

James Clifford

I frutti puri impazziscono

Etnografia, letteratura e arte nel secolo xx

Bollati Boringhieri

Introduzione

I frutti puri impazziscono

Un tempo eravamo i padroni della terra, ma da quando arrivarono i *gringos* siamo diventati dei veri paria (...). Speriamo che verrà il giorno in cui essi capiranno che noi siamo le loro radici e che dobbiamo crescere insieme come un albero poderoso con i suoi rami e i suoi fiori.

Francisco Servin, Pai-Tavytera, Congresso indiano, Paraguay, 1974

Attorno al 1920, in un sobborgo di New York appartenente allo Stato del New Jersey, un giovane medico scrisse una poesia su una ragazza che chiamò Elsie. L'aveva vista lavorare in cucina o nella lavanderia, mentre aiutava sua moglie nelle pulizie di casa o nella cura dei bambini. Qualcosa, in lei, lo colpì all'improvviso. Sembrava compendiare dove ogni cosa stesse andando: la sua famiglia, la sua ancora incerta pratica professionale, la sua arte, il mondo moderno che circondava tutti loro e li teneva prigionieri nel suo movimento di deriva.

La poesia scritta da William Carlos Williams era una rapida sequenza di associazioni, che comincia con una celebre affermazione:

I frutti puri d'America
impazziscono –

e continua quasi senza lasciare spazio al respiro...

gente di montagna del Kentucky
o del frastagliato limite nord del
Jersey
con i suoi laghi solitari e
le valli, i suoi sordomuti, i ladri
i nomi antichi
e la promiscuità tra
uomini spavaldi, nomadi della
strada ferrata
per schietta brama d'avventura –
e giovani sciatte, immerse
nel sudiciume
dal lunedì al sabato

per essere agghindate quella notte
 con fronzoli
 usciti da fantasie senza
 tradizione contadina che dia loro
 carattere
 se non di ammicco e di esca
 null'altro che stracci – soccombenti senza
 emozione
 fuorché di torpido terrore
 sotto una siepe di ciliegio selvatico
 o di viburno –
 che non sanno esprimere –
 A meno che l'unione
 forse
 con una goccia di sangue indiano
 sgravi una ragazza così afflitta
 così oppressa
 da malattia o morte
 che sia soccorsa da un
 agente –
 allevata dallo Stato e
 mandata a quindici anni a lavorare in
 qualche affannata
 casa nei sobborghi –
 una qualunque famiglia di medico, una Elsie –
 acqua voluttuosa
 dalla cui debole mente
 scaturisce la verità su di noi –
 i suoi grandi
 goffi fianchi e il suo seno pesante
 che si offre a dozzinali
 monili
 e a ricchi giovanotti dai begli occhi

quando all'improvviso l'angosciosa descrizione cambia rotta:

come se la terra sotto i nostri piedi
 fosse
 la deiezione di un qualche cielo
 e noi sviliti prigionieri
 destinati
 alla fame fino a ingoiare sozzume
 mentre la fantasia corre
 inseguendo cervi
 che vanno per campi di verghe d'oro nel

soffocante caldo di settembre
 In qualche modo
 sembra distruggerci
 È solo a frammenti isolati che
 qualcosa
 viene fuori
 Nessuno
 per testimoniare
 e riparare, nessuno per guidare la macchina

Questi versi sgorgavano nel corso di *Spring & All*, il saggio dada sull'immaginazione che Williams pubblicò nel 1923. Spero che possano valere come spunto per questo libro, un modo per entrare in argomento con un concetto problematico. Chiamiamo tale concetto modernità etnografica: etnografica perché Williams si trova spiazzato in mezzo a tradizioni frammentate; modernità dal momento che la condizione di sradicamento e d'instabilità con cui egli si confronta è sempre più un destino comune. Elsie simboleggia, a un tempo, una disgregazione culturale locale e un futuro collettivo. Per Williams la storia di Elsie è inevitabilmente anche la sua, quella di ciascuno. Guardando «i suoi grandi goffi fianchi e il suo seno pesante» egli sente le cose andare in pezzi, da ogni parte. Tutti gli splendidi luoghi primitivi sono guastati. Una sorta d'incesto culturale, un senso di fibrillazione storica pervade, guida la fuga delle associazioni.

Tale senso di autenticità perduta, di una «modernità» che rovina una qualche essenza o sorgente, non è nuovo. In *The Country and the City* (1973) Raymond Williams lo giudica «una struttura del sentire» bucolica ripetitiva. Tante e tante volte lungo il filo dei millenni il cambiamento è stato configurato come disordine, i frutti puri impazziscono. Ma l'immagine di Elsie suggerisce una svolta inedita. Nel corso degli anni venti è diventato concepibile uno spazio realmente globale di connessioni e dissoluzioni culturali: le autenticità locali si incontrano e si fondono in precari ambienti urbani e suburbani: ambienti che comprenderanno le aree d'immigrazione del New Jersey, proliferazioni multiculturali come Buenos Aires, le townships di Johannesburg. Mentre William Carlos Williams invoca i frutti puri d'America, il «noi» che sbanda nella sua macchina senza guida è evidentemente qualcosa di più. Il modernista etnografico ricerca l'universale nel locale, il tutto nella parte. La nota scelta di Williams nel senso di un linguaggio americano

(piuttosto che inglese), la sua poetica e la sua pratica medica basata regionalmente non devono tagliarlo fuori dai più generali processi umani. Il suo cosmopolitismo esige un incessante cambiamento di rotta tra devozione locale e aperture generali.

