

Adriano Favole

Appropriazione, incorporazione, restituzione di resti umani: casi dall'Oceania¹

Che si urli finché si vuole: sì, ho violato
due tombe ma ne sono entusiasta.
Mi sono procurato due scheletri interi
provenienti proprio dal centro della Nuova Guinea! (...)
Questi nobili selvaggi si sottraggono alle mie ricerche
e visto che i vivi mi sfuggono perché non interrogare i morti?

Luigi Maria D'Albertis, *Expéditions sur le fleuve Fly*, 1882.

Sydney, Art Gallery of New South Wales, agosto 2002. La sezione “Yiribana” del museo, dedicata all’arte degli aborigeni e degli isolani dello Stretto di Torres, espone un grande acrilico su tela di Gordon Bennet, artista aborigeno di Brisbane. Il quadro, intitolato *Myth of the western man (White man’s burden)*, rappresenta l’irruenza con cui un colono bianco si appropria della terra aborigena, conficcando un’asta nel terreno. Sullo sfondo spiccano alcune date, rappresentative di quelli che, agli occhi dell’artista, appaiono come gli eventi-chiave della storia australiana degli ultimi due secoli. La didascalia ne precisa il significato. 1788: “*Colony established. Flag raised*”. 1795: “*First legally sanctioned massacre of Aboriginal people – Hawkesbury river area*”. L’incontro tra bianchi e aborigeni appare come una sequela ininterrotta di massacri e vendette. Colpisce in questo sintetico elenco di diciassette date la frequenza di riferimenti all’appropriazione di resti umani da parte dei bianchi. 1802: “*Pemulwuy - killed and decapitated, his head sent to England*”. 1869: “*Tasmania - William Lanney - touted as the last Aboriginal male - died. His grave is looted and skeleton stolen*”. 1876: “*Tasmania - Truganini dies - touted as the last Tasmanian Aborigine, her skeleton is put on display (against her last wishes) in the Tasmanian museum*”. L’artista affida alle date più recenti un messaggio di speranza: la restituzione dei resti alle comunità aborigene appare in questo contesto come un segno tangibile della volontà di riconciliazione. 1976: “*Truganini’s bones cremated and her ashes dispersed in the wind*”. L’ultima data citata è il 1992, anno della “sentenza Mabo”. 1992: “*Mabo case is won - Terra nullius is overturned*”. Nel giugno del 1992, l’Alta Corte australiana riconobbe il titolo di pro-

prietari nativi dell'isola di Murray a un gruppo di isolani dello Stretto di Torres, guidati dal celebre leader Eddie Mabo, facendo di fatto crollare il principio della *terra nullius* in base al quale i coloni inglesi avevano preso possesso dell'intero territorio australiano. Per la prima volta la sentenza di un tribunale riconosceva che, prima dell'arrivo degli europei, esistevano diritti di proprietà sulle terre native. La restituzione della terra e delle ossa appare all'artista come il momento cardine della riaffermazione delle società locali e di una possibile riconciliazione tra bianchi e aborigeni.

Mindil beach, Darwin, Territorio del Nord, 13 agosto 2002. Circa cento persone, in gran parte aborigeni larrakia che vivono nei dintorni di Darwin, assistono a una particolare cerimonia funebre. I resti di ottantasette individui, saccheggianti circa un secolo fa dal *coroner* William Ramsay Smith per essere rivenduti all'Università di Edimburgo e all'Australian Institute of Anatomy, sono stati restituiti alla comunità locale. Un ambizioso progetto del National Museum of Australia prevede la sistematica restituzione dei resti umani conservati in varie istituzioni nazionali e straniere ai gruppi aborigeni che ne facciano richiesta. In questo caso i resti sono particolarmente numerosi. Proprio a Mindil beach, una lunghissima spiaggia su cui si alternano maree di oltre otto metri, le comunità aborigene avevano individuato da tempo immemorabile un luogo di sepoltura. L'area funebre sorgeva in un angolo della spiaggia, dove la sabbia lascia il posto a sottili rocce affioranti. In questo luogo di frontiera tra il mare e la terra i larrakia avevano individuato un terreno ideale, una soglia tra vivi e morti, in cui depositare i corpi dei defunti. Fu qui che, sul finire dell'Ottocento, Ramsay Smith fece razzia di resti umani. Soltanto nel corso degli anni Novanta del secolo scorso i larrakia hanno visto riconosciuto per la prima volta il loro diritto a riavere i resti dei loro antenati. Proprio per celebrare questo evento essi hanno eretto un monumento, a ridosso di Mindil beach. Il "Pirryangua memorial" racchiude il primo cranio rimpatriato da Edimburgo nel 1991. Nel monumento spiccano i celebri pali funebri *tiwi*² e tronchi cavi in cui le popolazioni locali erano solite deporre alcune ossa dei morti. Sebbene avvenga a più di un secolo di distanza dal saccheggio, la restituzione ingenera un forte senso di commozione: "Ieri a Canberra – ha dichiarato nell'occasione Eric Fejo, portavoce dei larrakia – ho pianto. Oggi sono felice perché queste persone tornano a casa. Ma prima di tutto sono ancora in attesa di sapere perché essi furono rimossi di qui" (McCulloch-Uehlin 2002).

Il quadro di Gordon Bennet e la cerimonia di Mindil beach sono due esempi significativi di un fenomeno che va assumendo un'importanza crescente: negli ultimi venti anni molte comunità di nativi americani, di aborigeni e isolani dello Stretto di Torres in Australia, di maori in Aotearoa/Nuova Zelanda hanno cominciato a richiedere in maniera via via più pressante la restituzione dei resti umani (nonché di oggetti sacri) conservati in musei etnografici, musei di storia naturale, collezioni e istituzioni mediche di varia natura. Molte organizzazioni native accusano gli occidentali di essersi indebitamente appropriati di oggetti sacri e resti umani attraverso violenze, furti, raggiri perpetrati spesso in nome della "Scienza" e delle sue esigenze: i bianchi, incuranti dell'universale rispetto di cui le società umane circondano i corpi dei morti, non avrebbero esitato a profanare siti sacri, cimiteri, depositi di "reliquie", pur di procurarsi ossa e altri resti umani a fini di studio o di esposizione. Sia negli Stati Uniti sia in Australia sia in Aotearoa/Nuova Zelanda le proteste hanno ottenuto significativi riscontri a livello giuridico-legislativo e molte istituzioni, nel corso degli ultimi anni, dopo aver ritirato i resti umani dalle esposizioni, hanno cominciato a restituirli alle comunità di origine.

