



Il museo di antropologia come museo culturale: il caso del MOA di Vancouver

di Claudia Gualtieri

Negli ultimi decenni gli studi museali hanno avuto un enorme sviluppo invadendo contesti culturali in precedenza estranei o marginali ad essi. Agli ambiti tradizionali delle belle arti, della scienza, della natura, dell'archeologia, dell'etnografia e dell'antropologia, e alle convenzionali modalità espositive si sono aggiunte nuove aree di studio e si sono concepite strategie diversificate per la realizzazione dei musei e delle esposizioni. Nei contesti accademici anglofoni, i Museum Studies hanno intrecciato le loro risorse teoriche e metodologiche con quelle dei campi tanto diversi quanto interagenti dei Cultural Studies, dei Tourism Studies e della Travel Theory. Contestualmente si sono articolate e realizzate, nella pratica espositiva, nuove tipologie di musei. Dalle pagine di *Museum Anthropology* l'American Anthropological Association reclama un posto di maggiore rilievo per l'antropologia museale come disciplina, perché il suo campo di indagine si dilata dalla cultura materiale alle implicazioni immateriali che essa produce in diversi ambiti della conoscenza, e perché questa specifica funzione scientifica dell'antropologia venga riconosciuta dalla critica e valorizzata all'interno delle accademie e dei musei stessi (Colwell-Chanthaphonh e Nash 2010; *Current Anthropology* 2003). Accantonando la distinzione convenzionale di segno antitetico tra il museo-tempio e il museo-scuola, sono sbocciati esperimenti che traggono linfa vitale dalla tradizione, ma indagano la storia e la geografia osservando le connessioni tra la memoria e il territorio con uno sguardo squisitamente culturalista. Il museo si trasforma così in "un luogo di dilemmi", come suggerisce Maria Vittoria Marini Clarelli in *Che cos'è un museo* (2005: 7), in: "un equilibrio sempre provvisorio ma possibile tra istanze che sembrano inconciliabili: conservazione e fruizione, sicurezza e accessibilità, decontestualizzazione e ricontestualizzazione, distanza e familiarità, interpretazione ed esperienza.". Sono alcuni aspetti culturali di questa negoziazione precaria eppure praticabile che si esamineranno nel presente saggio.



Circoscrivere l'ambito d'indagine di uno studio sui musei di antropologia e, nello specifico, sul Museum of Anthropology (MOA) della University of British Columbia a Vancouver, è un'operazione che si chiarisce anche nell'esplicitare l'approccio teorico adottato, quello appunto degli studi culturali (Gable 2009). Il taglio metodologico culturalista coglie i vantaggi della prospettiva interdisciplinare, orienta i significati polivalenti del termine 'cultura' verso il recupero delle azioni, delle manifestazioni e produzioni umane nei localismi specifici, e concorre alla comprensione delle costruzioni identitarie, individuali e collettive, nelle contingenze della contemporaneità (Colombo 2005-2006). Si legge in filigrana una complessa tessitura di spazio e tempo, di passato e presente, di un qui e un altrove, che rivela l'uso culturale dello spazio e dunque racconta le storie delle presenze e delle identità sul territorio, come ha sottolineato Paul Carter nella sua analisi della colonizzazione dell'Australia (Carter 1987).

In quest'ottica, il museo culturale assolve al dovere della conservazione della cultura materiale, rivelandone innovativamente le valenze e le conseguenze immateriali che, attraverso il recupero delle memorie trascorse, proiettano luci policrome per una lettura del presente e per una proficua immaginazione del futuro. Il museo si offre quindi come produttore di cultura, affidando al racconto delle storie e alla loro messa in scena il compito di coinvolgere il visitatore nella *performance* e inglobarlo nella storia, rendendolo non più spettatore, ma metaforicamente partecipante all'evento esperito e indagato. Il presente saggio offre un'analisi del MOA di Vancouver come museo culturale considerando le esposizioni dei manufatti, tradizionali e contemporanei, di gruppi e di artisti appartenenti alle popolazioni indigene, o First Nations, della British Columbia canadese. Interrogando i criteri del collezionismo etnografico, i principi dell'esposizione museale convenzionale, le strategie di conservazione e di attribuzione della provenienza degli oggetti esposti, si ritiene utile esplorare le nozioni di proprietà culturale, conservazione e restituzione come proposte di negoziazione tra le pratiche consolidate dei musei di antropologia e le concezioni che invece sostengono la precedenza del valore d'uso sul valore artistico dell'oggetto esposto. Queste interpretazioni, ponendo in evidenza la natura del museo come manufatto e dunque come prodotto costruito secondo posizioni ideologiche specifiche di una cultura e della sua storia, affermano altresì il valore delle pratiche culturali d'origine degli oggetti etnografici e della loro messa in scena come azione/*performance* delle storie quotidiane, delle concezioni del mondo e dei contesti d'uso da cui ogni oggetto trae il suo significato simbolico.

Tracciare un breve panorama storico delle condizioni che hanno determinato la nascita e lo sviluppo dei musei di antropologia può essere appropriato per indagare le evoluzioni che hanno subito queste istituzioni. La cultura coloniale europea, innestandosi sulle conoscenze scaturite dalle scoperte geografiche di nuovi mondi a partire dalla fine del Quattrocento, coglieva nell'oggetto esotico proveniente dai luoghi lontani i tratti che lo caratterizzavano come strano, bizzarro e differente rispetto all'universo conosciuto. Da tali formulazioni retoriche si sarebbe poi articolato un discorso sull'esotismo complesso e variegato (Greenblatt 1991; Gualtieri 2002), che



nelle sue espressioni più dicotomiche avrebbe formulato una strategia di esclusione dell'altro che Edward Said (1978) ha chiamato 'orientalismo' e uno stereotipo coloniale dell'alterità che ancora oggi trova ampie e interessanti applicazioni per esempio nell'uso delle rappresentazioni di genere e nelle pubblicità turistiche.