Elsie infrange questo progetto, perché la sua stessa esistenza solleva incertezze storiche che minano la sicura posizione modernista del medico-poeta.¹ La risposta di Williams al disordine che ella rappresenta è complessa e ambivalente. Se le tradizioni autentiche, i frutti puri, si stanno ovunque arrendendo alla promiscuità e all'insignificanza, la scelta della nostalgia non possiede fascino. Non c'è un ritorno possibile, non c'è una essenza da recuperare. Qui, come in tutta la sua opera, Williams evita gli appelli pastorali, bucolici, del tipo diffuso tra altri liberali negli anni venti, appelli volti a incoraggiare, preservare, raccogliere una genuina cultura rurale in zone compromesse come quella degli Appalachi.

Simili autenticità potevano nel migliore dei casi costituire artificiose ed estetizzanti forme di purificazione (Whisnant, 1983). Né Williams fa sue altre due maniere comuni di affrontare l'irruenza della storia. Egli non evoca Elsie e l'ottusità della vita rurale per celebrare un futuro tecnologico, progressivo. Ne condivide il destino, perché davvero non c'è «nessuno per guidare la macchina»: una condizione di angoscia. Né Williams si rassegna mestamente al dissolversi delle tradizioni locali dentro una modernità entropica, visione consueta tra i profeti dell'omologazione culturale che piangono i tropici perduti. Invece, egli asserisce che «qualcosa» ancora «viene fuori», anche se solo a «frammenti isolati».

Vale la pena di soffermarsi sul contrasto tra questo emergente, frammentato «qualcosa» e la macchina su cui «noi» tutti viaggiamo. È possibile resistere all'impeto della poesia, alla sua precipite inevitabilità? Così facendo non si vuole tanto offrire una lettura adeguata (di una sequenza poetica tratta da *Spring & All*) quanto riflettere su tutta una serie d'interpretazioni, su tutta una serie di *Elsies* storiche. Supponiamo che questa figura problematica, con la sua «goccia di sangue in-

¹ Elsie spiazza anche una tradizione letteraria. Nella scrittura occidentale la figura del servo ha da sempre svolto la funzione di rappresentare «il popolo», le classi inferiori e le razze diverse. Estraneo addomesticato dall'immaginario borghese, il servo fornisce regolarmente epifanie romanzesche, scene di agnizione, conclusioni a lieto fine, superamenti utopici o distopici. Una brillante analisi in proposito la troviamo in Bruce Robbins (1986).

diano», con la sua goffa forma femminile e la sua mancanza di espressività stia per i gruppi marginalizzati o ridotti al silenzio nell'Occidente borghese: «nativi», donne, poveri. C'è violenza, curiosità, pietà e desiderio nello sguardo del poeta. Elsie desta sentimenti molto contrastanti. Ancora una volta una donna, magari un corpo di colore, funge da luogo di attrazione, repulsione, appropriazione simbolica. Elsie vive unicamente nel campo visivo di una privilegiata umanità maschile. Ammasso informe di origini perdute, non va da nessuna parte. Williams evoca tutto ciò con amara, sconsolata simpatia, e trasforma il tutto in storia moderna. A due terzi della poesia, la storia personale di Elsie s'impenna verso il generale; i suoi passi su e giù per la cucina suburbana si spengono. Elsie, Williams, noi tutti siamo presi nell'ineludibile abbrivio della modernità.

Qualcosa di analogo accade ogniqualvolta i popoli marginali fanno il loro ingresso in uno spazio storico o etnografico definito dall'immaginario occidentale. «Entrando nel mondo moderno», le loro storie particolari si dissolvono rapidamente. Trascinati in un destino dominato dall'Occidente capitalista e da vari socialismi tecnologicamente avanzati, questi popoli, tutt'a un tratto «arretrati», non inventano più futuri locali. Ciò che è diverso in loro rimane legato a passati tradizionali, a strutture ereditate che o resistono o cedono al nuovo, ma non possono produrlo.

Questo libro propone una diversa visione storica. Non vede il mondo come popolato da autenticità in pericolo, frutti puri che impazziscono sempre. Piuttosto dà spazio a specifici sentieri della modernità, un riconoscimento anticipato dal contrastante interrogativo di Williams: che cosa «viene fuori» da storie individuali come quella di Elsie? I «frammenti isolati» sono bagliori agonizzanti? Nuovi inizi? Oppure...? «Componi. (Niente idee | se non nelle cose) Inventala!». Questo era il motto di Williams (1967, p. 7). In *Spring & All* il futuro dell'uomo è qualcosa da immaginare creativamente, non soltanto da subire: «nuova forma a cui rapportarsi come alla realtà stessa (...). Entrare in un nuovo mondo e avervi libertà di movimento e novità» (1923, pp. 70 sg.). Ma oggi bisogna porre questioni geopolitiche a proposito di ogni poetica della realtà che sia inventiva, compresa quella caldeggiata in questo libro: la realtà di chi? Il nuovo mondo di chi? Dove si colloca esattamente chi scrive «come se la terra sotto i nostri piedi | fosse | la deiezione di un qualche cielo | e noi (...) destinati (...)»?

In misura crescente persone e cose sono fuori posto. Medico-poeta-ricercatore sul campo, Williams guarda e ascolta gli immigrati del New Jersey, operai, partorienti, adolescenti foruncolosi, malati di mente. Nelle loro vite e nelle loro parole, che incontra attraverso una osservazione partecipante privilegiata, insieme poetica e scientifica, egli trova materiale per i propri scritti. Williams si muove con piena libertà nelle case dei suoi pazienti, mantenendo una distanza medico-estetica (sebbene talvolta con grande sforzo, come nelle sequenze di *beautiful thing* nel terzo libro di *Paterson*). L'incontro con Elsie è alquanto diverso: una estranea perturbante compare *all'interno* di uno spazio domestico borghese. Ella non può essere tenuta a distanza.

