



## *Di fronte alla legge:*

*l'antropologo come guastafeste o come perito?*

Federico Scarpelli\*

### *I. Una piccola favola*

Lo spinoso “Caso dell’Indiano alcolizzato e del Rene artificiale” prese avvio dalla decisione di alcuni giovani medici idealisti di realizzare nel sud-ovest degli Stati Uniti un programma medico che metteva gratuitamente a disposizione dei malati alcune costose macchine da dialisi. Anche se i criteri precisi variano a seconda delle istituzioni e dei paesi, è noto che per accedere a beni sanitari limitati, come gli organi per trapianti o i reni artificiali, bisogna entrare in una graduatoria che tiene conto di fattori come l’età e la gravità del male. È previsto che coloro che mantengono uno stile di vita a rischio (per esempio alcolizzati e tossicodipendenti) possano venire retrocessi nella graduatoria a favore di pazienti più morigerati, che non vanifichino coi loro vizi i benefici della cura. Nonostante ciò, i benintenzionati medici rimasero spiazzati dal comportamento di un anonimo Indiano alcolizzato, che, ottenuto l’accesso al trattamento, rifiutò decisamente di smettere di bere.

La sua posizione era la seguente: “certo: sono un Indiano ubriaco, lo sono stato per un bel po’ di tempo, e intendo continuare ad esserlo fino a quando sarete in grado di mantenermi in vita.”<sup>1</sup>

---

\* Antropologo.

<sup>1</sup> Clifford GEERTZ, “Gli usi della diversità”. In BOROFSKI (ed.) *Assessing*

Ormai l'Indiano alcolizzato aveva ottenuto l'accesso al rene artificiale, e i giovani medici idealisti, per quanto allibiti, non se la sarebbero sentita di estrometterlo neanche se avessero potuto. Il finale di questa "piccola favola contemporanea" è che l'Indiano, grazie al macchinario, vivrà ancora molti anni, felice e contento di poter continuare a ubriacarsi.

Proprio per meglio sottolinearne il carattere di fiaba, Geertz, il padre dell'antropologia interpretativa americana, specifica che si tratta di un racconto giuntogli oralmente (dalla voce di un non meglio identificato collega) e non ben collocato nel tempo (una vaga contemporaneità) o nello spazio (quel sud-ovest degli Stati Uniti che ospita parecchie tribù diverse). E come tutte le favole, anche il Caso dell'Indiano alcolizzato e del Rene artificiale possiede una sua morale, o più d'una. La prima sta nella rispettabilità di entrambi i punti di vista: quello dei medici, che vorrebbero massimizzare la quantità di salute ottenibile con i non infiniti mezzi a loro disposizione, ma anche quello dell'indiano, secondo il quale la scienza medica serve a permettere agli uomini di fare più a lungo e più in forze possibile quel che preferiscono – compreso bere. Geertz sembra suggerire che nella società globalizzata l'antropologia conservi e amplifichi il suo antico ruolo di moltiplicatore di complessità o, in un certo senso, di guastafeste. Anche se le intenzioni che stanno alla base di leggi, regolamenti e programmi assistenziali sono buone, ad esempio, e i risultati i migliori possibili in quella data situazione, l'antropologo ha l'ingrato compito di ricordare che comunque la questione non è così semplice.

Forse c'è anche una seconda morale. I giovani medici rimangono tanto allibiti di fronte all'indiano perché concettualizzano l'alcolismo o come un vizio, ossia qualcosa di intrinsecamente individuale, o tutt'al più come una piaga sociale (nelle riserve, per esempio), ossia come una forma di emarginazione da cui riscattarsi; non si aspettano insomma che l'anonimo protagonista della storia rivendichi fieramente il bere come proprio modo di vita. Il proposito di "continuare ad essere un indiano alcolizzato" sembra quasi far riferimento a una paradossale *identità cultura-*

*Cultural Anthropology*, Mc Graw-Hill 1994 (edizione italiana *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000, p. 554), scambio di punti di vista sullo stato dell'arte a cui hanno partecipato molti dei nomi più prestigiosi dell'antropologia contemporanea.

le, negata dal pregiudizio individualistico dei medici. Ma a questo punto è bene ricordare che in molti casi il pregiudizio si muove in senso del tutto opposto, nascondendo singole persone sotto una specie di etichetta culturale. Se, come abbiamo visto, la malattia viene a volte troppo individualizzata, alla cosiddetta “arte primitiva” è spesso indebitamente attribuito un carattere collettivo.