Gradualmente, nell'immaginario coloniale europeo, la distanza geografica, traslata dallo spazio al tempo e alla cultura, ha giustificato la collocazione dell'individuo *altro* dall'europeo fuori dalla storia ufficiale, rappresentandolo come primitivo, selvaggio, allo stato di natura e non civilizzato. Lo sguardo coloniale del "monarch-of-all-I-survey" (Pratt 1992: 207) percepiva, descriveva e assoggettava non solo attraverso l'azione pratica della conquista, ma anche con il potere della rappresentazione, come Salman Rushdie ([1988] 1992: 168) fa dire a Chamcha in *The Satanic Verses*: "They describe us [...] That's all. They have the power of description, and we succumb to the pictures they construct" (Hall 1997).

Nel Cinquecento e nel Seicento, il fascino esercitato dall'oggetto esotico ha dato un impulso straordinario al collezionismo e alla creazione di *cabinets of curiosities* all'interno dei quali l'oggetto di culto, importato da culture lontane e sconosciute, era de-contestualizzato, ricollocato in nuovi campi significanti ed esposto come curiosità, feticcio da ammirare (Impey e MacGregor 1985; Lanza e Longo 1989; Olmi 1992). Nei secoli successivi la necessità e il desiderio di ordinare e sistematizzare le nuove conoscenze ha prodotto una messe eccezionale di studi scientifici — dal *Systema Naturae* di Linneo (1735) a *The Origin of Species* (1859) di Charles Darwin e *Primitive Culture* (1871) di Edward Tylor — in cui la classificazione culturale era elaborata in base al livello di progresso raggiunto. È nell'Ottocento, il secolo della massima espansione degli imperi coloniali europei, che l'antropologia nasce come scienza braccio del colonialismo (Hogden 1964; Fabian 1983). Nel 1851 la Great Exhibition realizzata al Crystal Palace di Hyde Park a Londra per volontà del principe Albert, consorte della regina Victoria, esponeva oggetti provenienti dalle colonie, realizzando in miniatura una grandiosa messa in scena dell'impero britannico. La storia ufficiale della nazione, la *History* dell'impero, così si auto-celebrava e auto-sostentava, osservando e interpretando dal centro, secondo il proprio sguardo, le sue periferie: le colonie. Il Victoria and Albert Museum avrebbe poi continuato ad assolvere il compito dell'esposizione e della promozione dell'identità nazionale imperiale inaugurato dalla Great Exhibition.

La tradizione dell'istituzione museale dedicata alle scienze antropologiche e alla raccolta degli oggetti etnografici si rivela particolarmente ricca di suggestioni appunto nelle ex-colonie dell'impero britannico e in particolare nelle zone in cui la concentrazione di gruppi aborigeni era, ed è tuttora, numericamente elevata. È il caso dell'America del nord nei territori oggi appartenenti agli Stati Uniti e al Canada, in cui fin dall'epoca coloniale gli insediamenti europei e le immigrazioni hanno provocato incontri e scontri con le popolazioni locali in relazione alla proprietà, all'uso e al diritto alla terra. I binomi terra-origine, terra-autenticità, terra-identità culturale, terra-proprietà sono diventati riferimenti pratici, teorici e legali indispensabili su cui articolare le negoziazioni tra gli aborigeni e i nuovi arrivati. Nelle diverse epoche



storiche, queste pratiche sono state attuate seguendo percorsi diversi, assecondando gli interessi politici ed economici del momento e in relazione alle posizioni ideologiche assunte. In un discorso analitico sui musei di antropologia, esaminare l'attribuzione del diritto alla terra diventa fondamentale al fine di determinare la proprietà culturale degli oggetti. Tuttavia, non è possibile illustrare in questa sede, seppure in forma riassuntiva e sommaria, la specificità e la valenza delle norme legali che hanno regolato i rapporti tra gli abitanti indigeni e i territori in cui la loro vita si svolgeva e si svolge (Henderson 2006, Miller 2000; Cairns 2000; Asch 1984, 2002). Né è possibile approfondire estesamente il dibattito culturale che ne è derivato e che ha prodotto un'enorme bibliografia anche nell'ambito specifico dei musei (Macdonald, 2006; Carbonell 2004; Anderson 2004; Peers e Brown 2003). Si dovranno però tener presenti alcuni aspetti importanti per lo scopo di questo saggio, per esempio come gli Stati Uniti abbiano esercitato una sensibile influenza sul Canada in materia di riconoscimento delle prime nazioni e quali tappe, nella legislazione canadese e in particolare in quella della British Columbia, abbiano contribuito a orientare le scelte dei musei di antropologia. La giurisprudenza statunitense e quella canadese (federale e provinciale) hanno seguito percorsi diversi riguardo alla regolamentazione del diritto alla terra, creando spesso differenze e separazioni imposte sullo stesso gruppo indigeno che viveva nei territori limitrofi, a sud e a nord, del confine tra Canada e Stati Uniti. In questo contesto, il caso della British Columbia è emblematico per la concentrazione di popolazioni e gruppi indigeni che ancora abitano questi territori.

