



Citation: A. Trucchio (2022) La malinconia del «pellerossa». Estetica e morale nell'antropologia francese della seconda metà del XIX secolo. *Aisthesis* 15(1): 133-147. doi: 10.36253/Aisthesis-13286

Copyright: © 2022 A. Trucchio. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

La malinconia del «pellerossa». Estetica e morale nell'antropologia francese della seconda metà del XIX secolo

ALDO TRUCCHIO

CIRST (Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie), Université du Québec à Montréal
aldotrucchio@gmail.com

Abstract. Based on the theoretical and methodological indications provided by the Geneva critic and historian Jean Starobinski in his analysis of melancholic figures in the 19th century, this study focuses on the presence of the figure of the «Redskin» or «Savage» of North America in French anthropology of the same period. Starting from the observation of its melancholic character, the origins of this figure and its attributes will be reconstructed, and its moral and epistemological function in physical anthropology, in the emerging palaeoanthropology and in colonial ideological discourse, will be analysed. This path will be an opportunity to question the complex relationships between scientific and aesthetic languages in European modernity.

Keywords: Aesthetics, Alterity, Anthropology, Melancholy, Moral.

1. INTRODUZIONE

Tra quanti si sono dedicati a esplorare il rapporto tra l'arte, la letteratura e la scienza, Jean Starobinski si è distinto per il carattere filosofico che ha saputo infondere alle sue riflessioni. Mi riferisco in particolare a quegli studi nei quali ha proposto un'analisi della «disponibilità metaforica»¹ (Starobinski [1970]: 200; cf. in proposito Azouvi [1985]) di alcune immagini in transito dalla scienza (in particolare dalla medicina e dalla psicologia) all'arte e alla letteratura, cioè della loro capacità di divenire figura e forma simbolica, e poi di caricarsi, nel tempo, di contenuti eterogenei. L'invenzione di termini quali malinconia, nostalgia, clorosi, ecc., corrisponde, secondo l'intellettuale ginevrino, all'invenzione di una malattia e al suo ingresso nell'immaginario collettivo. Il *successo* dell'immagine o della figura legata alla patologia ne determina poi l'importanza nella saggistica

¹ Tutte le traduzioni sono nostre.

medica, nella letteratura, nelle arti figurative, nella filosofia, nella divulgazione scientifica e nel linguaggio della politica.

Per Starobinski, la figura del malinconico e quelle a essa legate – ad esempio il dandy, il clown triste e la donna clorotica – hanno una vasta diffusione in Francia soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo perché sono un sintomo della maniera in cui quest'epoca si percepisce e si esprime. Più precisamente, queste figure sono significative di un «momento della storia della coscienza occidentale» (Starobinski [1982a]: 251) in cui la società si apprende come *malata* e si caratterizza per il *rifiuto del presente* (Trucchio [2021]: 157-175). Starobinski pone poi questa attitudine alla base del successo dei miti della rinascita che caratterizzeranno i fascismi del Novecento, con le loro promesse di un uomo nuovo e di un futuro glorioso nel quale «le insoddisfazioni del presente» saranno finalmente appagate (Starobinski [1982b]: 552).

In questo studio, le indicazioni teoriche e metodologiche fornite da Jean Starobinski verranno applicate allo stesso contesto storico e geografico, la Francia della seconda metà del XIX secolo, e in un ambito scientifico prossimo, quello delle scienze dell'umano. L'immagine che sarà analizzata non appare però mai negli studi di Starobinski: è quella del «pellerossa», una derivazione ottocentesca di quella, precedente, del «selvaggio» o «indiano» nordamericano. Anche questa figura ha dei tratti malinconici, perché viene evocata al fine di rappresentare un'umanità miserabile, che si trascina in terre inospitali oscillando tra ferocia e inoperosità, inevitabilmente destinata a scomparire di fronte all'avanzata della civilizzazione. Essa è ben nota, sopravvive in qualche modo ancora oggi e non necessita dunque di una lunga descrizione: si tratta di un uomo seminudo, con in mano un'ascia rudimentale o una mazza rompi-testa (per la caccia e la guerra), o ancora un sonaglio (per i riti e la danza), agghindato con orecchini e collane d'osso, artigli e conchiglie, nonché con le immancabili piume sulla testa.

