Modernes*, 464: 1587-1561.

LA REPATRIATION, LA CONDIVISIONE E IL TERZO SPAZIO

Turner, C. 2011. Making Native Space: Cultural Politics, Historical Narrative, and Community Curation at the National Museum of the American Indian. *Society for Applied Anthropology*, 22, 2: 40-44.

Weiner, A. 1994. Cultural Difference and the Density of Objects. *American Ethnologist*, 21, 2: 391-403.

William, P. 2005. A Breach on the Beach: Te Papa and the Fraying of Biculturalism. *Museum and Society*, 3, 2: 81-97.

Zagato, L. 2006. "Tutela dell'identità e del patrimonio culturale dei popoli indigeni. Sviluppi recenti nel diritto internazionale", in *La negoziazione delle appartenenze: mercato globale, valori locali, identità e diritti*, a cura di M. L. Ciminelli, pp. 39-72. Milano: Franco Angeli.

Riassunto

Il presente saggio intende soffermarsi su alcuni aspetti problematici del concetto di restituzione attraverso l'analisi delle politiche della repatriation portate avanti dai movimenti dei nativi del Nord America e dell'Oceania. Tali rivendicazioni, pur facendo proprio il discorso universalista dei diritti umani e della tutela del patrimonio, sostenuto da diversi organismi internazionali, si caratterizzano spesso per una irriducibile contrapposizione all'Occidente e per un dogmatico recupero di una "autentica" cultura originaria ripensata in termini di proprietà. Ad esse fanno da contraltare le reazioni di certe realtà museali tese a proteggere le proprie collezioni invocando il principio di inalienabilità del patrimonio nazionale e rivendicando il proprio ruolo di custodi e di principali artefici della valorizzazione dei beni contesi. All'interno di questa riflessione e per cercare di dar conto di possibili percorsi alternativi alle logiche della restituzione, l'interesse si concentra sulle originali proposte dei Kanak della Nuova Caledonia che, attraverso l'innovativa idea degli oggetti ambasciatori, orientata a promuovere le connessioni e relazioni culturali costruite nel tempo da oceaniani ed europei, hanno avviato un secondo dialogo con diversi musei, dando vita a spazi di condivisione e pratiche di collaborazione.

Parole chiave: repatriation, kanak, condivisione, oggetti ambasciatori.

Abstract

The present article wishes to explore some problematic aspects of the notion of restitution by analysing the repatriation policies developed by native populations movements in North America and Oceania. Despite being based on the universal discourse of human rights and heritage protection that is typical of international bodies, the claims of such movements are often characterized by a strong antagonism towards the West and by a dogmatic retrieval of an 'authentic' culture of the origins, rediscovered in proprietary terms. In response, certain museum institutions, willing to protect their collections, tend to react by invoking the inalienability principle when it comes to national heritage and defending their role as custodians and enhancers of disputed assets. Within this framework, and in order to suggest some possible alternative solutions to the discourse of restitution, the article brings to the reader's attention the original proposal developed by the Kanak people in New Caledonia. Based on the innovative notion of objets ambassadeurs and aimed at enhancing the cultural connections and relationships built throughout time by Oceanians and Europeans, this vision has fostered a fertile dialogue with several museums, opening up horizons where sharing and collaborative practices can take place.

Key words: repatriation, Kanak, sharing, objets ambassadeurs.

Articolo ricevuto il 2 novembre 2015; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 28 aprile 2016.