La British Columbia entrò come provincia della Confederazione canadese nel 1871 rifiutando all'epoca di riconoscere qualsiasi precedente trattato o rivendicazione riguardante le *traditional lands*, cioè i territori ancestrali che i gruppi aborigeni locali potessero reclamare. Si dovranno attendere gli anni Quaranta del Novecento perché si avviino le negoziazioni, come sostiene Michael Cassidy (2005) in "Treaties and Aboriginal-Government Relations, 1995-2000" offrendo un'esauriente panoramica delle tappe dei *land claims*, ovvero le cause legali per il riconoscimento del diritto alla terra dei primi abitanti. Ma nel contraddittorio panorama che, a partire dalla Royal Proclamation del 1763, prevedeva Indian Acts per regolamentare la vita dei gruppi aborigeni e il White Paper del 1969 per imporne l'assimilazione, spicca il Calder Case del 1973. L'azione fu intrapresa da F. A. Calder a nome del proprio gruppo di appartenenza affinché si riconoscesse che la presenza della nazione Nisga'a sul territorio ancestrale era presedente al momento in cui la British Columbia era entrata a far parte della Confederazione. Pur nei meandri dei cavilli procedurali e delle specificità della legislazione canadese, la sentenza della corte suprema fu favorevole al riconoscimento del *native title* che ammetteva la pre-esistenza dei Nisga'a sulla 'unceded land' che essi reclamavano. Se la Costituzione Canadese del 1982 garantisce il riconoscimento e la protezione dei diritti sulla terra delle prime nazioni, e dunque offre un rimando giuridico fondamentale per il dibattito sulle identità, la sentenza del caso legale Delgamuukw, iniziato nel 1997 dalle nazioni Gitksan Wet'suwet'en della British Columbia, è notevole specificatamente per l'attribuzione della proprietà culturale e dunque può applicarsi anche agli oggetti appartenenti ai musei di



antropologia. In questo caso la corte suprema stabilì che tra le prove necessarie per determinare 'occupancy' e 'title' nelle rivendicazioni sulla terra da parte delle prime nazioni si sarebbero potute addurre sia la storia orale aborigena, sia le testimonianze orali degli anziani. L'accettazione dell'oralità come modalità utile e sufficiente per la determinazione dell'identità e della proprietà culturale marcò una fase cruciale nel lungo percorso delle First Nations canadesi per il riconoscimento del *native title* e dei diritti che da esso derivano.

La possibilità di determinare ufficialmente l'appartenenza ai luoghi indicati come ancestrali esplica l'intima relazione fra terra e identità, e porta alla ribalta il legame fra storia e memoria che è centrale alla funzione pubblica dei musei di antropologia. I sistemi interpretativi del patrimonio culturale raccolto e conservato in queste istituzioni, infatti, si fondano su una lettura della produzione culturale umana che deve essere criticamente e costantemente ri-negoziata al fine di offrire strumenti di comprensione della storia passata utili per la contemporaneità e mirati a far immaginare i possibili percorsi della storia futura. I significati simbolici dei patrimoni dei musei, i criteri di raccolta degli oggetti etnografici e le strategie di esposizione delle collezioni devono essere continuamente riformulati tenendo conto delle complesse dinamiche di origine e autenticità. In questa luce, il principio della conservazione, tradizionalmente considerato un compito primario del museo di antropologia, si orienta non tanto verso l'oggetto, quanto piuttosto verso le pratiche d'uso dell'oggetto stesso, marcando il senso culturale a cui l'oggetto rimanda. Al compito della conservazione si associa quindi quello della custodia delle memorie culturali e della loro rielaborazione. Infatti, il recupero delle eredità culturali implica necessariamente anche una revisione, un ri-adattamento, una ri-elaborazione della memoria che il trascorrere del tempo ha trasformato e ibridato di nuove suggestioni. La riserva di significati simbolici che il museo custodisce si finalizza nel dare un senso a un'eredità comune che possa stimolare la conoscenza e aiutare la convivenza. Se, in generale, il modello di museo come sistema di interpretazione si modifica oggi diventando quello di interprete e mediatore nelle dimensioni del tempo e dello spazio (Marini Clarelli 2005: 122), il museo culturale diventa un "forum" (Duncan 1971), un luogo di ricostruzione critica, di uso e di messa in atto della memoria, di dibattito teorico e pragmatico.

Questa funzione culturale del museo di antropologia, di cui il MOA di Vancouver è un esempio, comporta una riflessione di carattere etico, perché coinvolge nel dialogo le prime nazioni di cui il museo possiede gli oggetti (Hoerig 2010), caratterizzando così il museo come "contested terrain" (Gibbons 1997). Accanto alle difficoltà legali, alle problematiche connesse alla tutela della proprietà culturale e alla gestione di 'culturally sensitive materials', alla stesura congiunta di protocolli d'azione, si colloca il processo altrettanto rilevante della restituzione degli oggetti richiesti dalle nazioni che li hanno prodotti. Il dibattito sulla 'repatriation' coinvolge diverse istituzioni museali, mette in discussione il rapporto tra arte, legislazione ed eredità culturale (Hoffman 2006; Vrdoljak 2006) sconfinando sulla scena mondiale. A questo proposito è utile menzionare che recentemente, nel 2010, la ricorrenza del ventesimo



anniversario della pubblicazione del Native American Grave Protection and Repatriation Act (NAGPRA), una legge approvata dal Congresso degli Stati Uniti nel 1990, ha creato l'occasione per un approfondimento della riflessione sui codici etici dei musei di antropologia. Il numero speciale 33, 2, 2010 di *Museum Anthropology* dal titolo "Looking Back, Looking Forward: NAGPRA after Two Decades" ha proposto un'indagine sugli effetti della legge, sia sulle modalità di rinnovamento delle collezioni dei musei e delle mostre, sia sulle relazioni tra i musei come istituzioni e le comunità native americane oggi presenti negli Stati Uniti. Si propone di osservare in particolare se il NAGPRA abbia aiutato la guarigione spirituale, 'spiritual healing', realizzando quelle forme di riconciliazione che erano previste dagli obiettivi originari. Inoltre, incoraggiando contributi da voci diverse quali nativi americani, rappresentanti di gruppi indigeni, professionisti nel campo dei musei, legali, archeologi, antropologi, impiegati federali e accademici, la rivista ha allargato il dibattito adottando una modalità interdisciplinare, recuperando anche le voci del dialogo sulla 'repatriation' che era stato avviato da Bruce Bernstein nel 1991 sulle pagine della stessa rivista e che negli anni erano state al centro dell'attenzione critica e delle pratiche di rinnovamento di numerosi musei di antropologia e di storia, come il Canadian Museum of Civilization (2010).