Utilizzerò la terminologia dell'epoca – «selvaggio» (*sauvage*), «indiano» (*Indien*), «pelleros-

sa» (*Peau-rouge*), ecc. – per sottolineare che non mi riferisco in nessun momento alla realtà delle Prime Nazioni del Nordamerica, ma a una figura che ha le sue radici in Europa e che si è legata poi indissolubilmente all'ideologia colonialista; un'immagine rimasta sostanzialmente invariata dai primi ritratti all'acquerello fatti da John White agli autoctoni della Carolina del Nord nel XVI secolo, alla letteratura di viaggio del XVIII secolo, fino ai romanzi di Chateaubriand e di Fenimore Cooper all'inizio del XIX secolo, e poi ancora oltre, nei fumetti e film western.

Nonostante la presenza della figura artistica e letteraria del «pellerossa» nelle scienze dell'umano al momento del loro costituirsi, non esistono studi su tale questione, a parte alcune allusioni sporadiche (per esempio in Coye [1997]). Questa mancanza è dovuta probabilmente al vecchio problema della specializzazione delle discipline, cioè al fatto che le ricostruzioni storiche, anche critiche, delle diverse dottrine coinvolte (preistoria, etnologia, antropologia, medicina e neurologia, archeologia, linguistica, ecc.), non hanno tenuto in considerazione che questi campi del sapere, oggi considerati distinti, si sono dati lo statuto di scienza nello stesso momento storico in cui le loro frontiere erano affatto permeabili.

A quest'epoca, la figura del «pellerossa» attraversa nei due sensi la frontiera tra il linguaggio artistico e letterario, e quello scientifico. Da un lato, essa è protagonista dell'arte e della letteratura popolare grazie, ad esempio, al successo dei romanzi di Chateaubriand e di Fenimore Cooper. Dall'altro, il «pellerossa» è spesso presente nel discorso scientifico e in particolare in quella che alcuni studiosi hanno chiamato l'«invenzione della preistoria» (Richard [1992], [2008]), una vicenda innanzitutto francese, contemporanea alla nascita della Société d'anthropologie de Paris. Senza dimenticare che gli usi e i costumi dei «pellerossa» vengono descritti in innumerevoli testi di carattere etnoantropologico appartenenti a quel movimento di diffusione delle conoscenze scientifiche e tecniche noto nella Francia del XIX secolo come «vulgarisation scientifique», una delle tante incarnazioni del vasto progetto di educazione popolare nato nel secolo dei Lumi.

Oggetto di questo studio non saranno tanto le origini della figura del «pellerossa», quanto il valore morale e il ruolo ideologico ch'essa assume nell'antropologia della seconda metà dell'Ottocento. Ci si interrogherà quindi su cosa accade quando un'immagine (visiva e testuale) fondata su rappresentazioni tradizionali, fantastiche, artistiche, letterarie e via dicendo, viene utilizzata nel discorso scientifico; e su come e perché un cliché possa assumere lo stesso valore di un'osservazione diretta e di una descrizione oggettiva, se non addirittura un valore maggiore. Seguendo lo «stile» critico e filosofico starobinskiano (Starobinski [1985]: 9), alla ricostruzione storica della figura del «pellerossa» seguirà l'analisi del suo *movimento* dal campo estetico a quello scientifico e delle sue implicazioni *morali*. Saranno dunque esaminati il ruolo che il «pellerossa» assume nell'antropologia dell'epoca, il susseguirsi, sovrapporsi e trasformarsi delle sue espressioni, nonché lo sviluppo parallelo delle discipline che ne hanno sfruttato la disponibilità metaforica – la quale, vedremo in conclusione, è ancora oggi *attiva*.

