

I diritti dei popoli indigeni e la museologia di collaborazione

The rights of indigenous peoples and community curation

Giovanni Pinna

Già direttore del Museo di Storia Naturale di Milano. E-mail: giovanni@pinna.info

LA RESTITUZIONE DEI BENI CULTURALI

Il 9 dicembre 2002, 18 grandi musei del mondo occidentale riuniti in quello che Tom Flynn definisce "sacred inner circle of the Bizot Group" hanno reso pubblica una 'Declaration on the importance and value of universal museums', il cui fine principale era l'opporci al rimpatrio delle opere e delle collezioni nei paesi di origine, sollecitati da quello che il New York Times ha chiamato un 'call for help' lanciato da Neil MacGregor, direttore del British Museum, a seguito delle insistenze della Grecia per la restituzione dei marmi del Partenone e della posizione dell'opinione pubblica inglese e internazionale sempre più favorevoli alla restituzione. Un fatto, questo, che avrebbe costituito un terribile precedente per tutti i grandi musei che si affrettarono ad apporre la propria firma in calce al documento. Nella Dichiarazione, a fianco ad una presa di posizione contro il traffico illecito, si legge che si doveva riconoscere che gli oggetti acquisiti da questi musei "nel passato vanno visti alla luce di sensibilità e valori diversi dai nostri e che rispecchiano il loro tempo. Gli oggetti e le opere monumentali collocati decenni se non addirittura secoli orsono nei musei di tutta Europa e d'America, furono acquisiti a condizioni che non sono paragonabili alle attuali. Con il passare del tempo", continua la dichiarazione, "gli oggetti così acquisiti – per acquisto, donazione o lascito – sono entrati a far parte dei musei che li hanno custoditi nel tempo e per estensione sono diventati anche parte del patrimonio culturale delle nazioni che li ospitano. Oggi siamo particolarmente sensibili al tema del contesto originale delle opere ma non va dimenticato che i musei stessi costituiscono un contesto valido e prestigioso per gli oggetti in essi trasferiti molto tempo addietro dai loro luoghi di provenienza. L'ammirazione universale per le civiltà antiche non sarebbe così profondamente radicata oggi se non fosse per l'influenza che esercitano gli artefatti di tali culture e che ora sono ampiamente fruibili da un pubblico internazionale nei principali musei del mondo. La scultura greca classica, per fare un esempio tra tanti, dimostra egregiamente tale assunto, come pure l'importanza del collezionismo pubblico. L'interesse per l'arte greca è una tradizione

THE RESTITUTION OF CULTURAL MATERIALS

On 9 December 2002, 18 large museums of the Western world, meeting in what Tom Flynn called the "sacred inner circle of the Bizot Group", made public a common Declaration on the importance and value of universal museums, whose main purpose was to oppose the repatriation of specimens and collections to their countries of origin. The help of these museums was solicited by what the New York Times called a 'call for help' launched by Neil MacGregor, director of the British Museum, in response to the insistence by Greece on the restitution of the Parthenon Marbles and to the position of the English and international public, which is increasingly in favour of restitution. This would have been a terrible precedent for all the large museums, which hastened to affix their signatures to the document. In the Declaration, along with a position against illegitimate trafficking, we read that it must be recognized that the objects acquired by these museums "in earlier times must be viewed in the light of different sensitivities and values, reflective of that earlier era. The objects and monumental works that were installed decades and even centuries ago in museums throughout Europe and America were acquired under conditions that are not comparable with current ones. Over time, objects so acquired - whether by purchase, gift, or partage - have become part of the museums that have cared for them, and by extension part of the heritage of the nations which house them. Today we are especially sensitive to the subject of a work's original context, but we should not lose sight of the fact that museums too provide a valid and valuable context for objects that were long ago displaced from their original source. The universal admiration for ancient civilizations would not be so deeply established today were it not for the influence exercised by the artefacts of these cultures, widely available to an international public in major museums. Indeed, the sculpture of classical Greece, to take but one example, is an excellent illustration of this point and of the importance of public collecting. The centuries-long history of appreciation of Greek art began in antiquity, was renewed in Renaissance Italy, and subsequently spread through the rest of Europe and to the Americas. Its accession into the collections of public museums throughout the world marked the significance of Greek sculpture for mankind as a whole and its enduring value for the contemporary world. Moreover, the distinctly Greek aesthetic of these works appears all the more strongly as the result of their being seen and studied in direct proximity to products of other great civilizations.

secolare iniziata già in tempi antichi, rinnovatasi nell'Italia del Rinascimento e successivamente diffusa nel resto d'Europa e nelle Americhe. Il suo ingresso nelle collezioni dei musei del mondo intero ha suffragato l'importanza della scultura greca per l'umanità intera e la persistenza del suo valore per il mondo contemporaneo. L'estetica prettamente greca di tali opere si impone con maggior forza proprio per il fatto di essere ammirata e studiata accanto a opere di altre grandi civiltà.

Le richieste di rimpatrio degli oggetti appartenuti per anni alle collezioni museali sono oggi un tema caldo per i musei. Sebbene ogni caso vada giudicato singolarmente, va riconosciuto che i musei non sono utili solamente ai cittadini di un'unica nazione ma a quelli di tutte le nazioni del mondo. I musei sono agenti di sviluppo culturale, e la loro missione è quella di promuovere la conoscenza mediante un costante processo di reinterpretazione, al quale ogni singolo oggetto dà il proprio contributo. Restringere il punto focale di un museo le cui collezioni sono varie ed eterogenee rappresenterebbe pertanto un danno per tutti i visitatori".

Questa 'Declaration' fu firmata dai direttori di alcuni di quei musei che, più che musei universali, potrebbero a ragione essere definiti 'musei dell'eredità imperiale', in quanto per decenni sono stati espressione e rappresentazione della politica imperialista (e colonialista) di potenti nazioni europee, quali il Louvre, l'Hermitage, i Musei di Berlino, il Rijksmuseum e il Prado, e del neoimperialismo politico e economico d'oltre Atlantico, come il Metropolitan di New York, il Museum of Fine Arts di Boston, il Philadelphia Museum of Arts, il Cleveland Museum of Art, il Paul Getty Museum di Los Angeles, il Los Angeles County Museum, l'Art Institute di Chicago. L'espressione della politica imperialista dei grandi musei occidentali è un dato incontestabile; "il fatto che certe parti del fregio del Partenone si trovino oggi in Inghilterra è un esempio di arroganza imperiale chiaro come il marmo - ha scritto per esempio Nadine Gordimer, nella prefazione del libro di Christopher Hitchens, 2009 - non contento di reclamare la sua sovranità su altri paesi, l'impero Britannico si è appropriato dell'arte che racchiude l'ethos, la storia, la mitologia religiosa e le fondamenta di un popolo".

La dichiarazione dei 18 musei, che voleva opporsi a ogni richiesta di restituzione affermando il potere transnazionale dei grandi musei, ribadendo la loro universalità e l'autorità a rappresentare tutte le culture del mondo, ha sortito un effetto opposto. Essa ha prodotto un aumento delle richieste di restituzioni di beni culturali esportati illegalmente da quelli che vengono chiamati 'source nations' o 'victim countries' (quali per esempio Grecia, Egitto, Italia, i

Calls to repatriate objects that have belonged to museum collections for many years have become an important issue for museums. Although each case has to be judged individually, we should acknowledge that museums serve not just the citizens of one nation but the people of every nation. Museums are agents in the development of culture, whose mission is to foster knowledge by a continuous process of reinterpretation. Each object contributes to that process. To narrow the focus of museums whose collections are diverse and multifaceted would therefore be a disservice to all visitors".

This Declaration was signed by the directors of some museums which, more than universal museums, could reasonably be defined as 'museums of imperial heritage', since for decades they were the expression and representation of the imperialist (and colonialist) policies of powerful European nations, e.g. the Louvre, the Hermitage, the Berlin Museums, the Rijksmuseum and the Prado, and of the political and economic neo-imperialism of the United States, e.g. the Metropolitan Museum of New York, the Museum of Fine Arts of Boston, the Philadelphia Museum of Arts, the Cleveland Museum of Art, the Paul Getty Museum of Los Angeles, the Los Angeles County Museum, the Art Institute of Chicago. The expression of imperialist policies by the great Western museums is an incontestable fact. As pointed out by Nadine Gordimer in the preface of the book by Christopher Hitchens (2009), the fact that certain parts of the Parthenon frieze are now in England is an example of imperial arrogance as clear as the marble itself; not content to claim its sovereignty over other countries, the British Empire appropriated the art that contained the ethos, history, religious mythology and foundations of a people.

The declaration by the 18 museums, which intended to oppose any request of restitution by affirming the transnational power of the great museums, claiming their universality and authority to represent all the cultures of the world, had the opposite effect. It led to an increase of requests of restitution of cultural materials illegally exported from what was called 'source nations' or 'victim countries' (e.g. Greece, Egypt, Italy, the countries of Latin America and of the Middle East) to the 'market states' (United States, Japan, western European countries).

Requests of repatriation of famous works of art and archaeological finds have filled the pages of newspapers in these years: the restitution of the Parthenon marbles to Greece, the requests by Egypt for the return of the Rosetta Stone and the bust of Nefertiti, or the pressure by Turkey (and Greece) on Russia to recover the Treasure of Priam, have appeared in many newspapers and have kindled debates between the promoters of restitutions and those who resolutely oppose them.

These disputes, involving national or international courts, are always arguments between nations; the restitution requests occur between one state and another and they are a matter to be settled by governments. However, there is another universe that requires the restitution of its materials and its cultural and intellectual dignity: it is the world of indigenous communities that reside within the confines of nations built by white settlers to the detriment of their territories and their natural wealth, nations that are called 'Settler States'.

paesi dell'America Latina e del Medio Oriente) verso i 'market states' (Stati Uniti, Giappone, paesi dell'Occidente Europeo).

Richieste di restituzione di opere d'arte e di reperti archeologici di grande notorietà hanno riempito in questi anni le pagine dei giornali: la restituzione dei marmi del Partenone alla Grecia, le richieste dell'Egitto di ritornare in possesso della Stele di Rosetta e del busto di Nefertiti, o le pressioni della Turchia (e della Grecia) sulla Russia per riavere il Tesoro di Priamo, hanno riempito le pagine di molti giornali, ed acceso contenziosi fra i fautori delle restituzioni e coloro che vi si oppongono recisamente.

Tutti questi contenziosi, che coinvolgono i tribunali nazionali o le corti internazionali, sono quasi sempre contenziosi fra nazioni; le richieste di restituzione avvengono fra stato e stato o fra uno stato e un museo e sono una faccenda da dirimere fra governi. Esiste però un altro universo che richiede la restituzione dei propri beni e della propria dignità culturale e intellettuale: è il mondo delle comunità indigene che risiedono entro i confini delle nazioni costruite da colonizzatori bianchi a scapito dei loro territori e delle loro ricchezze naturali; nazioni che vengono chiamate 'Settler States', o stati-coloni.

IL PROCESSO DI RICONOSCIMENTO DEI DIRITTI DELLE COMUNITÀ INDIGENE

È ben noto che nel corso del XIX e di parte del XX secolo i colonizzatori bianchi di Australia, Nuova Zelanda, Canada e USA effettuarono nei territori sottomessi una colonizzazione interna tesa a marginalizzare le popolazioni indigene, relegandole in territori sempre più piccoli e distruggendone il tessuto culturale, fino alla eliminazione fisica. In alcuni di questi paesi si trattò di veri e propri genocidi di popolazioni, di lingue e di culture e di deportazioni in massa, fra cui emblematico è il caso della sottrazione di 100.000 bambini aborigeni alle loro famiglie avvenuta in Australia fra il 1930 e il 1970. Le comunità indigene, spesso identificabili storicamente come nazioni, furono spogliate dei territori che occupavano da secoli, ad esse fu negato il diritto di auto-determinazione ed ai loro cittadini furono tolti di fatto i diritti civili, nella speranza che sparissero per estinzione o per assimilazione. Secondo Tully (2000) i governi degli stati-coloni misero in atto tre strategie nei confronti delle comunità indigene:

- 1) facilitare l'estinzione delle comunità attraverso il declino della popolazione, i matrimoni misti e l'urbanizzazione;
- 2) abolire i diritti dei popoli indigeni attraverso l'imposizione della sovranità, la politica della 'terra nullius', la classificazione come comunità primitive, la conquista militare, le leggi di esclusione e la cessione delle terre e dei diritti per trattato;

THE PROCESS OF RECOGNITION OF THE RIGHTS OF INDIGENOUS COMMUNITIES

It is well known that during the 19th and part of the 20th century the white settlers of Australia, New Zealand, Canada and the USA conducted a colonization within the subjected territories aimed at marginalizing the indigenous populations, relegating them to ever smaller territories and destroying their cultural fabric, even as far as their physical elimination. In some of these countries, there were true genocides of populations, of languages and of cultures, as well as mass deportations, emblematic of the latter is the removal of 100,000 Aboriginal children from their families in Australia between 1930 and 1970. The native communities, often identifiable historically as nations, were deprived of the territories they occupied for centuries, they were denied the right of self-determination and their citizens were effectively stripped of their civil rights in the hope that they would disappear by extinction or assimilation. According to Tully (2000), the governments of the settler states put into action three strategies against the indigenous communities:

- 1) facilitate the extinction of the communities through population decline, mixed marriages and urbanization;
- 2) abolish the rights of native peoples through the imposition of sovereignty, "terra nullius" policies, classification as primitive communities, military conquest, laws of exclusion and surrender of lands and rights by treaty;

3) cancel the identities of native communities, transforming their members into members of the dominant society through re-education, incentives and socialization. However, extinction and assimilation did not happen, and now a strong re-awareness of the identity and cultural autonomy of what Canadians call 'First Nations' has created a political problem that governments can no longer avoid or underestimate.

This re-awareness forcefully demands the end of the isolation and oblivion to which indigenous communities were forced by colonialism. It is fed by revolt against the colonial idea that a certain cultural group can interpret and discourse on the way of life of another, by awareness that each group has the right to be the arbiter of itself and its cultural history, and by resentment toward the colonial history of the many Western museums that went along with the policies based on cultural superiority of the colonial powers throughout the 19th and much of the 20th century. Although the colonial era ended with the independence conflicts following the Second World War and the birth of new nations, the intellectual inertia and economic poverty of many Western museums have maintained their colonial foundation up to the present day, feeding the scorn of peoples still represented by the now outdated image of Western classificatory ethnography. Ridiculous budgets, inattention by governments, bureaucratic restraints and a shortage of personnel prevents many museums from matching the evolution of ideas to the form of exhibits, and they force them to communicate ideas, concepts and interpretations that science has abandoned for some time now, causing severe damage to the general culture of the population and to the civil cohabitation of cultures, especially in these years of strong migration movements.

The response of the large settler states, Australia, Canada, the

3) cancellare le identità delle comunità indigene trasformando i loro membri in elementi della società dominante attraverso la rieducazione, gli incentivi e la socializzazione.