Questa invasione da parte di un'ambigua persona dall'origine oscura anticipa sviluppi che sarebbero diventati di estrema evidenza soltanto dopo la seconda guerra mondiale. Le relazioni coloniali sarebbero state largamente contestate. Dopo il 1950 popoli in nome dei quali avevano per molto tempo parlato etnografi, funzionari e missionari occidentali cominciarono a parlare e ad agire efficacemente per conto proprio su una scena planetaria. Era sempre più difficile tenerli ai loro (tradizionali) posti. Stili di vita diversi, un tempo destinati a fondersi nel «mondo moderno», riaffermavano in modi nuovi la loro differenza. Alla luce di questi sviluppi, percepiamo Elsie altrimenti.

Leggendo in senso contrario allo slancio della poesia, da nuove posizioni, possiamo chiederci: che ne è di questa ragazza dopo il suo lavoro nella cucina di William Carlos Williams? Deve necessariamente significare un vicolo cieco? Che cosa annuncia Elsie? Come donna: il suo corpo sgraziato è un simbolo di scacco in un mondo dominato dallo sguardo maschile *oppure* l'immagine di una forma femminile forte, «indisciplinata», un'alternativa, cioè, alle definizioni sessiste di bellezza. Come frutto impuro: questa mescolanza di retaggi è o un'anima perduta sradicata *oppure* un nuovo ibrido, meno domestico del focolare suburbano attraverso cui passa. Come indiana d'America: Elsie è o l'ultimo residuo, pressoché assimilato, dei tuscarora che, secondo la tradizione, si stabilirono sui monti Ramapough del New Jersey settentrionale, *oppure* il segno di un passato americano indigeno che si sta trasformando in un insospettato futuro. (Nell'ultimo decennio un gruppo della stessa stirpe di Elsie, che si fa chiamare Ramapough Tribe, ha attivamente rivendicato una identità in-

diana).² L'assimilazione effettuata da Williams, della sua emblematica domestica a un destino comune sembra oggi meno definitiva.

Elsie, letta alla fine del secolo xx è, insieme, più specifica e meno determinata. I suoi possibili futuri rispecchiano un insieme irrisolto di sfide alle visioni occidentali della modernità, sfide che risuonano lungo tutto questo libro. Elsie è qui ancora molto silenziosa, ma le sue perturbanti presenze – una molteplicità di soggetti emergenti – possono essere avvertite.³ È ormai passato il tempo in cui autorità privilegiate potevano normalmente e senza tema di smentita «dar voce» (o storia) agli altri. «La grande massima di Croce per cui ogni storia è storia contemporanea non significa che ogni storia sia la nostra storia contemporanea...» (Jameson, 1981, p. 18). Allorché si mettono in discussione le narrazioni dominanti dell'identità occidentale, la questione politica della storia come emergenza diviene ineludibile. Juliet Mitchell scrive in *Women: The Longest Revolution* (1984): «Non penso si possa vivere come soggetti umani senza, per così dire, misurarsi con una storia; per noi, si tratta soprattutto della storia dell'essere uomini o donne nell'era del capitalismo borghese. Decostruendo questa storia, non possiamo non costruire altre storie. Che cosa stiamo diventando?» (p. 294). Non siamo tutti insieme sulla macchina di Williams.

In questo libro viene esplorata una soltanto delle possibilità emergenti di Elsie, quella connessa con la sua «goccia di sangue indiano». Nell'autunno del 1977 nella Corte federale di Boston fu chiesto ai discendenti degli indiani wampanoag residenti a Mashpee, «la città indiana di Cape Cod», di provare la loro identità. Perché fosse loro riconosciuto il diritto d'intentare causa per il recupero delle terre

² L'ascendenza indigena degli isolati ed endogamici montanari dei Ramapough («nomi antichi... dal «frastagliato limite nord del Jersey») è discutibile. Alcuni, come il folclorista David Cohen (1974), la negano senz'altro, smantellando la leggenda di un ramo collaterale dei tuscarora. Altri pensano che questa popolazione promiscua (dalle radici nere, olandesi e inglesi, conosciuta un tempo col nome di Jackson's Whites) sia più probabilmente debitrice al sangue indiano dei delaware che non a quello dei tuscarora. Quali che siano le sue reali origini storiche, la tribù, com'è ora costituita, è un frutto impuro che ha vita.

³ «Nativi», donne, poveri: il presente saggio si limita a esaminare la costruzione etnografica del primo gruppo. Nei sistemi ideologici dominanti dell'Occidente borghese i tre ambiti sono interrelati e con una trattazione più sistematica di questa mia lo si potrebbe chiaramente mostrare. Hanno iniziato a muoversi in tal senso Duvignaud (1973), Alloula (1981), Trinh (1987) e Spivak (1987).

perdute, questi cittadini del moderno Massachusetts furono invitati a dimostrare la loro continuativa esistenza tribale a partire dal secolo XVII. La vita a Mashpee aveva subito profondi cambiamenti dai primi contatti tra i Padri pellegrini inglesi a Plymouth e le popolazioni d'idioma massachusett della regione. I querelanti del 1977 erano i «medesimi» indiani? Erano qualcosa di più di un'accozzaglia d'individui con vario grado di ascendenza indiana? Se erano diversi dai loro vicini, come si manifestava la loro differenza «tribale»? Nel corso di una lunga causa, cui si diede ampia pubblicità, decine d'indiani e di bianchi testimoniarono sulla vita che si conduceva a Mashpee. Storici di professione, antropologi e sociologi furono sentiti in qualità di esperti. La dolorosa storia degli indiani del New England fu illustrata nei minimi particolari e appassionatamente discussa. Nel conflitto delle interpretazioni, concetti come «tribù», «cultura», «identità», «assimilazione», «etnicità», «politica» e «comunità» furono anch'essi sottoposti a giudizio. Seguì personalmente la maggior parte dei quaranta giorni di dibattito ascoltando e prendendo appunti.