La riflessione è rimbalzata in Canada sulle pagine web di *The Cultural Property and Archaeology Law Blog*, ove Kim Alderman, in "Repatriation of Aboriginal Remains and Artifacts in Canada" del 3 settembre 2010, polemizza riguardo alla mancanza di leggi chiare sulla restituzione degli oggetti tradizionali in Canada. Mentre negli stessi giorni Randy Boswel, sulle pagine di *The Vancouver Sun*, annuncia che i "Cultural treasures will be repatriated to B.C. first nation". Pur nella diversità delle opinioni si coglie come il dibattito sia comunque molto attivo in Canada, e si possono citare altri esempi: nel 1992 la Task Force on Museums and First Peoples ha prodotto il volume *Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples* e attualmente è in atto il Project for the Protection and Repatriation of First Nation Cultural Heritage. Nel 2000 la Canadian Association for Conservation of Cultural Property e la Canadian Association of Professional Conservators hanno perfezionato la terza edizione del *Code of Ethics and Guidance for Practice* (2010) per tracciare le linee guida da seguire nella pratica della conservazione della proprietà e dell'eredità culturale, inserendosi nella feconda linea di ricerca e pubblicazione di codici etici per la conservazione (Clavir 2002: 253-262). Inoltre, come rivela il documento "Returning the Past: Repatriation of First Nations Cultural Property" stilato dal MOA nel 2008, le operazioni sono trasversali, le normative interagenti e il tentativo di realizzare una piattaforma comune è condiviso. È il percorso verso un "common ground" tra "museum conservation" e "first nations" che Miriam Clavir (2002: 210) ha osservato in *Preserving What is Valued*.

Nel libro, la studiosa, che ha ricoperto il ruolo di Senior Conservator al Museum of Anthropology di Vancouver, mette a confronto in chiave analitica e critica i due approcci apparentemente contrastanti della conservazione tradizionale operata nei musei di antropologia e dalle First Nations, con l'intento di sottolineare l'importanza della 'living culture', della preservazione dell'integrità delle pratiche culturali native di



cui l'oggetto etnografico è strumento ed espressione. Fondamentalmente, l'etica convenzionale della conservazione e della preservazione dell'oggetto esposto si oppone, nella visione delle prime nazioni, al valore d'uso che l'oggetto ha presso la cultura che lo ha prodotto e investito di significato. E' dunque la messa in scena, l'utilizzo dell'oggetto che ne rivela le valenze simboliche all'interno della visione del mondo per cui è stato realizzato. Le prime nazioni interpretano la conservazione del: "cultural significance of a heritage object as inseparable from the preservation of traditions, oral history, community, and identity as First Nations; preservation is about people, and objects have their role in cultural preservation" (Clavir 2002: XVII). Ciò che va conservato non è l'oggetto in sé, quanto piuttosto la pratica culturale tradizionale in relazione all'eredità specifica delle famiglie e dei gruppi. Nella visione nativa, il feticcio, l'oggetto di culto, perde la preziosità che la visione convenzionale gli attribuisce in termini di appartenenza a epoche remote. La conservazione è funzionale all'auto-determinazione, dunque l'oggetto è interpretato e usato come espressione di una cultura viva. Né hanno valore l'integrità del prodotto, i suoi attributi estetici e la fama dell'artista che lo ha fabbricato. Il deterioramento è naturale e il valore simbolico dell'oggetto passerà a un altro oggetto appositamente rifatto, come è accaduto nel caso del palo totemico dedicato all'artista haida Bill Reid (Virtual Museum Canada 2002). *The Respect to Bill Reid Pole*, intagliato nel 2000 dall'artista haida e Hereditary Chief Jim Hart, oggi sostituisce il palo dello stesso Reid che si trovava all'esterno del museo e ora è stato ricollocato all'interno. Nella prospettiva delle First Nations canadesi perdono valore anche la pratica del restauro e la nozione di autenticità applicata al singolo manufatto. L'esposizione stessa diventa insignificante. È infatti la comunità culturale che investe di significati pregnanti gli oggetti e che ne definisce gli usi e i protocolli. La comunità stessa è depositaria della conoscenza senza la quale l'oggetto non avrebbe alcun senso. Reclamare i propri prodotti è dunque chiedere la restituzione di un'eredità culturale funzionale alla costruzione dell'identità e della storia collettive presenti e future. Nella proposta di un modello di negoziazione tra la tradizione dei musei di antropologia e la visione delle prime nazioni, Clavir suggerisce di inserire nel convenzionale triangolo di relazioni tra musei di antropologia, oggetti e collezioni anche la voce "people" (2002: xix), cioè le persone rappresentanti della cultura viva e portavoce dei suoi significati spirituali e immateriali.