Tuttavia l'estinzione e l'assimilazione non avvennero, e ora una forte presa di coscienza dell'identità e dell'autonomia culturale di queste che i canadesi chiamano 'First Nations' ha creato un problema politico che i governi non possono più evitare o sotto-stimare. Una presa di coscienza che chiede con forza l'uscita dall'isolamento e dall'oblio in cui le comunità native furono costrette dal colonialismo, ed è alimentata sia dalla rivolta contro l'idea, di matrice coloniale, che un certo gruppo culturale possa interpretare e dissertare sul modo di vita di un altro, sia dalla consapevolezza che ogni gruppo ha il diritto di essere arbitro di se stesso e della propria storia culturale, sia infine dal risentimento verso la storia coloniale dei molti musei occidentali che hanno accompagnato per tutto il XIX e per buona parte del XX secolo le politiche imposte sulla superiorità culturale delle potenze coloniali. Sebbene l'epoca coloniale si sia chiusa con i conflitti indipendentisti del secondo dopoguerra e la nascita di nuove nazioni, l'inerzia intellettuale e la povertà economica di molti musei occidentali hanno trascinato sino ad oggi la loro impostazione coloniale, alimentando lo sdegno di popoli che si vedono ancora rappresentati con l'immagine ormai archiviata dell'etnografia classificatoria occidentale. Budget ridicoli, disattenzione dei governi, vincoli burocratici, scarsità di personale impediscono a molte istituzioni museali di far corrispondere l'evoluzione delle idee alla forma delle esposizioni, e li costringono a comunicare idee, concetti e interpretazioni che la scienza ha ormai archiviato da tempo, generando danni notevoli non solo alla cultura generale della popolazione, ma anche alla convivenza civile fra le culture, soprattutto in questi anni di potenti movimenti di migrazione.

Alla richiesta delle comunità indigene di riconoscere uguale diritto all'esistenza delle altre comunità (costituite dai discendenti degli originari colonizzatori inglesi e dagli immigrati da altri paesi europei), i grandi stati-coloni, Australia, Canada, Stati Uniti e Nuova Zelanda, negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale hanno risposto con azioni che, accettando in parte o totalmente le richieste delle comunità native - riconoscimento delle specificità culturali, dei diritti sui territori, sugli oggetti di culto e sui resti umani - sfociassero nella riconciliazione fra colonizzati e colonizzatori.

Il processo non è stato né facile, né rapido in quanto dovevano essere ribaltate le politiche in atto nelle nazioni citate che, facendo leva su meccanismi di oblio, tendevano alla destoricizzazione e alla depoliticizzazione delle differenze fra i popoli indigeni e la cultura dominante. Si trattava infatti di passare da

United States and New Zealand, to the request by indigenous communities for the right to exist in equality with the other communities (constituted by descendants of the original English colonizers and by immigrants from other European countries) in the years following the Second World War were actions which, by partly or totally accepting the demands of the native communities (recognition of cultural uniqueness, of land rights, of religious objects and human remains), led to reconciliation between the colonized and the colonizers.

The process has been neither easy nor rapid since the policies in vigour in the aforesaid nations, which with mechanisms of oblivion tended to dehistoricize and depoliticize the differences between the indigenous populations and the dominant culture, had to be overturned. This meant passing from policies of assimilation to policies of reconciliation based on the three principles of mutual recognition, continuity and consent: mutual recognition as right to independence, self-determination and self-definition; continuity as right to exist in time; consent as recognition of the rights to traditional lands and cultural and natural resources.

In Canada, for example, the concept of mutual recognition was defined in the 'Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples', based on four principles: mutual recognition, mutual respect, sharing and mutual responsibility. The commission defined mutual recognition as the mutual and equal relationship between natives and non-natives, the coexistence of the ones beside the others and self-government in accordance with their own laws and institutions, in other words equality, coexistence and self-government; mutual respect was defined as an essential prerequisite for durable and peaceful relationships, and assumes respect and consideration towards communities with different languages, cultures and ways of life but which are members of the same broader community; sharing and reciprocity mean facilitating a people's access to the management of its cultural resources according to its own principles (Butts, 2003). Mutual recognition puts into play many values established in time, including the need to abandon the predominant role of the settlers' language and to recognize the languages of the native communities, and the acceptance of oral traditions as proof in judicial proceedings regarding suits dealing with problems of right or legitimacy.

THE BATTLE ON THE INTERNATIONAL STAGE

At the beginning of the 1970s, indigenous peoples' organizations turned to international agencies to assert the rights of native communities to self-determination and to their culture and identity. They argued that their case was no different from that of the repatriation of cultural heritages to the ex-colonies that had become independent states or from that of the restitution of patrimonies stolen during the Second World War from war-torn countries and from communities that fell victim to Nazism. They asked that the definition of peoples in the United Nations Charter be extended to indigenous populations, maintaining that their relationships with the concerned states must be governed by international laws and not by the laws of each state. In 1982, the U.N. Subcommittee on Prevention of Discrimination and

politiche di assimilazione a politiche di riconciliazione basate sui tre principi del riconoscimento reciproco, della continuità e del consenso: riconoscimento reciproco come diritto all'indipendenza, all'autodeterminazione e al 'self-definition'; continuità come diritto di esistere nel tempo, consenso come riconoscimento dei diritti sulle terre e sulle risorse culturali e naturali tradizionali.

In Canada il concetto di riconoscimento reciproco è stato definito nel 'Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples'; esso si basa su quattro principi, riconoscimento reciproco, rispetto reciproco, condivisione e responsabilità reciproche. La commissione ha definito il riconoscimento reciproco come la relazione reciproca e paritaria fra indigeni e non indigeni, la coesistenza gli uni accanto agli altri e l'autogoverno in accordo alle proprie leggi e istituzioni, vale a dire eguaglianza, coesistenza e autogoverno; il rispetto reciproco è stato definito come un prerequisito essenziale per relazioni durevoli e pacifiche, e presuppone la stima e la considerazione nei confronti di comunità che hanno lingue, culture e modi di vita diversi ma che sono membri di una stessa comunità più ampia; la condivisione e la reciprocità significano facilitare a un popolo l'accesso alla gestione delle proprie risorse culturali secondo i propri principi (Butts, 2003). Il riconoscimento reciproco mette in gioco molti valori stabilizzati nel tempo; fra questi la necessità di abbandonare il ruolo egemone della lingua dei colonizzatori, e di riconoscere quindi le lingue delle comunità indigene; l'accettazione delle tradizioni orali come prova nei procedimenti giudiziari relativi a cause concernenti problemi di diritto o di legittimità.

LA BATTAGLIA NELLE SEDI INTERNAZIONALI

Per far valere i diritti delle comunità indigene all'autodeterminazione e alla propria cultura e identità, all'inizio degli anni Settanta le organizzazioni dei popoli indigeni si rivolsero agli organismi internazionali, sostenendo che il proprio caso non era diverso da quello della restituzione dei patrimoni culturali alle ex colonie divenute stati indipendenti e da quello della restituzione dei patrimoni trafugati durante il secondo conflitto mondiale ai paesi belligeranti e alle comunità vittime del nazismo. Esse chiesero che la definizione di popoli della Carta delle Nazioni Unite si estendesse anche i popoli indigeni, sostenendo che le loro relazioni con gli stati interessati dovessero essere governate da leggi internazionali e non dalle leggi di ciascuno stato. Nel 1982 la sottocommissione dell'ONU sulla prevenzione della discriminazione e sulla protezione delle minoranze, affidò lo studio del problema a un Gruppo di Lavoro sui Popoli Indigeni (WGIP) presieduto da José R. Martínez Cobo che nel 1983

Protection of Minorities entrusted the study of the problem to a Working Group on Indigenous Populations (WGIP) presided by José R. Martínez Cobo, who in 1983 produced his report to the Subcommission, recognizing that "self determination, in its many forms, must be recognised as the basic precondition for the enjoyment by indigenous people of the fundamental rights and the determination of their own future" (Vrdoljak, 2008). Cobo also criticized the relationship between the aspirations of native communities and the interpretation of self-determination given by the New International Economic Order (NIEO) which subjected cultural development to tensions, and he also recommended the formulation of a declaration that led to a convention on the rights of native peoples. In his recommendations, Cobo also urged clarification of the relationships between indigenous populations and museums which in the countries involved in the problem held practically all the cultural heritage of the native communities. He stated that (Vrdoljak, 2008):

- "there must be an effective access, preservation and protection of sacred objects for indigenous groups;
- Museums must not acquire cultural objects of current religious significance to indigenous peoples. Further, they should advise relevant communities of the appearance of such objects on the market;
- Museums must return objects when requested by communities of origin because they require them for their 'current religious practices';
- until such objects are returned, museums must consult with community leaders concerning their exhibition, labelling, conservation, and storage;
- Museums must allow relevant community members to 'give necessary ritual treatment' to such objects".

In the meantime, other international organizations became involved in the problem. During the 1980s, it was dealt with by the International Labour Organization (ILO), which revised the 1957 convention (no. 107) on the protection and integration of indigenous and other tribal or semi-tribal populations in independent countries, reflecting the worry of states about integration policies. The new Convention of 1989 (no. 169) recognized "the aspirations of these peoples to exercise control over their own institutions, ways of life and economic development and to maintain and develop their identities, languages and religions, within the framework of the States in which they live". Thus, it excluded the right to political self-determination of the indigenous communities, and for this was strongly contested by native organizations, which were asking to be treated in the same way as the newly independent ex-colonial states.

Cobo's report opened the way for a WGIP draft declaration in 1988; it established the right of indigenous and tribal communities to express their own culture and to preserve their own archaeological sites, objects, techniques and traditional craftsmanship, and above all expressly related the restitution of traditional lands, artefacts and traditional knowledge to cultural survival. In 1993, the WGIP prepared a final draft of the U.N. Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, on which the Commission on Human Rights Working Group (CHRWG) was also in agreement. This draft provoked a dispute between the organizations of indigenous peoples and the

produsse il suo rapporto alla Sottocommissione, riconoscendo che la "autodeterminazione, in tutte le sue diverse forme, deve essere riconosciuta come presupposto fondamentale per il godimento da parte delle popolazioni indigene dei diritti fondamentali e perché siano protagonisti del proprio futuro" (Vrdoljak, 2008). Cobo criticò anche la relazione fra le aspirazioni delle comunità indigene e l'interpretazione dell'autodeterminazione data dal Nuovo Ordine Economico Internazionale (NIEO) che sottoponeva a tensioni lo sviluppo culturale, e raccomandò la formulazione di una dichiarazione che conducesse a una convenzione sui diritti dei popoli indigeni. Nelle sue raccomandazioni Cobo si premurò anche di chiarire le relazioni fra i popoli indigeni e i musei che nei paesi interessati al problema detenevano praticamente tutto il patrimonio culturale delle comunità indigene. Egli (Vrdoljak, 2008), sostenne che:

- "deve essere garantita alle popolazioni indigene la possibilità concreta di accedere, conservare e proteggere gli oggetti sacri;
- i musei non devono acquisire oggetti culturali che abbiano ancor oggi un significato religioso per le popolazioni indigene. Dovrebbero inoltre segnalare alle comunità di pertinenza la presenza sul mercato di tali oggetti;
- i musei devono restituire gli oggetti su richiesta delle comunità di origine che ne abbiano bisogno per le loro 'pratiche religiose in uso';
- fintanto che tali oggetti non vengono restituiti, i musei devono consultare i capi delle comunità in merito alla loro esposizione, didascalizzazione, conservazione e custodia;
- i musei devono consentire ai membri delle comunità interessate di 'assicurare il dovuto trattamento rituale' agli oggetti in questione".

Nel frattempo altre organizzazioni internazionali furono coinvolte nel problema. Nel corso degli anni Ottanta questo fu affrontato dall'Organizzazione internazionale Labour (ILO) che revisionò la convenzione del 1957 (n. 107) sulla Protezione e Integrazione degli Indigeni e di altre popolazioni tribali o semi-tribali in paesi indipendenti che rifletteva la preoccupazione degli stati sulle politiche di integrazione. La nuova Convenzione del 1989 (n. 169) riconobbe le aspirazioni di questi popoli a esercitare il controllo sulle proprie istituzioni, sui modi di vita e sullo sviluppo economico e a mantenere e sviluppare le loro identità, lingue e religioni all'interno della cornice degli stati in cui vivono; essa esclude quindi il diritto all'autodeterminazione politica delle comunità indigene e fu per questo fortemente contestata dalle organizzazioni indigene che chiedevano di essere trattate come gli stati ex coloniali di nuova indipendenza.

Il rapporto di Cobo aprì la strada per una dichiarazione WGIP, che apparve sotto forma di bozza nel 1988; in tale bozza si stabiliva il diritto delle

concerned states regarding the meaning of self-determination, while the native communities claimed the status of nation and rejected the term 'minorities' since it minimized the colonizing impact they had suffered, the states interpreted self-determination as within the nation, i.e. they maintained that the right to self-determination could be exercised only in the ambit of national laws, thus guaranteeing the territorial integrity and sovereignty of the State. The Chair of the WGIP gave the following definitions of internal and external self-determination: the former "entails determination of a people's international status and liberation from foreign rule", whereas the latter "refers primarily to determination of the system of government and administration and to preserve its cultural, ethnic, historical or territorial identity through the promotion of individual and collective political participation, democratic governance and cultural diversity".

Therefore, although general agreements on the rights of indigenous peoples to protection of their culture, identity and heritage were established within the United Nations, the same was certainly not true for self-determination, as appears in the definitive version of the Declaration of Rights of Indigenous Peoples adopted by the United Nations on 13 September 2007; in particular, we read in Article 12 of this Declaration that:

1) Indigenous peoples have the right to manifest, practise, develop and teach their spiritual and religious traditions, customs and ceremonies, the right to maintain, protect, and have access in privacy to their religious and cultural sites, the right to the use and control of their ceremonial objects, and the right to the repatriation of their human remains.

2) States shall seek to enable the access and/or repatriation of ceremonial objects and human remains in their possession through fair, transparent and effective mechanisms developed in conjunction with indigenous peoples concerned.

The Declaration was approved with 143 votes in favour, 11 abstentions and 4 votes against. The votes against were by those nations that should have been most interested in the declaration's contents, namely Canada, Australia, New Zealand and the United States, but which still feared the consequences of possible self-determination and believed that they must manage the problem independently without interventions that might have influenced their internal policies.

Before the 1970s, the problem of the relationships between national states and the indigenous or tribal communities present within their borders did not have the importance it would assume in the following years; efforts by the international community for the restitution of cultural heritages were limited mainly to relationships between exporting and importing countries and to relationships between colonial countries and their former colonies that had become independent states. For this reason, the UNESCO Convention of 1970 did not mention the problem of restitution of cultural heritages to indigenous and tribal communities. In the work of the intergovernmental committee to promote the return of cultural property to the countries of origin or its restitution in the case of misappropriation, established by UNESCO in 1978 to resolve disputes regarding cases prior to 1970, a veil of silence was spread over the problem of application of the 1970 Convention to groups which did not have independent political status. Nevertheless, the Committee

comunità indigene e tribali a manifestare la propria cultura e a preservare i propri siti archeologici, gli oggetti, le tecniche e l'artigianato tradizionale, e soprattutto si metteva esplicitamente in relazione la restituzione delle terre tradizionali, degli oggetti e le conoscenze tradizionali con la sopravvivenza culturale. Nel 1993 il WGIP stilò una bozza finale per la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni, sulla quale concordò anche il Gruppo di Lavoro sui Diritti Umani (CHRWG). Su questa bozza si aprì un contenzioso fra le organizzazioni dei popoli indigeni e gli stati interessati riguardo al significato da attribuire all'autodeterminazione; mentre le comunità indigene pretendevano lo status di nazione e rigettavano il termine 'minoranze' in quanto minimizzava l'impatto colonizzante subito, gli stati interpretavano l'autodeterminazione come interna alla nazione, sostenevano cioè che il diritto all'autodeterminazione potesse essere esercitato solo nell'ambito delle leggi nazionali, garantendo così l'integrità territoriale e la sovranità dello Stato. Il Chair del WGIP diede le seguenti definizioni di autodeterminazione interna ed esterna: la prima "implica il riconoscimento dello status internazionale di un popolo e la liberazione dalla dominazione straniera", mentre la seconda "si riferisce principalmente alla determinazione del sistema di governo e amministrativo e alla conservazione dell'identità culturale, etnica, storica o territoriale attraverso la promozione della partecipazione politica a titolo individuale e collettivo, della governance democratica e della diversità culturale".