Mi sembrò che il processo – al di là della sua posta in gioco politica immediata – fosse un esperimento cruciale di traduzione interculturale. Indiani moderni, che parlavano del Grande Spirito in un inglese dal peculiare accento del New England, dovevano convincere una giuria di bianchi bostoniani della propria autenticità. Il processo di traduzione era pieno di ambiguità, giacché tutti i confini culturali in gioco apparivano vaghi e precari. Il processo sollevò questioni di vasta portata circa i modi d'interpretazione culturale, i modelli impliciti di totalità, i tipi di distanziamento, i racconti dello sviluppo storico.

Cominciai a vedere tali questioni come sintomi di una diffusa crisi postcoloniale dell'autorità etnografica. Se la crisi ha colpito con maggior forza i discorsi occidentali in precedenza egemoni, i problemi che essa solleva sono di portata planetaria. Chi ha l'autorità di parlare in nome di una identità o un'autenticità di gruppo? Quali sono gli elementi essenziali e i confini di una cultura? Come si scontrano ed entrano in rapporto l'io e l'altro negli incontri etnografici, in viaggio, nelle moderne relazioni interetniche? Quali narrazioni di sviluppo, perdita e innovazione possono dar conto della gamma di movimenti locali di opposizione oggi esistente? Durante il processo tali questioni assunsero una impellenza non soltanto teorica.

La prospettiva da cui mi ponevo nell'aula di giustizia era mediata. Avevo appena portato a termine una tesi di dottorato in storia, interessato soprattutto alla storia delle scienze umane, in particolare dell'antropologia culturale. All'epoca del processo stavo riscrivendo la mia tesi in vista della pubblicazione. La tesi consisteva in una biografia di Maurice Leenhardt, missionario ed etnografo nella Nuova Caledonia francese nonché etnologo a Parigi (Clifford, 1982a). Che cosa poteva esserci di più lontano dagli indiani del New England? I nessi si rivelarono assai stretti e stimolanti.

In Melanesia Leenhardt si era familiarizzato intimamente con gruppi tribali che avevano subito un'aggressione coloniale altrettanto radicale quanto quella avvenuta nel Massachusetts. Il suo interesse andava ai problemi sia pratici, sia teorici di mutamento, sincretismo, conversione e sopravvivenza culturale. Come molti indiani americani, i canachi della Nuova Caledonia, sconfitti sul piano militare, avevano istituzioni «tribali» che erano state loro imposte nel quadro di un costrittivo sistema di riserva. Entrambi i gruppi avrebbero realizzato compromessi strategici con queste forme esterne di governo. Gli indigeni americani e i melanesiani sarebbero sopravvissuti a periodi di acuta crisi demografica e culturale, come pure a periodi di mutamento e di rinascita. Nel corso degli ultimi cent'anni i canachi della Nuova Caledonia erano riusciti a trovare efficaci, specifici modi per vivere come melanesiani in un mondo invadente. Mi parve che i mashpee si stessero battendo per uno scopo analogo: far rivivere e inventare modi per vivere come indiani nel secolo XX.

Sicuramente quel che ascoltai nell'aula del New England influenzò il mio senso dell'identità melanesiana, che giunsi a concepire non come una sopravvivenza arcaica, ma come un processo in divenire, politicamente contrastato e storicamente incompiuto. Nei miei studi sulle istituzioni etnografiche europee ho coltivato un atteggiamento analogo.

Questo libro si occupa di visioni e pratiche occidentali. Esse vengono, però, mostrate come risposte a forze che sfidano l'autorità e finanche l'identità futura dell'«Occidente». L'etnografia moderna si presenta in parecchie forme, tradizionali e innovative. Come pratica accademica non può essere separata dall'antropologia. Sotto un profilo più generale, essa consiste semplicemente nelle differenti maniere di pensare e di scrivere circa la cultura da un punto di vista di osser-

vazione partecipante. In questo senso lato un poeta come Williams è un etnografo. E così lo sono molti di coloro che gli scienziati sociali hanno chiamato «informatori indigeni». In definitiva il tema che affronto è una diffusa condizione di perdita della centralità in un mondo di distinti sistemi di significato, uno stato consistente nell'essere dentro la cultura mentre si guarda ad essa dall'esterno, una forma di automodellamento personale e collettivo. Questo concetto problematico – che non riguarda soltanto studiosi, scrittori, artisti o intellettuali – corrisponde alla straordinaria sovrapposizione di tradizioni che si è verificata nel secolo xx. Una moderna «etnografia», delle congiunture, nel suo costante movimento *tra* culture, non può, alla stregua del suo *alter ego* occidentale, l'«antropologia», avere l'ambizione di esaminare l'intera gamma della diversità o dello sviluppo umani. Essa è continuamente spostata, insieme concentrata regionalmente e largamente comparativa, una maniera sia di stanziarsi sia di viaggiare in un mondo in cui le due esperienze sono sempre meno distinte.

Questo libro migra tra prospettive locali e globali, in una continua ricontestualizzazione del suo oggetto. La parte prima mette a fuoco strategie di scrittura e di rappresentazione, strategie che mutano storicamente in corrispondenza del trapasso generale dalla fase culminante del colonialismo, attorno al 1900, fino al postcolonialismo e al neocolonialismo successivi agli anni cinquanta. In questi capitoli cerco di mostrare come i testi etnografici siano orchestrazioni di scambi plurivoci che avvengono in situazioni politicamente cariche. Le soggettività che si producono in questi scambi spesso ineguali – non importa se di «nativi» o di osservatori partecipanti esterni – sono ambiti di verità costruiti, finzioni serie. Una volta che si sia ammesso questo, emergono diverse possibilità creative per la rappresentazione etnografica postcoloniale e il libro ne esamina alcune. Nella parte seconda si traccia un quadro dell'etnografia in rapporto con l'arte di avanguardia e con la critica culturale, attività con le quali essa condivide procedimenti modernisti di *collage*, giustapposizione ed estraniamento. L'«esotico» ora è nei paraggi. In questa parte saggio anche i limiti dell'etnografia occidentale attraverso varie forme autoriflessive di scrittura di viaggio, esplorando la possibilità di una «poetica dello spostamento» del secolo xx. Nella parte terza si passa alla storia del collezionismo, in particolare della classificazione ed esposizione dell'arte «primitiva» e delle «culture» esotiche. Il mio obiettivo di