Il MOA di Vancouver ha in esposizione e in deposito una notevole collezione di oggetti etnografici della cui origine e raccolta Emanuela Rossi (2006) offre un esame approfondito in *Passione da museo*. La politica adottata dal museo verso le prime nazioni negli ultimi decenni è invece documentata in *Preserving What is Valued* da Miriam Clavir (2002). La ricerca di una posizione conciliatoria e dialogica tra le esigenze tradizionali del museo e le richieste delle prime nazioni è espressa chiaramente nel sito del museo (<www.moa.ubc.ca>), ove si dichiara, nella sezione "Repatriation Guidelines" (2002), di voler lavorare: "respectfully with the originating communities from whom the Museum's collections have originated." Quest'azione si esplica all'interno delle aree di contestazione della conservazione e della restituzione. Riguardo alla conservazione degli oggetti, il museo difende la sua missione originaria:



"The Museum's mandate is to maintain objects purchased or donated by the public in a facility accessible by the public, to further research, and education, and to offer assistance to originating communities regarding the preservation and display of collections in their possession". Riconosce però la proprietà culturale, in accordo con la Policy n.128 sulla 'repatriation': "all First Nations' material is part of the intellectual and cultural heritage of the respective nation". E mentre possono sussistere delle difficoltà nell'attribuzione e nel riconoscimento della proprietà culturale, si conferma la volontà di coinvolgere le comunità tradizionali nella gestione degli oggetti: "authority and responsibility for care and interpretation, replication or new creation of objects, and respectful storage and/or display of collections in accordance with the advice of originating peoples".

Nella struttura architettonica, nella presentazione delle esposizioni fisse o temporanee, nell'accoglienza di artisti in loco, nella formazione delle guide e nell'offerta di materiale informatico, didattico e di supporto, il MOA rende visibile il tentativo del dialogo con le prime nazioni. Il museo fu costituito nel 1947, ma l'attuale edificio ideato dall'architetto canadese Arthur Erickson è stato aperto nel 1976. Sorge in una zona precedentemente abitata dalla nazione musqueam della comunità coast salish. Architettonicamente, la struttura della Great Hall si ispira a quella delle case delle popolazioni della costa nord-occidentale canadese, caratterizzata da colonne portanti e travi. Fuori dal museo, e visibile dall'interno ad ampie vetrate, si trova la ricostruzione di un villaggio ottocentesco haida realizzata nel 1962, che comprende diverse case, la 'long house' per le cerimonie collettive e la casa dei defunti, con pali memoriali e mortuari. Lungo il percorso che conduce al villaggio si trovano due grandi figure in legno intagliato dall'artista musqueam Susan Point che inscenano la lotta per il potere nella mitologia haida. Dall'alto di un palo totemico, un'altra importante e ambigua figura mitologica, il corvo 𐰇 il 'trickster' 𐰇 fa la guardia al villaggio rivolto verso l'oceano.

All'entrata principale del museo due grandi pali totemici accolgono i visitatori. Uno di essi, intagliato da Susan Point nel 1997, è una figura ancestrale che tiene in mano un animale dai poteri curativi. L'altro è una figura di benvenuto realizzata dall'artista nuu-chah-nulth Joe David nel 1984 e originariamente utilizzata per protestare contro l'abbattimento degli alberi nell'isola di Meares. Quando è posta fuori dai villaggi, questa figura dalle braccia mobili parla ai viaggiatori dando loro il benvenuto con le braccia tese in avanti o avvisa di un pericolo, con un braccio proteso e uno abbandonato lungo il fianco, o sconsiglia l'entrata nel villaggio con entrambe le braccia abbassate.

La porta principale del museo è stata intagliata nel 1976 da quattro artisti gitxsan (Walter Harris, Earl Muldoe, Art Sterritt e Vernon Stephens) secondo la forma delle 'bedwood boxes', (grandi scatole di legno sigillate con il vapore e utilizzate per la cottura, il trasporto e lo stoccaggio del cibo). Sulla porta si racconta la storia dei primi gruppi della regione del fiume Skeena in British Columbia. Le guide del museo sono state autorizzate dalle comunità che ne hanno la proprietà culturale a raccontare ai visitatori questa storia tradizionale. Dei significati simbolici dei manufatti esposti,



solamente un'altra storia può essere resa pubblica ed è la narrazione di un momento del passato ancestrale degli haida raffigurato da Bill Reid nell'imponente scultura in legno di cedro giallo dal titolo *Raven and the First Men*, a cui il MOA ha dedicato uno spazio speciale nella Rotunda.

Alla sala principale, che espone in gran parte sezioni di pali totemici, si accede da un percorso che tocca varie sculture raggruppate per grandi aree culturali. Molte di esse erano parte di case in legno di cedro in cui vivevano le famiglie delle prime nazioni. Le sculture rappresentano antenati e figure mitologiche rituali appartenenti alle storie delle famiglie che risiedevano in quelle case. Gli oggetti materiali di uso quotidiano documentano le abitudini dei primi abitanti e sono disposti secondo lo stile espositivo convenzionale dei musei di antropologia. Alcune parti dei pali totemici conservati sono datate Ottocento e primo Novecento e sono state rimosse dai villaggi negli anni Cinquanta. Sui pali, il disegno racchiuso tra le due metà di un cerchio riprodotte su una superficie piana è riconoscibile come haida, mentre i pali cilindrici con lunghi becchi sporgenti sono tipici dei kwakwaka'wakw. Dalle raffigurazioni si colgono i tratti della cosmologia nativa, i significati simbolici attribuiti agli animali e agli elementi naturali, e la valenza delle presenze spirituali. Tra le maschere haida esposte ricorre quella di Dzunukwa (uno spirito femminile perennemente affamato e raffigurato con le labbra sporgenti) che rapisce i bambini per mangiarli. Ma essendo molto vanitosa potrebbe fermarsi per specchiarsi in una pozza d'acqua ed essere catturata. Allora diventerebbe docile e porterebbe ricchezza e potere al suo padrone. Poiché il mondo è concepito come a-morale, gli spiriti pericolosi possono ugualmente avere funzioni lenitive e di guida per i vivi. Come gli altri spiriti, Dzunukwa è parte di una mitologia che concepisce l'origine del mondo *in medias res*, non come atto di creazione ma come processo, ove la figura chiave è colui o colei che si trasforma e il tema centrale è la trasformazione.¹

Il MOA possiede una collezione di maschere rituali, molte delle quali erano conservate nei magazzini, accessibili su richiesta e accatastate in bacheche in modo tale da non consentire al visitatore inesperto di coglierne il significato culturale e simbolico. Dal gennaio 2010, una parte di questi oggetti è stata esposta al pubblico, ordinata secondo l'origine culturale e il protocollo d'uso.