Se dunque nell'ambito delle Nazioni Unite si fu concordi in linea generale sui diritti dei popoli indigeni alla tutela della propria cultura, identità e patrimoni, non lo si fu invece affatto sull'autodeterminazione, come appare nella stesura definitiva della Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni approvata dalle Nazioni Unite il 13 settembre 2007; in particolare nell'Articolo 12 di tale Dichiarazione si legge che:

1) I popoli indigeni hanno il diritto di manifestare, praticare, sviluppare e insegnare le loro tradizioni spirituali e religiose, i loro costumi e cerimonie; hanno il diritto di preservare e di accedere ai propri siti religiosi e culturali, con la dovuta intimità; hanno il diritto di utilizzare e di mantenere il controllo dei propri oggetti cerimoniali; hanno altresì il diritto al rimpatrio delle loro salme.

2) Gli Stati si adopereranno per rendere possibile l'accesso e/o il rimpatrio degli oggetti cerimoniali e delle salme in proprio possesso attraverso meccanismi equi, trasparenti ed efficaci sviluppati di concerto con i popoli indigeni interessati.

La Dichiarazione fu accettata con 143 voti a favore, 11 astensioni e 4 voti contrari, proprio quelli delle nazioni che maggiormente avrebbero dovuto essere interessate al contenuto della dichiarazione, Canada, Australia, Nuova Zelanda e Stati Uniti, ma che anco-

placed strong emphasis on the necessity that the states create or update the inventories, since - as stated in the Report drafted by the working group meeting in Venice in 1967 to discuss the legal and technical problems in facilitating the restitutions - this was considered essential for the 'reconstitution of cultural heritages'.

THE PROCESS OF RECOGNITION OF THE RIGHTS OF SETTLER STATES

By now all the settler states recognize, albeit to different degrees and with different modalities, the rights of indigenous communities to the conservation and protection of their cultural freedom and identity, to the possession of traditional lands and to the management of their cultural heritage, but no state has accorded the status of independent nation to these communities. All this has been the result of a long process of reconciliation that has followed different paths: the legislative path in the United States, the path of moral suasion in Australia and Canada, that of bilateral treaties as in New Zealand and for some disputes in Canada, and finally a path that along with ethical obligations mixes reason of state, as in the United Kingdom, which although not today a settler state, bears the responsibility of being the origin of the four large settler states. Museums have been the protagonists of reconciliation processes, which have profoundly influenced the nature of these institutions; the organization, management, interpretation and communication of their contents have changed, being adapting to the paths of reconciliation enacted in the different countries. In the United States, museums are forced to 'bargain' about the restitution of heritage objects on the basis of federal laws. Collaborative museology, i.e. community curation between the museum staff and representatives of the indigenous communities, was born. The same collaborative practices have been adopted by Australian and Canadian museums, where coercive regulations have not been emanated, while 'bicultural museum governance' has taken form in New Zealand, i.e. museums are managed in common by the native Maori and white New Zealanders.

United States

The United States has sanctioned reconciliation via national laws that regulate the relationships between museums and communities and have influenced the culture of museums. The United States Federal Government recognized the right of native Americans to decide on the conservation and protection of their cultural heritage in 1979 with the 'Archaeological Resources Protection Act' and in 1990 with the 'Native American Graves Protection and Repatriation Act' (NAGPRA).

What the native communities in the United States could not accept were the way in which their cultures were exhibited in American museums, the presence in museum collections of sacred objects and human remains, and the certainty that many objects had been collected illegally. This intolerance of the low consideration of their cultural identity (with their religious and tribal beliefs), and also of their human identity (reduced in many museums to a mere classification of physical types), was the premise for the re-awakening of identity which began in the 1960s. This re-awakening culminated in 1978 in a first act, the

ra temevano per la deriva di una possibile autodefinizione e ritenevano di dover gestire il problema autonomamente senza intromissioni che avrebbero potuto influenzare la politica interna.

Prima degli anni Settanta il problema dei rapporti fra gli stati nazionali e le comunità indigene o tribali presenti nei loro confini non aveva ancora la rilevanza che avrebbe assunto negli anni successivi; gli sforzi della comunità internazionale per quanto riguarda le restituzioni dei patrimoni culturali si limitava soprattutto ai rapporti fra paesi esportatori e importatori e ai rapporti fra i paesi coloniali e le loro ex colonie divenute stati indipendenti. Per tale ragione la Convenzione dell'UNESCO del 1970 non fa menzione del problema della restituzioni dei patrimoni culturali alle comunità indigene e tribali, e nei lavori del Comitato intergovernativo per promuovere il ritorno della proprietà culturale ai paesi di origine o la sua restituzione in caso di appropriazione indebita, istituito dall'UNESCO nel 1978 per risolvere le controversie riguardanti casi anteriori al 1970, fu steso un velo di silenzio sul problema dell'applicazione della Convenzione del 1970 anche ai gruppi che non godono di uno status politico autonomo. Il Comitato pose tuttavia una notevole enfasi sulla necessità che gli stati mettessero mano alla creazione o all'aggiornamento degli inventari, in quanto - come sostenuto nel Rapporto stilato dal gruppo di lavoro riunitosi a Venezia nel 1967 per discutere dei problemi legali e tecnici relativi a facilitare le restituzioni - questi erano considerati essenziali per la 'ricostituzione delle eredità culturali'.

IL PROCESSO DI RICONOSCIMENTO DEI DIRITTI NEGLI STATI-COLONI

Ormai tutti gli stati-coloni riconoscono, seppure in varia misura e con modalità diverse i diritti delle comunità indigene alla conservazione e alla tutela della propria libertà culturale e della propria identità, al possesso dei territori tradizionali e alla gestione del proprio patrimonio culturale, ma nessuno stato ha dato a tali comunità lo status di nazione indipendente. Tutto ciò è stato il risultato di un lungo processo di riconciliazione che ha seguito vie diverse, la via legislativa negli Stati Uniti, la via della persuasione morale in Australia e Canada, quella che ha fatto perno su trattati bilaterali come in Nuova Zelanda e, per alcune controversie, in Canada, infine una via che accanto agli obblighi di ordine etico mescola la ragion di stato, come nel Regno Unito, che pur non essendo oggi uno stato-colono, ha la responsabilità di essere all'origine dei quattro grandi 'settle-states'.

I musei sono stati i protagonisti dei processi di riconciliazione; questi ultimi hanno profondamente influito sulla natura di queste istituzioni; organizzazione, gestione, interpretazione e comunicazione dei

'American Indian Religious Freedom Act', in which the native communities asked for recognition of the right to freedom of worship, access to sacred sites, restitution of sacred objects and free celebration of ceremonies and traditional rites. In 1980, over 30 tribal groups gave life to the North American Indian Museums Association (NAIMA), which defined the Indian Museum as "An established non-profit essentially educational or aesthetic in purpose, with professional staff, that provides exhibits, research, or programs in North American Indian subjects. In addition, the institution must meet the following requirements: 1. A majority, either of the Board of Directors or the staff members, must be North American Indians, Eskimos, Aleuts, Inuit or Metis. 2. The institution must serve a local Indian population" (Simpson, 2001). The Association also reported that its primary interest was the repatriation of human remains and sacred objects.

In the second half of the 1980s, the National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution guided the first steps toward reconciliation. In 1989, on the basis of the National Museum of the American Indian Act, it established the Museum of the American Indian and opened the way, as a national museum, to the NAGPRA, which established the right of native Americans (and natives of the Hawaiian archipelago) to ownership of the cultural objects excavated or discovered in federal or tribal territories after that date. The four principal points of law concern:

- 1) the protection of graves in tribal and federal lands and the power of tribes to decide on the interventions when graves are discovered;
- 2) the prohibition of trade in human remains and in objects identified as sacred;
- 3) the obligation of museums and federal agencies to list and catalogue the collections of human remains and related objects and to provide the information to the concerned tribes;
- 4) the obligation of museums and federal agencies to act positively in resolving restitution requests. Hence, this law created the premises for the restitution of human remains, religious objects and, more in general, 'cultural heritage objects' to the native communities, which in many cases resulted in collaboration between the museum establishment and native North Americans for the realization of the cultural message and the interpretation of collections in museums dedicated to collecting the cultural testimony of native peoples. In presenting the bill, one of the promoters of the law, the senator from Hawaii Daniel Inouye, observed that "when human remains are displayed in museums or historical societies, it is never the bones of white soldiers or the first European settlers that came to this continent that are lying in glass cases. It is Indian remains. The message that this sends to the rest of the world is that Indians are culturally and physically different from and inferior to non-Indians. This is racism". He concluded that the law did not discuss the validity of museums or the value of scientific research, but concerned human right.

Canada

As Clifford (2008) pointed out, in the Canadian northwest coast, as elsewhere, the economies and institutions of the modern nation systematically exploited, repressed and marginalized the

contenuti sono mutati, adeguandosi alle vie di riconciliazione messe in atto nei diversi paesi. Negli Stati Uniti i musei sono costretti a 'contrattare' la restituzione degli oggetti patrimoniali in base alle normative federali ed è nata la museologia di collaborazione, la 'community curation', fra gli staff dei musei e i rappresentanti delle comunità native; la stessa pratica di collaborazione è stata adottata dai musei australiani e canadesi ove non sono state emanate norme coercitive nei loro confronti, mentre in Nuova Zelanda ha preso forma la 'bicultural museum governance', i musei sono cioè gestiti in comunanza dai nativi maori e dai neozelandesi bianchi.

Stati Uniti

Gli Stati Uniti hanno sancito la riconciliazione con leggi nazionali che hanno coinvolto i rapporti fra i musei e le comunità ed hanno influito sulla cultura stessa dei musei. Il Governo Federale degli Stati Uniti ha riconosciuto il diritto dei nativi americani di decidere della conservazione e della protezione dei loro patrimoni culturali nel 1979 con 'Archaeological Resources Protection Act', e nel 1990 con il già citato 'Native American Graves Protection and Repatriation Act' (NAGPRA).

Negli Stati Uniti ciò che le comunità indigene non potevano sopportare era il modo con cui le loro culture erano esposte nei musei statunitensi, la presenza nelle collezioni museali di oggetti sacri e resti umani e la certezza che molti oggetti erano stati collezionati illegalmente. Questa insoddisfazione alla scarsa considerazione in cui era tenuta, non solo l'identità culturale con le proprie credenze religiose e tribali, ma anche la stessa identità umana, ridotta in molti musei a una mera classificazione di tipi fisici, ha costituito la premessa per il risveglio identitario che ha avuto inizio negli anni Sessanta e che sfociò nel 1978 in un primo atto, l' 'American Indian Religious Freedom Act', in cui le comunità indigene chiesero il riconoscimento del diritto alla libertà di culto, l'accesso ai siti sacri, la restituzione degli oggetti sacri e la libera celebrazione di cerimonie e riti tradizionali. Nel 1980 oltre 30 gruppi tribali diedero vita alla 'North American Indian Museums Association' (NAIMA); questa definì il Museo Indiano "un'istituzione non-profit con fine essenzialmente educativo o estetico, con staff professionale, che produce esposizioni, ricerca, o programmi sul soggetto degli Indiani del Nord America. Inoltre, l'istituzione deve avere i seguenti requisiti: 1) una buona parte del Board di Direzione, o dei membri dello staff, deve appartenere agli Indiani del Nord America, a Esquimesi, Aleutini, Inuit o Meticci. 2) l'istituzione deve servire una popolazione locale indiana" (Simpson, 2001); l'associazione segnalò anche che l'interesse primario era il rimpatrio dei resti umani e degli oggetti sacri.

Nella seconda metà degli anni Ottanta, a guidare i

native peoples' traditional cultures. An important example of this repression was the prohibition of the 'potlatch' (a ritual ceremony in which relationships among groups were strengthened by means of the exchange and subsequent destruction of valuable goods) imposed at the end of the 19th century by the Canadian government and by that of the United States on the natives of these territories, and the consequent confiscation of traditional objects owned by the natives which the ban on the 'potlatch' prevented them from destroying. The practice of 'potlatch' continued to survive underground, and in 1924 an illegal 'potlatch' held at Village Island led to the arrest of the participants and confiscation of the objects, which ended up in some Canadian museums and in the Museum of the American Indian in New York. As Clifford described in remembering this event (2008), the punishments and the loss of the ceremonial objects had a severe impact on the traditional community; large-scale exchanges disappeared, while ceremonial life and social bonds were maintained with difficulty in the face of socio-economic change and the hostility of the government, missionaries and government schools. In the 1950s, the Canadian government's abolition of the potlatch ban was accompanied by a request for restitution of the seized objects. However, they were not returned to the families which had every right to possess them; instead, the communities were required to establish museums to house them.

The first true occasion to bring the problems of self-determination, land claims and property of the Canadian First Nations to the attention of the general public was offered by the Calgary Winter Olympics in 1988, which the native community of Lubicon Lake announced it would boycott. Calgary's Glenbow Museum began planning the 'The Spirit Sings' exhibition in 1983. It was to open during the Olympic Games with sponsorship of Shell Oil Canada, which was interested in beginning surveys for oil on land of the Lubicon Lake Indian Nation claimed by the Canadian government. The result was that all the boycott actions were focused on the Glenbow Museum exhibition through a vast campaign of sensitization of national and international organisms in which various indigenous associations participated, including the 'National Congress of American Indians' representing 122 Indian nations, the 'World Council of Indigenous Peoples', the 'Canadian Ethnology Society' and the 'Assembly of First Nations'. The boycott, with strong support of the International Council of Museums (ICOM), did not stop the exhibition, which regularly took place (on this episode, see: Ames, 1994). Nevertheless, the resulting outcry opened the door to negotiations between the Canadian government, museums and the 'First Nations'. In the same year the exhibition opened, the conference 'Preserving Our Heritage: A Working Conference Between Museums and First Peoples' was held in Ottawa. It charged a Task Force with exploring three points: the involvement of indigenous peoples in the care and interpretation of their heritage, the accessibility to museum collections, the restitution of human remains and religious objects. In 1992, the work of the Task Force culminated in an Assembly between the 'First Nations' and the Canadian Museums Association ('Forging New Partnerships Between Museums and First Peoples'), which established seven principles:

primi passi verso la riconciliazione fu il National Museum of Natural History della Smithsonian Institution, che nel 1989, sulla base del National Museum of the American Indian Act, istituì il Museum of the American Indian e aprì le porte, in quanto museo nazionale, al NAGPRA, che stabilì il diritto delle nativi americani (e dei nativi dell'arcipelago delle Hawaii) sulla proprietà degli oggetti culturali scavati o scoperti in territori federali o tribali dopo quella data. I quattro punti principali della legge riguardano:

- 1) la protezione delle sepolture nelle terre tribali e federali e il potere delle tribù di decidere gli interventi in caso di ritrovamento di sepolture;
- 2) il divieto di commerciare in resti umani e in oggetti identificati come sacri;
- 3) l'obbligo dei musei e degli uffici federali di elencare e catalogare le collezioni di resti umani e di oggetti collegati e di fornire le informazioni relative alle tribù interessate;
- 4) l'obbligo dei musei e delle agenzie federali di porsi positivamente nel risolvere richieste di restituzione.