Scopo di questo articolo è quello di evidenziare le diverse modalità attraverso cui le società occidentali si sono rapportate ai resti umani di altre culture, appropriandosi, incorporando nelle proprie istituzioni e, più di recente, restituendo parte delle collezioni alle società native. In particolare mi propongo di far emergere alcuni spunti di riflessione del dibattito generatosi nel contesto delle richieste di restituzione dei resti umani, maturate negli ultimi decenni³. Si tratta, è bene precisarlo, di un dibattito interdisciplinare che coinvolge l'antropologia fisica e l'antropologia culturale, l'archeologia e la museografia, oltre ad alcune discipline biomediche e che pone a confronto, spesso con toni contrastanti, studiosi di origine occidentale e "nativi". La restituzione dei resti, pur configurandosi come un aspetto centrale ai processi di decolonizzazione tuttora in corso, solleva infatti complesse questioni di ordine giuridico, legale, etico e politico. Una ricostruzione analitica dei temi del dibattito va ovviamente oltre gli obiettivi di questo breve scritto⁴: rifacendomi in particolare alla letteratura sull'argomento concernente l'area del Sud Pacifico (Australia e Oceania insulare), mi limiterò ad analizzare tre tematiche che presentano, a mio modo di vedere, un rilevante interesse antropologico e che sintetizzerò nelle categorie dell'"appropriazione", dell'"incorporazione" e della "restituzione".



Gordon Bennet, *Myth of the Western Man (White Man's Burden)*, acrilico su tela, 1992.

1. Appropriazione

L'analisi delle modalità di appropriazione dei resti umani da parte di esploratori, commercianti, funzionari coloniali, ufficiali dell'esercito, missionari e scienziati costituisce un buon punto di osservazione sulle relazioni di dominio e di predazione che intercorsero tra colonizzatori e società locali. In Oceania l'appropriazione di resti umani si colloca tra gli ultimi anni del XVIII secolo e i primi decenni del xx. Una prima modalità di appropriazione è rintracciabile nell'*acquisto* dei resti dai nativi, in cambio di oggetti di ferro, armi, cibo e così via. Già nel corso del suo secondo viaggio nel Pacifico (1773), James Cook acquistò una testa tatuata da un gruppo di maori⁵. Nel 1791 l'esploratore francese Étienne Marchand acquistò numerosi teschi alle isole Marchesi e annotò nel suo diario che i nativi le scambiavano con grande facilità. Allo stesso modo, durante l'Ottocento, in varie aree della Nuova Guinea, esploratori e scienziati acquisirono crani e ossa umane dalle popolazioni locali (Le Fur 1999). La modalità di appropriazione attraverso l'acquisto si verificò soprattutto laddove erano presenti gruppi che esponevano e conservavano come reliquie resti e ossa appartenute ad antenati e nemici. Anche se si configura apparentemente come una modalità "non violenta" di appropriazione, l'acquisto va analizzato nel contesto di relazioni asimmetriche e ineguali tra bianchi e popolazioni locali: non di rado poi esso ebbe conseguenze negative. Fin dai primi anni dell'Ottocento per esempio, missionari e viaggiatori in Nuova Zelanda cominciarono a denunciare il fatto che l'acquisto delle teste tatuate aveva incoraggiato alcuni capi maori a incrementare la quantità di "pezzi" disponibili, tagliando e tatuando espressamente le teste degli schiavi per rivenderle agli europei in cambio di polvere da sparo (ib.).

La modalità di appropriazione di gran lunga più diffusa fu comunque il *saccheggio* di cimiteri e siti sacri. Mi limiterò a riportare un caso riferito da Paul Turnbull (2001) in un recente articolo dedicato all'impulso della frenologia alla raccolta di resti tra le popolazioni aborigene dell'Australia, un saggio su cui avrò occasione di ritornare nel prossimo paragrafo. Nel 1827 Alexander Berry, chirurgo della East India Company divenuto colono e proprietario terriero in Australia nonché presidente della Australasian Philosophical Society, inviò in patria il cranio di Arawarra, un guerriero della comunità wadi-wadi. Arawarra, ritenuto responsabile di ripetuti attacchi contro i coloni e di atti di cannibalismo, era morto un paio di anni prima ed era stato sepolto nella sabbia secondo i costumi wadi-wadi, nei pressi

della fattoria di Berry. Quest'ultimo non esitò a violare la sepoltura per prelevarne i resti, ritenuti tanto più preziosi in quanto era possibile associare a essi alcuni dati biografici del morto. Come scrisse nella lettera con cui accompagnò l'invio dei resti in Inghilterra a Michael Goodsir, chirurgo della Royal Navy:

Ho il piacere di spedirle un campione craniologico: si tratta del teschio di un ex-capo che viveva nelle vicinanze, prezioso per il fatto che la storia del personaggio a cui appartenne ci è in parte nota (...) sebbene quest'uomo sanguinario sia scampato alla punizione e sia morto in pace, tuttavia – segno dell'eterna Giustizia – alle sue ossa non è stato concesso di riposare nella loro tomba e c'è da augurarsi che il suo cranio getti una tale luce sulla scienza che possa essere sufficiente a espiare i crimini da lui commessi (p. 8)⁶.