2. IL BASTONE E LA PIUMA

La sintetica e non esaustiva ricostruzione della genealogia della figura dell'«indiano» d'America che segue ha innanzitutto lo scopo di mostrare ch'essa è fabbricata a partire da rappresentazioni dell'alterità. Di fronte all'ignoto, agli abitanti di quella differenza assoluta che si convenne di chiamare «America», la nudità, il sonaglio, il bastone, ecc. e soprattutto la piuma (Marrache-Gouraud [2016]) riemergono come attributi caratterizzanti una forma di vita reputata tanto miserabile e folle da non essere umana, e quindi ancora disponibile all'umiliazione, alla conquista e allo sfruttamento.

Ben prima che, nei testi attribuiti ad Amerigo Vespucci, e poi nelle raccolte di racconti e illustrazioni di esplorazioni europee realizzate da editori quali Theodor de Bry, Jean-Frédéric Bernard, ecc., i «selvaggi» del Nuovo Mondo venissero descritti, e anche ritratti in alcune incisioni, con gli attributi già menzionati, una figura in tutto e

per tutto simile era diffusa in Europa con un ben preciso significato. Nelle Bibbie latine miniate del XIII e XIV secolo, un uomo seminudo con delle piume sulla testa e un sonaglio e/o un bastone in pugno rappresenta l'*insipiens* descritto nel Salmo 52 (Gross [1989 e 2000]). L'immagine è talmente diffusa e di chiara interpretazione da venir riprodotta anche nell'allegoria della *Stultitia* realizzata da Giotto nella Cappella degli Scrovegni di Padova, nel 1306. Miseria, umiliazione e follia sono gli attributi sociali e morali impliciti in questa figura, e la follia è quella di non credere in Dio: «Dixit insipiens in corde suo non est Deus» è difatti l'incipit di questo Salmo, tradizionalmente attribuito a Davide. *Insipiens* è chiunque non sia cristiano, quindi i musulmani, per certi versi gli ebrei – di sicuro i *popoli mostruosi* che vivono ai confini del mondo, descritti da Esiodo, Strabone, Plinio il Vecchio, ecc., che gli esploratori identificheranno con gli abitanti del Nuovo Mondo.

Un altro motivo iconografico che contribuisce alla fabbrica dell'immagine dell'«indiano» americano è quello dell'uomo selvaggio (*homo sylvestris*), che appare intorno al XII secolo in diversi contesti artistici e letterari (anche se già nell'antichità si narra di questi esseri, ad esempio in Erodoto, *Storie*, IV, 191) (Duviols [2017]). Eredi di una lunga tradizione che comprende centauri e fauni, ma anche la rappresentazione biblica della follia di Nabucodonosor (Husband [1980], Pouvreau [2015]), questi esseri sono cacciatori antropomorfi i quali, pur restando nascosti per la maggior parte del tempo, vivono ai margini della società umana, nudi ma ricoperti di peli e armati di un bastone. Uno dei loro attributi morali è, ancora una volta, una feroce follia. È ben noto che questa immagine artistica e letteraria sarà ripresa in contesto scientifico a partire dal XVII secolo, ad esempio da Edward Tyson, il cui saggio *Orang-Outan, sive homo sylvestris* (1699) influenzerà Buffon e Linneo (Tinland [1968], Gliozzi [1977]). Essa influenzerà anche le prime ricostruzioni dell'uomo preistorico, immancabilmente armato di una clava, il cui aspetto più o meno scimmiesco dipenderà dalla impostazione *materialista* (cioè trasformista, poi evoluzionista) o *spiritualista* (cre-

azionista) dello studioso che lo descrive (cfr. Boitard [1861] e Figuiet [1870]).