fondo è quello di mettere in dubbio ogni regime di autenticità trascendente per sostenere che tutte le collezioni di autore, non importa se realizzate in nome dell'arte o della scienza, sono storicamente contingenti e soggette a riappropriazione locale. Nella parte finale del libro analizzo come le esperienze storiche non occidentali – quelle degli «orientali» e degli indigeni americani «tribali» – siano schiacciate da concetti di continuità della tradizione e d'identità unificata. La mia tesi è che l'identità, in senso etnografico, non possa essere che mista, relazionale e inventiva.

Nel discorso che sviluppo attorno a due espatriati poliglotti, Joseph Conrad e Bronislaw Malinowski, polacchi fortunatamente approdati all'Inghilterra e all'inglese, l'identità soggettiva emerge come un problema culturale complesso. Entrambi elaborarono riflessioni fondamentali sulle finzioni locali di vita collettiva e, sia pure con diversi gradi d'ironia, entrambi costruirono identità basate sull'accettazione di realtà e forme di espressione limitate. Abbracciando la finzione seria della «cultura», scrissero in un momento in cui l'idea etnografica (relativistica e plurale) cominciava a raggiungere la sua circolazione moderna. Qui e altrove nel libro cerco di storicizzare e di guardare oltre tale circolazione, sforzandomi di giungere a un concetto che possa salvaguardare le funzioni di differenziazione della cultura pur concependo l'identità collettiva come un processo inventivo ibrido e spesso discontinuo. Quella di cultura è una idea profondamente compromessa di cui non riesco a fare a meno.

Nella mia analisi della polemica opera di Said, *Orientalism* (1978a), sono esaminati alcuni dei rischi politici insiti nel procedere, proprio del culturalismo, per riduzioni ed essenze. Ne emerge il carattere intrinsecamente contraddittorio di una critica postcoloniale «di opposizione», dato che la costruzione di essenze semplificatrici e di dicotomie divaricanti non è certo monopolio degli orientalisti occidentali. Lo stesso Said scrive in modi che simultaneamente affermano e minano la sua autorità. La mia analisi suggerisce che nel suo discorso non ci può essere un superamento risolutivo delle contraddizioni, dal momento che è sempre più difficile mantenere una posizione culturale e politica «esterna» all'Occidente, dalla quale, in tutta sicurezza, attaccarlo. Critiche come quella di Said sono prigioniere del duplice movimento etnografico che sono venute delineando. Fondate localmente e politicamente impegnate, esse aspirano a una risonanza globale; ag-

grediscono le onnipresenti procedure postcoloniali, ma lo fanno senza una visione d'insieme, da una prospettiva clamorosamente parziale.

Allorché si interviene in un mondo interconnesso, si è sempre, in varia misura, «inautentici»: presi tra certe culture, implicati in altre. Poiché nei sistemi di potere globali il discorso è elaborato in una relazione frontale, un senso della differenza o della specificità non può mai essere riposto esclusivamente nella continuità di una cultura o di una tradizione. L'identità è congiunturale, non essenziale. Said, nel suo *After the Last Sky*, una rievocazione di «vite palestinesi» e, tra di esse, della sua personale posizione, affronta tali questioni con parole d'intensa forza emotiva (1986a, p. 150):

Una parte di qualcosa va nel senso di un futuro prevedibile che sarà meglio di tutto questo. Frammenti al di là di totalità. Una inesausta attività nomadica al di là degli insediamenti dei territori occupati. La critica al di là della rassegnazione. Il palestinese come autocoscienza in una sterile piana d'investimenti e appetiti consumistici. L'eroismo della rabbia al di là della ciotola dell'accattone, una limitata indipendenza al di là dello status di clienti. Attenzione, vigilanza, concentrazione. Fare come fanno gli altri, ma tenersi in qualche modo in disparte. Raccontare la vostra storia a brandelli, *così com'è*.

Questo lavoro comparve mentre stavo terminando il mio libro. Così la mia analisi di *Orientalism* non ha fatto che anticipare la ricerca in corso di Said verso forme non essenzialistiche di politica culturale. *After the Last Sky* si situa efficacemente nella faglia tra una specifica condizione di palestinese esule e una più generale gamma di opzioni del secolo xx. È (ma non soltanto) in quanto palestinese che Said accetta, con toccante trepidazione, «i nostri erramenti», pronunciandosi per «l'aperto elemento laico, e non la simmetria della redenzione» (p. 150).

Condivido il sospetto per la «simmetria della redenzione». Qualsiasi perseguimento di una terra promessa, qualsiasi ritorno a «sorgenti» originarie o recupero di una tradizione genuina implica discutibili atti di purificazione. Tali pretese di purezza sono in ogni caso sempre minate dal bisogno di inscenare autenticità *in contrapposizione* ad alternative esterne, spesso dominanti. Così il «Terzo mondo» recita se stesso di fronte al «Primo mondo» e viceversa. A un livello locale, gli isolani delle Trobriand inventano la *loro* cultura dentro e contro i contesti della storia coloniale recente e della nuova nazione di Papua-Nuova Guinea. Se l'autenticità è relazionale, non può darsi essenza se non come una invenzione politica e culturale, una tattica locale.