Se il saccheggio di ossa da siti sepolcrali più o meno recenti è forse la modalità più documentata di appropriazione, non sono pochi i casi di *prelevamento di parti del corpo* di individui appena uccisi o morti per cause naturali. Uno degli esempi più eclatanti al proposito è quello che concerne gli "ultimi"⁷ aborigeni della Tasmania, Lanney e Truganini, un caso evocato, come si è visto, anche dal quadro di Gordon Bennet. Nonostante avesse espressamente richiesto di essere sepolto secondo gli usi locali, Lanney fu inumato soltanto dopo che la testa, le mani e i piedi erano stati rimossi per essere studiati. Il dottor Stockell, chirurgo responsabile del Colonial Hospital e membro della Royal Society of Tasmania, ricavò dalla pelle dell'uomo un contenitore per tabacco mentre altri componenti della stessa Società vantavano il possesso di parti delle orecchie, del naso e delle braccia (Urry 1989)! Allo stesso modo, pochi anni più tardi, lo scheletro di Truganini (morta nel 1876) fu esposto contro le sue ultime volontà nel museo della Royal Society. Come si è visto, soltanto un secolo dopo le comunità native della Tasmania hanno ottenuto la restituzione dei resti di Lanney e Truganini: dopo la cremazione, le loro ceneri sono state disperse in mare.

Episodi analoghi e ben documentati sono piuttosto frequenti in Oceania. Nel 1871 l'esploratore e proto-etnografo russo Nicolai Miklouho-Maclay compì una spedizione scientifica lungo le coste della Nuova Guinea. Alla morte di un giovane servitore polinesiano di Niue reclutato alle Samoa egli non esitò a estrarne il cervello e a immergerlo in una soluzione a base di alcool insieme alla laringe, alla lingua e a tutti i suoi muscoli. Ciò che rimaneva del corpo venne poi gettato in mare, in pasto agli squali, senza alcuna attenzione rituale (ib.).

Ancora ai primi del Novecento, il naturalista inglese Alexander Wollaston, a capo di una spedizione che tentò senza successo la prima ascensione al monte Carstensz (Irian Jaya), si rese responsabile della mutilazione dei corpi di cinque amungme. Secondo la ricostruzione di Chris Ballard (2001), antropologo inglese autore di una ricerca sul campo tra gli amungme, in quell'occasione molti nativi morirono di fame dopo essere scesi in gran numero verso gli accampamenti dei bianchi. Nonostante provasse simpatia verso quella popolazione che lo aveva generosamente accompagnato nella spedizione, Wollaston decapitò cinque corpi morti, probabilmente per soddisfare le richieste del celebre antropologo Alfred C. Haddon che lo aveva invitato a procurarsi crani di presunti pigmei papuani. Nel 1997 un anziano amungme raccontò a Ballard che il ritrovamento dei cadaveri decapitati da parte dei sopravvissuti fu un evento traumatico, tanto che il suo ricordo si è tramandato fino ai nostri giorni. I cinque crani sono tuttora conservati al Museo di Storia Naturale di Londra.

Una forma limite di appropriazione è costituita infine dalla *distruzione* dei resti umani. A Futuna (Polinesia occidentale) i missionari cattolici bruciarono i resti degli antenati che i capi dell'isola conservavano nelle proprie capanne, come legittimazione dei loro titoli di leader (cfr. Favole 2003, pp. 72-77). Nell'interpretazione dei missionari, quei resti erano la prova del persistere di culti pagani che andavano sradicati. Un simile atteggiamento distruttivo venne fatto proprio anche dai missionari protestanti in altre aree della Polinesia, della Melanesia, dell'Australia e dell'Indonesia in cui si conservavano (e spesso si ostentavano) reliquie di antenati o nemici uccisi nel corso di guerre o di spedizioni di caccia alle teste.

Riprendendo l'espressione di Yves Le Fur (1999), si può così sostenere che tra la fine del XVIII secolo e i primi anni del XX, l'Europa fu un'avida "cacciatrice di teste" in Oceania. L'appropriazione di resti umani è forse l'aspetto più evidente e macabro di quell'atteggiamento predatorio (nei confronti di ambienti e culture) che ha caratterizzato il rapporto tra gli europei e le popolazioni incontrate nel corso dell'espansione coloniale.

Se le pratiche di raccolta di trofei come l'asportazione dello scalpo e il taglio delle teste sono stati visti a lungo dagli europei come pratiche barbare di popoli selvaggi, la raccolta di parti del cadavere come trofei, insieme ad armi, vestiti e gioielli, non fu inusuale tra i coloni europei e americani o tra il personale militare e fu persino assecondata da alcuni ricercatori (Simpson 1996, p. 177)⁸.

2. Incorporazione

Oltre che sulle modalità di appropriazione, appare altrettanto importante riflettere su quelle che potremmo definire le “logiche dell’incorporazione”. Come spiegare l’avidità con cui furono raccolti i resti umani, arrivando a infrangere quel rispetto pressoché universale che circonda i cadaveri e ciò che rimane del corpo dopo la morte? Quali prospettive teoriche e disciplinari, quali ideologie hanno animato i raccoglitori di resti nei diversi periodi storici? Perché molti di questi resti, oltre a essere oggetto di analisi scientifica, sono stati esposti alla vista nelle teche di musei e istituzioni di varia natura?

Un buon punto di partenza per l’analisi delle logiche dell’incorporazione consiste nell’esaminare i *luoghi* in cui i resti vennero depositati o esposti e parallelamente le discipline scientifiche che incoraggiarono la loro raccolta. In generale, senza la pretesa di proporre una tipologia esauriente, possiamo osservare che i resti umani vennero incorporati ed esposti alla vista in primo luogo (*a*) in molti musei etnografici. Mummie, teste “ridotte”, crani dipinti, incisi, ornati e rimodellati, teste tatuate, maschere costruite con capelli e frammenti del cranio, ossa scolpite e utilizzate come ornamento o come materiale da costruzione per gioielli e strumenti musicali, oggetti impreziositi da denti umani popolano molti musei etnografici in Europa, negli Stati Uniti, in Australia e in altre parti del mondo⁹. Questi tipi di resti, in buona parte, erano oggetto di particolari attenzioni (e non di rado erano esposti) già nelle società di origine. La loro inclusione nei musei, alimentando la curiosità e lo stupore un po’ morboso del visitatore, ha contribuito non poco alla “costruzione” del primitivo. La loro presenza evocò di volta in volta l’immagine del “buon selvaggio”, tenace custode della memoria dei defunti, o del “cattivo selvaggio”, cannibale e soprattutto tagliatore di teste, dedito a macabre pratiche funebri. L’incorporazione di resti umani nei musei etnografici è d’altra parte altamente simbolica di quel processo di “addomesticamento dell’alterità” e di rafforzamento della propria identità che ha caratterizzato la storia dei rapporti tra l’Occidente e le società native. Un po’ come avveniva nelle società che praticavano la caccia alle teste, ha osservato Sandra Pannel in un illuminante saggio (1992), l’inclusione di resti umani in luoghi altamente simbolici quali i musei equivaleva al tentativo di porre ordine e dunque di “addomesticare” società caratterizzate da un’alterità radicale¹⁰. Come ha argutamente osservato Alban Bensa, antropologo oceanista francese: “La messa in scena [nei musei] dei popoli colonizzati non è altro in fondo che la fase finale del