La figura del «selvaggio» americano si precisa nella letteratura di viaggio francese del XVI e XVII secolo grazie ai racconti sulla Nouvelle-France di esploratori (per esempio Champlain [1619]) e missionari (per esempio Sagard [1632]), e il suo passaggio all'arte e alla letteratura del XIX secolo avviene attraverso una serie di testi del XVIII, tra i quali l'opera del missionario gesuita Joseph-François Lafitau, i *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724). Questo testo riccamente illustrato contribuisce a fissare definitivamente l'immagine del «selvaggio» americano, seminudo, col capo agghindato di piume, danzante con un sonaglio in mano, ecc., e costituisce una delle fonti per l'*Histoire et description générale de la Nouvelle France [...]* di Pierre-François-Xavier de Charlevoix (1744), la cui lettura ispirerà i romanzi di Chateaubriand tanto e forse più che i suoi stessi viaggi (Chinard [1911]).

Questa rapida genealogia della figura dell'«indiano» non ne esaurisce certo la polisemia: in essa confluiscono anche, solo per fare qualche altro esempio, le rappresentazioni d'idolatri e streghe (Petrella [2020]), la lunga storia del cannibalismo (Mason [1990]), le immagini contenute nei cataloghi di allegorie e nei dizionari allegorici del XVI secolo (Ripa [1603]), e la satira dei protestanti contro i cattolici all'epoca delle guerre di religione (Lestringant [1996]). Quando Montaigne evoca i «cannibales» d'America sulla scorta della lettura dei racconti di viaggio nella *France antarctique* di André Thevet (1557 e 1575) e Jean de Léry (1578), lo fa anche per criticare la crudeltà di cui sono capaci i cristiani in Europa (Montaigne [1992]). Persino l'asportazione dello scalpo, ritenuta una pratica tipica dei «selvaggi» americani, era già attribuita da Erodoto ai *barbari* guerrieri sciiti (*Storie*, IV, 64). E non ci chiederemo ovviamente come sia possibile che elementi fantastici, artistici, religiosi, tradizionali, ecc. si mescolino a osservazioni fatte sul campo: la questione dell'oggettività è da tempo oggetto di analisi (Daston, Galison [2007]) e basti ricordare che nella letteratura di

viaggio e nella cartografia, ancora nel XVII secolo, diavoli volanti e mostri marini erano presenti nelle incisioni che, per altri versi, rappresentano luoghi, animali e piante che corrispondono alle attuali descrizioni scientifiche (Holtz, Maus de Rolley [2008]). Ciò che è importante sottolineare per il nostro percorso è che il carattere comune di tutte le figure chiamate in causa è la loro radicale alterità, cioè il loro essere ogni volta la negazione di uno specifico attributo considerato come caratterizzante l'umano *civilizzato*.

C'è tuttavia un ulteriore elemento da mettere in chiaro prima di procedere oltre. Alla fine del XVII secolo nasce un fiorente mercato di *curiosità* importate in Europa dal Nuovo Mondo, il numero di viaggiatori non fa che aumentare e il turismo in Nordamerica diviene sempre più alla moda. Alcuni oggetti sono prodotti (e alcuni costumi e gesti sono adottati) dai popoli autoctoni per rispondere alle richieste di questo nascente mercato globale già nel XVIII secolo (Phillips [1998]). Per quanto l'utilizzazione delle piume sia attestata nella cultura materiale di altri popoli autoctoni, per esempio in America del Sud, le riserve museali del Québec e dell'Ontario mostrano che, almeno nelle colonie francesi del Nord-Est, non esiste nessuna evidenza dell'utilizzazione di copricapi piumati prima del XVIII secolo, e che i popoli autoctoni iniziano ad autorappresentarsi acconciati in questo modo solamente negli oggetti creati per il mercato dei souvenirs del XIX secolo (Petrella, Trucchio [2018]). Con questo non si vuole affermare che la figura dell'«indiano» sia stata semplicemente imposta dai colonizzatori, quanto semmai ch'essa è l'effetto di storie che non possono essere più districcate, il prodotto di secoli di scambi sociali ed economici tra popoli autoctoni e colonizzatori, ovviamente non esenti da conflitti e dalla distruzione sistematica di alcuni elementi della cultura autoctona (Gruzinski [1990]).