Tale legge ha così creato le premesse per la restituzione dei resti umani, degli oggetti di culto e, più in generale, degli 'oggetti del patrimonio culturale' alle comunità native che si è concretizzata in molti casi in una collaborazione fra l'establishment museologico e i nativi nord americani per la realizzazione del messaggio culturale e dell'interpretazione delle collezioni nei musei dedicati a raccogliere le testimonianze culturali di questi ultimi. Uno dei promotori della legge, il senatore delle Hawaii Daniel Inouye nel presentare il progetto di legge fece osservare che "quando resti umani sono esposti in un museo o nelle società storiche, non si tratta mai di ossa di soldati bianchi o dei primi coloni europei che vennero in questo continente che giacciono nelle vetrine. Sono resti indiani. Il messaggio che questo comunica al resto del mondo è che gli indiani sono culturalmente e fisicamente diversi e inferiori ai non indiani. Questo è razzismo [e conclude che] la legge di fronte a noi non discute la validità dei musei o il valore della ricerca scientifica. Ma, concerne i diritti umani".

Canada

Come scrive Clifford, in Canada "sulla costa nord occidentale, come altrove, le economie e le istituzioni del moderno Stato nazionale hanno sistematicamente sfruttato, represso ed emarginato le culture tradizionali dei popoli nativi"; un esempio importante di questa repressione è stato il divieto della pratica del 'potlatch', cerimonia rituale in cui vengono rinforzate le relazioni fra i gruppi attraverso lo scambio e la successiva distruzione di beni di valore, imposto alla fine del XIX secolo dal governo canadese e da quello degli Stati Uniti ai nativi di questi territori, e la conseguente confisca degli

- 1) the competence of the indigenous communities to express themselves;
- 2) appreciation of the respective knowledge systems;
- 3) recognition of mutual interest in the 'First Nations' heritage;
- 4) common management of and responsibility for the patrimonial resources;
- 5) equal partnership in museum projects and exhibitions;
- 6) community of interest in research, documentation, presentation, promotion and education of the public concerning the native heritage;
- 7) involvement of the First Nations in the development of programs and resources.

The document of the Assembly states that, to assure an adequate interpretation and representation of the patrimony of native histories and cultures, museums should ensure that there is participation by native people as members of the management structures and directorial boards. Many Canadian museums with indigenous collections have conformed to this recommendation.

Australia

In Australia, protection of the aboriginal cultural heritage is determined by the 'Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Protection Act' of 1984, which allows the federal government to intervene in the protection of important aboriginal sites and objects throughout the Australian territory. Vrdoljak (2008) reported that when the bill was read the Minister of Aboriginal Affairs admitted that "European settlement of Australia had resulted in pillage, attempted genocide and systematic and unsystematic destruction of (indigenous Australian) culture". The law provides for a very limited role of the aboriginal communities. Nevertheless, it recognizes their heritage as a national patrimony and has opened the way to a process of recognition by museums, which took concrete form in the 1993 guidelines of the Council of Australian Museum Associations ('Previous Possessions, New Obligations: Policies for Museums in Australia and Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples'), establishing the relationships between the museums and the native communities: as collectors and custodians of the objects of the aboriginal cultures (interpreted and communicated from the perspective of the dominant culture), the museums became, from that moment on, the authors of actions aimed at promoting the cultural autonomy and rebirth of the indigenous peoples (Griffin, 1996).

In Australia, the process of recognition of the rights of aboriginal communities has not been linear and has suffered the effects of national politics. The non-adhesion to the U.N.'s Declaration on the Rights of Indigenous Peoples was due to the slowing of the reconciliation process that took place with the Howard Government beginning in 1996. This resulted in the reduction of funds and competencies of organizations for the administrative autonomy of Aborigines, in opposition to negotiations for the right of Aborigines to self-determination, and in 1998 in modification of the law on land rights ('Native Title Amendment Act'), which abolished the right of Aborigines to their traditional lands. During the 2000 Olympic Games, the Australian Federal Government forbade entry into the country of representatives of the U.N. Committee on the

oggetti tradizionali di proprietà dei nativi che il divieto del 'potlatch' impediva loro di distruggere. La pratica del 'potlatch' continuò a sopravvivere di nascosto, e nel 1921 un 'potlatch' illegale tenutosi a Village Island portò all'arresto dei partecipanti e alla confisca degli oggetti che finirono in alcuni musei canadesi e nel Museum of the American Indian di New York; "le punizioni e la perdita degli oggetti cerimoniali [ha scritto Clifford nel ricordare questo avvenimento, 2008] inflissero un durissimo colpo alla comunità tradizionale; gli scambi su grande scala scomparvero, mentre la vita cerimoniale e i legami sociali furono mantenuti con difficoltà di fronte al cambiamento socioeconomico e all'ostilità del governo, dei missionari e delle scuole governative". Negli anni Cinquanta all'abolizione del divieto da parte del governo canadese si accompagnò la richiesta di restituzione degli oggetti sequestrati: questi non furono però restituiti alle famiglie che avevano tutto il diritto di possederli, ma si pretese che le comunità istituissero dei musei per raccogliarli.

In Canada, la prima vera occasione di portare all'attenzione dell'opinione pubblica i problemi relativi all'autodeterminazione e alla rivendicazione sui territori e sulle proprietà delle 'First Nations' canadesi fu offerta dalle olimpiadi invernali di Calgary del 1988 che la comunità indigena del Lago Lubicon annunciò di voler boicottare. Già nel 1983 era stata programmata dal Glenbow Museum di Calgary l'esposizione 'The Spirit Sings' che doveva aprirsi in occasione dei giochi olimpici, grazie alla sponsorizzazione della Shell Oil Canada che aveva interesse ad aprire una campagna di ricerca petrolifera nelle terre che la comunità del Lago Lubicon rivendicava dal governo canadese. Ciò indusse a focalizzare tutte le azioni di boicottaggio sull'esposizione del Glenbow Museum, attraverso una vasta campagna di sensibilizzazione di organismi nazionali e internazionali cui aderirono diverse associazioni indigene fra cui 'The National Congress of American Indians' in rappresentanza di 122 nazioni indiane, 'The World Council of Indigenous Peoples', 'The Canadian Ethnology Society', 'The Assembly of First Nations'. Il boicottaggio, che godette di un forte sostegno dell'ICOM, non fermò la mostra che ebbe regolarmente luogo (sulla vicenda si veda: Ames, 1991). Tuttavia il clamore suscitato aprì la porta a trattative fra il governo canadese, i musei e le 'First Nations'. Nello stesso anno dell'apertura della mostra si tenne ad Ottawa la conferenza 'Preserving Our Heritage: A Working Conference Between Museums and First Peoples' che incaricò una Task Force di approfondire tre punti: il coinvolgimento dei popoli indigeni nella cura e nell'interpretazione del loro patrimonio, l'accessibilità alle collezioni dei musei, la restituzione dei resti umani e degli oggetti di culto. Nel 1992 i lavori della Task Force confluirono nell'Assemblea fra le 'First Nations' e la Canadian

Elimination of Racial Discrimination (CERD): the result was that the United Nations placed Australia under observation, urging it to effect immediate reforms against racial segregation. Only with the arrival in power of the Labour prime minister Kevin Rudd (on 3 December 2007, hence after the vote on the U.N. Declaration) did the Australian Federal Government seem to take a new path: in 2009, Kevin Rudd, in the chamber of parliament in Canberra, apologized for the persecutions perpetrated against the Aborigines through the years, although he refused any form of reimbursement.

However, Australian museums have generally had a very positive attitude toward restitution requests (Griffiths, 1996), even though there have been some moments of contrast, mainly related to the Aborigines' desire to bury the human remains returned to them. An emblematic case is the restitution of the collection of human remains of Kow Swamp (numerous individuals dated between 19,000 and 22,000 years ago) to the Echuca aboriginal community, which decided the reburial of them; on that occasion, the museum was criticized for not having considered that burial would have prevented any future research.

New Zealand

In New Zealand, the relationships between the English settlers and the confederation of Maori tribes was regulated by the 1840 Treaty of Waitangi in which the Maori surrendered to the English crown "all the rights and powers of Sovereignty which the said Confederation or Individual Chiefs respectively exercise or possess, or may be supposed to exercise or to possess over their respective Territories as the sole sovereigns thereof" (art. 1) and "the exclusive right of Preemption over such lands as the proprietors thereof may be disposed to alienate at such prices as may be agreed upon between the respective Proprietors and persons appointed by Her Majesty to treat with them in that behalf" (art. 2). The Crown guaranteed the Maori the "possession of their Lands and Estates Forests Fisheries and other properties which they may collectively or individually possess so long as it is their wish and desire to retain the same in their possession" and extended to the Maori its protection and "all the Rights and Privileges of British Subjects" (art. 3). Article 2 of the Maori text recognized the Maori 'tikanga' and 'taonga' "[...] te tino rangatiratanga [...] o ratou taonga katoa", the latter term literally meaning 'treasure' or 'valuable thing', which the Waitangi Tribunal translated in 1986 as 'all their valued customs and possessions', but which is also extended to include a whole series of tangible and intangible elements necessary for recognition of the Maori identity. The word 'tikanga', literally meaning 'the Maori way of doing things', has a wide range of meanings, encompassing the Maori culture, way of life and customs, which can be summarized by the phrase 'being Maori'. The Treaty of Waitangi was not always respected to the letter by the settlers, especially because of the growth of the white population. This led to inevitable conflicts with the native populations, although the Maori did not suffer the same fate as the Australian Aborigines. The reconciliation took form with the Treaty of Waitangi Act of 1975, establishing the Waitangi Tribunal "charged with making recommendations on claims brought by Maori relating to actions or omissions of the Crown, which breach the promises made in the Treaty of

Museums association ('Forging New Partnerships Between Museums and First Peoples'), che stabilì sette principi:

- 1) la competenza delle comunità indigene a esprimersi;
- 2) l'apprezzamento dei rispettivi sistemi di conoscenza;
- 3) riconoscimento dell'interesse reciproco sul patrimonio delle 'First Nations';
- 4) la gestione e la responsabilità comuni sulle risorse patrimoniali;
- 5) partnership egualitario nei progetti museali e nelle esposizioni;
- 6) comunanza di interessi nella ricerca, documentazione, presentazione, promozione e educazione del pubblico al patrimonio indigeno;
- 7) coinvolgimento delle 'First Nations' nello sviluppo dei programmi e delle risorse.

"Per assicurare un'adeguata interpretazione e rappresentazione del patrimonio, delle storie e delle culture aborigene [recita ancora il documento dell'Assemblea] i musei dovrebbero provvedere affinché vi sia una partecipazione del popolo Aborigeno come membri delle strutture di gestione e nei board direttivi"; cosa a cui molti musei canadesi con collezioni aborigene si sono adeguati.

Australia

Per quanto riguarda l'Australia la protezione del patrimonio culturale aborigeno è determinata dall' 'Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Protection Act' del 1984 che permette al governo federale di intervenire nella protezione di importanti siti e oggetti aborigeni su tutto il territorio australiano. Vrdoljak (2008) riporta che in occasione della lettura del progetto di legge il Ministro degli Affari Aborigeni ammise che "l'insediamento europeo in Australia si risolse in saccheggio, tentato genocidio, e sistematica e non sistematica distruzione della cultura degli indigeni australiani". La legge prevede un ruolo molto limitato delle comunità aborigene, ma tuttavia riconosce il loro patrimonio come patrimonio nazionale e ha aperto la via a un processo di riconoscimento da parte dei musei che ha preso una forma concreta nelle linee guida del 1993 del Concil of Australian Museum Associations ('Previous Possessions, New Obligations: Policies for Museums in Australia and Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples') che stabiliscono i rapporti fra questi e le comunità indigene: i musei, da collezionisti e custodi degli oggetti delle culture aborigene, interpretate e comunicate in un'ottica della cultura dominante, sono divenuti da quel momento gli artefici di azioni tese a promuovere l'autonomia culturale e la rinascita dei popoli indigeni (Griffin, 1996).

In Australia il processo del riconoscimento dei diritti delle comunità aborigene non è stato lineare ed ha risentito dei contraccolpi della politica nazionale. La

Waitangi". Significant interventions of the Tribunal included recognition of the rights of the Maori to 'taonga' and 'tikanga', a right also recognized by the Resource Management Act of 1991 which invites to "recognise and provide for the relationship of Maori and their culture and traditions with their ancestral lands, water, sites, wahi tapu, and other taonga" (Joseph & Bemmion, 2002).

As occurred in Canada with the 'The Spirit Sings' exhibition, the true turning point in the relationships between the Maori and New Zealand museums was due to a temporary exhibition. In this case, however, the native communities were involved in the preparation and realization of the 'Te Maori' exhibition through the creation of an entirely Maori organizational subcommittee to act as the go-between with the different native communities. It organized the opening ceremonies and interpreted the Maori heritage from a more 'ethnographic' than 'artistic' perspective, in contrast to the practice in New Zealand museums. The exhibition was initially destined for the United States, where it was held in New York, St. Louis, San Francisco and Chicago between 1984 and 1986. It was then put on in four New Zealand cities throughout 1987, having a strong impact on the public (over 900,000 presences) and radically modifying the way of presenting the Maori heritage in museums.

Many museums in New Zealand now bear a dual name, English and Maori, including the national museum in Wellington (Museum of New Zealand-Te Papa Tongarewa). Moreover, many museums include the words 'Whare Taonga' ('treasure house') in their name, such as the Akaroa Museum-Te Whare Taonga, Rotorua Museum-Te Whare Taonga or Te Arawa, Waikato Museum-Te Whare Taonga or Waikato, and Russell Museum-Te Whare Taonga or Kororareka (the history of the relationships between the Maori and New Zealand museums are reconstructed in detail in Butts, 2003).

In all these countries, reconciliation with regard to the cultural heritage generally follows three paths:

- 1) physical restitution to the indigenous communities of the religious objects and human remains contained in museums and private collections when it is possible to determine the exact original provenience of the specimens. In many cases, restitution has been to indigenous cultural centres or museums managed directly by indigenous communities;
- 2) collaboration of museums with indigenous communities in the conservation and display of such objects, so as to preserve them and communicate their meaning according to the view of the communities of origin and not of the 'white settlers' (community curation). This path was followed, for example, by the National Museum of the American Indian of Washington (fig. 1) and New York (fig. 2), and by the Museum of Anthropology, University of British Columbia, in Vancouver (fig. 3), which reopened in 2010 after a total restructuring carried out with full collaboration of the museum staff and representatives of the various native communities;
- 3) attribution of ownership of the artefacts and human remains to the indigenous communities, permitting their conservation in the museums but maintaining the possibility of their use in religious and traditional ceremonies.

non adesione alla Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni dell'ONU fu dovuta al rallentamento del processo di riconciliazione che ha avuto luogo con il Governo Howard a partire dal 1996, un rallentamento che si è concretizzato nella riduzione dei fondi e delle competenze delle organizzazioni per l'autonomia amministrativa degli aborigeni, nell'opposizione a un negoziato per il diritto degli aborigeni all'autodeterminazione e, nel 1998, nella modifica della legge sui diritti territoriali ('Native Title Amendment Act') che ha abolito il diritto degli aborigeni sui loro territori tradizionali. Nel 2000 in occasione delle Olimpiadi il Governo Federale australiano ha vietato l'ingresso nel paese ai rappresentanti del Comitato delle Nazioni Unite per l'eliminazione delle discriminazioni razziali (CERD): il risultato è stato che le Nazioni Unite hanno messo sotto osservazione l'Australia, incitando ad effettuare con urgenza riforme contro la segregazione razziale. È solo con l'arrivo al potere del premier laburista Kevin Rudd (il 3 dicembre 2007, quindi dopo il voto sulla Dichiarazione dell'ONU) che il Governo Federale australiano sembra aver preso una nuova strada: nel 2009 lo stesso Kevin Rudd nell'aula del parlamento di Canberra ha chiesto scusa per le persecuzioni perpetrate nei confronti degli aborigeni nel corso degli anni, rifiutando però ogni forma di risarcimento.

