

James Clifford, *Ritorni. Diventare indigeni nel XXI secolo*, Milano, Meltemi, 2023 (pp. 464)

Terzo volume di una collana inaugurata con la pubblicazione di *The Predicament of culture* (1988, Cambridge, Harvard University Press) e proseguita con *Routes* (1997, Cambridge, Harvard University Press), *Ritorni* (2023, Milano, Meltemi), come asserisce James Clifford nel *Prologo* (pp. 13-26), “non è una conclusione, il coronamento di una trilogia, ma appartiene a una continua serie di riflessioni, di reazioni ai tempi che cambiano.” (p. 15). Arricchito da una densa prefazione di Adriano Favole (pp. 6-10), ove emerge la postura storico-antropologica cliffordiana relativa alle forme e alle pratiche native di costruzione/narrazione del tempo, il volume restituisce discorsi, scenari e immaginari che hanno gradualmente decentrato le certezze di una storia a trazione occidentale. In continuità con le ricerche di Marshall Sahlins (2016, *Isola di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Milano, Raffaello Cortina), Clifford “dipinge un tempo, quello del XXI secolo, di ‘illuminismo antropologico’, che vede il ritorno sulla scena dei popoli ‘indigeni’, ‘nativi’, ‘aborigeni’, ‘tribali’ dati a lungo per spacciati, scomparsi o irrimediabilmente arretrati”, concezione questa “che ha a lungo caratterizzato la modernità euro-americana” (pp. 6-7).

Tali riflessioni muovono da una attenta disamina delle fratture politico-istituzionali interne agli assetti di potere nordamericani, fortemente scossi dai movimenti di decolonizzazione e dalle controculture degli anni Cinquanta-Settanta: lo stesso Clifford, trasferitosi nel 1978 a Santa Cruz, nel nord della California, ebbe occasione di osservare e partecipare a quella “enclave di visionari e anticonformisti” (p. 16), alternativa e radicale, agitata da istanze decolonialiste e, al contempo, dalle più recenti tendenze globaliste e neoliberali. Cittadina universitaria, identificata avanguardisticamente con le nuove agende politiche del multiculturalismo ambientalista, femminista e antimperialista, sorgendo tra l’universo *high-tech* della Silicon Valley e i massicci flussi di capitale asiatico e internazionale, meta d’arrivo di forza lavoro migrante, Santa Cruz si presentava come una terra di frontiera e di confine, profondamente irregolare, crocevia di storie molteplici e riflesso degli stravolgimenti che a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso si sono sedimentati a più livelli nelle società occidentali. Da lì a breve presero efficacemente terreno nuove tattiche di critica e trasgressione culturali, una serie di resistenze e sovversioni molecolari dei rapporti di potere entro “una sorta di scenario da guerra di posizione gramsciana” (p. 18).

Sono queste le tematiche embrionalmente proposte nei saggi precedenti che in *Ritorni* si arricchiscono di riflessioni e tensioni più avvertite in ragione di quei processi che hanno irrimediabilmente segnato crisi e vulnerabilità dell’egemonia euro-americana. Di fatto, nuovi centri di potere si sono imposti su scala mondiale sotto il segno di istanze capitalistiche di tipo autoritario (si pensi alle c.d. “tigri asiatiche”) accanto a meccanismi di crisi sistemica trasversale che, per usare una nota formula di Dipesh Chakrabarty, hanno determinato da un lato la “provincializzazione dell’Europa” (p. 19), dall’altro l’avvento di vere e proprie apocalissi culturali interne all’Occidente (De Martino, 2019, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi). Eppure, la spinta globalista nella sua multidirezionalità di relazioni generate frequentemente dal basso e dai margini, unitamente alla decolonizzazione quale percorso inconcluso e politicamente agentivo, hanno messo in campo tensioni storiche asimmetriche embricate nei ritorni di una *indigenità* globale, spesso inaspettata e/o rimossa. Ponendosi invece quali forze attive della postmodernità, le popolazioni indigene hanno riorientato e rimaniolato le proprie narrazioni e pratiche culturali, in un processo di ricostruzione e negoziazione della propria identità relazionandosi pragmaticamente con poteri globalizzanti, capitalismo

diversi e particolari egemonie nazionali. Il “divenire indigeni” si pone pertanto quale *fil rouge* delle tre parti del volume: la *Parte prima* (pp. 29-103), senz’altro debitrice nei confronti del materialismo culturale, dei concetti di egemonia e di diaspora dei *cultural studies* e di autori come Raymond Williams, Stuart Hall e Paul Gilroy, riflette sulle varie modalità di *agency* indigena, nel tentativo di de-etnocentrizzarne definizioni e percezioni in una prospettiva dislocata e post-occidentale.