3. DALL'«INDIANO» AL «PELLEROSSA»

La complessità della figura dell'«indiano» è quindi destinata a permanere irriducibile a una

semplificistica separazione dicotomica tra immaginazione e *realia* anche quando, nella Francia della seconda metà del XIX secolo, le discipline che si occupano dell'umano adottano il modello quantitativo e sperimentale della scienza moderna.

La Société d'anthropologie de Paris fondata da Paul Broca e altri nel 1859 assume un ruolo centrale in questo passaggio. Broca e molti dei suoi sodali sono dei trasformisti, seguono cioè le idee che Lamarck aveva espresso mezzo secolo prima nella sua *Philosophie zoologique* (1809). Benché *fissista*, cioè oppositore di Lamarck sulla questione dell'evoluzione degli esseri viventi, l'altro naturalista di riferimento per Broca e i suoi colleghi è Georges Cuvier, a cui si deve la fondazione scientifica dell'anatomia comparata (Cuvier [1800-1805]), nonché della paleontologia (Cuvier [1812 e 1825]), la quale ha dato slancio anche immaginativo agli studi francesi del XIX secolo presentando le specie animali «distrutte» nel succedersi delle ere geologiche. In questo contesto teorico, la medicina sperimentale, la paleontologia umana, l'antropologia fisica, la neurologia sperimentale, le varie teorie trasformiste e poi evoluzioniste (comprese quelle sull'evoluzione delle lingue), nonché il darwinismo sociale, nascono ed evolvono parallelamente, talvolta sovrapponendosi.

Guardando al quadro sociopolitico più generale, l'emergenza di questi campi di studio è contemporanea alla seconda ondata coloniale francese, il cui inizio è solitamente associato alla conquista di Algeri (1830), e a un rinnovato interesse per il passato nazionale, che insiste sulle specificità dei Galli e dei Celti rispetto ai conquistatori romani e dà nuova linfa al fenomeno della «celtomania» (Demoule [2015]). Nella cultura popolare, come già accennato, il ciclo dei Natchez di Chateaubriand (che aveva ispirato delle opere divenute celebri di Girodet e di Delacroix), e i romanzi di Fenimore Cooper, che per di più vive a Parigi dal 1826 al 1833, conoscono un grande successo. Occorre poi citare la vasta eco che ha il passaggio, al Palazzo delle Tuileries nel 1845, del museo itinerante di George Catlin, nel quale, circondati da tele dipinte dallo stesso Catlin e da manufatti da lui raccolti durante i suoi viaggi in Nordamerica,

autoctoni Ojibwa e Iowa inscenano dei *tableaux vivants*, cantano e danzano eseguendo i loro riti *autentici* al cospetto del re Louis-Philippe I, nonché di Charles Baudelaire, Champfleury, Delacroix, Théophile Gautier, Karl Girardet, Gérard de Nerval e George Sand (Kalifa [2002], Fabre, Macherel [2006]).

È in questo contesto che il cliché del selvaggio la cui genealogia abbiamo riassunto si diffonde nel linguaggio scientifico, caricandosi di un carattere ulteriore: la pelle rossa o «cuivrée» (ramata). L'origine dell'attribuzione del colore rosso alla pelle degli autoctoni americani è una questione controversa, ma viene solitamente fatta risalire a Linneo. Per di più, essa non ha probabilmente a che fare col colore della pelle, ma nasce dal fatto che alcuni viaggiatori avevano riportato l'usanza, da parte di alcuni popoli, di utilizzare dei pigmenti rosso ocra per decorare oggetti e per realizzare pitture corporali (Vaughan [1982], Shoemaker [1997]). In ogni caso, è sicuro ch'essa si diffonde e si attesta insieme alla nascita dell'antropologia fisica, cioè di quella scienza dell'umano che è stata a giusto titolo definita come una «raziologia» (Cohen [1999]). Con l'espressione «race rouge» possono dunque essere indicati, alla metà dell'Ottocento, tanto i popoli del Nordamerica, che gli autoctoni di tutto il continente senza distinzione, mentre il nome «Peaux-Rouges» viene attribuito piuttosto agli autoctoni di Stati Uniti e Canada.