Tuttavia, in linea generale, i musei australiani hanno avuto un atteggiamento molto positivo verso le richieste di restituzione (Griffiths, 1996), anche se non sono mancati momenti di contrasto, soprattutto collegati al desiderio degli aborigeni di seppellire i resti umani restituiti loro. Un caso emblematico è rappresentato dalla restituzione della collezione di resti umani di Kow Swamp (numerosi individui datati fra i 19.000 e i 22.000 anni fa), alla comunità aborigena Echuca che ne decise il risepellimento; in quella occasione il museo fu criticato per non avere considerato che il seppellimento avrebbe impedito qualsiasi ricerca futura.

Nuova Zelanda

In Nuova Zelanda i rapporti fra i colonizzatori inglesi e la confederazione delle tribù maori fu regolato dal trattato di Waitangi del 1840 in cui i maori cedevano alla corona inglese "tutti i diritti e i poteri di Sovranità esercitati o spettanti rispettivamente a detta Confederazione o ai suoi singoli Capi, o che si presume essi esercitino o siano loro spettanti sui rispettivi territori in quanto loro esclusivi sovrani" (art. 1) e "l'esclusivo diritto di prelazione su tali territori in quanto i loro proprietari possono essere indotti ad alienare ai prezzi concordati tra i rispettivi proprietari e le persone incaricate da Sua Maestà di trattare con loro in tal senso" (art. 2). Per contro la Corona garantiva ai maori il "possessione dei loro territori e possedimenti, foreste, diritti di pesca e

FROM OWNERSHIP OF OBJECTS TO INTELLECTUAL OWNERSHIP

In recent years, restitution requests have widened from human remains and religious objects to all the tangible and intangible cultural heritage of indigenous communities, since in many of these communities every object, even commonly used ones, preserve an immaterial aura that renders them essential for the spirituality of the community. As Doxtater (1996) wrote "For Aboriginal people, culture encompasses much more than the objects, but the objects cannot easily be separated by the culture. It is more a case of which people belong to and with their particular culture, which includes the languages, beliefs and objects. In Euro-Canadian terms, people 'own' their heritage. In aboriginal terms, the culture 'owns' the people".

From this followed the request by some indigenous communities to establish intellectual ownership of all their products, not only physical objects but also images (photographs and films) and immaterial expressions, such as singing, music and language. The anthropologist Michael Brown (2009) wrote "The proprietary drift of the ethnic assertiveness has led to demand that information held by repositories, including museums, be repatriated to the source communities said to be its rightful owners. Sharing copies of field notes, images, and audio tapes is judged insufficient, indigenous people want complete control over the material regardless of the competing claims of its author, be it folklorist, ethnographer, photographer, or missionary".

All this has led to several paradoxes: the Pueblos Zia Indians of New Mexico claim reimbursement for the use of the sun, their symbol, on automobile license plates and on the state flag, as Appiah (2007) recalled, descendants of the Apache tribes claim control of all images, texts, ceremonies, music, songs, stories, symbols, beliefs, customs, ideas, concepts and other physical and spiritual objects; Maori activists have denounced the use of traditional Maori tattoo motifs by foreign artists and have laid claim to radio frequencies as their 'taonga'; the Baltimore aquarium was accused of having reconstructed a northern Australian waterfall; Australia has limited the commercial use of images of Ayers Rock, redefined as intellectual property of the Aborigines; the Waitangi Tribunal in New Zealand has been called on to deliberate on the possibility that plants and animals native to New Zealand should be declared Maori property, which, if approved, would provide a conspicuous source of profit for the indigenous communities.

However, these are relative paradoxes, since UNESCO, in identifying and protecting expressions of immaterial heritage, has recognized a kind of right of the peoples to the intellectual ownership of expressions of their folklore, to their artistic expressions and even to traditional foods. Between 1988 and 2002, there were eight declarations regarding the intellectual property of indigenous peoples. This included the so-called Mataatua Declaration in 1993 during the First International Conference on the Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples (Daes, 1997) by the World Intellectual Property Organization (WIPO), which urged the right of cultural and intellectual ownership by indigenous peoples of cultural expressions, traditions and folklore. Michael Brown has observed in this regard that if native knowledge is considered

altre proprietà che a titolo collettivo o individuale possiedono, e questo fintanto che vogliono o desiderano mantenere tali diritti in loro possesso" ed estendeva ai maori la sua protezione e "tutti i diritti e privilegi di Sudditi Britannici" (art. 3). Nell'articolo due del testo maori venivano riconosciute la 'tikanga' e la 'taonga' maori "[...] te tino rangatiratanga [...] o ratou taonga katoa", termine quest'ultimo che letteralmente significa 'tesoro' o 'cosa preziosa', che nel 1986 il Waitangi Tribunal ha tradotto come 'all their valued customs and possessions', ma che si estende anche a comprendere tutta una serie di elementi tangibili e intangibili funzionali al riconoscimento dell'identità maori. Per contro la parola 'tikanga', che letteralmente significa 'il modo Maori di fare le cose' ha un ampio spettro di significati che comprende la cultura, il modo di vita e le consuetudini maori che può essere sintetizzato nella frase 'essere maori'.

Il trattato di Waitangi non fu sempre rispettato alla lettera dai colonizzatori, soprattutto a causa della crescita della popolazione bianca che portò a inevitabili conflitti con le popolazioni native, senza tuttavia che i maori subissero la sorte degli aborigeni australiani. La riconciliazione prese forma con il Treaty of Waitangi Act del 1975 che istituì il Tribunale di Waitangi "incaricato di formulare raccomandazioni sulle richieste avanzate dai Maori relativamente alle azioni od omissioni della Corona, che ledano le promesse fatte nel trattato di Waitangi". Fra gli interventi significativi del tribunale vi è stato il riconoscimento dei diritti dei maori su 'taonga' e 'tikanga'; un diritto che è stato riconosciuto anche dal Resource Management Act del 1991 che invita a "riconoscere e provvedere alle relazioni dei maori e delle loro culture e tradizioni con le loro terre ancestrali, con l'acqua, i siti, wahi tapu e altre taonga" (Joseph & Bennion, 2002).

Come avvenuto in Canada con la mostra 'The Spirit Sings', anche in Nuova Zelanda la vera svolta nei rapporti fra maori e musei avvenne a seguito di un'esposizione temporanea. In questo caso tuttavia le comunità native furono coinvolte nella preparazione e nella realizzazione dell'esposizione 'Te Maori', attraverso la creazione di un sottocomitato organizzativo interamente maori che funse da tramite con le diverse comunità native, organizzò le cerimonie di apertura e interpretò il patrimonio maori da un punto di vista più 'etnografico' che 'artistico', come era invece la prassi nei musei neozelandesi. La mostra, inizialmente destinata agli Stati Uniti, ove fu esposta a New York, St. Louis, San Francisco e Chicago fra il 1984 e il 1986, fu poi esposta in 4 città neozelandesi per tutto il 1987, ed ebbe un fortissimo impatto sul pubblico - oltre 900.000 presenze - e modificò radicalmente il modo di presentare il patrimonio maori nei musei.

Oggi molti musei della Nuova Zelanda portano un

collective and eternal, rather than the invention of a single individual, the temporal limitations corresponding to the duration of a human lifespan (reflecting the possessive individualism of Western capitalistic thinking) must be replaced by some forms of perpetual copyright.

In the light of all this, we cannot deny the possibility that restitution requests to museums will be widened in the future to include all types of artefacts deriving from indigenous communities, which would have a totally negative impact on the development of science. Thus far, requests of restitution of religious objects and human remains have mainly involved museums of nations that bear responsibility for cultural genocide, i.e. Australian, New Zealand, U.S. and Canadian museums, as well as English museums which, as part of the United Kingdom, are indebted to their ex-colonies and also must put into action an act of reconciliation. In fact, the British government has received requests from the Australian government and from Australian and Tasmanian Aborigines for the restitution of bones of over 2000 Aborigines. The director of the British Museum replied to Minister Howarth that the museum is in possession of 20,000 human remains from all over the world, including 448 referable to Australian indigenous peoples, that all these remains are a resource for scientific research on human evolution and diversity, and that this is a benefit for all of humanity. In contrast, the University of Edinburgh returned human remains housed in its Department of Anatomy to Australia in 1991.

British museums have always been reluctant to consider the possibility of returning what came to the mother country during the colonial period. Nevertheless, in the mid-1990s, mainly following restitution requests by Jewish Holocaust survivors and their heirs, the government of Tony Blair and the museum organizations of the United Kingdom were induced to come up with policies able to deal with the restitution requests, thus mitigating their intransigent position. In 2000, the Museums and Galleries Commission produced a document urging museums to assume a position of broad collaboration in response to restitution requests, while leaving the final decision to them (Legget, 2000). In the same year, the government, despite having decreed that all objects acquired legally and legitimately in the past must remain in the institutions to which they legally belong, established a working group on human remains. In 2003, the British government arrived at the conclusion that "British Institutions were the beneficiaries of colonial expansion and their collections were deployed to legitimise British imperial ambitions. It observed that removal of human remains and associated objects rarely occurred with the consent of originating communities and was accompanied by the loss of traditional lands, self-determination and customary rights. It stressed that effective restitution was intimately connected to indigenous peoples' assertion of self-determination and cultural revitalisation" (Vrdoljak, 2008). Nevertheless, it denied that restitutions should be regulated by law and suggested instead a policy of moral involvement of the institutions, mentioning however that the inalienability of the collections of the British Museum and the British Library could only be overturned by a special law.

For some time, restitution requests have also begun to arrive to

doppio nome inglese e maori, fra cui il museo nazionale di Wellington (Museum of New Zealand-Te Papa Tongarewa); numerosi musei inoltre contengono nel nome la dicitura 'Whare Taonga' e cioè 'casa del tesoro', Akaroa Museum-Te Whare Taonga, Rotorua Museum-Te Whare Taonga o Te Arawa, Waikato Museum-Te Whare Taonga o Waikato, Russel Museum-Te Whare Taonga o Kororareka (la storia dei rapporti fra maori e musei in Nuova Zelanda è dettagliatamente ricostruita in Butts, 2003).

In generale, in tutti i paesi citati, per quanto riguarda il patrimonio culturale la riconciliazione segue sostanzialmente tre vie:

1) restituzione fisica alle comunità indigene degli oggetti di culto e dei resti umani contenuti in musei e in collezioni private, qualora si riesca a determinare l'esatta provenienza originale dei reperti. In molti casi la restituzione viene effettuata a favore di centri culturali indigeni o di musei gestiti direttamente dalle comunità indigene;

2) collaborazione dei musei con le comunità indigene nella conservazione e nell'esposizione di tali oggetti, onde preservarne e comunicarne i significati secondo l'ottica delle comunità di origine e non nell'ottica dei 'colonizzatori bianchi' ('community curation'). Tale via è stata seguita, per esempio, dal National Museum of the American Indian di Washington (fig. 1) e New York (fig. 2) e dal Museo dell'Università della British Columbia a Vancouver (fig. 3) riaperto nel 2010 dopo una ristrutturazione totale che ha visto la piena collaborazione dello staff del museo con i rappresentanti delle diverse comunità native;

3) l'attribuzione della proprietà dei manufatti e dei resti umani alle comunità indigene che ne permettono la conservazione nei musei ma mantengono la possibilità di un loro uso nelle cerimonie religiose e tradizionali.

DALLA PROPRIETÀ DEGLI OGGETTI ALLA PROPRIETÀ INTELLETTUALE

Negli ultimi anni la richiesta di restituzione si è allargata dai resti umani e dagli oggetti di culto a tutto il patrimonio culturale tangibile e intangibile delle comunità indigene, in quanto in molte di tali comunità ogni oggetto, anche quelli di uso comune, conserva un'aura immateriale che lo rende essenziale per la spiritualità della comunità. "Per le popolazioni Aborigene la cultura ha una portata ben più ampia dei semplici oggetti, ma tali oggetti non possono essere superficialmente disgiunti dalla cultura [ha scritto Doxtater, 1996]. Si tratta essenzialmente dell'appartenenza di un certo popolo alla propria particolare cultura che comprende lingue, credenze e oggetti. In termini europei e canadesi, i popoli

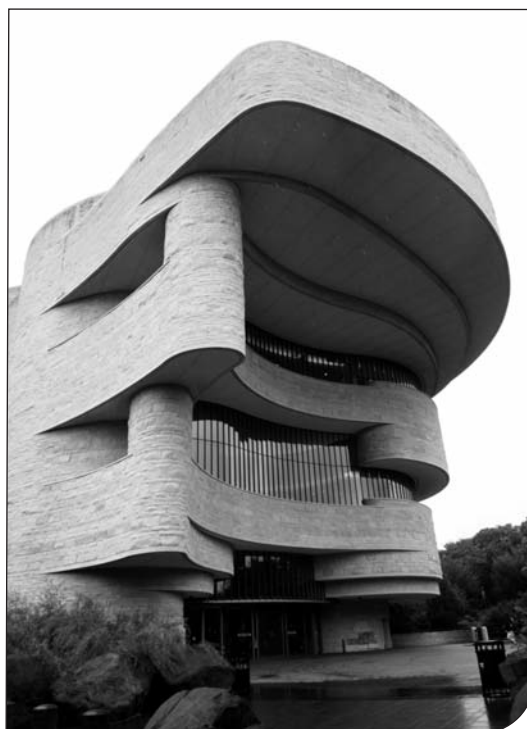


Fig. 1. National Museum of American Indian a Washington.
National Museum of the American Indian in Washington.

countries that have no obligation of reconciliation, since the specimens conserved in their museums were not acquired illegally (as at the time of collection there were no laws in the specimens' countries of origin that forbade the acquisition and removal of such materials) nor on account of colonial campaigns, wars, plundering or genocide, but through 'commercial' exchanges directly with the owners during scientific missions or explorations, donations of collections or indirect acquisitions by third parties. Therefore, the material housed in these museums is essentially the fruit of scientific interest or thirst for knowledge of poorly known places and peoples, and not of an essentially aesthetical collecting or of the collection of objects to be sold for economic purposes.

COMMUNITY CURATION

In North America, one of the effects of the policy of reconciliation with the Indian nations has been the birth of a new museology of collaboration between the scientific staff of museums and representatives of the native communities. This community curation has been practised in the realization of some large institutions, including the National Museum of the American Indian (NMAI) opened in Washington in 2004 and the George Gustav Heye Center, its New York branch, whose renovation was completed in 2010 (both part of the Smithsonian Institution), and the Museum of Anthropology of the University of British Columbia (MOA) in Vancouver, opened to the public in a completely new guise in 2010 (fig. 2). The tendency toward community curation was perceived by

'possiedono' il proprio patrimonio culturale mentre per gli Aborigeni, la cultura "possiede" i popoli.

Da qui la richiesta da parte di alcune comunità indigene di stabilire la proprietà intellettuale su tutti i loro prodotti, non solo sugli oggetti fisici, ma anche sulle immagini (fotografie e filmati) e sulle espressioni immateriali, quali il canto, la musica e il linguaggio. "La tendenza ad affermare la propria identità etnica nel senso di proprietà", ha scritto l'antropologo Michael Brown nel 2009 "ha portato a chiedere che le informazioni contenute nei musei e altre raccolte documentali, vengano rimpatriate alle comunità di origine ritenute le loro legittime proprietarie. Non basta mettere a disposizione copie di appunti presi sul posto, immagini e registrazioni audio; le popolazioni indigene vogliono il controllo totale sul materiale a prescindere dai diritti rivendicati dal rispettivo autore, che si tratti di uno studioso del folklore, di un etnografo, un fotografo o un missionario".