## II. *Dollar Dave Malangi*

Nel 1963 entra a far parte della collezione di un museo parigino una pregevole pittura su corteccia dell'aborigeno australiano David Malangi (1927-1999). Tre anni dopo, in seguito all'adesione al sistema decimale, l'Australia sostituisce le banconote in corso. Sembrerebbero due fatti privi di qualsiasi nesso, senonché sulla banconota da un dollaro si trova riprodotto proprio quel dipinto su corteccia – senza però il nome del suo autore, come se non si trattasse di un'opera d'arte, ma di una qualche bellezza naturale modellata casualmente dagli agenti atmosferici. Alcune persone però riconoscono l'immagine, portano il fatto all'attenzione delle autorità e minacciano, in caso non si rimedi subito, di rivolgersi al tribunale. E in effetti un qualche rimedio si trova, visto che Malangi ottiene dallo stato un compenso monetario e una medaglia, e dai suoi amici il nomignolo *Dollar Dave*. Ma un disguido del genere, in una circostanza così importante e sorvegliata come l'emissione di nuove banconote, rimane a prima vista incomprensibile.

Quando si chiese al governatore della Reserve Bank come tutto ciò fosse potuto accadere, la sua risposta fu rivelatrice. Disse che tutte le persone interessate avevano semplicemente creduto che “i disegni fossero opera di qualche artista aborigeno tradizionale morto da tempo”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> PRICE, Sally *Primitive art in civilized places*, University of Chicago, 1989 (edizione italiana: *I primitivi traditi*, Einaudi, Torino 1992, p. 98). Altre informazioni sulla vita e le opere di David Malangi si possono facilmente trovare su internet, ad esempio sul sito “Aboriginal Art from the Aboriginal Art Print Network” ([www.aboriginalartprints.com.au/ab\\_davidmalangi.cfm](http://www.aboriginalartprints.com.au/ab_davidmalangi.cfm)), o “Australian Aboriginal Fine Arts Gallery” ([www.aaia.com.au/david.htm](http://www.aaia.com.au/david.htm)), visitati tra gennaio e febbraio 2003.

Si tratta di una logica assai comune. Camminando per le sale di un museo etnografico, per esempio, può capitare di ammirare un pugnale finemente istoriato, dalla forma poco pratica ma impressionante, senza trovare sul cartellino sottostante il nome dell'artista indigeno che l'ha realizzato, ma solo una vaga indicazione della cultura a cui appartiene e un amplissimo arco di tempo in cui collocare la sua realizzazione. Probabilmente gli odierni curatori del museo scriverebbero volentieri il nome dell'artista, se lo conoscessero; ma non lo conoscono, perché coloro che hanno raccolto quei pezzi, a suo tempo, non la ritenevano un'indicazione significativa: il pugnale non era altro che *un esempio* dell'arte tradizionale di una data cultura.

Il libro dell'antropologa e storica dell'arte Sally Price, da cui ho tratto la vicenda di Malangi e del suo dollaro, è una rassegna dei radicati pregiudizi che portano a descrivere l'arte non occidentale come qualcosa di anonimo, immobile e spontaneo, negando cioè la personalità degli artisti, lo sviluppo nel tempo delle tecniche e degli stili, e l'esistenza di criteri estetici locali. In questo modo uno dei più rispettati leaders della terra di Arnhem e probabilmente il più famoso artista aborigeno, ben riconoscibile a detta degli esperti per il suo stile altamente personale, i cui dipinti avrebbero col tempo assunto un considerevole valore sul mercato e sarebbero stati esposti in tutto il mondo, da Sidney a Chicago, da New York a San Paolo a Parigi, era stato praticamente fagocitato dalla sua stessa identità culturale. Era stata necessaria la minaccia di una causa per fargli restituire ciò che gli apparteneva; prima di tutto, il suo nome e cognome.