Le discipline dell'umano, nello stesso momento in cui adottano il linguaggio e il metodo della scienza moderna, accettano quindi come scientifico e oggettivo anche il ritratto dell'«indiano» del quale abbiamo tracciato la storia, specificando stavolta il colore della pelle che caratterizza la sua «razza», come richiesto dall'antropologia fisica. Un colore descritto la maggior parte delle volte appunto come ramato, che viaggiatori ed esploratori *osservano* e raccontano in maniera pressoché identica dal Nord-Est fino alle Grandi Pianure e alla California, così come vedono e descrivono quegli attributi sui quali ci siamo soffermati.

La piuma sulla testa, il sonaglio, il bastone, la semi-nudità, ecc., che sono stati via via simboli, parti di un'allegoria, referenti realistici della con-

dizione «selvaggia» e infine elementi di espressioni artistiche e letterarie, divengono un fatto scientifico, proprio come la pelle «ramata». Di conseguenza, diviene un fatto scientifico anche il senso, il valore morale ch'essi portano con sé: la condizione umana più bassa concepibile, che non può che trarre oggettivamente vantaggio dall'incontro con degli esseri superiori, i colonizzatori.

Questo passaggio avviene attraverso una serie di agenti che contribuiscono a costituire quello che potremmo definire un «dispositivo» (Foucault [1977]), cioè una rete, un sistema che comprende affermazioni tanto scientifiche che morali, leggi, regole amministrative, istituzioni anche a fine umanitario, ecc., attraverso il quale il colonialismo agisce e si riproduce. Il fatto che il linguaggio scientifico si appropri di una figura appartenente al linguaggio estetico permette agli agenti di questo dispositivo di attribuire alla figura in questione un valore morale generale, il che sarebbe stato impossibile se si fossero attenuti alle norme della descrizione etnoantropologica, ch'essi stessi andavano peraltro stabilendo nella sua forma *scientifica*. Vedremo quindi nelle prossime pagine come la figura del «pellerossa», così come si è costituita in questo lungo percorso, venga regolarmente chiamata in causa, nell'antropologia dell'epoca, quando si tratta di descrivere un ritardo nell'evoluzione umana o – il che non è poi molto differente – un ostacolo al progresso. Come essa sia evocata al fine di rappresentare un residuo della preistoria; una forma di barbarie già vinta dall'avanzare della civiltà; e persino una forma di degenerazione, il ritorno dell'umano verso l'animale.

Il «pellerossa» si trascina mestamente in un'esistenza ormai vuota di senso, guardando sparire il suo popolo a causa della fame, dell'alcool e delle malattie. A proposito delle figure malinconiche di quest'epoca, Jean Starobinski considerava che lo «sguardo delle statue» fosse una delle migliori rappresentazioni possibili di quella «sensazione di perdita vitale» che accompagna la descrizione del soggetto malinconico (Starobinski [1994]: 46). La figura del «pellerossa» non sfugge a questa metafora. Essa è difatti descritta come silenziosa, impassibile anche nell'esercizio della violenza più

efferata, con lo sguardo di una vuotezza bestiale. L'«indiano» nordamericano è un essere bloccato in una immobilità che va ben oltre la debolezza o la pigrizia, metafora del suo esser già morto, già monumento funerario, statua che commemora un passato perduto per sempre. La sua fine, decretata dalla Natura stessa, può solo essere frenata dalla carità dei bianchi – o anche accelerata, con la stessa intenzione caritatevole, come vorranno gli adepti del darwinismo sociale.

4. UN «PELLEROSSA» COME ANTENATO?

Gli scienziati che riportano freddamente dei dati nelle relazioni alle varie *sociétés savantes*, spaziando liberamente dall'etnologia alla neurologia, dalla craniometria alla paleontologia, ecc., sono soliti utilizzare degli espedienti retorici e delle figure letterarie per divulgare le loro conoscenze: la nascita della preistoria in Francia, in particolare, è praticamente impensabile nelle sue implicazioni estetiche e morali senza tener conto della presenza della figura del «pellerossa».