In questo libro metto in discussione talune tattiche locali dell'etnografia occidentale, concentrandomi sulle modalità di testualizzazione e, soprattutto, di collezionamento. Vari capitoli analizzano in modo abbastanza particolareggiato i sistemi di autenticità che sono stati imposti ai lavori creativi di arte e cultura non occidentali. Essi prendono in considerazione le pratiche collezionistiche e di autenticazione che informano gli allestimenti contemporanei: ad esempio, il dibattito sui rapporti tra arte «tribale» e arte «moderna» che ha accompagnato una mostra al Museum of Modern Art di New York. Come vengono attribuiti agli oggetti esotici, nei sistemi di collezionamento occidentali, valori quali «arte» e «cultura»? Non sostengo, come hanno fatto alcuni critici, che gli oggetti non occidentali possano essere correttamente compresi soltanto in rapporto ai loro ambienti di origine. Le contestualizzazioni etnografiche sono altrettanto problematiche quanto quelle estetiche, altrettanto suscettibili di trattamento depurato, astorico.

Ricostruisco la moderna storia delle classificazioni estetiche ed etnografiche in uno scenario precedente: la Parigi dell'avanguardia degli anni venti e trenta, un contesto rivoluzionario cui do il nome di surrealismo etnografico. Due autorevoli musei, il Musée d'Ethnographie del Trocadéro e il suo erede scientifico, il Musée de l'Homme, simboleggiano due diversi modi di «collezionare l'arte e la cultura». Il confronto impone la domanda: in base a quali criteri vengono ritagliati, posti in salvo e valutati i mondi etnografici e i loro artefatti significativi? Qui la cultura non si presenta come una tradizione da salvare, ma come un assemblaggio di codici e di artefatti sempre passibili di nuove combinazioni critiche e creative. L'etnografia è una esplicita forma di critica culturale che condivide le prospettive radicali del dada e del surrealismo. Invece di consentire al divorzio tra sperimentazione dell'avanguardia e scienza accademica, riapro la frontiera, suggerendo che l'odierna divisione di arte ed etnografia in istituzioni distinte abbia ridotto la forza analitica della prima e la vocazione sovversiva della seconda.

Sin dal 1900 le onnicomprensive collezioni di «Umanità» sono andate istituzionalizzandosi in discipline accademiche quali l'antropologia e nei musei d'arte o di etnografia. Si è affermato un «sistema arte-cultura» restrittivo nel controllo dell'autenticità, del valore e della circolazione di certi fatti e dati. Analizzando questo sistema, avanzo

l'ipotesi che ogni collezione implichi una visione temporale generatrice di rarità e di valore, una metastoria. Questa storia stabilisce quali gruppi o cose debbano essere riscattati da un passato umano in dissoluzione e quali debbano essere definiti come gli agenti dinamici, o tragici, di un destino comune. La mia analisi cerca di far emergere le contingenze locali e politiche di tali storie e delle collezioni moderne che esse legittimano. Il campo è libero, forse, per altre scelte.

Questo libro è un oggetto etnografico rappezzato, una collezione incompleta. È costituito da una serie di esplorazioni scritte e riscritte nel corso di sette anni. Il suo momento storico è stato segnato da rapidi cambiamenti nei termini – scientifici, estetici e testuali – che sovrintendono alle rappresentazioni interculturali. Scritte dall'interno di un «Occidente» il cui titolo a rappresentare una storia umana unificata è oggi messo da tante parti in discussione e la cui stessa identità spaziale è sempre più problematica, le esplorazioni qui raccolte non possono – non dovrebbero – dar luogo a una visione tutta di un pezzo. La loro parzialità è evidente. I capitoli, di varia forma e stile, rispecchiano circostanze diverse e specifiche occasioni di stesura. Non ho tentato di riscrivere quelli già pubblicati per produrre una superficiale coerenza. Anzi, ho incluso nei volumi testi che deliberatamente ne spezzano il tono dominante, nella speranza di rendere in tal modo manifesta la retorica dei miei resoconti. Preferisco le immagini a fuoco nitido, composte in modo che rivelino l'inquadratura o l'obiettivo utilizzati.

L'etnografia, un'attività ibrida, appare così come scrittura, come collezionismo, come *collage* modernista, come potere imperiale, come critica sovversiva. In una prospettiva più ampia, forse, il mio tema è una forma di viaggio, un modo di capire e di muoversi in un mondo eterogeneo che, a partire dal secolo XVI, è stato cartograficamente unificato. Una delle principali funzioni dell'etnografia è l'«orientamento» (un vocabolo residuo di un tempo in cui l'Europa viaggiava e inventava se stessa in contrapposizione a un immaginario e indifferenziato «Oriente»). Ma nel secolo XX l'etnografia rispecchia nuove «pratiche spaziali» (De Certeau, 1984), nuove forme di residenza e circolazione.

Questo secolo ha visto una straordinaria espansione della mobilità, se si considerano il turismo, il lavoro migratorio, l'immigrazione,

la proliferazione urbana. Sempre più numerosi sono coloro la cui «stanzialità» riposa sull'ausilio di mezzi di trasporto di massa, automobili, aeroplani. Popolazioni straniere si sono stabilite nelle città di sei continenti, rimescolandosi spesso, però, in modi parziali, specifici. L'«esotico» è sorprendentemente vicino. Per converso, non sembrano esserci sul pianeta luoghi tanto distanti in cui non sia dato avvertire la presenza dei prodotti, dei mezzi di comunicazione di massa e del potere «moderni». La vecchia topografia ed esperienza di viaggio sono esplose. Non è più possibile lasciare il proprio tetto fiduciosi di trovare qualcosa di radicalmente nuovo, un tempo e uno spazio altri. La differenza la si incontra nella più contigua prossimità, il familiare affiora agli estremi della terra. Questo dis-«orientamento» si riflette per tutto il libro. Per esempio l'etnografia accademica del secolo XX non si configura come una pratica interpretativa di stili di vita distinti, integri ma piuttosto come una serie di dialoghi, imposizioni e invenzioni specifici. La differenza «culturale» non è più una esotica e stabile alterità; i rapporti io-altro sono faccende di potere e di retorica piuttosto che di essenza. Una intera struttura di aspettative circa l'autenticità nella cultura e nell'arte è revocata in dubbio.