loro assoggettamento, una danza dello scalpo organizzata da coloro che, spesso senza particolari difficoltà militari, li hanno sottomessi” (2000, p. 127). Riflettere sulle logiche di incorporazione dei resti umani nei musei etnografici, istituzioni “cannibali” per eccellenza, come suggerisce il titolo di una recente esposizione del Musée d’Ethnographie di Neuchâtel (Gonseth, Hainard, Kaehr, a cura, 2002), è una parte importante di quel processo di de-colonizzazione del pensiero antropologico molto spesso auspicata.

Curiosità, esotismo, esigenza di “addomesticamento” dell’alterità spiegano solo in parte i motivi dell’incorporazione dei resti nelle istituzioni dei paesi coloniali. Come osserva Moira G. Simpson (1996, p. 178), le collezioni dei musei etnografici raccolgono in verità soltanto una minima parte dei resti umani “predati” in altre società, anche se l’esposizione a un ampio pubblico ha reso piuttosto famosi molti di questi oggetti. Gran parte dei resti sono presenti in collezioni archeologiche (*b*), laddove costituiscono un fondamentale oggetto di ricerca per discipline come l’osteologia, la paleopatologia, l’epidemiologia, lo studio delle pratiche alimentari e rituali di popolazioni preistoriche o recenti; (*c*) in collezioni acquisite per ricerche connesse alla filogenesi umana (si pensi ai musei di storia naturale), in cui i resti ebbero un’importanza centrale nell’affermazione e nella diffusione delle teorie evuzionistiche; (*d*) in collezioni che fanno riferimento a ricerche mediche di varia natura in discipline quali l’anatomia comparata, la frenologia, l’antropometria, la cranioscopia, la paleoneurologia ecc. A questo elenco provvisorio si potrebbero aggiungere le poco note collezioni militari (*e*): come osserva la stessa Simpson, molte migliaia di resti umani conservati nello Smithsonian Institution furono acquisiti dall’US Army Medical Museum di Washington nel corso dell’Ottocento. Non di rado gli ufficiali degli eserciti coloniali furono infatti incaricati di raccogliere campioni umani dagli individui morti nel corso dei combattimenti.

A partire da alcune collezioni mediche presenti in musei inglesi e australiani (oggi in parte restituite) e da un’accurata ricerca storica, Turnbull, nel saggio già citato (2001), ha posto al centro della sua riflessione la frenologia e la sua influenza sulla raccolta di resti in territorio australiano, nei primi decenni del XIX secolo. Il suo studio fornisce un contributo particolarmente interessante all’analisi di quelle che ho definito le “logiche dell’incorporazione”. Lo storico e antropologo australiano prende in esame le biografie di alcuni personaggi che occuparono posti di rilievo nell’amministrazione coloniale e nelle nascenti associazioni scientifiche (quali l’Australasian Philosophical

Society e la Sydney Phrenological Society). Il saggio evidenzia in primo luogo come nel retroterra culturale di molti di questi personaggi, raccoglitori e predatori di resti, vi fossero studi di medicina e non di rado specializzazioni in chirurgia. Tra la fine del XVIII e i primi decenni del XIX secolo, in effetti, la chirurgia si era trasformata da pratica empirica a sapere scientifico che coniugava il rigore dello studio con le capacità di operare sul corpo. Tuttavia, mentre dopo il 1789 in Francia era aumentata la possibilità di utilizzo dei cadaveri da sezionare a scopo didattico e scientifico, in Inghilterra si registrava una forte scarsità di corpi disponibili¹¹. I progressi della chirurgia e dell'anatomia in Francia spingevano così molti promettenti studiosi a emigrare oltre Manica. Fu il desiderio di arrestare questa "fuga di cervelli", insieme alle crescenti esigenze dell'impero coloniale, a spingere il governo britannico a incentivare i giovani studiosi di medicina ad arruolarsi nell'esercito e nella marina. Alexander Berry, uno dei personaggi del saggio di Turnbull, divenne inizialmente chirurgo per poi entrare a far parte della East India Company. Stabilitosi in Australia, egli si trasformò in seguito in proprietario terriero e commerciante, senza tuttavia dimenticare i suoi iniziali interessi scientifici. Affascinato dalle teorie frenologiche, sfruttò la sua familiarità nella manipolazione dei cadaveri e in più occasioni si procurò crani e altre parti ossee da spedire a studiosi e amici appartenenti a varie associazioni scientifiche della madrepatria e della colonia. Come osserva Turnbull, la soddisfazione con cui egli descrive in una sua lettera il momento in cui ripulì il cranio del capo Arawarra (*supra*) dalla sabbia che lo avvolgeva – dopo averne profanato la tomba – si spiega come la riconferma della sua "identità" di chirurgo e studioso di medicina: il piacere di Berry nasce dalla possibilità di continuare, almeno per qualche momento, "a esercitare il monopolio intellettuale sull'autopsia che la sua qualifica di chirurgo gli consente" (p. 12). La possibilità di violare i sepolcri e il tabù del cadavere, sintetizza l'autore, trova molto spesso la sua origine nella storia della medicina – disciplina familiare a molti raccoglitori di resti – in cui, a un ristretto gruppo di iniziati, è affidato il compito di incidere i corpi dei vivi e quelli dei morti, ovvero in una rappresentazione strettamente biologica del corpo che rende "eticamente" giustificabile la frammentazione del cadavere stesso.