Il capitolo *Tra le storie* (pp. 29-77) ripercorre diversi esempi e pratiche di traduzione native di dare forma al tempo. Clifford non tarda, infatti, a sottolineare l’effettiva proteiformità genealogica del termine “indigeno”: se da un lato, riconoscersi e definirsi entro la dicotomia oppositiva indigeno/straniero riapre controversie tutt’altro che risolte, d’altra parte le retoriche di una anteriorità tribale, pretesa e forzata, sollecitano il rischio rivendicativo, violento e razziale di taluni discorsi identitari. Discorsi, quelli che contraddistinguono le pratiche di *indigenità*, che muovono da effettive quanto pervicaci negoziazioni di potere, talvolta basate sui miti del sangue o della terra e che Adam Kuper (p. 31) non ha tardato a rubricare come potenzialmente esclusivisti o fascisti. Al contrario, Clifford ne coglie le spinte propulsive, le aspirazioni e le rivendicazioni attive di autonomia che si traducono in storie di conquista, egemonia e sopravvivenza inventiva dei movimenti nativi contemporanei. Non diversamente dalle fenomenologie storiche e dalle militanze legate alla *négritude* degli anni Cinquanta, mezzo secolo più tardi l’*indigenitude* riflette, sotto articolazioni similari, una rinnovata spinta politica globale che riorienta radicalmente i piani di modernizzazione del capitalismo transazionale. Non a caso sempre più diffusamente le Nazioni Unite, l’Organizzazione Internazionale del Lavoro, come anche i festival artistici e culturali, le istituzioni politiche di ogni ordine e grado si impegnano a infittire le proprie agende attraverso temi ed eventi volti a performare l’*indigenitude* e le sue trame simboliche: “il sacro”, “lo sciamanesimo”, “la Madre Terra” si pongono ora quali immagini mediaticamente stereotipate e discorsivamente rafforzate (p. 33), ribadendo di fatto l’acquisizione tattica di nuovi spazi di manovra politica e di autodeterminazione delle identità indigene entro le fitte maglie del neoliberalismo globalizzante. Si pensi ancora alla presenza nativa nei mercati dell’arte, presso i luoghi di performance pubblici o rispetto all’ordine di “patrimonio” e di “proprietà culturale” sostenuto da fondazioni, enti e musei. Se tali poetiche e politiche aprono la strada di accesso ai mercati internazionali dando luogo a nuove gerarchie, dipendenze e divisioni, d’altro canto, sotto molteplici aspetti, le popolazioni a margine dei grandi stati-nazione rimangono escluse da questi stessi scenari. Ciononostante, in ragione di una crescente visibilità globale, talune manifestazioni, senz’altro agevolate dalla disponibilità di innovative piattaforme social, hanno acquisito progressivamente un raggio di partecipazione e di risonanza notevoli: con la campagna *Idle No More* (Mai più passivi) del 2013 Facebook si è posto efficacemente quale luogo di rivendicazione ove ricucire distanze diasporiche tra le comunità indigene, oramai transnazionalizzate, dalle quali è affiorata una immagine di *indigenità*, rinnovata e negoziata (p. 40). Il caso in questione rafforza la sfida epistemica cliffordiana volta a infrangere i presupposti eurocentrici sottesi alle narrazioni di modernità e civilizzazione: discorsi generati da una visione della storia “a tunnel” (p. 41), drasticamente interrotti dai vacillanti e instabili esiti del XX secolo. Si aprono così altre storie possibili, sentieri di connettività multisituata, paradossale e a divergenze simultanee, esemplarmente testimoniate dalle concezioni di “un andare indietro nel futuro” formulate dalla storica Lilikala Kame’eleihiwa, in relazione alle comunità hawai’iane (p. 44). Distante dalle rovine e inscritta in una traduzione generativa e socio-mitica del tempo, la visione di Lilikala Kame’eleihiwa ricorda, con le dovute differenze, la celebre riflessione di Walter Benjamin ne *L’Angelo della Storia* (pp. 44-45). A dispetto di un passato pensato come ad un cumulo stantio di macerie, Benjamin interpone storie e prefigurazioni alternative agli accadimenti univocamente interpretati dalla storiografia evenemenziale. Altre storie che, di fatto, richiamano il “tempo del sogno” presso gli Aborigeni australiani, qui inteso quale processo creativo entro cui mondo e tempo si dispiegano, infrangendone la direzione lineare, progressiva e irreversibile (p. 46). Una storia “che si fa degli altri”, ove le comunità native, in un gioco di intrecci e performance identitarie, marciano il proprio ruolo nello scenario globale contemporaneo. In tal senso il movimento sovranista hawai’iano, così anche la rivolta zapatista in Chapas, complicano “le narrazioni epocali della globalizzazione neoliberale del libero mercato coercitivo” (p. 54), rendendo poco chiara e sempre più sfumata la polarità dialettica tra adesione/partecipazione e, al contempo, tra lotta/rivolta.