### III. *Ritorno a casa*

L'accento ai musei ci fa compiere un ulteriore passo avanti nell'intrico dei rapporti tra l'appartenenza culturale e il diritto, mostrando l'antropologo più o meno direttamente alle prese con la legge e i suoi particolari meccanismi. Un caso famoso è quello degli *ahauuta*, figure lignee zuni, approssimativamente identificabili come Dei della Guerra. Il fatto che periodicamente si scolpiscano nuovi *ahauuta*, e i vecchi vengano messi da parte come se avessero esaurito la loro funzione religiosa, può essere

servito da giustificazione per quanti nel corso del tempo se ne sono appropriati, sparpagliandoli per musei e collezioni in giro per il mondo. Come altri pezzi di arte tribale hanno fatto con altri campioni dell'arte moderna, da Picasso a Léger, uno degli Dei della Guerra, entrato in possesso del Museum für Völkerkunde di Berlino, pare sia servito di ispirazione per Paul Klee. Ma i vecchi *ahauuta* non avevano affatto esaurito la loro funzione religiosa, anzi, la loro lontananza (e la loro sacrilega esposizione) rappresentava per gli Zuni una profonda ferita. Così, nel 1978, le autorità tribali decisero di agire per ottenere il ritorno dei loro Dei della Guerra, chiedendone la restituzione innanzitutto al National Museum of Natural History dell'istituto Smithsonian e all'Art Museum di Denver, e bloccando un'asta di Sotheby Parke-Bernet a New York.

Fatto per noi particolarmente significativo, antropologi e avvocati lavorarono insieme per dare consistenza legale alle rivendicazioni degli Zuni.<sup>3</sup> Si decise di fare riferimento alla legge che tutela la proprietà tribale, per quanto non fosse mai stata applicata a beni religiosi o culturali. Gli antropologi produssero una documentazione tesa a dimostrare che gli *ahauuta* erano sempre stati oggetti sacri di proprietà comune degli Zuni e che in quanto tali la loro acquisizione da parte di privati o istituzioni esterne alla tribù era da considerarsi per definizione illegale – anche qualora fossero stati “regolarmente” acquistati, dal momento che nessuno aveva il diritto di venderli. A fianco di questi argomenti giuridici, naturalmente, ne vennero portati avanti altri di carattere etico legati al rispetto della cultura e della religione delle minoranze. Fatto sta che nessuno sfidò in tribunale la teoria legale zuni e, un po' alla volta, tutti gli *ahauuta* che si trovavano sparsi per gli Stati Uniti tornarono a casa.

Nel 1984 si tenne al MOMA di New York una mostra intitolata “*Primitivism*” in *20th Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern*. Doveva farne parte anche l'*ahauuta* di Berlino, ma all'ultimo momento il Museum für Völkerkunde, venuto a conoscenza della controversia, decise di non prestarlo.

---

<sup>3</sup> T.J. FERGUSON, Roger ANYON e Edmund J. LADD, “Repatriation at the Pueblo of Zuni: Diverse Solutions to Complex Problems” in Devon A. MIHESUAH (ed.): *Repatriation: an Interdisciplinary Dialogue*, numero monografico di “The American Indian Quarterly”, vol. 20, n. 2 (1996), che verrà largamente usato anche più avanti.

In effetti, la figura ammirata a Berlino da Paul Klee avrebbe corso il rischio di essere confiscata se fosse stata spedita a New York per la mostra del MOMA.<sup>4</sup>

Qualcuno, legittimamente, potrebbe avere un moto di inquietudine al pensiero che oggi il diritto di nuovi Klee, Picasso o Léger di farsi ispirare dall'arte non occidentale venga messo in qualche modo in discussione, e potrebbe voler far riferimento ai valori del cosmopolitismo e all'utilità dell'interscambio culturale ed artistico. Ma anche stavolta la questione non è così semplice. Ad esempio, tenendo conto del fatto che ormai l'arte di tradizione non occidentale è diffusamente presente in occidente, con innumerevoli metamorfosi e ibridazioni che arrivano fino alla "moda etnica", è probabile che l'esposizione fuori contesto di singole opere "tribali" non generi più lo choc vivificante e iconoclasta che poteva produrre in altri tempi.