La familiarità con le pratiche di manipolazione dei cadaveri si coniuga in quegli stessi anni con l'accoglienza entusiastica delle teorie frenologiche, le quali suscitavano in molti studiosi la speranza di fornire una risposta scientifica e definitiva all'ipotesi concernente la natura "primitiva" e "selvaggia" degli aborigeni.

Nelle mani degli anatomisti europei, i resti divenivano capaci (...) di atti di ventriloquismo dal momento che venivano utilizzati dagli antropologi per giustificare la loro credenza nella natura primitiva degli aborigeni e – di conseguenza – l'inevitabilità dell'espropriazione delle terre tradizionali da parte delle sedicenti popolazioni superiori (Creed, Hoorn, a cura, 2001, p. XVI).

L'analisi di Turnbull pone l'accento anche sulle valenze politiche della scienza, sulle complicità tra scienza e colonialismo. Il successo della frenologia, una disciplina oggi del tutto screditata in campo scientifico, si spiega con la sua apparente capacità di fornire una giustificazione alle politiche coloniali di appropriazione delle terre native. L'incorporazione nelle istituzioni scientifiche dei resti, oggetti "ventriloqui" ritenuti capaci di fornire solide informazioni sulle forme di umanità da cui provenivano, equivaleva così all'acquisizione di prove indiziarie del primitivismo degli aborigeni, della loro incapacità di abbracciare la civiltà e i suoi progressi, della loro inevitabile scomparsa.

Aspetti significativi di questo processo di incorporazione gerarchica dell'alterità, funzionale alle esigenze di dominio, sopraffazione, espropriazione delle terre, emergono anche dai dubbi, dalle perplessità, dai dilemmi etici che caratterizzano qua e là gli scritti dei personaggi di Turnbull. Nel concludere il racconto della sua spedizione lungo il corso del fiume Lachlan nel 1817, durante la quale aveva violato molti siti sepolcrali, John Oxley, frenologo, antiquario nonché *Surveyor-General* del Nuovo Galles del Sud australiano, si sente in dovere di rassicurare se stesso e il lettore: "Spero che non verrò considerato come qualcuno che ha disturbato senza ragione i resti dei morti, o come qualcuno che ha violato senza necessità i riti religiosi di un popolo inoffensivo, dal momento che ho aperto molte tombe". D'altra parte, continua, dopo "aver soddisfatto la nostra curiosità", grandi sforzi ed energie furono spese per assicurare che "il tutto fosse attentamente reinterrato e risistemato in modo da riprodurre il più possibile la situazione in cui era stato ritrovato" (cit. in Turnbull 2001, pp. 22-23)¹². La familiarità con una rappresentazione biomedica del corpo che finisce per ridurre il cadavere a rifiuto organico e la fede nell'appartenenza a una civiltà e a una razza superiore, rafforzata dalla presenza dei resti di popoli primitivi che la frenologia trasforma in preziose "reliquie" scientifiche, non cancellano del tutto la difficoltà di aggirare il principio etico del rispetto del cadavere e della sua integrità. Le logiche e le politiche dell'incorporazione non so-

no sempre così cogenti da evitare perplessità e dubbi sulla liceità morale di raccogliere i resti di queste forme di umanità ritenute, a torto, in via di scomparsa.

3. Restituzione

Negli ultimi anni, come si è detto, molte istituzioni americane, britanniche, australiane e neozelandesi hanno cominciato a restituire parte delle proprie collezioni di resti umani alle comunità native che ne hanno fatto richiesta. L'obbligo della restituzione si iscrive oggi nelle legislazioni federali o statali di alcuni paesi¹³. Senza dubbio molti antropologi culturali vedono oggi di buon occhio le politiche di restituzione che costituiscono un esplicito riconoscimento delle violenze e dei soprusi che spesso accompagnarono la loro acquisizione. La restituzione di oggetti e resti sacri, osserva Simpson (1996, pp. 244-246), può avere benefici effetti sulle società locali in quanto favorisce un recupero di orgoglio e autostima e incoraggia la riflessione sul passato: anche in questi contesti, un po' come avviene in un museo, la presenza di oggetti sacri e resti sacri stimola la ricerca e la produzione di un sapere relativo alla storia e alla cultura del gruppo. Alcuni musei, peraltro, stanno traendo benefici dalle politiche di restituzione che ravvivano il dialogo (e la reciproca frequentazione) tra i ricercatori e le popolazioni locali e stanno portando a nuove scoperte e all'elaborazione di progetti di ricerca innovativi. Come osservano Alexandra Kenny e Thomas Killion (2002) in una breve nota comparsa su «*Anthropology Today*» – rivista molto attenta al dibattito¹⁴ – le richieste di restituzione hanno incoraggiato la produzione di un sapere antropologico innovativo, più attento, per quanto riguarda il passato, alle violenze, ai genocidi, ai colpevoli “silenzi” degli antropologi stessi (Scheper-Hughes 2001) e allo stesso tempo più dialogico e più direttamente impegnato nella difesa dei diritti delle società native.

In discipline come l'antropologia fisica, l'archeologia, la paleoantropologia, per le quali i resti umani costituiscono un imprescindibile oggetto di ricerca, gli atteggiamenti verso la restituzione sono più articolati e complessi, tanto che alcuni ricercatori non nascondono la loro aperta ostilità verso le politiche di restituzione. Occorre infatti precisare che spesso la restituzione non comporta semplicemente l'affidamento della custodia del materiale umano alle popolazioni locali ma ha come conseguenza la distruzione (cremazione) o l'interramento (risepoltura) del materiale restituito che non potrà dunque più es-

sere utilizzato per successive analisi scientifiche. Soprattutto in relazione a resti molto antichi, con cui le popolazioni attuali hanno relazioni di discendenza difficilmente dimostrabili, la distruzione definitiva di queste preziose testimonianze costituirebbe un grave danno non solo per la scienza ma per l'umanità in generale, come ha sostenuto l'archeologo australiano John Mulvaney (1989; 1991). La restituzione e il reinterramento, sostengono i critici più radicali, non sempre rispondono a esigenze di giustizia e a richieste eticamente giustificabili ma possono, al contrario, nascondere interessi localistici ed "etnici", una sorta di imperialismo alla rovescia che si contrapporrebbe alle esigenze universalistiche della scienza e finirebbe, alla lunga, per danneggiare le stesse comunità locali (ib.). Autori come Mulvaney pongono l'accento sulle inevitabili implicazioni politiche della restituzione e invitano a prendere le distanze da forme di "nativismo" esasperato che rendono sempre più difficile la ricerca antropologica e archeologica in paesi come l'Australia.