Tutto ciò ha condotto ad alcuni paradossi: gli indiani Pueblos Zia del Nuovo Messico pretendono un risarcimento per l'utilizzo del sole, loro simbolo, riportato nelle targhe automobilistiche e sulla bandiera dello stato; come ha ricordato Appiah (2007) la conferenza delle tribù apache rivendica il controllo su "tutte le immagini, i testi, le cerimonie, la musica, i canti, le storie, i simboli, le credenze, i costumi, le idee, i concetti e altri oggetti fisici e spirituali"; gli attivisti maori hanno denunciato l'uso di motivi dei tatuaggi maori tradizionali da parte di artisti stranieri ed hanno accampato il diritto sulle frequenze radio come loro 'taonga'; l'acquario di Baltimora è stato messo sotto accusa per aver ricostruito una cascata del Nord Australia; l'Australia ha limitato l'uso commerciale delle immagini dell'Ayers Rock ridefinito proprietà intellettuale degli aborigeni; il tribunale di Waitangi in Nuova Zelanda è stato chiamato a deliberare sulla possibilità che piante e animali originari della Nuova Zelanda siano dichiarati proprietà dei maori, il che, in caso affermativo, aprirebbe una cospicua fonte di guadagno per le comunità indigene.

Si tratta tuttavia di paradossi relativi in quanto lo stesso UNESCO, nell'identificare e proteggere le espressioni del patrimonio immateriale ha riconosciuto una sorta di diritto dei popoli alla proprietà intellettuale sulle espressioni del proprio folklore, sulle espressioni artistiche e persino sui cibi tradizionali. Fra il 1988 e il 2002 si sono succedute otto dichiarazioni relative alla proprietà intellettuale dei popoli indigeni, fra cui la cosiddetta dichiarazione di Mataatua nel 1993 (in occasione della Prima Conferenza Internazionale sulla proprietà culturale e intellettuale dei popoli indigeni (Daes, 1997) da parte dell'Organizzazione mondiale per la proprietà intellettuale (WIPO), che ha sollecitato il diritto di proprietà culturale e intellettuale dei popoli indigeni

James Clifford as early as 1988 following his visit to four museums in the Vancouver area, the MOA, the Kwagwiltz Museum and Cultural Centre (Cape Mudge Village, Quadra Island), the Royal British Columbia Museum (Victoria) and the U'mista Cultural Centre (Alert Bay). In the brief discussion on the MOA in his 1997 book 'Routes' (Italian edition. Clifford, 2008), he pointed out that the museum declared in the presentation pamphlet that it was exhibiting the artefacts of the Northwest Coast Indians so as to accentuate their visual qualities, treating them as works of art, nevertheless, by flanking works of contemporary artists with ancient artefacts, the museum demonstrated that it considered the works of art in its possession part of a developing and dynamic tradition, the product of a creative process, not a treasure saved from a vanished past. The 'white staff members' told Clifford that they wished to pass from a colonial-type museology to a cooperative type, an idea shared by the museum director Michael Ames: a community curation whose presupposition was, according to Clifford, an effective sharing of the curatorial management, something that had to go beyond simple consultation, involving re-interpretation of the museum contents, which led to the new exhibits of 2010. The new tendencies of the MOA, like those observed in the Royal British Columbia Museum, showed Clifford that the idea of political and cultural development could be introduced in two important and topical contexts used to display tribal works, namely the historical context and the aesthetical context, which has gradually made these museums 'contact zones', in the meaning given by Clifford.

Anthony Shelton, the director who oversaw the MOA renewal, wished to underline the creation of particularly close relationships with the communities of British Columbia. He wrote (Mayer & Shelton, 2009) that the museum curators "collaborate with First Nations communities across British Columbia, as well as with Pacific Islanders, Africans, Asians and Latin Americans, to display the museum collections. Instead of exhibiting works according to their provenance, usage or type, a practice common to most museums, the Museum of Anthropology arranges works according to indigenous criteria. Some objects are grouped according to the ceremonies in which they were or are used, some are gathered into groups based around their ownership history, some are displayed simply as great art". And Karen Duffek (Mayer & Shelton, 2009) added "Working together museum staff and First Nations Community members have made the concept of 'bridging knowledge communities' a priority, negotiating new pathways through which cultural knowledge about the collections may be stored, maintained and shared for purposes encompassing community needs. Increasingly, too, ceremonial privileges are strengthened as First Nations people research their family's belongings at the museum to restore the place of such 'artefacts' in family relationships and ceremony. This ongoing work makes it clear that the value of objects in the museum's collection lies not only in their qualities as works of art but in their connection to what the Nuu-chah-nulth call kuu-as: real, living people".

Richard West, the founder of the museum in Washington, maintains that it was the product of a passage of powers from the conservators to the native communities, whose purpose is not only to educate the visitors but also to redefine the way in which

sulle espressioni della cultura, delle tradizioni e del folklore. Michael Brown (2009) ha osservato a questo riguardo che "se la conoscenza dei nativi viene considerata collettiva ed eterna, piuttosto che invenzione di un singolo individuo, ne consegue che le limitazioni temporali dimensionate alla durata della vita umana - che riflettono chiaramente l'individualismo possessivo del pensiero capitalista occidentale - devono essere rimpiazzate da qualche forma di copyright perpetuo".

Per quanto riguarda gli oggetti conservati nei musei, alla luce di tutto ciò non si può negare la possibilità che in futuro le richieste di restituzione vengano estese a ogni tipologia di manufatto proveniente da comunità indigene, il che avrebbe un impatto totalmente negativo nei confronti dello sviluppo della scienza.

Sino ad ora le richieste di restituzione di oggetti di culto e di resti umani hanno coinvolto soprattutto i musei delle nazioni che portano la responsabilità del genocidio culturale, e cioè i musei australiani, neozelandesi, nordamericani e canadesi, ed i musei inglesi che, in quanto integrati nel Regno Unito, sono in debito di un passato colonialista verso le ex colonie e necessitano anch'essi di mettere un atto una azione di riconciliazione. Al governo inglese sono infatti giunte richieste di restituzione di resti ossei di oltre 2000 individui aborigeni da parte del governo australiano e dagli aborigeni australiani e della Tasmania. Alle pressioni del Ministro Howarth, il direttore del British Museum ha risposto che il museo è in possesso di 20.000 resti umani provenienti da tutto il mondo, compresi 448 resti riferibili a indigeni australiani, e che tutti questi resti sono una risorsa per la ricerca scientifica sull'evoluzione e sulla diversità umane, e che ciò va a beneficio di tutta l'umanità. Per contro nel 1991 l'Università di Edimburgo ha restituito all'Australia i resti umani conservati nel suo dipartimento di anatomia.

I musei britannici sono sempre stati restii a considerare la possibilità di restituire quello che era approdato sul suolo della madrepatria durante il periodo della colonizzazione; ciononostante verso la metà degli anni Novanta, soprattutto a seguito delle richieste di restituzione da parte dei sopravvissuti all'Olocausto del popolo ebraico e dei loro eredi, il governo di Tony Blair e le organizzazioni dei musei del Regno Unito furono indotte a ipotizzare politiche capaci di far fronte alle richieste di restituzione mitigando così la loro posizione intransigente. Nel 2000 la Museums and Galleries Commission elaborò un documento per indurre i musei a assumere una posizione di ampia collaborazione nei confronti delle richieste di restituzione, lasciando comunque ad essi la decisione finale (Legget, 2000). Nello stesso anno, il governo, sebbene avesse decretato che tutti gli oggetti che nel passato erano stati acquistati legalmente e legittimamente dovessero rima-

they relate to the world of the natives; on its part, the New York branch of the Smithsonian, situated in Custom House in Manhattan, constructed a permanent exhibit entitled 'Infinity of Nations: Art and History in the Collections of the National Museum of the American Indian', whose purpose is to make the museum "an educational cornerstone for the city, providing an expansive overview of Native America". Moreover, "The significance of the objects illustrated [in the museum] goes beyond our appreciation of their beauty or our wish to understand the past. These objects preserve the vision and ideas of their makers. As the museum works in partnership with Native people to study and conserve this legacy, the collections provide an irreplaceable resource for Native communities committed to sustaining cultural traditions, and for Native artists engaged in culture's continual renewal. For all of us, Indian and non-Indian, these objects remain relevant as long as their messages remain true", as written by Kevin Gover (of the Pawnee) and Tim Johnson (of the Mohawk nation), respectively director of the museum and associate director of programs (Ganteaume, 2010).

Nevertheless, some doubts have been raised about the efficacy of this new museology. Michael Brown (2009) summed up the criticisms of the NMAI just after its opening to the public in its new guise: "Critics contended that the uniformly celebratory quality of the exhibits' message, when combined with their rejection of anything reminiscent of conventional scholarly depth or detail, reduced the majestic diversity of Native American cultures to a set of feel-good platitudes". The New York Times reported that "the result is that a monotony sets in, every tribe is equal, and so is every idea". The Native Americans themselves criticized the fact that, as Brown wrote, "certain Native Nations seemed overrepresented - notably, the gaming tribes that were major donors to the NMAI - whereas far more populous tribes were scarcely to be seen in the opening-day exhibitions". The debate between those anchored to a more traditional vision of museum ethnography, among which Paris' Musée du quai Branly (Pima, 2007), and those who defend the total physical and intellectual right of indigenous communities to their heritages is evidently open. The fear of the former is that the widening of restitution requests, their acceptance and the excessive power of the native communities in the interpretation of the materials and in museum communication would have a negative impact, both on the educational mission of the museums (transforming them from places of study and observation to places of celebration) and on the conservation of the objects, since the terms of restitution are that the material is returned to the complete ownership of the native communities for their traditional use and without any obligation of conservation. This would prevent access to the returned material by researchers, for two reasons: the first is related to the fact that in most cases the native communities do not have the historical perception that could lead to conservation of the objects, understood as witness objects or objects of scientific-cultural interest, and in most cases they lack structures or centres of conservation; the second reason is related to the use of the ritual objects in the native communities, which often involves their consumption or destruction once their function has ended. However, it should be noted that the negative impact on scientific

nere nelle istituzioni cui legalmente appartengono, istituì un gruppo di lavoro sui resti umani. Nel 2003 il governo britannico giunse alla conclusione che le "istituzioni britanniche beneficiarono dell'espansione coloniale ed esposero le collezioni per legittimare le proprie ambizioni imperiali. Esso osservò che la rimozione di resti umani e degli oggetti ad essi connessi veniva raramente effettuata con il consenso delle comunità di origine e che andava di pari passo con la perdita dei territori tradizionali, dell'autodeterminazione e dei diritti consuetudinari. Ribadiva che l'effettiva restituzione era strettamente legata alla rivendicazione di autodeterminazione e rivitalizzazione culturale da parte delle popolazioni indigene" (Vrdoljak, 2008). Esso tuttavia negò che le restituzioni venissero regolate per legge, ma suggerì una politica di coinvolgimento delle istituzioni sul piano morale, ricordando però che l'inalienabilità delle collezioni del British Museum e della British Library poteva essere superata solo attraverso un'apposita legge.

Da qualche tempo richieste di restituzione iniziano ad arrivare anche a paesi che non hanno nessun obbligo di riconciliazione, in quanto i reperti che conservano nei loro musei non sono stati acquisiti illegalmente (poichè all'epoca della raccolta non erano in vigore nei paesi di origine dei reperti leggi che vietavano l'acquisizione e l'asportazione di tali materiali), né a seguito di campagne coloniali, guerre, razzie o genocidi, ma attraverso scambi 'commerciali' diretti con i proprietari avvenute durante missioni o esplorazioni scientifiche, donazioni di collezioni o acquisti indiretti da terzi. Il materiale conservato in questi musei è quindi essenzialmente il frutto di interesse scientifico o di sete di conoscenza di luoghi e di popoli poco noti, e non di un collezionismo essenzialmente estetico o della raccolta di oggetti da immettere sul mercato a soli fini economici.

LA MUSEOLOGIA DI COOPERAZIONE

Nel Nord America uno degli effetti della politica di riconciliazione con le nazioni indiane è stata la nascita di una nuova museologia di cooperazione fra gli staff scientifici dei musei e i rappresentanti delle comunità indigene, una 'community curation' che è stata messa in pratica nella realizzazione di alcune grandi istituzioni, fra cui il National Museum of the American Indian (NMAI) di Washington aperto nel 2004 e il George Gustav Heye Center (fig. 2); sua succursale newyorkese, il cui rinnovamento è stato completato nel 2010, ambedue dipendenti dalla Smithsonian Institution, e il Museum of Anthropology dell'Università della British Columbia (MOA) a Vancouver aperto al pubblico in una veste del tutto nuova nel 2010 (fig. 3).

La tendenza verso una museologia di cooperazione

research would in turn have a negative impact not only on the countries asked to return the artefacts but also on the native communities; indeed, their culture has survived mainly due to the



Fig. 2. a) Sezione Infinity al Museum of American Indian a New York. b) Dettaglio di una vetrina con la giubba di Crazy Horse (Tashunca-uitco) uno dei vincitori della battaglia di Little Bighorn (1878).
 a) "Infinity of Nations" Section of the Museum of the American Indian in New York. b) Detail of the display case with the jacket of Crazy Horse (Tashunke Witco), one of the winners of the Battle of the Little Bighorn (1878).

fu percepita da James Clifford fin dal 1988, a seguito di una sua visita a quattro musei dell'area di Vancouver, il MOA, il Kwagiulth Museum and Cultural Centre (Cape Mudge Village Quadra Island), il Royal British Columbia Museum (Victoria) e l'U'mista Cultural Centre (Alert Bay). Nella breve discussione sul MOA, pubblicata nel 1997 in 'Routes' (edizione italiana, Clifford, 2008), fece notare che se il museo dichiarava nell'opuscolo di presentazione di esporre "i manufatti degli indiani della costa nord occidentale in modo tale da accentuarne le qualità visive, trattandoli come opere d'arte", esso tuttavia, avvicinando opere di artisti contemporanei a vecchi manufatti, dimostrava come il museo interpretasse le opere d'arte in suo possesso come "parte di una tradizione in sviluppo e dinamica", come il prodotto di "un processo creativo, non come un tesoro salvato da un passato scomparso". Gli stessi 'impiegati bianchi' dichiararono inoltre a Clifford di voler "passare da una museologia di tipo coloniale a una di tipo cooperativo", idea condivisa dall'allora direttore del museo Michael Ames. Una museologia di cooperazione il cui presupposto era, secondo Clifford, "una effettiva condivisione della gestione del curatore, qualcosa che doveva andare al di là di una semplice consulenza" e che si concretizzò nella rilettura dei contenuti del museo che portò alle nuove esposizioni del 2010. Le nuove tendenze del MOA, come quelle osservate nel Royal British Columbia Museum, mostrarono a Clifford come "l'idea di uno sviluppo politico e culturale potesse essere introdotta in due importanti e attuali contesti usati per esporre opere tribali: quello storico e quello estetico", il che ha portato gradualmente a rendere questi musei 'zone di contatto' nell'accezione dello stesso Clifford.