Il 15 settembre del 1859, l'eminente geologo Charles Lyell annuncia solennemente, in una conferenza per la *British Association for the Advancement of Science*, di essersi convertito all'idea della «high human antiquity», riferendosi in particolare agli scavi che Jacques Boucher de Perthes, un botanico dilettante, aveva effettuato nella regione della Somme fin dagli anni 1820. La conferenza riscuote una vasta eco, tanto da essere pubblicata dal *Times* quattro giorni dopo, ed è considerata un punto di svolta nella nascita della paleoantropologia. Da questo momento in poi, sebbene con un gran numero di sfumature e interpretazioni differenti, la maggior parte degli studiosi francesi ripudia la cronologia biblica e accetta l'idea vertiginosa degli «hommes fossiles» o «antédiluviens», secondo la terminologia dell'epoca.

Questo evento dà nuovo impulso all'antica pratica comparativa occidentale che consiste nell'accostare popoli *antichi* e popoli *lontani* allo scopo di comprendere gli uni in relazione agli altri; una pratica che qui prende la forma di un confronto

tra popoli *preistorici* e *selvaggi*, i quali rientrano entrambi, in questo contesto storico, nella categoria di *primitivo* (Affergan 1997; Hartog 2005). Di conseguenza, il comparativismo sistematico e una prospettiva diacronica si affermano come principi fondamentali dello studio dell'umano.

Una volta accettata l'idea della grande antichità dell'umano, i primi paleoantropologi francesi si sono trovati di fronte al problema di ricostruire un mondo durato per centinaia e forse migliaia di secoli a partire da frammenti d'osso e pietre lavorate, e senza avere ancora a disposizione neanche il più semplice metodo stratigrafico. La figura liminare che abbiamo convenuto di chiamare «pellerossa», in questo momento e contesto storico, rappresenta l'esotico e il primitivo per eccellenza, ben più di ogni altra figura d'alterità nata in contesto coloniale, dall'Africa al resto delle Americhe. La memoria delle colonie in Nordamerica è ancora viva, anzi *ravvivata* dalla nascita del cosiddetto «secondo impero coloniale» francese; la letteratura di viaggio del XVIII secolo non solo è riedita (cfr. Lafitau [1839 e 1845]), ma fornisce anche la base per i romanzi di Chateaubriand. Si continua ovviamente a leggere *L'Ingénu* (1767) di Voltaire il cui protagonista è un Huron che sbarca in Bretagna dalle colonie della Nouvelle-France, e persino in *Le Père Goriot* (1835) di Balzac si trova un paragone tra i piccoli criminali di Parigi e gli Hurons (Balzac [1976]: 143). La «*race rouge*» è dunque evocata al fine di colmare questa lacuna nel passaggio dall'animale all'umano, avvenuto in qualche momento nell'epoca che prende il nome, appunto nella seconda metà del XIX secolo, di «preistoria».

Così Louis Figuier, medico e chimico, nonché il più conosciuto e prolifico divulgatore scientifico del XIX secolo, nel suo libro *L'homme primitif* (1870) utilizza i resoconti sugli «Indiens d'Amérique» presenti nella letteratura di viaggio per ricostruire il mondo preistorico (la fabbricazione delle armi e dei vari utensili, la caccia, i riti funebri, ecc.), e ne *Les races humaines* (1872) afferma che gli «indiani» (*Indiens*) sono gli ultimi rappresentanti del mondo preistorico. Più precisamente, Figuier distingue quanti si sono sottomessi ai «con-

quistatori» (e hanno dunque perso il loro statuto di *autenticità*) dagli «indiani che sono rimasti indipendenti [che] vagano per i boschi e le praterie, e sono gli ultimi rappresentanti dell'uomo allo stato selvaggio o semiselvaggio» (Figuier [1872]: 466).