Quello degli Dei della Guerra zuni fu rievocato come un caso esemplare al Senato degli Stati Uniti, durante le sedute che portarono alla promulgazione del più importante atto legislativo su questa materia, il *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA), firmato da George Bush padre nel 1990. Il documento chiariva una volta per tutte che le comunità indiane non si erano sciolte nel melting pot statunitense, ma erano tuttora vitali e in diritto di rivendicare ciò che era loro. Purtroppo, la cosiddetta *repatriation* è una questione troppo vasta e complessa, dal punto di vista antropologico, politico e legale, perché si possa trattarla sistematicamente. Per darne giusto qualche accenno, i musei furono tenuti a inventariare le proprie collezioni indiane e a trasmettere gli inventari alle tribù, in maniera che potessero richiedere indietro l'uno o l'altro oggetto. La massima priorità venne data a resti umani e corredi funerari e poi, a seguire, agli oggetti sacri e a quelli di importanza "centrale" in un determinato patrimonio culturale (qualunque cosa ciò voglia dire). Dall'archeologia americana, che per decenni ha avuto le sepolture indiane come principale oggetto di studio, si levarono numerose voci critiche contro questo provvedimento,

<sup>4</sup> James CLIFFORD, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, The President and Fellows of Harvard College, 1988 (edizione italiana: *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 243).

che minerebbe la divisione chiesa-stato e metterebbe a repentaglio le importanti scoperte in materia di demografia, migrazioni, epidemie permesse dall'analisi dei resti umani. Gli attivisti indiani li considerano però argomenti da piccoli dottor Frankenstein, disposti a giustificare qualsiasi sopruso in nome della scienza. Non è stato dimenticato, ad esempio, che dopo il massacro del Sand Creek i Cheyenne uccisi vennero decapitati e le teste affidate alla scienza, o che alcuni solerti ricercatori, protetti dal governo degli Stati Uniti, non esitavano a profanare i cimiteri indiani anche davanti agli occhi sbarrati dei parenti dei defunti. E il fatto che solo gli antenati dei nativi americani, e non quelli dei conquistatori europei, fossero esposti nei musei, non ha certo aiutato a far dimenticare che a volte in passato l'archeologia e l'antropologia fisica sono servite ad avallare teorie razziali o, per meglio dire, razziste.<sup>5</sup>

Ma c'è anche chi vede nelle rivendicazioni indiane (di cui la stessa *repatriation* costituisce solo una parte) un'occasione per sviluppare una nuova gestione della ricerca che collabori con le tribù – ad esempio, il Repatriation Office operativo allo Smithsonian include stabilmente nel suo comitato anche due leaders religiosi indiani.<sup>6</sup> Una collaborazione che ha di per sé un valore etico, ma che può anche aiutare gli studiosi ad avere accesso a nuove informazioni, ad interpretazioni diverse, e spesso migliori, dei dati in loro possesso, e ad avere un'idea più precisa della sensibilità che sta alla base della costruzione o dell'utilizzo di determinati oggetti. Inoltre, se si collabora, la temuta restituzione dei reperti e l'eventuale seconda sepoltura possono essere affiancate da altre soluzioni negoziate, come la rinuncia

---

<sup>5</sup> Sulla controversia, nel già citato numero di "American Indian Quarterly", si vedano in particolare: Robert J. MALLOUF, "An Unraveling Rope: the Looting of America's Past" e Patricia M. LANDAU & D. Gentry STEELE, "Why Anthropologists Study Human Remains" (che cercano di difendere le ragioni dell'archeologia), e la curatrice Devon A. MIHESUAH, "American Indians, Anthropologists, Pothunters, and Repatriation: Ethical, Religious and Political Differences", e James RIDING IN, "Repatriation: a Pawnee's Perspective" (che le rifiutano).