In alternativa alle concezioni sistemocentriche e verticistiche del potere, la *Parte prima* prosegue con un panorama comparativo di ampio respiro che sulla scorta di puntuali richiami etnografici fa di queste *Altre storie* (pp. 40-77) gli esempi adeguati a mantenere una “incertezza vigile” (p. 77), nell’esercizio di un realismo storico-etnografico attento alla complessità e distante da qualsivoglia essenzializzazione. Trovano qui posto le riflessioni maturate da una partecipazione dell’antropologo al simposio *Native Pacific Cultural Studies*, tenutosi a Santa Cruz nel febbraio del 2000, rivolte al movimento Kanak della Nuova Caledonia, esploso negli anni Settanta sotto la guida del suo autorevole attivista Tjibaou e *case study* emblematico di “indigenità articolata”, sulla scorta della celebre immagine del “furgone articolato” di Stuart Hall (p. 92). Formatosi come prete, Tjibaou fece ritorno al suo villaggio, nel nord dell’Isola, per guidare la propria gente nella riconquista delle terre ancestrali Kanak, un tempo sottratte ai nativi dai soprusi dell’esperienza coloniale francese. Durante un colloquio informale, l’attivista mostrò all’antropologo la casa del proprio clan, non limitandosi ai piccoli villaggi circostanti, ma estendendola gestualmente a tutte le isole della Nuova Caledonia e agli arcipelaghi vicini. Ma forse Tjibaou, con quel gesto, stava abbracciando anche le isole del Pacifico, un mondo effettivamente ancor più esteso di scambi e alleanze culturali, finanche - con ogni probabilità, ribadisce Clifford - la Francia neocoloniale, che in un modo o nell’altro ha contribuito segnatamente alla definizione di una precisa idea di casa kanak (p. 102). In questa direzione nel capitolo *Le varietà di esperienze indigene* (pp. 103-131) le diaspore native, tratte dalle etnografie di Gidwani e Sivaramakrishnan di “migrazione circolare” dei “paria” in India e dell’antropologa Fienup-Riordan sugli Yup’ik, si offrono quali percorsi alternativi di articolazione dell’indigenità: gli Yup’ik, in modo non dissimile da altri gruppi alascani, vantano legami relativamente forti con la lingua, la tradizione, la terra. Tuttavia tali gruppi nativi, pur non esenti da tensioni nazionalistiche, hanno paradossalmente alimentato le proprie strategie identitarie spostandosi oltre i villaggi locali e i centri regionali, rinnovando alleanze e reti sociali, autorappresentandosi, di fatto, come estensione della terra d’origine. Senza chiamare in causa un improbabile “eccezionalismo del Pacifico” (p. 86), i numerosi esempi richiamati dall’Autore attestano come le pratiche indigene di *region making* sottendano in realtà processi legati a un nuovo cosmopolitismo indigeno, paradossale e irto di tensioni, ove le strategie native dell’abitare e del viaggiare non muovono verso le origini dello spazio ma piuttosto verso uno spazio delle origini aperto in cui il desiderio di ritornare alla propria “terra” si declina attraverso un’infinità di modi diversi.