Un caso fortemente dibattuto al proposito è quello che concerne la cosiddetta "Kow Swamp collection". Tra il 1968 e il 1972 gli archeologi individuarono e prelevarono un gran numero di resti umani in un antico sito sepolcrale presso la palude di Kow, nello Stato del Victoria: quei resti, risalenti al Pleistocene, furono datati tra i 9.000 e i 15.000 anni e la loro importanza per ricostruire le dinamiche del popolamento e delle migrazioni dell'essere umano sul continente australiano fu subito giudicata di primaria importanza. Nel 1990, appellandosi alle leggi australiane e a quelle del Commonwealth, la locale comunità degli aborigeni echuca – pur senza dimostrare l'esistenza di connessioni genealogiche con quegli antichi abitanti del territorio – ha ottenuto la restituzione del materiale umano. La risepoltura dei resti ha comportato per la comunità scientifica la perdita definitiva di materiali che avrebbero potuto fornire, grazie agli sviluppi recenti delle metodologie della ricerca, risposte interessanti alle grandi questioni che riguardano la preistoria e il popolamento del continente. Mulvaney (1991) ha paragonato il danno causato dalla restituzione della "Kow Swamp collection" e della "Murray Black collection" a quello che comporterebbe la distruzione delle piramidi per gli studiosi dell'antico Egitto. Allo stesso modo, l'archeologo Austin Gough, in riferimento alle collezioni di resti preistorici osserva:

Quasi nessuno dei più celebri siti archeologici australiani era noto ai moderni aborigeni (...) tali siti erano stati dimenticati e abbandonati da dieci o ventimila anni (...) è veramente assurdo che una generazione di atti-

visti (...) possa affermare il diritto di nascondere o distruggere materiale che potrebbe avere un immenso valore per le future generazioni di australiani di ogni origine (1996, pp. 133-134).

In un articolo comparso sulla rivista «Current Anthropology», Gareth Jones e Robyn Harris (1998), ricercatori del Dipartimento di Anatomia e Biologia Strutturale dell'Università di Otago (Aotearoa/Nuova Zelanda), hanno fornito una sintesi delle questioni concernenti la restituzione che cerca una faticosa mediazione tra le ragioni dei "nativi" e quelle degli esponenti dei diversi ambiti disciplinari. Il saggio pone in primo piano la questione etica connessa all'appropriazione e alla manipolazione di resti del corpo umano. Gli autori osservano come, indipendentemente dagli esiti a cui è finora pervenuto, il dibattito sulla restituzione ha reso più attenti gli archeologi alla necessità di dialogare con i nativi che vivono sui territori oggetto dei loro interessi, di richiedere il consenso preventivo agli scavi, di rendere partecipi le comunità locali degli scopi e degli esiti delle ricerche. Poiché i resti umani non hanno solo un valore scientifico ma sono carichi di valenze affettive, emozionali e di significati culturali specifici, la comunità scientifica deve interrogarsi a ogni passo sull'opportunità etica di lavorare su materiale umano: un'esigenza tanto più pressante quando tali oggetti furono sottratti con la violenza, il furto, l'inganno. Scienza e comunità locali d'altra parte, sostengono Jones e Harris, non sono necessariamente contrapposte: in taluni casi le analisi archeologiche hanno permesso ai gruppi nativi di provare il loro legame ancestrale con il territorio e di ritornare così in possesso delle terre alienate dai governi coloniali. Inoltre, non è raro oggi il caso di archeologi e antropologi "nativi" che lavorano sui resti dei loro antenati, più o meno prossimi.

Jones e Harris invitano la comunità scientifica (e in particolare gli archeologi) a non pretendere di monopolizzare il sapere sul passato, riconoscendo anche alle società locali il diritto a riflettere sulla propria storia e, più in generale, sulla storia dell'umanità. La possibilità di restituzione, sostengono i due autori neozelandesi, va attentamente valutata caso per caso alla luce di alcune variabili quali (1) l'antichità dei reperti, (2) l'epoca del ritrovamento, (3) il tipo di morte (violenta o naturale) e soprattutto (4) la possibilità di tracciare un legame di discendenza tra il morto e i membri della comunità che reclama ciò che rimane del suo corpo. Per i resti non restituiti o non restituibili sarebbe bene individuare luoghi di custodia appropriata e condivisa, aperti tanto alle comunità native che ne richiedono la tutela quanto ai

ricercatori che documentino l'interesse collettivo delle loro ricerche.

L'analisi circostanziata ed equilibrata di Jones e Harris è comunque lontana dal fornire risposte definitive a un dibattito che ha fatto emergere numerose questioni a cui gli antropologi culturali, in genere favorevoli alla restituzione, sono chiamati a rispondere. Si tratta di problemi aperti che delineano una sfida rilevante per l'antropologia e di cui, in conclusione dell'articolo, mi limiterò a considerare alcuni risvolti. Un primo problema di carattere generale, che agli occhi dell'antropologo non può considerarsi scontato, concerne la domanda: *a chi restituire?* Come tracciare il legame di discendenza tra i resti e le popolazioni che ne reclamano la restituzione? Il richiamo unilaterale a criteri genetici (come l'analisi del DNA) a cui fanno riferimento Jones e Harris non si configura come una riproduzione in chiave attuale del paradigma della "purezza" delle razze e delle etnie? Per un'antropologia sempre più attenta alle dinamiche connessionistiche, che prende le distanze da ogni forma di essenzialismo, la questione relativa a "chi" (a quale gruppo) restituire non è affatto scontata: come sostiene Scheper-Hughes, "uno dei problemi legati alla restituzione è che gli antropologi hanno difficoltà a decidere chi (quale gruppo culturale) dovrebbe essere designato a custodire i resti umani e gli oggetti sacri" (2002, p. 26). La discendenza, come gli antropologi hanno dimostrato, è una questione insieme biologica e culturale e non può essere ridotta a una faccenda puramente genetica. I cristiani, per esempio, venerano le reliquie dei santi, "antenati" che spesso erano di origine straniera ma i cui resti hanno rappresentato, in diverse epoche, potenti simboli di identità cristiana. Inoltre, le società native non sono affatto, come a lungo sono state dipinte, delle "entità" che esprimono pensieri uniformi. Non sempre si registra un pieno accordo sulle richieste di restituzione e soprattutto sul "che fare" dei resti una volta restituiti. Chi ha diritto a parlare a nome dei nativi quando diverse associazioni esprimono punti di vista differenti? Come evitare che la restituzione alimenti tensioni o addirittura scontri etnici tra comunità di nativi che rivendicano diritti sui resti e di rimando sui territori in cui furono ritrovati o predati?