Le nuove relazioni di spostamento etnografico furono registrate con precoce chiarezza negli scritti di Victor Segalen e di Michel Leiris. Entrambi avrebbero dovuto disapprendere le forme che un tempo organizzavano l'esperienza di viaggio, quando le nozioni di «patria» ed «estero», «io» e «altro», «selvaggio» e «civilizzato» sembravano più chiaramente opposte. I loro scritti tradiscono un disagio per le narrazioni di fuga e ritorno, d'iniziazione e conquista. Essi non pretendono di conoscere un distanziato «esotico», di carpirne i segreti, di descriverne oggettivamente paesaggi, consuetudini, linguaggi. Ovunque vadano, registrano incontri complessi. Nelle parole di Segalen, il nuovo viaggiatore esprime «non soltanto la sua visione, ma, in virtù di un istantaneo, costante *transfer*, l'eco della loro presenza». La Cina diviene uno specchio allegorico. Il lavoro sul campo di Leiris in un'«Africa fantasma» lo rispinge in una incessante etnografia dell'io, non un'autobiografia, ma un atto di scrittura della propria esistenza in un presente di memorie, sogni, politica, vita quotidiana.

Le identità del secolo XX non presuppongono più una continuità di cultura o tradizione. Per ogni dove individui e gruppi improvvisano prestazioni locali sulla traccia di passati (ri)costruiti, ricorrendo

a media, simboli e linguaggi stranieri. Questa esistenza tra frammenti è stata spesso descritta come un processo di sfacelo e decadenza culturale, forse nel modo più eloquente da Claude Lévi-Strauss in *Tristes tropiques* (1955). Nella visione globale di Lévi-Strauss – oggi ampiamente condivisa – le differenze umane autentiche si stanno disintegrando, dissolvendo in una espansiva cultura della merce, per diventare, nel migliore dei casi, «arte» o «folclore» collezionabili. La grandiosa narrazione di entropia e perdita, in *Tristes tropiques*, esprime una ineludibile, malinconica verità. Ma è troppo perentoria e presume, alla «fine» di una storia umana unificata, una discutibile posizione eurocentrica, che raccoglie, memorizza le storicità locali del mondo. Accanto a questa narrazione di avanzante monocultura si può intravedere una più ambigua esperienza «caraibica». Nella mia interpretazione, Aimé Césaire, un professionista della politica culturale «neologistica» rappresenta una simile possibilità: una cultura ripensata come processo creativo o «interculturale» creolizzata (Wagner, 1980; Drummond, 1981).⁴ Le radici della tradizione sono recise e riannodate, i simboli collettivi sono mutuati da esperienze esterne. Per Césaire cultura e identità sono inventive e mutevoli. Non si radicano in terre ancestrali; vivono per impollinazione, per trapianto (storico).

Il «sozzume» che un Occidente espansivo, secondo il disilluso viaggiatore di *Tristes tropiques* (p. 38), ha gettato in volto alle società del mondo appare come materia prima, fertilizzante per nuovi ordini di differenza. È anche sozzume. I contatti culturali moderni non hanno bisogno di essere romanticizzati, cancellando la violenza dell'impero e delle perduranti forme di dominazione neocoloniale. La storia caraibica da cui Césaire ricava una inventiva e tattica *negritude* è una storia di degradazione, mimetismo, violenza e possibilità bloccate. È anche ribelle, sincretica e creativa. Tale sorta di ambivalenza mantiene i futuri locali del pianeta incerti e aperti. Non c'è narrazione principale che possa conciliare gli intrecci tragici e comici della storia

⁴ Nella messe dei lavori recenti sull'invenzione storico-politica delle culture e delle tradizioni, cfr. tra gli altri, Comaroff (1985), Guss (1986), Handler (1985), Handler e Linnekin (1984), Hobsbawm e Ranger (1983), Taussig (1980 e 1987), Whisnant (1983), Cantwell (1984). Gli approcci correnti al «contatto naturale», al «sincretismo» e all'«acculturazione» hanno trovato ulteriori stimoli nei concetti d'«interferenza» e «interferenza» (Fischer, 1986, pp. 219 e 232; Baumgarten, 1982, p. 154), di «transculturazione» (Rama, 1982; Pratt, 1987) e d'«intertesti interculturali» (Tedlock e Tedlock, 1985).

mondiale della cultura. È più facile registrare la perdita di tradizionali ordini di differenza che non coglierne l'emergere di nuovi. Forse questo libro va troppo in là nel suo interesse etnografico per presenti-che-vanno-facendosi-futuri. La sua utopica, tenace speranza nella reinvenzione della differenza rischia di sottovalutare gli effetti distruttivi, omologanti della centralizzazione economica e culturale mondiale. Inoltre, il postulato occidentale che lo regge, secondo cui le affermazioni della «tradizione» sono sempre risposte al nuovo (secondo cui non ci sarebbe alcun vero ricorso nella storia), può escludere narrazioni locali di continuità e recupero culturali. Non racconto tutte le storie possibili. Come sostiene un adagio ibo: «Non te ne stai fermo in un posto se vuoi vedere una mascherata».