La *Parte seconda* (pp. 135-262) del volume esplora pratiche e poetiche di rinnovamento di una storia indigena esemplare, quella dell’indiano Ishi, divenuto famoso nel 1911 e ritenuto ultimo superstite del popolo Yahi. La sua fama riesplse negli anni Sessanta con la pubblicazione della biografia best-seller *Ishi in two words. A Biography of the Last Wild Indian in North America* di Theodora Kroeber (1961, Berkeley, University of California), seconda moglie dell’antropologo americano Alfred Kroeber, fondatore della disciplina presso la nuova Università della California e direttore del Museo di Antropologia dove Ishi ha vissuto e lavorato come custode e collaboratore. Il nome Ishi, affibbiatogli dallo stesso Kroeber che ne fu amico e tutore, arriverà poi fino alle pagine dei giornali nei primissimi anni Duemila in occasione del rimpatrio delle sue spoglie e del seppellimento rivendicato dai gruppi Indiani della California. Attorno all’emblematica storia di Ishi e del suo ritorno da vivo e da defunto, Clifford coglie le molteplici storie – di resistenza, di eredità della violenza coloniale, di prospettive di riconciliazione successive e finanche di efficacia della guarigione – raccolte e ritradotte dai gruppi indigeni californiani. Vale la pena ricordare come *Ishi in two words* sarebbe stato ripubblicato ben quattro decenni dopo la sua prima edizione, nel 2004, ampliato da un corpus di immagini ritraenti l’uomo in modi sempre diversi e le cui scelte redazionali, a partire dalla selezione del ritratto fotografico in copertina, testimoniano le metamorfosi di Ishi dal primitivismo che caratterizzava la prima versione del libro fino alla sua epifania di soggetto complesso e solitario del nuovo millennio. Il successo e l’efficacia di tali narrazioni native sembrano imporsi tuttavia, come afferma Rosaldo (p. 147), in una sorta di “chiusura rituale” del colonialismo o, per dirla radicalmente con Taussig, quale “falso dono” al colonizzato: da una parte sfruttato e ucciso, dall’altro reso custode di un potere oscuro, persino di una superiorità morale. Di fatto, le istanze di rimpatrio delle spoglie di Ishi a partire dal 2000 hanno riunito e mobilitato le società indiane della California: ma a chi apparteneva Ishi nel nuovo millennio? La presenza dei funzionari dello Stato, del personale del museo, dei ricercatori accademici unitamente ai gruppi nativi mostra in realtà quanto

dietro il mito dell'ultimo indiano Yahi si concentrino creativamente revisionismi, confronti, rivendicazioni, spazi e tempi di dimora e movimento.

Infine, la *Parte terza* (pp. 265-420), torna a riflettere su una idea di storia che non si esaurisce entro una polarità oscillante tra passato e futuro, né si allinea ai dualismi di centro/periferia, tradizione/modernità spingendosi invece verso ritorni e specificità eterogenei. Nel quadro comparativo cliffordiano, che include le isole della Nuova Guinea e alcune località dell'Alaska centrale, trovano posto le istanze di rinnovamento culturale degli Alutiiq/Sugpiak osservate da Clifford nel corso di un decennio ed esitate nei saggi *Guardare in più direzioni* (pp. 289-352) e *Seconda vita: il ritorno delle maschere* (pp. 353-420). In tal senso, il rimpatrio delle maschere native dalla loro attuale dimora francese, presso l'Aluqit Museum and Archeological Repository, gestito e amministrato dai nativi a Kodiak, scompagina in profondità il concetto eurocentrico di patrimonio culturale: rimaniolate e risemantizzate entro dinamiche e negoziazioni di *indigenità* transnazionale, tali artefatti vengono riconfigurati nel quadro di un panorama "irregolare di attaccamento ai luoghi e agli antenati, dai villaggi, ai paesi e alle città" e ove "le maschere incarnano il potere culturale la cui portata è tanto vincolata, quanto indeterminata" (p. 417). A questo scenario di patrimonio performato e rivendicato, si sovrappone simmetricamente la testimonianza di Barbara Shanging, anziana Alutiiq, non più solamente custode dell'autorità culturale nativa: per Clifford diventa presenza e memoria allargata entro cui confluiscono più ritorni, tra cui indubitabilmente quello riflessivo dell'intellettuale accademico alla ricerca di un senso allargato della possibilità storica. Pertanto, più che "esaurire il linguaggio" (p. 24), *Ritorni* continua provocatoriamente a delinearne percorsi e immaginari inediti, dai risvolti non di rado plurali e utopici.

(Claudia Urzi)