La seconda grande questione è relativa al *perché* restituire. Se, da un lato, la restituzione sembra configurarsi come una sorta di ammissione di colpa, un'ammenda alle violenze che spesso accompagnarono la colonizzazione e la predazione di resti presso le società native, ci si può tuttavia chiedere se questo sia il modo migliore per decolonizzare il pensiero e le pratiche della scienza e più in generale delle società occidentali. La restituzione, specialmente se relativa a resti mol-

to antichi, lungi dal favorire il dialogo, non rischia di alimentare ulteriormente la distanza tra un “noi” e un “loro”? Inoltre, i morti e i loro resti *appartengono* a qualcuno (a una famiglia, a una collettività comunque concepita) o sono parte di un patrimonio comune di umanità e di memoria? I morti e i loro corpi conservano affiliazioni etniche? La scelta maturata in Aotearoa/Nuova Zelanda e che consiste nell’individuare luoghi di deposito dei resti umani presenti nelle istituzioni scientifiche sotto la custodia congiunta di istituzioni collettive (i musei, lo Stato) e comunità locali si configura forse come un’interessante alternativa alla restituzione. Incoraggiando “scienziati” e “nativi” a elaborare strategie comuni o comunque condivise di ricerca, questa scelta parrebbe evitare il rischio di “eticizzare la memoria storica”, rischio che pare insito nelle politiche di restituzione.

Oltre a far emergere un vivace dibattito sulle modalità con cui in passato gli occidentali si appropriarono dei resti di altre forme di umanità per incorporarle nelle loro istituzioni, le richieste di restituzione da parte delle comunità native hanno avuto il merito di rendere più consapevole la comunità scientifica dei rischi connessi a fenomeni in qualche modo analoghi, propri dell’epoca contemporanea. Le questioni relative all’opportunità etica, *dovunque* e *comunque* praticata, di esporre, manipolare, sottoporre ad analisi i resti dei defunti si presentano oggi molto più pressanti alle varie comunità scientifiche. Le denunce sugli abusi nel traffico internazionale di organi per trapianti (Sheper-Hughes 2000) e la critica alle varie forme di mercificazione e frammentazione del corpo nel contesto della biomedicina occidentale (Sharp 2000) ne sono esempi eccellenti.

Note

¹ Questo articolo è frutto di un breve soggiorno di ricerca a Sydney e Darwin (agosto 2002), compiuto nell’ambito di un progetto di ricerca di interesse nazionale (anni 2000-2002) coordinato da Francesco Remotti e intitolato “Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Confini, separazioni, intersezioni: prospettive interdisciplinari e comparative”.

² I pali funebri intagliati, scolpiti e dipinti sono gli oggetti più celebri dell’arte dei tiwi, una società aborigena che vive sulle isole di Bathurst e di Melville, al largo di Darwin.

³ Un’eccellente sintesi del dibattito sulla restituzione di oggetti sacri e resti umani si trova in Moira G. Simpson 1996, (si vedano in particolare i capitoli settimo, ottavo e nono).

⁴ Tra i principali contributi al dibattito segnaliamo Ballard 2001; Benthall 1988; Creed, Hoorn, a cura, 2001; Jones, Harris 1998; Hicks, a cura, 2001; Kenny, Killion 2002; Miheus, a cura, 2000; O’Hanlon, Welsh, a cura, 2000; Schepher-Hughes 2001; Urry 1989.

⁵ Ottenute con un complesso processo di mummificazione, le teste tatuate maori sono state a lungo avidamente ricercate dai collezionisti e si ritrovano in molti musei etnografici (il Museo “Pigorini” di Roma ne custodisce due esemplari).

⁶ È interessante notare che l'anatomia, disciplina familiare ad Alexander Berry, utilizzava tradizionalmente i cadaveri dei "giustiziati" per le dissezioni a scopo didattico. La possibilità di mutilazione del cadavere del criminale a fini scientifici è stata a lungo condizionata dall'idea di un'espiazione della colpa attraverso il contributo indiretto ai progressi della scienza.

⁷ La definizione di "ultimi" aborigeni della Tasmania è evidentemente molto discutibile, in quanto, come osserva Jean-Loup Amselle (2001, pp. 206-208), ignora la questione dei "meticci" e presuppone l'idea di una purezza originaria.

⁸ Sulla complicità o sul coinvolgimento diretto di eminenti antropologi quali Franz Boas, Alfred C. Haddon, Bronislaw Malinowski nell'appropriazione di resti si veda l'ottimo saggio di James Urry (1989). Altrettanto celebre è il caso concernente l'asportazione del cervello (contro le sue ultime volontà) di Ishi, amico e informatore di Alfred Kroeber, su cui ha di recente posto la propria attenzione Nancy Scheper-Hughes (2001).

⁹ In un altro saggio (Favole 2003, capitolo quarto) ho analizzato varie tipologie di resti umani provenienti da società dell'Oceania e presenti nei musei etnografici.

¹⁰ Nell'articolo citato Pannel (1992) pone esplicitamente a confronto le narrazioni dei *mayawo* dell'isola di Damar (Molucche) concernenti la caccia alle teste ai danni dei nemici dell'isola di Wetar, con le narrazioni dei naturalisti inglesi Alfred Russel Wallace e Henry Forbes i quali, a fine Ottocento, erano impegnati in missioni di ricerca e di raccolta di specie vegetali e animali e di resti umani nell'arcipelago malese. L'appropriazione e l'incorporazione di resti in luoghi altamente simbolici dell'identità del gruppo è, secondo la Pannell, una strategia comune a molte società nel rapportarsi a culture concepite come radicalmente "altre".