<sup>6</sup> La politica dello Smithsonian in materia di *repatriation* è descritta abbastanza accuratamente sul suo sito ([www.nmnh.si.edu/anthro/repatriation](http://www.nmnh.si.edu/anthro/repatriation), visitato il 13/2/2003). Peraltro, lo Smithsonian non è sempre stato considerato una delle istituzioni più collaborative: per restituire i suoi *ahauuta* impiegò nove anni.

ad esporli, o il prestito (per esempio di oggetti necessari a cerimonie periodiche), oppure una restituzione ritardata, che dia ai ricercatori il tempo di studiarli.<sup>7</sup> E non si deve neanche supporre che una tribù tenga necessariamente a tutti gli oggetti che in teoria potrebbe richiedere. Nel 1987 il Museum of New Mexico ipotizzò che, tra i circa ventiquattromila reperti in suo possesso riconducibili alla cultura zuni, centoventitré fossero “culturalmente sensibili”. Di questi, alla fine, gli Zuni ne richiesero solo ventitré, e non sempre quelli più prevedibili (tra le loro priorità ci fu il recupero di diciotto *copie* delle maschere usate in certe cerimonie religiose, che evidentemente dal loro punto di vista non erano semplici copie).<sup>8</sup>

Insomma, alcuni risultati si sono raggiunti, e oggi può succedere che il governo americano, anziché collezionare e misurare crani, sguinzagli per il mondo l’FBI alla ricerca di oggetti rituali rubati. Ma il trasferimento di concetti antropologici vaghi, controversi e molteplici come “cultura” o “tribù” o “religione” all’interno del regno del diritto non è, evidentemente, un’operazione priva di difficoltà. Ad esempio, quali entità politiche possono richiedere la restituzione delle ossa dei loro antenati? È previsto che possano farlo le tribù che sono riconosciute come tali dal Governo Federale degli Stati Uniti, e *solo in certi casi* anche quelle riconosciute da singoli Stati. E poi, quali sono i leaders con i quali bisogna trattare? Spesso nei casi legati alla *repatriation* si intrecciano le aspettative e le influenze di numerosissime autorità politiche e religiose, stabili ed effimere, moderate e oltranziste, formali e informali, e l’equilibrio di questi diversi poteri può essere soggetto a profonde modificazioni nel corso del tempo. Ma altre autorità tribali, oltre a quelle riconosciute ufficialmente dal governo degli Stati Uniti, possono comunque essere scelte come interlocutori dalle istituzioni impegnate nei singoli procedimenti di *repatriation*.

Molta sensibilità e attenzione alle situazioni concrete è insom-

---

<sup>7</sup> Su questo tema, nel già citato numero di “American Indian Quarterly”, si possono vedere “The Native American Graves Protection and Repatriation Act: a New Beginning, not the End, for Osteological Analysis” di Kurt E. DONGOSKE, ed “Epilogue: a New and Different Archaeology?” di Larry J. ZIMMERMANN.

<sup>8</sup> In FERGUSON, ANYON & LADD, *cit.*, pag. 263. Non è detto, naturalmente, che questa sia la politica seguita da tutte le tribù.

ma necessaria per far funzionare il NAGPRA e le altre leggi sulla materia, come dimostrano anche i criteri che determinano la “proprietà culturale”. Ad esempio, la legge prevede che i resti e gli oggetti trovati oggi entro i confini di una riserva appartengano ai titolari di quella riserva; ma com'è noto le riserve non corrispondono che molto raramente al territorio originario di una certa tribù, il che produce effetti paradossali, come il fatto che un certo numero di siti archeologici hopi appartenerebbero in teoria ai Navajo. Qui però entra in gioco un altro importante criterio di proprietà, quello dell'*appartenenza culturale*, che il NAGPRA definisce come “una relazione di identità di gruppo condivisa che possa essere ragionevolmente rintracciata nella storia o nella preistoria”. Principio senz'altro più ragionevole, ma allo stesso tempo assai meno chiaro e univoco.

L'Hopi Cultural Preservation Office sa che una cosa è rivendicare un'affinità culturale e un'altra cosa è provarla scientificamente una volta che una rivendicazione hopi venga messa in discussione.<sup>9</sup>

Questa necessità di “prove scientifiche” da sottoporre se necessario a un tribunale può chiamare di nuovo in causa archeologi e antropologi per fornire la documentazione necessaria, come venne fatto per gli Dei della Guerra zuni. Anche per questo, alcune tribù si sono premurate di avere propri archeologi e antropologi, che le aiutino a difendere i loro punti di vista.