Presso le prime nazioni della costa nord-occidentale canadese, il rituale di trasformazione può essere recitato, per esempio, per il passaggio del defunto ad antenato e, in certi casi, può essere seguito da un potlach per designare qualcuno che, in vita, possa sostituire il defunto. Il potlach è una complessa cerimonia tradizionale di scambio di doni con un'importante funzione sociale e politica, e assurge al ruolo di garanzia per il mantenimento dell'equilibrio nella comunità e tra i gruppi. Abolito dalla corona britannica nel 1884 e tuttavia praticato illegalmente dai nativi, fu ripristinato nel 1951. Il suo scopo può essere l'attribuzione di un rilevante ruolo sociale, il

¹ Per le informazioni sulla cosmogonia haida e delle First Nations della costa nord-occidentale della British Columbia sono debitrici a Bruce Miller, docente di antropologia all'Università della British Columbia a Vancouver.



riconoscimento di un'autorità o la scelta di un capo tra diversi contendenti. E' anch'esso un rito di trasformazione su cui si regge la struttura societaria gerarchica delle prime nazioni, in cui lo status è ereditato e anche guadagnato, meritato e sostenuto dal consenso della comunità.

Gli animali stessi sono figure di transizione, esemplari della fauna terrestre e spiriti al tempo stesso. Come tali, abitano diversi mondi e mantengono attivo il rapporto tra la terra e gli esseri viventi. Anche gli esseri umani possono essere figure di transizione, per esempio quando diventano antenati, realizzando un continuo passaggio di stato che include elementi della natura e del paesaggio. Le narrazioni indigene sul paesaggio costruiscono le immagini di una geografia che attribuisce un valore culturale allo spazio in cui il cielo, l'acqua, la terra, gli animali e gli esseri umani partecipano alla trasformazione della vita, della morte e della storia. Si coglie dunque come i 'land claims', le cause legali per il riconoscimento della presenza indigena sul territorio prima della colonizzazione, abbiano una decisiva valenza identitaria e culturale per le comunità delle prime nazioni.

Il tentativo del MOA di tradurre in realtà la celebre definizione di James Clifford "museums as contact zones" (1997: 188) e precisamente di elaborare forme di collaborazione con le prime nazioni si legge nelle documentazioni reperibili sul sito, nelle dichiarazioni e nei documenti ufficiali, nella produzione di materiali didattico, nella realizzazione di strumenti interattivi per il pubblico e nella presenza occasionale di artisti all'opera all'interno del museo. Si associa anche alle numerose iniziative simili intraprese da altri musei canadesi coinvolti nelle negoziazioni con le First Nations, per esempio il Royal BC Museum di Victoria (2011) o il Royal Saskatchewan Museum (2011). Si nutre infine di un'ormai diffusa sensibilità che, negli ambiti specifici, produce interessanti e utili analisi sulle popolazioni native e dal loro punto di vista, come lo studio recente *First Nations, First Thought* a cura di Annis May Timpson (2009) a seguito del provocatorio *First Nations? Second Thoughts* di Tom Flanagan (2000). Nella pratica, tuttavia, l'esposizione degli oggetti materiali è piuttosto convenzionale, i contesti culturali sono citati ma non facilmente comprensibili e il coinvolgimento dei visitatori è ancora scarso. Le aspettative, invece, sono elevate riguardo alla correttezza, completezza e attendibilità delle informazioni offerte dal museo, sottolinea Ames Michaels (2003) in "How to Decorate a House", mentre le strategie di allestimento delle mostre sono spesso convenzionali o non condivise.

In aggiunta, la funzione di recupero e rielaborazione della memoria storica, che è un obiettivo del museo di antropologia, complica le scelte strategiche museali in rapporto alle aspettative dei fruitori se, come afferma Susan Crane in "Memory, Distortion, and History in the Museum": "memory can be seen as a historical process which is frequently interrupted by interpretation to create the present" (2004: 322). Si genera quindi un eccesso di memoria, nelle parole della Crane, tale da complicare l'analisi storica all'intersezione del privato (il visitatore) e del pubblico (il museo) e tale da provocare una distorsione della memoria. Riferendosi proprio al MOA, Crane sottolinea le necessità di articolare un discorso accessibile a tutti i visitatori sulle distorsioni e le sfaccettature della memoria storica, eleggendo proprio il museo di



antropologia ad assolvere il compito di attivare la memoria storica per stimolarne letture multiple. Sulla stessa linea, esaminando i ruoli degli operatori nei musei di antropologia, Larry Zimmerman (2010) in "White people will believe anything!" contraddice le posizioni integraliste che sostengono esclusivamente l'autenticità e l'attendibilità della testimonianza indigena e la conseguente impossibilità per i non-nativi di essere compartecipi nel dialogo culturale. Difende, invece, la pluralità delle voci e delle azioni nella ricostruzione delle memorie culturali comuni.