Anthony Shelton, direttore che ha seguito il rinnovamento del MOA, ha voluto puntualizzare la creazione di relazioni particolarmente strette con le comunità della British Columbia. I curatori del museo, ha scritto (Mayer & Shelton, 2009), "collaborano con le comunità delle First Nations in Columbia Britannica come pure con le popolazioni delle isole del Pacifico, dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina, per esporre le collezioni museali. Invece di esporre le opere in base alla provenienza, all'uso o al tipo, prassi invalsa nella maggior parte dei musei, il Museo di Antropologia dispone le opere secondo criteri indigeni. Certi oggetti vengono raggruppati a seconda delle cerimonie in cui venivano o sono usati; altri vengono raggruppati in base alla loro storia, altri ancora sono esposti semplicemente in quanto grande arte"; "Lavorando insieme" gli ha fatto eco Karen Duffek in Mayer & Shelton nel 2009, "il personale del museo e i membri delle First Nations hanno stabilito il concetto prioritario di 'creare un ponte di conoscenza tra comunità di conoscenza', decidendo insieme quali nuove vie percorrere per preservare, mantenere e condividere la conoscenza

action of science in the countries whose museums now conserve the human remains and artefacts whose restitution is requested. Notwithstanding, it is a great step forward for civilization if one can read in a panel of the 'Infinity of Nation' exhibit (fig. 3) at New York's Museum of the American Indian the following passage by Inshata-Theumba taken from her 1880 text 'The Indian Question': "When the Indian, being a man and not a child or thing, or merely an animal, as some of the would-be civilizers have termed him, fights for his property, liberty, and life, they call him a savage. When the first settlers in the country fought for their property, liberty, and lives, they were called heroes. When the Indian in fighting this great nation wins a battle it is called a massacre, when this great nation in fighting the Indian wins, it is called a victory".

For Australian museums, the new course has involved broad involvement of the aboriginal communities in cultural planning and the assumption of Aborigines as conservators or advisors able to establish the accessibility (or not) to the collections and to the data related to them, the conservation and display systems, and the interpretation of cultures, which, according to many museum professionals, constitutes an obstacle to the function of museums. The Australian Museum in Sydney has been a precursor of the new course thanks to the changes desired by its director Des Griffin; its 'Aboriginal Australia' exhibit that opened in 1985 was realized in close collaboration with the aboriginal communities, which wanted it to illustrate the effects of white settlement on the indigenous cultures and asked that religious objects and human remains not be displayed. The result was a completely new interpretation of aboriginal communities and renunciation of the scale of civilization that normally characterized the exhibits of many museums. The same museum opened a new section in 1997, a year before Des Griffin left the post of director, dedicated to 'Indigenous Australians: Australia's First Peoples' and created in close collaboration with the aboriginal communities of New South Wales. This was reflected in an inversion of the interpretative view of the indigenous culture, in an emphasis on cultural diversity and in the importance of a sustainable use of the territory. This exhibit was followed by the opening of the 'Aboriginal Centre' at the Melbourne Museum (2000) and the 'First Australians: Gallery of Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples' exhibit at Canberra's National Museum of Australia (2004).

The large settler states of which I have spoken thus far are not the only theatres of claims by indigenous communities to their cultural identity and to ownership of their ancestral lands. The problem is much vaster and also crops up in the remotest parts of the world. In December 2010, violent clashes between the Rapa Nui natives of Easter Island and the Chilean police left many people wounded. The Rapa Nui have been claiming ownership of their ancestral lands since the 1980s, after being forced to live in restricted territories and in precarious living conditions until the 1960s, and after suffering violent deportations to Chile and Peru during the 19th century.

culturale sulle collezioni, per raggiungere obiettivi che tengano presenti le esigenze della comunità. Inoltre, l'aspetto cerimoniale viene ulteriormente rafforzato nel momento in cui i popoli delle First Nations individuano nei musei degli oggetti appartenuti alla propria famiglia e ricollocano tali 'artefatti' all'interno dei rapporti e delle cerimonie familiari. Questo lavoro in fieri illustra come il valore degli oggetti nella collezione di un museo non risieda solamente nel loro essere opere d'arte bensì anche nel rapporto con quello che i Nuu-chah-nulth chiamano kuu-as, cioè: persone viventi e reali".

Del museo di Washington, Richard West, che ne è stato il fondatore, ha sostenuto che è stato il prodotto di un passaggio di poteri dai conservatori alle comunità indigene, il cui fine non è solo quello di educare i visitatori, ma anche quello di ridefinire il modo con cui essi si mettono in relazione con il mondo degli indigeni; dal canto suo la succursale di New York dello Smithsonian, ospitata nella Custom House a Manhattan, ha costruito una esposizione permanente dal titolo 'Infinity of Nations: Art and History in the Collections of the National Museum of the American Indian' che ha come obiettivo di fare del museo "una pietra miliare per l'educazione della città, che offre una vasta panoramica dei Nativi d'America". "La rilevanza degli oggetti esposti nel museo, va oltre l'apprezzamento per la loro bellezza o il desiderio di conoscerne il passato. Questi oggetti conservano la visione e le idee di chi li ha prodotti. In virtù del fatto che il museo lavora in partnership con i popoli Nativi per studiare e conservare questo retaggio, le collezioni costituiscono un'insostituibile risorsa per le comunità dei Nativi impegnati a mantenere in vita le proprie tradizioni culturali, e per gli artisti Nativi impegnati in un costante rinnovamento culturale. Per tutti noi, Indiani o non Indiani, questi oggetti mantengono la loro importanza in quanto il loro messaggio è veritiero", hanno scritto Kevin Gover (dei Pawnee) e Tim Johnson (della nazione Mohawk), rispettivamente direttore del museo e direttore associato dei programmi (in Ganteaume, 2010).

Circa l'efficacia di questa nuova museologia sono stati sollevati alcuni dubbi, Michael Brown (2009) ha sunteggiato le critiche mosse al NMAI subito dopo la sua apertura al pubblico nella nuova veste: "i critici hanno asserito" ha scritto Brown, "che il tono uniformemente celebrativo del messaggio espositivo, quando è abbinato al rifiuto di tutto ciò che ha una parvenza di approfondimento o di ricerca accademica di tipo convenzionale, riduce l'imponente diversità delle culture dei Nativi Americani a una serie di banalità buoniste"; sul New York Times si è letto che "il risultato è la monotonia; tutte le tribù sono state messe sullo stesso piano, come anche ogni idea e gli stessi nativi americani hanno criticato il fatto che" scrive ancora Brown, "alcune nazioni

THE CREATION OF CONTACT ZONES

The two tribal institutions visited by James Clifford in 1988, the Kwagiulth Museum and Cultural Centre and the U'mista Cultural Centre, can be considered the prototype of indigenous cultural centres created in recent years where there are large ethnic minorities or ethnic groups characterized by a strong desire to conserve or revive their identity through the interpretation and conservation of the traditional cultural patrimony. In addition to Canada, centres of this type now exist in Australia (where they are called 'keeping places'), the United States (including Alaska and Hawaii) and New Zealand, but also in smaller areas like Martinique and New Caledonia (Tjibaou cultural centre at Nouméa). Their common characteristic is to be a multifunctional centre whose activities include language teaching, artistic and traditional handicraft training, archival conservation, creation of libraries, organization of research programs, collection and interpretation of the cultural heritage, whose meanings are also transmitted in the form of traditional stories. However, for the communities, these cultural centres are mainly places of debate, reflection on their identity, interpretation of their culture and a means to communicate to the outside the community's view of its identity and culture. James Clifford, referring to the two Canadian institutions, placed them on the borderline between museum and non-museum in the sense that they function and do not function in terms of the dominant majority culture. He maintained that they are, under important aspects of their existence, minority and opposition projects within a context of comparative museology. Yet, they are certainly not museums in other crucial aspects: they are continuations of native traditions of narration, collection and display. As Erikson (1999) pointed out, the difference between museums and cultural centres is that the latter give native peoples a greater ability to demonstrate and claim the authority to interpret their own culture.

These cultural centres are the materialization in museology of the concept of 'contact zone' theorized by Mary Louise Pratt. Clifford transferred the concept to the world of museums, with specific reference to the two institutions mentioned above, which Clifford sometimes calls tribal museums, sometimes community museums and other times cultural centres.

In her 1992 book 'Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation', Mary Louise Pratt used the term 'contact zone' to define a "space of imperial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. [...] It invokes the space and time where subjects previously separated by geography and history are co-present, the point at which their trajectories now intersect. The term 'contact' foregrounds the interactive, improvisational dimensions of imperial encounters so easily ignored or suppressed by accounts of conquest and domination told from the invader's perspective. A 'contact' perspective emphasizes how subjects get constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travellers and 'travelees', not in terms of separateness, but in terms of co-

native sembrano superappresentate - specialmente le tribù che sono state le maggiori donatrici del NMAI, mentre tribù molto più popolose sono state poco viste nel giorno di apertura delle esposizioni". Il dibattito fra quanti sono ancorati a una visione più tradizionale dell'etnografia museale, fra i quali il parigino museo di quai Branly (Pinna, 2007), e coloro che difendono il diritto fisico e intellettuale totale delle comunità indigene sui propri patrimoni è evidentemente aperto. Il timore dei primi è che l'allargamento delle richieste di restituzione, la loro accettazione e lo strapotere delle comunità di nativi nell'interpretazione dei materiali e nella comunicazione museale avrebbero un impatto negativo, sia sulla missione educativa dei musei - trasformando i musei da luoghi di studio e di osservazione in luoghi di celebrazione - sia sulla conservazione degli oggetti, in quanto le modalità di restituzione prevedono che il materiale sia restituito alla completa proprietà delle comunità native per il loro uso tradizionale e senza obbligo di conservazione. Ciò impedirebbe l'accesso degli studiosi al materiale restituito per due ragioni: la prima è collegata al fatto che nella maggior parte dei casi le comunità native non hanno la percezione storica che possa condurre alla conservazione degli oggetti, intesi come oggetti testimoniali o di interesse scientifico-culturale, e nella maggior parte dei casi sono quindi prive di strutture o centri di conservazione; la seconda è collegata all'uso stesso degli oggetti rituali nelle comunità native che spesso prevede la loro consunzione o la distruzione una volta terminata la loro funzione. È tuttavia interessante rilevare che l'impatto negativo sulla ricerca scientifica avrebbe a sua volta un impatto negativo non solo sui paesi chiamati a restituire i manufatti, ma anche sulle comunità native, la cui cultura è sopravvissuta grazie soprattutto all'azione della scienza dei paesi nei cui musei oggi si trovano i resti e i manufatti oggetto di richieste di restituzione.

Nonostante ciò, è un grande passo in avanti di civiltà se si può leggere in un pannello dell'esposizione 'Infinity of Nations' al Museum of the American Indian di New York il seguente brano di Inshata-Theumba tratto dal suo scritto 'The Indian Question' del 1880: "quando l'Indiano, inteso come uomo e non come bambino, o cosa o addirittura animale come lo qualificavano i sedicenti civilizzati, combatte per le proprie proprietà, la libertà e la vita, viene chiamato selvaggio. Quando i primi coloni in queste terre combatterono per i loro beni, la libertà e la vita, furono chiamati eroi. Quando l'Indiano combattendo contro questa grande nazione vinse una battaglia, fu chiamata massacro; quando questa grande nazione vinse combattendo contro gli indiani, fu chiamata vittoria".

Per i musei australiani il nuovo corso ha implicato un ampio coinvolgimento delle comunità aborigene a livello di programmazione culturale, l'assunzione di

presence, interaction, interlocking understandings and practices, and often within radically asymmetrical relations of power".

Therefore, contact zones are seen as areas in which the meeting of cultures occurs in a relationship of subordination, in which processes of criticism, collaboration, mediation and accusation are developed, bilingualism and vernacular expressions are developed, and parodies and imaginary dialogues are created, but also misunderstanding and incomprehension, dead letters,

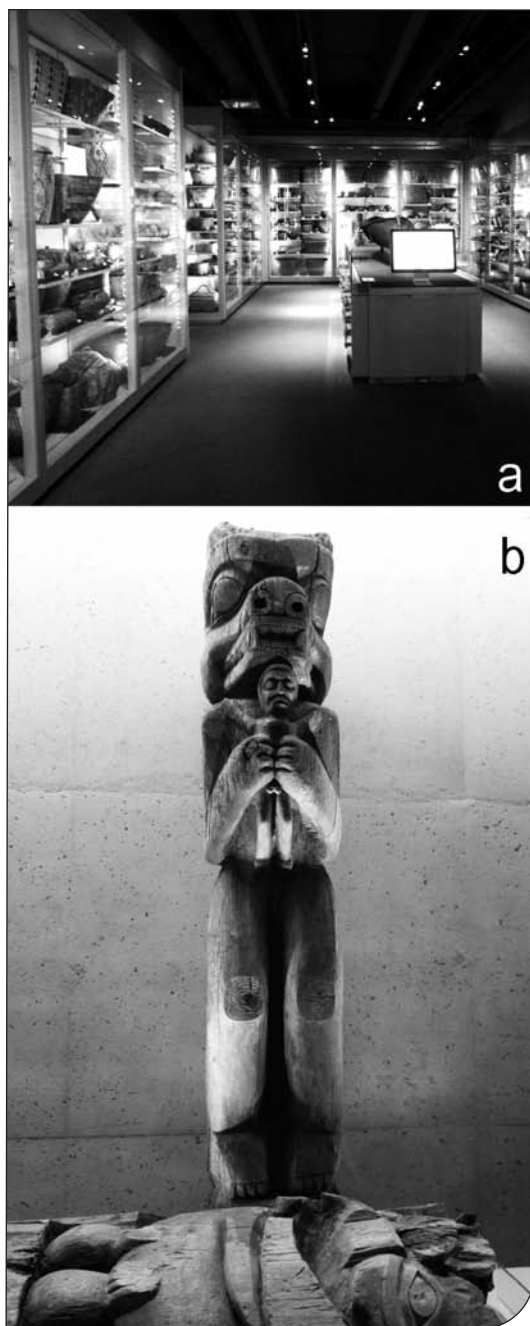


Fig. 3. a) Collezione a vista del Museum

of Anthropology a Vancouver.

b) Uno dei reperti della collezione.

a) Collection on display in the Museum of Anthropology in Vancouver.

b) One of the collection's specimens.

aborigeni come conservatori o in qualità di consulenti in grado di stabilire l'accessibilità o meno alle collezioni e ai dati ad esse relativi, i sistemi di conservazione e di esposizione e l'interpretazione delle culture; il che, secondo molti professionisti di museo, costituirebbe un ostacolo alla funzione dei musei. L'Australian Museum di Sydney è stato un precursore del nuovo corso grazie alla svolta voluta in questa direzione dal direttore Des Griffin; la sua esposizione 'Aboriginal Australia' aperta nel 1985 fu realizzata in stretta collaborazione con le comunità aborigene che vollero fossero illustrati gli effetti della colonizzazione sulle culture indigene e chiesero che non venissero esposti oggetti di culto e resti umani: ne risultò un'interpretazione del tutto nuova delle comunità aborigene e la rinuncia alla scala della civilizzazione che normalmente caratterizzava le esposizioni di molti musei. Lo stesso museo ha aperto una nuova sezione nel 1997, un anno prima che Des Griffin lasciasse la direzione, dedicata agli 'Indigenous Australians: Australia's First Peoples' e realizzata attraverso una stretta collaborazione con le comunità aborigene della Nuova Galles del Sud che si è riflessa in una inversione dell'ottica interpretativa della cultura indigena, nell'enfasi sulla diversità culturale e nell'importanza di un uso sostenibile del territorio. A questa esposizione hanno fatto seguito l'apertura dell' 'Aboriginal Centre' al Museo di Melbourne (2000) e dell'esposizione 'First Australians: Gallery of Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples' al National Museum of Australia di Canberra (2001). I grandi stati-coloni di cui ho parlato sino ad ora non sono gli unici teatri delle rivendicazioni delle comunità indigene alla propria identità culturale e al possesso delle terre ancestrali, il problema è assai più vasto e affiora anche nelle più remote terre del mondo. Nel dicembre 2010 violenti scontri fra i nativi Rapa Nui dell'Isola di Pasqua e la polizia cilena hanno lasciato sul terreno diversi feriti. È dagli anni Ottanta che i Rapa Nui reclamano il possesso delle terre avite, dopo essere stati costretti a vivere in territori ristretti e in condizioni di vita precarie fino agli anni Sessanta, e dopo aver subito nel corso del XIX secolo violente deportazioni verso il Cile e il Perù.