#### IV. *La tribù che appare e scompare*

Volando avanti e indietro tra continenti nuovi e nuovissimi, siamo passati da un antropologo-guastafeste, che raccoglie e diffonde le “piccole favole” sui vari e inaspettati modi nei quali opera l'identità culturale, a un antropologo ormai pronto ad assumere il delicato ruolo di perito di parte in un tribunale. In questa veste lo ritroviamo tra le pagine del già citato *I frutti puri impazziscono* di James Clifford, testo guida della cosiddetta “antropologia postmoderna”. Stiamo parlando della famosa causa inten-

<sup>9</sup> DONGOSKE, *cit.*, pag. 291.

tata nel 1976 dal Consiglio Tribale dei Wampanoag di Mashpee per la restituzione di sedicimila acri di terra (secondo altri calcoli, “solo” undicimila) in quella che era stata chiamata la “città indiana di Cape Cod”. La rivendicazione si basava sul *Non-Intercourse Act*, che nel lontano 1790 aveva stabilito che le terre indiane, in quanto possedute collettivamente, potevano essere vendute solo con il consenso del Congresso. Contro la rivendicazione del Consiglio Tribale si schierò, tra gli altri, la stessa città di Mashpee, ormai a maggioranza bianca. Ma prima di decidere se la tribù dei Wampanoag di Mashpee aveva diritto ai terreni (molti dei quali di proprietà del demanio), una giuria di Boston dovette decidere *se era una tribù*.

Le loro istituzioni di governo tribale erano state a lungo sfuggenti, specie nel secolo e mezzo precedente il processo. Inoltre, sin dal 1800 circa la lingua massachusset aveva cessato di essere comunemente parlata a Mashpee. Dal punto di vista della confessione religiosa, la città era stata prima in maggioranza presbiteriana, poi battista. Nel corso dei secoli gli abitanti si erano mescolati con altri gruppi indiani, con bianchi, con neri, con mercenari dell’esercito britannico durante la guerra di indipendenza, con capoverdiani. Gli abitanti di Mashpee erano attivi nell’economia e nella società del Massachusetts moderno. Erano uomini d’affari, insegnanti, pescatori, lavoratori domestici, piccoli imprenditori.<sup>10</sup>

A prima vista, si direbbe che queste persone avessero ormai ben poco di indiano; ma anche stavolta si trattava di una questione piuttosto complicata. Clifford mette in guardia contro l’abitudine, assai influente nella storia dell’antropologia, a vedere un gruppo umano come una specie di organismo, poiché nelle giuste condizioni una comunità può mantenersi anche perdendo qualcuno dei suoi organi più importanti, “lingua, terra, sangue, leadership, religione” – che fra l’altro possono anche riapparire in un secondo tempo. Il problema è se ci può essere un criterio legalmente accettabile per determinare l’identità culturale di qualcuno. Un qualcuno che magari partecipa ad alcune cerimonie indiane (anche qualora siano tornate in uso solo recentemen-

<sup>10</sup> CLIFFORD, *cit.*, p. 318-319.

te), che si impegna per imparare quella lingua locale che i suoi genitori modernisti avevano ritenuto di non insegnargli, che abita in una terra che è storicamente legata a quel gruppo (anche se magari i suoi genitori venivano da fuori), che mantiene alcuni punti di vista religiosi e civili che possono considerarsi forse più propri della cultura indiana che di quella occidentale (anche se molto diffusi in certi gruppi occidentali alternativi), e soprattutto un qualcuno che si autodefinisce indiano e come tale è riconosciuto da un gruppo di suoi pari che rivendicano la stessa identità. Può la legge decidere che l'identità culturale di questo qualcuno non è quella che lui asserisce? Si direbbe di sì, specie se sulla base di questa identità culturale si deve stabilire la proprietà di qualche migliaio di acri di terra.