Per concludere, il MOA, come manufatto museale, rivela la sua complicata posizione all'incrocio di diverse tendenze ideologiche che suggeriscono scelte metodologiche e pratiche altrettanto diversificate: la fedeltà alla missione originaria della conservazione, la negoziazione culturale con le prime nazioni, il coinvolgimento del visitatore e l'attenzione per il *business*. Quest'ultimo, cui si può solamente accennare in questo saggio, riguarda, oltre agli aspetti finanziari della gestione del museo, l'inserimento dell'arte nativa nel circuito commerciale globale. Recentemente Teddy Balangu, artista iatmul invitato dal MOA nel 2006 come 'artist in place', ha realizzato il Tuwatmeri Pole che, ci informa il sito del MOA, è in esposizione e in vendita nel museo. Le incisioni raccontano una storia dei bowi e dei simal, due clan che vivono nel villaggio di Palembang sul fiume Sepik, da cui l'artista proviene e in cui risiede tuttora. Nel contesto internazionale, anche l'arte nativa è spesso valorizzata secondo i criteri convenzionali applicati all'opera d'arte e diventa merce, apprezzata per il suo valore estetico e per la fama dell'artista che l'ha creata. Contemporaneamente, molti prodotti vengono collocati in luoghi turistici assai frequentati, come per esempio presso l'aeroporto di Vancouver, per introdurre i viaggiatori alla sensibilità e alla visione del mondo che essi illustrano.

L'ultima considerazione deve essere a difesa e tutela del visitatore del museo di antropologia. Se si accetta l'osservazione di Leone e Little (2004) in "Artifacts as Expressions of Society and Culture" secondo cui gli oggetti, in modo privilegiato, consentono di investigare la storia alla stregua del documento scritto, allora il museo di antropologia è avvantaggiato nella proposta di percorsi di indagine critica che favoriscano la conoscenza.

Lo studio storico delle cose materiali non può realizzarsi se non interrogando le teorie che nel passato sono servite a dar loro un significato e che nel presente, attraverso esperti filtri di lettura e competenze disciplinari, controllano e sorvegliano la diffusione del sapere. Lo scopo primario dell'analisi storica attraverso gli oggetti, secondo gli autori, deve partire quindi dall'indagine accorta della società del presente. In base a questa consapevolezza, il MOA può dedicare maggiori risorse all'individuazione creativa ed efficace di percorsi orientati al visitatore e alla sua informazione culturale e critica.



BIBLIOGRAFIA

a) VOLUMI

Anderson G. (a cura di), 2004, *Re-Inventing the Museum: Historical and Contemporary Perspectives on the Paradigm Shift*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA.

Asch M., 1984, *Home and Native land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution*, Methuen, Toronto.

----- (a cura di), 2002, *Aboriginal and Treaty Rights in Canada: Essays on Law, Equality, and Respect for Difference*, UBC Press, Vancouver.

Cairns A., 2000, *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*, UBC Press, Vancouver.

Carbonell B.M. (a cura di), 2004, *Museum Studies. An Anthology in Contexts*. Blakwell, Malden, MA.

Carruba S., 2008, *Turismo industriale in Italia. Conservazione, innovazione e creatività nei luoghi della cultura italiana d'impresa*, Touring Editore, Milano.

Carter P., 1987, *The Road to Botany Bay. An Essay In Spatial History*, Faber, Londra.

Clavir M., 2002, *Preserving What is Valued: Museums, Conservation, and First Nations*, UBC Press, Vancouver.

Fabian J., 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia UP, New York.

Flanagan, T., 2000, *First Nations? Second Thoughts*, McGill-Queen's UP, Montreal and Kingston.

Greenblatt S., 1991, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Clarendon P, Oxford.

Gualtieri C., 2002, *Representations of West Africa as Exotic in British Colonial Travel Writing*, Edwin Mellen P., Lewiston, Queenston and Lampeter.

Hall S. (a cura di), 1997, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London.

Henderson, J.S.Y., 2006, *First Nations Jurisprudence and Aboriginal Rights: Defining the Just Society*, Native Law Centre, University of Saskatchewan, Saskatoon.

Hoffman B.T. (a cura di), 2006, *Art and Cultural Heritage: Law, Policy and Practice*, Cambridge UP, Cambridge.

Hogden M.T., 1964, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania P, Philadelphia.

Impey O. e MacGregor A. (a cura di), 1985, *The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford UP, Oxford.

Lanza D. e O. Longo (a cura di), 1989, *Il Meraviglioso e il Verosimile tra Antichità e Medioevo*, Olschki, Firenze.

Macdonald S. (a cura di), 2006, *A Companion to Museum Studies*, Blackwell, Malden, MA.

Marini Clarelli M.V., 2005, *Che cos'è un museo*, Carocci, Roma.



Miller J.R., 2000, *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, University of Toronto Press, Toronto.

Newhouse D., C.J. Voyageur e D. Beavon (a cura di), 2005, *Hidden in Plain Sight: Contributions of Aboriginal Peoples to Canadian Identity and Culture*, Toronto UP, Toronto.

Olmi G., 1992, *L'inventario del mondo: Catalogazione della natura e dei luoghi del sapere nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna.

Peers L.L. e A.K. Brown (a cura di), 2003, *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, Routledge, London.

Pratt M.L., 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturaltion*, Routledge, New York.

Rossi E., 2006, *Passione da museo. Per una storia del collezionismo etnografico. Il Museo di antropologia di Vancouver*, Edifir, Firenze.

Rushdie S., [1988] 1992, *The Satanic Verses*, Consortium, Dover DE.

Said E.W., 1978, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Routledge and Kegan Paul, London.

Task Force on Museums and First Peoples, 1992, *Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples*, Canadian Museums Association/Assembly of First Nations, Ottawa.

Timpson A.M. (a cura di), 2009, *First Nations, First Thought. The Impact of Indigenous Thought in Canada*, UBC Press, Vancouver.

Vrdoljak A.F., 2006, *International Law, Museums, and the Return of Cultural Objects*, Cambridge UP., Cambridge.

b) ARTICOLI COMPARI IN VOLUME

Cassidy M., 2005, "Treaties and Aboriginal-Government Relations, 1945-2000", in D. R. Newhouse, C.J. Voyageur, D. Beavon (a cura di), *Hidden in Plain Sight: Contributions of Aboriginal Peoples to Canadian Identity and Culture*, University of Toronto Press, Toronto, vol. 1, pp. 38-60.