Mio principale obiettivo è far posto a futuri culturali, al riconoscimento dell'emergente. Ciò richiede una critica di abiti mentali e sistemi di valori occidentali profondamente sedimentati. Sono soprattutto diffidente nei confronti di un riflesso quasi automatico – al servizio di una visione unificata della storia – che induce a relegare nel passato collettivo popoli e oggetti esotici (Fabian, 1983). Gli ordini inclusivi del modernismo e dell'antropologia (il «noi» che guida la macchina di Williams, l'«Umanità» delle scienze sociali occidentali) sono sempre dispiegati nel punto terminale o nel fronte avanzato della storia. Le tradizioni esotiche appaiono arcaiche, più pure (e più rare) delle dilavate invenzioni di un presente sincretico. In questo schema temporale moltissime creazioni del secolo xx non possono non apparire come imitazioni di modelli più «sviluppati». Le Elsie del pianeta non stanno ancora andando da nessuna parte per conto loro.

In tutto il mondo le popolazioni indigene hanno dovuto fare i conti con le forze del «progresso» e dell'unificazione «nazionale». I risultati sono stati sia distruttivi, sia inventivi. Molte tradizioni, lingue, cosmologie e valori sono andati perduti, in certi casi letteralmente assassinati; molto, però, è stato in pari tempo inventato e fatto rivivere in contesti complessi, contraddittori. Se è vero che le vittime del progresso e dell'impero sono deboli, di rado sono passive. Si soleva dare per scontato, ad esempio, che la conversione al cristianesimo in Africa, in Melanesia, in America latina o anche nel Massachusetts coloniale avrebbe condotto alla estinzione delle culture indigene piuttosto che alla loro trasformazione. È accaduto, invece, qualcosa di più ambiguo e storicamente articolato, che esige da noi la *simultanea*

percezione tanto della fine di certi ordini di diversità, quanto della creazione o traduzione di altri (Fernandez, 1978). Non sono pochi i popoli «estinti» tornati a ossessionare l'immaginario storico occidentale.⁵ È difficile, in ogni caso, equiparare il futuro del «cattolicesimo» in Nuova Guinea con le sue attuali prospettive in Italia; e il protestantesimo in Nuova Caledonia è molto diverso dalle svariate forme che ha in Nigeria. Il futuro non è (soltanto) monocultura.⁶

Rifiutare una unica metanarrazione progressiva o entropica, non significa negare l'esistenza di processi globali diffusi all'opera sia pure con ritmi ineguali. Benché non unificato, il mondo è sempre più connesso economicamente e culturalmente. Il particolarismo locale non offre scampo da simili coinvolgimenti. In effetti, le moderne storie etnografiche sono forse condannate a oscillare tra due metanarrazioni: l'una di omologazione, l'altra di emergenza; l'una di perdita, l'altra d'invenzione. Nella maggior parte delle situazioni specifiche entrambe le narrazioni sono pertinenti, ciascuna scalzando la pretesa dell'altra di raccontare «tutta la storia», ciascuna negando all'altra una visione privilegiata, di stampo hegeliano. Per ogni dove nel mondo si stanno distruggendo e creando distinzioni; ma le nuove identità e i nuovi ordini di differenza richiamano alla mente più la Elsie di Williams che non gli idealizzati indiani americani di Edward Curtis «in via

⁵ Calzante è il caso della persistente vita tribale degli indiani della California. Persino la più tristemente famosa di tutte, l'«estinzione» per genocidio dei tasmaniani, pare ora un «evento» assai meno definitivo. Con il decesso, nel 1876, dopo una serie di sistematiche decimazioni, di Truganina, l'ultimo esemplare «puro» (il cui ruolo mitico è comparabile a quello di Ishi per la California), la razza fu dichiarata scientificamente estinta. Ma i tasmaniani sopravvissero e si mescolarono con gli aborigeni australiani, con i bianchi e con i maori. Nel 1978 un comitato d'inchiesta accertò che le persone aventi titolo a rivendicare terre in Tasmania erano tra le quattro e le cinquemila (Stocking, 1987, p. 283).

⁶ Ulf Hannerz e i suoi colleghi stanno conducendo, presso l'Università di Stoccolma, una ricerca mirata su questo tema, per l'esattezza sul «sistema mondiale della cultura». In una sua precedente memoria Hannerz mette in discussione l'idea corrente secondo cui «la diversità culturale sta volgendo al tramonto e una stessa identica cultura presto dilagherà ovunque». Egli si dimostra scettico: «Non penso sia solo un mio pregiudizio da antropologo, con un interesse quindi istituzionale per la variazione culturale, a rendermi difficile il riconoscere che la situazione in Nigeria, ad esempio, possa assimilarsi ad alcunché del genere. La gente, nella città nigeriana che prediligo, beve Coca-Cola, ma beve anche burukutu; e alla televisione, che si è rapidamente diffusa non appena è arrivata l'elettricità, segue sia i *Charlie's Angels*, sia i suonatori di tamburo haussa. È mia impressione che il sistema mondiale non crei tanto una omogeneità di massa su scala globale, quanto, piuttosto, sostituisca una diversità con un'altra; e la nuova diversità si basa relativamente di più sulle interrelazioni e relativamente di meno sull'autonomia» (Hannerz, s.d., p. 6).

d'estinzione». Le storie delle differenze emergenti richiedono altri modi di dire: la poetica culturale impura di Césaire, le «vite palestinesi» disperse di Said, la tradizione reinventata di Mashpee: non c'è un modello unico. Questo libro passa in rassegna un certo numero di forme di rappresentazione culturale ibride e sovversive, forme che prefigurano un futuro inventivo. Negli ultimi decenni del secolo XX l'etnografia prende le mosse dal fatto ineludibile che gli occidentali non sono i soli ad andarsene in giro nel mondo moderno.

Ma forse che i viaggiatori non hanno sempre incontrato «nativi» edotti del mondo? Strana anticipazione: i Padri pellegrini giungono a Plymouth Rock nel Nuovo mondo giusto per trovarvi Squanto, un patuxet appena di ritorno dall'Europa.