Anzi, la difesa rilanciò, affermando che, a voler essere precisi, quella di Mashpee non era *mai* stata proprio una tribù. I primi resoconti storici parlano di un territorio scarsamente popolato (anche a causa delle malattie portate dai coloni), e di nativi che si raccolgono nella *South Sea Indian Plantation* solo per meglio difendersi dai soprusi dei bianchi, dietro consiglio di un bianco amico, un tal Richard Bourne; ma sappiamo, d'altra parte, che i raggruppamenti indiani erano di norma molto elastici, per nulla rispondenti all'idea che gli occidentali hanno di un'unità politica autonoma, e che in molti casi un'organizzazione più formale e riconoscibile è sorta solo in conseguenza dell'incontro con i bianchi colonizzatori. Comunque, la comunità di Mashpee ottiene lo status di "stabilimento", che prevede una gestione in buona parte collettiva della terra, come da tradizione, ma all'interno del sistema legale dei bianchi. Contestualmente avviene la conversione al cristianesimo, anche se la vita religiosa mantiene un "tono indigeno", con le funzioni cristiane tenute in lingua *massachusetts* da ministri indiani. In seguito gli abitanti di Mashpee partecipano alla Guerra di Indipendenza a fianco dei coloni, e pare che alcuni di loro combattano dalla parte degli americani al tempo della grande rivolta indiana di Metacomet, detto anche "Re Filippo". Nel frattempo si celebrano un gran numero di matrimoni misti, soprattutto con altri gruppi marginali, a cominciare dai neri, il che porta alla perdita di quei tratti somatici che sono comunemente associati all'"indianità". Va anche detto, però, che tra gli indiani della zona la mescolanza tra diverse comunità era frequente, così come l'adozione di forestieri –

insomma, l'appartenenza a un determinato gruppo non era una questione di eredità biologica. Nel 1870, alcuni membri della comunità ottengono dalla Corte Generale del Massachusetts l'eliminazione dei vincoli alla compravendita dei terreni, cioè l'uscita dal sistema dello "stabilimento", benché la maggioranza fosse del parere di attendere ancora un po' (questo è il *vulnus* su cui si basa la causa del 1976). Dopodiché gli indiani di Mashpee, ormai con gli stessi diritti e doveri di tutti i cittadini degli Stati Uniti, per molti versi sembrano portare a compimento la loro assimilazione; di fronte alle pressioni delle autorità centrali, però, molte tribù indiane diedero quest'impressione, ma in realtà non rinunciarono affatto a considerarsi un gruppo a sé stante, con una propria identità. E non bisogna dimenticare che gli amministratori pubblici di Mashpee rimangono esclusivamente indiani per un secolo circa, fino agli anni '60, quando "la città indiana di Cape Cod" viene scoperta come meta di villeggiatura e in pochi anni i rapporti numerici tra indiani e bianchi si capovolgono. Per cui la causa intentata nel 1976 può anche sembrare un tentativo di rimediare alla recente perdita di controllo politico sulla propria città.

Pur concordando in linea di massima sui fatti principali, l'accusa e la difesa ne offrirono due interpretazioni radicalmente differenti. Per l'una, gli indiani di quella zona non avevano mai costituito una vera e propria tribù, e comunque avevano ad ogni occasione scelto la società e la cultura dei bianchi. Per l'altra, questa storia di lento avvicinamento a una piena "americanità" si trasformava in una lunga e tenace lotta per rimanere se stessi, in una situazione che costringeva a qualche compromesso. Ma anche in questo caso, avevano tanto lottato per rimanere *che cosa?*

La risposta, o una parte di essa, dovevano fornirla gli storici, antropologi e sociologi che accusa e difesa utilizzarono per suffragare le loro tesi. L'antropologo Jack Campisi, ad esempio, servì di fatto da perito di parte del Consiglio Tribale, e come tale si sentì chiedere a un certo punto una vera e propria *certificazione antropologica*.

CAMPISI: Credo che sia una tribù.

GIUDICE: Quel che lei crede è una cosa. È sua *opinione professionale* come antropologo che essi siano una tribù?