LA CREAZIONE DI ZONE DI CONTATTO

Le due istituzioni tribali visitate da James Clifford nel 1988, il Kwagiulth Museum and Cultural Centre e l'U'mista Cultural Centre, possono essere considerate il prototipo dei centri culturali indigeni che sono sorti in anni recenti ove esistono minoranze etniche o gruppi etnici consistenti caratterizzati da forte volontà di conservazione o di rinascita della propria identità attraverso l'interpretazione e di conservazione del patrimonio culturale tradizionale.

unread masterpieces and absolute heterogeneity of positive thoughts. In contact zones, Pratt maintains, there are developed auto-ethnographic texts (texts through which a given ethnic group begins to describe itself from a point of view that is compared with the representations that others have given it) and processes of transculturation which the members of subordinate or marginal groups select and invent based on materials transmitted by a dominant or metropolitan culture. Therefore, 'contact zones' are areas of the creation of cultures, developed via mediation between the cultures of the dominant and the dominated, but where mainly the latter are forced into the greater sacrifices. Clifford noted that transculturation was often understood in a hierarchical sense, thus creating the presuppositions for an imbalance of power in favour of the West. Thus, Africans who used the European cultural heritage were seen as imitators who lost their traditions in a zero-sum game of acculturation, while the Europeans who used the African cultural resources appeared as inclusive creatives, progressives, modernists.

Moreover, Clifford (2008) outlined the differences between traditional Western ethnographic museums (what he called majority museums since they express cosmopolitan culture, science, art and humanism) and tribal museums (which express local culture, a policy of opposition, kinship, ethnicity and tradition). He maintained that the majority museum must possess some of these characteristics:

- 1) the search for the 'best' art or for the most 'authentic' forms;*
- 2) interest for exemplary or representative objects;*
- 3) the sense of possession of a collection that is a treasure for the city, for the national patrimony and for humanity;*
- 4) the tendency to separate art (of superior quality) from culture (ethnographic).*

In contrast, the tribal museum pursues different programs:

- 1) its position is, within certain limits, dissent from exhibitions that express abandoned experiences, the colonial past and present-day struggles;*
- 2) the art/culture distinction is often not pertinent or positively subverted;*
- 3) the notion of a linear and unitary history (of the nation, of humanity or of art) is disputed by local and community histories;*
- 4) the collections are not meant to be included in the patrimony (of the nation, of eminent art and so on), but aim to belong to the ambit of different traditions or practices, independently of national and cosmopolitan heritages.*

Are there museums with the requisites to be 'contact zones' outside of the colonial and post-colonial world? There is no easy answer if we consider that one of the requisites of the museum as contact zone is the possibility to develop relationships of exchange and reciprocity among the subjects that meet in it, as well as the capacity for self-interpretation by the community of reference, which presupposes an apolitical use of the museum by the dominant subjects. This would exclude, for example, most of the museums of emigration and immigration, whose creation has almost always been linked to the national politics of the dominant groups.

The definition of ecomuseum proposed by Rivière, the synthesis of a long elaboration by many people, would seem to show an

Oltre che in Canada, centri di questo tipo esistono oggi in Australia (ove sono chiamati 'keeping places'), negli Stati Uniti (Alaska e Hawaii comprese), in Nuova Zelanda, ma anche in aree minori come la Martinica e la Nuova Caledonia (centro culturale Tjibaou a Nouméa); la loro comune caratteristica è quella di essere centri polifunzionali ove si svolgono attività come l'insegnamento delle lingue e la formazione artistica e artigianale tradizionale, si conservano archivi, si creano biblioteche, si organizzano programmi di ricerca, si colleziona e si interpreta il patrimonio culturale, i cui significati vengono trasmessi anche sotto forma di narrazioni tradizionali. Ma per le comunità tali centri culturali sono soprattutto luoghi di dibattito, di riflessione sulla propria identità, di interpretazione della propria cultura, e mezzi per comunicare all'esterno, nell'ottica della comunità, la propria identità e la propria cultura. James Clifford, riferendosi alle due istituzioni canadesi, le ha poste al limite fra il museo e il non museo nel senso che esse "funzionano e non funzionano nei termini della cultura dominante, maggioritaria. Esse [ha sostenuto] sono, sotto importanti aspetti dello loro esistenza, progetti di minoranza e di opposizione nell'ambito di un contesto museologico comparativo. Ma sotto altri aspetti cruciali non sono affatto musei: sono continuazioni di tradizioni indigene di narrazione di storie, raccolta ed esposizione". La differenza fra i musei e i centri culturali, ha scritto a sua volta Erikson (1999) è che questi ultimi "permettono ai Popoli Nativi una relativa maggiore capacità di dimostrare e di rivendicare l'autorità a interpretare la propria cultura".

Tali centri culturali, che Clifford chiama invariabilmente ora musei tribali, ora musei di comunità, ora centri culturali, sono la materializzazione in campo museale del concetto di 'zona di contatto' teorizzato da Mary Louise Pratt, che Clifford ha trasferito al mondo dei musei, con specifico riferimento a quelle istituzioni, cui abbiamo fatto cenno in apertura del paragrafo.

Nel libro 'Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation' del 1992 Mary Louise Pratt ha usato il termine 'zona di contatto' per definire uno "spazio di incontri imperiali, lo spazio in cui entrano in contatto tra loro popoli separati dalla geografia e dalla storia e stabiliscono rapporti in divenire che solitamente comportano costrizioni, ineguaglianze radicali e conflitti ingestibili [...]. Essa invoca - continua la Pratt - uno spazio e un tempo in cui soggetti precedentemente separati dalla geografia e dalla storia sono compresenti, il punto in cui le loro traiettorie ora si intersecano. Il termine 'contatto' mette in evidenza le dimensioni di interazione e improvvisazione degli incontri imperiali tanto facilmente ignorate o taciute dai resoconti di conquista e dominio raccontati dal punto di vista

inclination of the ecomuseum to be a contact zone. Nevertheless, as I indicated in 1997, the process of collectivization underlying the original conception of the ecomuseum deprives this institution of freedom of expression, of comparison and of self-determination, which are the presuppositions of contact zones.

In both these cases, there is an evident political action based on the rhetoric of diversity and multiculturalism with which modern nation-states construct 'imagined communities' (in the meaning of Benedict Anderson, 1996) as a response to the demands of social groups with histories and lifestyles different from the official ones to give full citizenship to such histories and ways of life, thus asking that they become an integral part of the national collectivity.

Instead, a more genuine status of contact zone seems to be assumed by many community museums dedicated to geographically restricted local cultures, which arise from a need of self-representation and self-interpretation by small communities, especially in non-metropolitan areas.

dell'invasore. Vedere le cose dal punto di vista del 'contatto' mette in evidenza come i soggetti siano stati formati all'interno e dai loro reciproci rapporti. Considera il rapporto tra colonizzatori e colonizzati, o tra visitatori e 'visitati', non in termini di separazione quanto di compresenza, interazione, in un intreccio di conoscenze e prassi e spesso nell'ambito di rapporti di potere radicalmente asimmetrici".

Le zone di contatto sono quindi viste come aree in cui avviene l'incontro di culture in un rapporto di subordinazione, in cui si sviluppano fenomeni di critica, di collaborazione, di mediazione e di denuncia, si sviluppano bilinguismo e espressioni vernacolari, vengono create parodie e dialoghi immaginari, ma anche fenomeni di fraintendimento e di incomprendimento, lettere morte, capolavori non letti e assoluta eterogeneità di pensieri positivi. Nelle zone di contatto, sostiene ancora la Pratt, si sviluppano testi auto-etnografici, e cioè testi attraverso cui un dato gruppo etnico inizia a descrivere se stesso da un punto di vista che si confronta con le rappresentazioni che altri hanno dato di lui, e processi di transculturalità che i membri di gruppi subordinati o marginali selezionano e inventano a partire da materiali trasmessi da una cultura dominante o metropolitana. Le 'zone di contatto' sono quindi aree di creazione di culture, che si sviluppano attraverso la mediazione fra le culture dei dominanti e dei dominati, ma dove sono soprattutto questi ultimi ad essere costretti alle maggiori rinunce. A proposito della transculturalità, Clifford nota per esempio che questa è stata spesso intesa in senso gerarchico, creando così i presupposti per uno squilibrio di potere a favore dell'Occidente, cosicché gli africani che usavano il patrimonio culturale europeo erano visti come imitatori che perdevano le loro tradizioni in un gioco di acculturazione a somma zero; mentre gli europei che usavano le risorse culturali africane apparivano come creativi, progressisti, modernisti inclusivi.

Sempre Clifford (2008) ha schematizzato le differenze fra i musei etnografici tradizionali di modello occidentale (che egli chiama musei maggioritari in quanto esprimono cultura, scienza, arte e umanesimo cosmopoliti) dai musei tribali (che esprimono cultura locale, politica di opposizione, consanguineità, etnicità e tradizione). Egli sostiene che il museo maggioritario deve possedere qualcuna di queste caratteristiche:

- 1) la ricerca dell'arte 'migliore' o delle forme più 'autentiche';
- 2) l'interesse per oggetti esemplari o rappresentativi;
- 3) il senso di possesso di una raccolta che è un tesoro per la città, per il patrimonio nazionale e per l'umanità;
- 4) la tendenza a separare l'arte (di qualità superiore) dalla cultura (etnografica).

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

- AMES M., 1991. Biculturalism in exhibitions. *Museum Anthropology* 15(2): 7-15.
- ANDERSON B., 1996. *Comunità Immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*. Manifestolibri, Roma, 238 pp.
- APPIAH K.A., 2007. *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*. Laterza, Bari, 201 pp.
- BROWN F.M., 2009. *Exhibiting Indigenous Heritage in the Age of Cultural Property*. In: Cuno J. (ed.), *Whose Culture? The promise of Museums and the debate over Antiquities*. Princeton University Press, Princeton, pp. 145-164.
- BUTTS D.J., 2003. *Maori and museums. The politics of indigenous recognition*. Tesi di dottorato, Massey University, Palmerston North.
- CLIFFORD J., 2008. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Bollati Boringhieri, Torino, 472 pp.
- COOPER K.C., 2008. *Spirited encounters: American Indians protest museum policies and practices*. Alta Mira Press.
- DAES E., 1997. *Protection of the Heritage of Indigenous People*. United Nations Office, New York, 30 pp.
- DOXTATER D., 1996. *The Implications of Canadian Nationalism for Aboriginal Cultural Autonomy*. In: Turner C., David J., *Curatorship: Indigenous Perspectives in Post-Colonial Societies*, Proceedings. Canadian Museum of Civilization, Ottawa, pp. 56-76.
- ERIKSON P., 1999. *A-Whaling We Will Go: Encounters of Knowledge and Memory at the Makah Cultural Research Centre*. *Cultural Anthropology*, 14(4): 556-583.
- GANTEAUME C. (ed.), 2010. *Infinity of Nations: Art and History in the Collections of the National Museum of the American Indian*. Smithsonian and HarperCollins, Washington DC, 320 pp.
- GRIFFIN D., 1996. *Previous Possessions, New Obligations: A Commitment by Australian Museums*. *Curator*, 39 (1): 45-62.
- GRIFFITHS T., 1996. *Hunters and Collectors: The Antiquarian Imagination in Australia*. Cambridge University Press, Cambridge, 416 pp.
- HITCHENS C., 2009. *I marmi del Partenone*. Fazi Editore, Roma, 156 pp.
- JOSEPH R., BENNION T., 2002. *Maori Values and Tikanga Consultation under the RMA 1991 and the Local Government Bill - Possible Ways Forward*. Conference Address Maori Legal Forum Conference Te Papa Tongarewa, Wellington 9-10 October.
- LEGGET J., 2000. *Restitution and Repatriation: Guidelines for Good Practice*. Museum and Galleries Commission, London, 46 pp.
- MAYER C.E., SHELTON A. (eds.), 2009. *The Museum of Anthropology at the University of British Columbia*. Douglas and McIntyre Publishers, Vancouver and University of Washington Press, Seattle, 237 pp.

Per contro il museo tribale persegue programmi diversi:

- 1) la sua posizione è, entro certi limiti, il dissenso, con mostre che esprimono esperienze scartate, il passato coloniale e le lotte attuali;
- 2) la distinzione arte/cultura è spesso non pertinente o positivamente sovvertita;
- 3) la nozione di una Storia lineare e unitaria (della nazione, dell'umanità o dell'arte) è messa in discussione dalle storie locali e comunitarie;
- 4) le raccolte non aspirano a essere incluse nel patrimonio (della nazione, dell'arte eminente e così via), ma mirano a essere iscritte nell'ambito di differenti tradizioni o pratiche, indipendenti da patrimoni nazionali e cosmopoliti.

Esistono musei che hanno i requisiti per essere 'zone di contatto' al di fuori del mondo coloniale e post-coloniale? La risposta non è facile se si considera che uno dei requisiti del museo come zona di contatto è la possibilità di sviluppare in esso relazioni di scambio autoetnografici e di reciprocità fra i soggetti che si incrociano, e la capacità di auto-interpretazione della comunità di riferimento, il che presuppone un uso non politico del museo da parte dei soggetti dominanti. Ciò farebbe escludere, per esempio, la maggior parte dei musei dell'emigrazione e dell'immigrazione, la cui realizzazione è stata quasi sempre legata alla politica nazionale dei gruppi dominanti. La definizione di ecomuseo proposta da Rivière, come sintesi di una lunga elaborazione a più mani, sembrerebbe mostrare una vocazione dell'ecomuseo ad essere zona di contatto. Tuttavia, come ho messo in evidenza nel 1997, il processo di collettivizzazione che è alla base della concezione originaria dell'ecomuseo toglie a questa istituzione la libertà di espressione, di confronto e di auto determinazione che sono i presupposti delle zone di contatto.

In ambedue questi casi è evidente l'azione politica basata sulla retorica della diversità e del multiculturalismo con cui i moderni stati-nazione costruiscono 'comunità immaginate' (nel senso di Benedict Anderson, 1996) come risposta alle richieste di gruppi sociali, con storie e stili di vita diversi da quelli ufficiali, di dare piena cittadinanza a tali storie e modi di vita, pretendendo così che essi divengano parte integrante della collettività nazionale.

Per contro sembrano assumere lo status più genuino di zona di contatto molti musei di comunità, dedicati a culture locali assai ristrette geograficamente, che nascono da un'esigenza di auto rappresentazione e di auto interpretazione di piccole comunità, soprattutto in aree non metropolitane.

PINNA G., 1997. *Fondamenti teorici per un museo di storia naturale*. Jaca Book, Milano, 152 pp.

PINNA G., 2007. Un museo senza nome. *Museologia Scientifica*, n.s. 1: 141-147.

PRATT M.L., 1992. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Routledge, London (2nd ed. 2008).

SIMPSON M.G., 2001. *Making representations: museums in the post-colonial era*. Routledge, London, 336 pp.

TULLY J., 2000. *The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom*. In: Ivison D., Patton P., Saunders W., (eds.), *Political Theory of the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-59.

VRDOLJAK A.F., 2008. *International Law, Museums and the Return of Cultural Objects*. Cambridge University Press, Cambridge, 342 pp.

FORUM

PROFESSIONALITÀ E ENTI LOCALI

Alessandra Aspes, Vincenzo Vomero

Daniele Jalla

Monica Celi

Anna Alessandrello, Giorgio Bardelli, Giorgio Chiozzi,
Alessandro Garassino, Ilaria Guaraldi Vinassa de Regny, Paola Livi,
Michela Podestà, Stefano Scali, Giorgio Teruzzi