Clifford J., 1997, "Museums as Contact Zones", in *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard UP, pp. 188-219.

Crane S.A., [1997] 2004, "Memory, Distortion, and History in the Museum" in B.M. Carbonell (a cura di), *Museum Studies. An Anthology in Contexts*, Blakwell, Malden, MA., pp. 318-334.

Leone M.P. e B.J. Little, 2004, "Artifacts as Expressions of Society and Culture. Subversive Genealogy and the Value of History" in B.M. Carbonell (a cura di), *Museum Studies. An Anthology in Contexts*, Blakwell, Malden, MA., pp. 362-374.

Michaels, A.M., 2003, "How to Decorate a House: The Renegotiation of Cultural Representations at the University of British Columbia Museum of Anthropology", in L.L. Peers e A.K. Brown (a cura di), *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, Routledge, New York, pp. 171-180.



c) ARTICOLI COMPARI IN RIVISTE

Bernstein B., 1991, "Repatriation and Collaboration. The Museum of New Mexico", in *Museum Anthropology* 15, 3, pp. 19-21.

Colombo E. (2005-2006), "Decostruire l'identità. Individuazione e identificazione in un mondo globale", *Culture* 19, pp. 11-35.

Colwell-Chanthaphoh C. e S.E. Nash, 2010, "A Future for Museum Anthropology?", in *Museum Anthropology* 33, 1, pp. 1-5.

Current Anthropology, 2003, 44, 3, "The Return of the Native", Forum on Anthropology in public.

Duncan C. F., 1971, "The Museum, a Temple or the Forum?", in *Curator. The Museum Journal* 14, 1, pp. 11-24.

Gable E., 2009, "Review Essay: Museology as Cultural Studies", in *Museum Anthropology* 32, 1, pp. 51-54.

Gibbons J., 1997, "The Museum as Contested Terrain: The Canadian Case", in *The Journal of Arts, Management, Law, and Society* 26, 4, pp. 309-314.

Hoering K.A., 2010, "From Third Person to First: A Call for Reciprocity Among Non-Native and Native Museums", in *Museum Anthropology* 33, 1, pp. 62-74.

Zimmerman L.J., 2010, "'White people will believe anything!' Worrying about Authenticity, Museum Audiences, and Working in Native American-Focused Museum", in *Museum Anthropology* 33, 1, pp. 33-36.

d) CITAZIONI DA WEB

Alderman K., *Repatriation of Aboriginal Remains and Artifacts in Canada*, in «The Cultural Property and Archaeology Law Blog», 3 settembre 2010, <<http://culturalpropertylaw.wordpress.com/2010/09/13/repatriation-of-aboriginal-remains-and-artifacts-in-canada/>> (1 febbraio 2011).

Boswel R., *Cultural treasures will be repatriated to B.C. first nation*, in «The Vancouver Sun», 9 settembre 2010, <<http://www.vancouversun.com/travel/Cultural+treasures+will+repatriated+first+nation/3499033/story.html>>, (1 febbraio 2011).

Code of Ethics and Guidance for Practice, 2000, <www.cac-accr.ca/pdf/ecode.pdf> (1 febbraio 2011).

Project for the Protection and Repatriation of First Nation Cultural Heritage in Canada, <<http://www.law.ualberta.ca/research/aboriginalculturalheritage/links.htm>>, (1 febbraio 2011).

Returning the Past: Repatriation of First Nations Cultural Property. Four Case Studies of First Nations Repatriation, 2008, <<http://www.moa.ubc.ca/pdf/worksheets/Repatriation%20Case%20Studies.pdf>>, (1 febbraio 2011).

Museum of Anthropology, UBC, Vancouver, <<http://www.moa.ubc.ca>> (1 febbraio 2011).



Repatriation Guidelines, 2000, in Museum of Anthropology, UBC, Vancouver, <<http://www.moa.ubc.ca/collections/repatriation.php>> (1 febbraio 2011).

Canadian Museums Association, <<http://www.cac-accr.ca/>> (1 febbraio 2011).

Canadian Museum of Civilization, 2008, <<http://www.civilization.ca/cmcc/plan-your-visit/planning-your-visit/what-to-see-and-do/first-peoples-hall>> (1 febbraio 2011).

Royal BC Museum, Victoria, <<http://www.royalbcmuseum.bc.ca>> (1 febbraio 2011).

Royal Saskatchewan Museum, <<http://www.royalsaskmuseum.ca/>> (1 febbraio 2011).

Virtual Museum Canada, 2002, <<http://www.virtualmuseum.ca/Exhibitions/Billreidpole/>> (1 febbraio 2011).

Claudia Gualtieri (PhD in Postcolonial Studies, University of Leeds) è ricercatore presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano dove insegna Culture anglofone. Le sue ricerche si sviluppano soprattutto nei campi degli studi coloniali, postcoloniali e culturali. Ha al suo attivo una serie di saggi interrogano le culture africane e canadesi. Tra le sue pubblicazioni monografiche: *Representations of West Africa as Exotic in British Colonial Travel Writing* (Edwin Mellen P., 2002), il volume di taglio culturalista *Dalla Englishness alla Britishness 1950-2000. Discorsi culturali in trasformazione dal canone imperiale alle storie dell'oggi* (con I. Vivan) (Carocci, 2008) e la raccolta di saggi *Working and Writing for Tomorrow. Essays in Honour of Itala Vivan* (con A. Oboe e R. Bromley) (CCCC, 2008).

claudia.gualtieri@unimi.it