*Quel che lei crede è una cosa.* Il giudice non poteva manifestare più chiaramente il suo timore che il testimone si trincerasse fra tutti quei distinguo che fanno parte dell'armamentario di base dell'antropologo-guastafeste. Quella che gli veniva chiesta era una semplice perizia che dicesse se i Mashpee erano una tribù, o eventualmente (per menzionare altre onorate categorie antropologiche) una banda, o un *chiefdom*. Ma purtroppo queste etichette sembravano assai distanti dalla concreta, contraddittoria e perennemente negoziata realtà dei "Cape Cod Indians". Allora si voleva dire che la loro identità non dipendeva solo da una certa organizzazione politica, ma da quell'insieme più vasto di caratteristiche che si è soliti indicare con il magico termine "cultura"? Disgraziatamente, neanche questo concetto resse l'urto del controinterrogatorio; anzi, finì per dare l'idea di essere un termine quasi senza definizione, senza confini e tratti precisi.

Nel contraddittorio, di fronte all'evidenza che le loro discipline non disponevano di definizioni rigorose e comunemente accettate di categorie chiave quali tribù, cultura e acculturazione, agli esperti non rimaneva altro che sorridere o innervosirsi e mantenere la loro posizione.<sup>12</sup>

Alla fine la giuria diede torto agli indiani, affermando che probabilmente in un certo periodo della loro storia (la prima metà dell'Ottocento) erano stati parte di qualcosa che si poteva anche definire una tribù, ma che comunque non lo erano stati continuamente, e soprattutto non lo erano più nel 1976. Ma forse questo non è molto importante per il nostro discorso, perché il verdetto avrebbe anche potuto essere differente, e in cause simili lo è stato.<sup>13</sup> Clifford dice che, al posto dei giurati, avrebbe accettato l'affermazione dei Mashpee di aver vissuto nel corso della loro storia come una comunità, o tribù; dopodiché, non è detto che si sarebbero dovute accogliere completamente le loro

---

<sup>11</sup> CLIFFORD, *cit.*, p. 365.

<sup>12</sup> CLIFFORD, *cit.*, p. 368.

<sup>13</sup> I Wampanoag di Mashpee non hanno comunque abbassato le armi dopo questo verdetto. Dovrebbe essere prossima una decisione ufficiale sulla loro ultima richiesta di riconoscimento federale.

rivendicazioni territoriali. È senz'altro una posizione ragionevole; ma non è detto che lo fosse altrettanto dal punto di vista di un giudice. Può darsi, cioè, che se si fosse riconosciuto ai Mashpee lo status legale di tribù divenisse difficile non accogliere le loro richieste, e che quindi, proprio per le conseguenze che portava con sé, il riconoscimento dello status dovesse avvenire in modo esente da dubbi. Inoltre, la giuria non aveva il potere di operare sottili distinguo e indicare linee di azione futura, ma doveva solo rispondere in modo netto, sì o no, a questioni precise: siete convinti che gli indiani di Mashpee fossero una tribù in questo o quell'altro momento chiave della loro storia?

Dal nostro punto di vista, però, la cosa più interessante sono le difficoltà degli esperti chiamati sul banco dei testimoni. Si è visto come gli antropologi siano stati capaci, a volte, di collaborare a una utile mediazione fra le istituzioni in possesso degli oggetti e le tribù che ne chiedevano la restituzione. Alcuni, come nel caso degli *ahauuta* zuni, hanno anche lavorato alla documentazione delle richieste di *repatriation*. Ma le categorie che gli antropologi-guastafeste sono soliti volta per volta limare, adattare alle circostanze concrete, calare in un determinato contesto (spesso assai ristretto), possono sembrare piuttosto vuote se considerate in sé e per sé, specie in relazione a un caso limite come quello di Mashpee. Insomma, il carattere di moltiplicatore di complessità dell'antropologia può creare qualche difficoltà al momento di decidere in modo rapido e chiaro, o di interagire con la solida architettura di una certa disposizione legale, o con il naturale ricorso al senso comune di un gruppo di giurati. Il che, a sua volta, diventa un nuovo spunto di riflessione per chi cerca di mettere a fuoco i problemi della complessità culturale. Per questo, forse, la causa dei Wampanoag di Mashpee risulta, sotto un certo punto di vista, simile al "Caso dell'Indiano alcolizzato e del Rene artificiale": una piccola favola istruttiva su quanto oggi possa essere complicato parlare di appartenenza culturale e dei diritti ad essa legati. La differenza sta nei personaggi che ci vengono mostrati confusi e perplessi: lì solo alcuni giovani medici idealisti, qui, fra gli altri, qualche antropologo.