¹¹ Almeno fino alla promulgazione dell'Anatomy Act (1832), la scarsità di cadaveri favorì l'emergere di un fiorente mercato nero di corpi morti che ebbe come protagonisti i cosiddetti *body-snatcher*, "predatori di cadaveri". Cfr. al proposito Richardson 1987.

¹² Nonostante il "rispetto" dichiarato, Oxley non esitò tuttavia a prendere con sé vari crani!

¹³ Negli Stati Uniti il Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA), una legge federale approvata nel 1990, sancisce l'obbligo dei musei e delle istituzioni scientifiche di restituire i resti umani e gli oggetti sacri alle comunità native che ne facciano richiesta. I criteri per ottenere la restituzione sono rintracciati nella discendenza diretta, nella residenza nel territorio in cui tali oggetti furono originariamente prelevati o semplicemente nell'affinità culturale tra gli attuali abitanti e i loro più o meno lontani "antenati" (Mihehuah, a cura, 2000). Anche in Australia e in Aotearoa/Nuova Zelanda vari provvedimenti legislativi, emanati a partire dagli anni Ottanta, hanno regolamentato in maniera sempre più severa l'esposizione (oggi proibita), la manipolazione e lo studio dei resti umani provenienti dalle società locali. In Australia i musei hanno intrapreso una vasta campagna di restituzione dei resti mentre in Aotearoa/Nuova Zelanda i resti umani (*koiwi tagata*) tendono a essere depositati in luoghi appositi negli stessi musei, sorta di "tombe comunitarie" poste congiuntamente sotto il controllo dei musei stessi e delle autorità tradizionali delle comunità native di riferimento (*iwi*). Per uno sguardo complessivo alle legislazioni concernenti la custodia, lo studio e la restituzione dei resti umani si vedano M. G. Simpson 1996 (capitolo nono); Jones, Harris 1998, pp. 254-255.

¹⁴ Cfr. Benthall 1988; Urry 1989; Scheper-Hughes 2001; 2002; Appleton 2003.

Bibliografia

Amselle, J.-L., 2001, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion; trad. it. 2001, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri.

Appleton, J., 2003, *UK to restitute human remains?*, «Anthropology Today», 19 (3), p. 28.

- Ballard, C., 2001, *A.F.R. Wollaston and the "Utakwa river mountain Papuan" skulls*, «The Journal of Pacific History», 36 (1), pp. 117-126.
- Bensa, A., 2000, *Ethnologie et architecture. Le Centre Culturel Tjibaou*, Paris, Adam Biro.
- Benthall, J., 1988, *The Bonham's head affair*, «Anthropology Today», 4 (4), pp. 1-2.
- Creed, B., Hoorn, J., a cura, 2001, *Body trade. Captivity, cannibalism and colonialism in the Pacific*, New York, Routledge.
- Favole, A., 2003, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza.
- Gonseth, M.-O., Hainard, J., Kaehr, R., a cura, 2002, *Le musée cannibale*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie Neuchâtel.
- Gough, A., 1996, *The new official religion and the retreat of Western science*, «Archeology in New Zealand», 39, pp. 131-138.
- Hicks, M., a cura, 2001, *Exhibiting human remains. A provocative seminar*, Sydney, Health and Medicine Museum.
- Jones, G. D., Harris, R. J., 1998, *Archeological human remains: scientific, cultural, and ethical considerations*, «Current Anthropology», 39 (2), pp. 253-264.
- Kenny, A. K., Killion, T., 2002, *"Ishi's brain, Ishi's ashes": the complex issues of repatriation*, «Anthropology Today», 18 (2), pp. 25-26.
- Le Fur, Y., 1999, *"Europe chasseuse de têtes en Océanie, XVIII-IX siècle"*, in id., a cura, *"La mort n'en saura rien". Reliques d'Europe et d'Océanie*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, pp. 59-67.
- McCulloch-Uehlin, S., 2002, *Stolen bones go home*, «The Australian», 14 agosto, p. 5.
- Mihesuah, D. A., a cura, 2000, *Repatriation reader: who owns American Indian remains?*, Lincoln (Nebr.), University of Nebraska Press.
- Mulvaney, J., 1989, *Reflections on the Murray Black collection*, «Australian Natural History», vol. 23 (1), pp. 66-73.
- Mulvaney, J., 1991, *Past regained, future lost: The Kow Swamp Pleistocene burials*, «Antiquity», 70, pp. 217-220.
- O'Hanlon, M., Welsch, R. L., a cura, 2000, *Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia*, Oxford, Oxford University Press.
- Pannel, S., 1992, *Travelling to other worlds: narratives of headhunting, appropriation and the other in the "Eastern Archipelago"*, «Oceania», 62 (3), pp. 162-178.
- Richardson, R., 1987, *Death, dissection and destitute*, London, Penguin.
- Scheper-Hughes, N., 2000, *The global traffic in human organs*, «Current Anthropology», vol. 41, n. 2, aprile, pp. 191-224; trad. it. 2001, *Il traffico di organi nel mercato globale*, Verona, Ombre corte.
- Scheper-Hughes, N., 2001, *Ishi's brain, Ishi's ashes*, «Anthropology Today», 17 (1), pp. 12-18.
- Scheper-Hughes, N., 2002, *"Ishi's brain, Ishi's ashes": the complex issues of repatriation*, «Anthropology Today», 18 (2), pp. 26-27.

- Sharp, L. A., 2000, *The commodification of the body and its parts*, «Annual Review of Anthropology», 29, pp. 287-328.
- Simpson, M. G., 1996, *Making representations. Museums in the post-colonial era*, London-New York, Routledge.
- Turnbull, P., 2001, “*Rare work amongst the professors’: the capture of indigenous skulls within phrenological knowledge in early colonial Australia*”, in Creed, Hoorn, a cura, 2001, pp. 3-23.
- Urry, J., 1989, *Headhunters and body-snatchers*, «Anthropology Today», 5 (5), pp. 11-13.