La pratica di comparare la «*race rouge*» all'umanità primitiva è comune a tutti gli scienziati-divulgatori dell'epoca che partecipano della nascita della preistoria: solo per fare alcuni degli esempi più noti, la ritroviamo in Ernest Théodore Hamy e in Victor Meunier, per i quali la «*race rouge*» è rimasta all'epoca preistorica cosiddetta «della renna», nella quale cioè le renne costituivano fonte di cibo, vestiti e utensili (Hamy [1870], Meunier [1874]); e in Armand de Quatrefages, per il quale gli Algonchini (*Algonquins*, nome generico dato nella letteratura di viaggio francese ai popoli del Nord-Est) sono sostanzialmente dei Cro-Magnon che non hanno saputo progredire oltre le «il grado più basso della vita sociale» (Quatrefages [1877]).

Metafora ed espediente retorico, il cliché del «pellerossa» è sistematicamente confrontato a un'umanità preistorica ancora tutta da scoprire. Così facendo, i *préhistoriens* rappresentano il livello più basso sulla scala dell'umanità, la soglia che l'animale deve attraversare per non restare nel limbo del non-umano, che è poi quella dimensione morale (e, parallelamente, giuridica) dell'esistenza che giustifica ogni vessazione. La sovrapposizione di una figura letteraria e una d'immaginazione costituisce di fatto una sorta di schermo vuoto sul quale può venir proiettato, assumendo il valore di un fatto ben documentato, l'immaginario colonialista più crudo.

Alla fine del XIX secolo, anche grazie all'opera dei divulgatori ai quali abbiamo fatto riferimento, la preistoria affascina il grande pubblico e numerosi artisti e scrittori colgono l'occasione per dedicare a questo soggetto alla moda le loro opere. A caratterizzare le loro descrizioni dell'umanità primitiva, che spesso rivendicano come fondate su studi scientifici, appaiono tuttavia degli elementi che nessuno scavo archeologico poteva portare alla luce: ancora una volta si tratta della piuma sulla testa, dei coprisesso di pelle, del bastone, dell'ascia di pietra, di collane e orecchini di artigli

e conchiglie. D'altra parte, quale migliore modello del «pellerossa», questo essere primitivo malinconicamente destinato a sparire, per immaginare i popoli preistorici, le loro lotte, speranze e amori, che non hanno lasciato quasi nessuna traccia?

Vamireh (inizialmente pubblicato in una rivista nel 1891, versione ampliata di una novella del 1888) di J.-H. Rosny (pseudonimo dei fratelli Joseph Henri Honoré e Séraphin Justin François Boex) viene considerato il primo romanzo a soggetto preistorico. Uno dei gruppi di ominidi protagonisti del racconto è quello dei «mangeurs de vers», una «razza» che ha abbandonato la caccia per dedicarsi alla consumazione di molluschi e radici, il che ne ha causato l'indebolimento e di conseguenza la sottomissione ad altre razze più forti, e che quindi sopravvive in una esistenza miserabile e triste, destinata all'estinzione. Per esplicitare il loro ruolo nell'economia del romanzo, questi esseri vengono descritti come confusi e vinti come il «Rosso davanti l'Ariano» (Rosny [1892]: 187) al momento della conquista dell'America. Meno conosciuto, ma forse più interessante per noi, è il romanzo preistorico di Léonie Levallois, *Grandeur et misère de l'humanité primitive* (1889), che precede di qualche anno *Vamireh* e si situa tra la fiction e la scienza. L'umanità primitiva descritta da Levallois corrisponde ai racconti stereotipati della vita degli autoctoni nordamericani presenti nella letteratura di viaggio del XVIII secolo e nei romanzi sugli «indiani» dell'inizio del XIX secolo sia per quanto riguarda le caratteristiche fisiche che per le armi, le tecniche di caccia, gli ornamenti, i copricapi piumati e persino i nomi à la Chateaubriand (Aigle-Chauve, Frère-de-l'Ours, ecc.). Tuttavia, l'autrice sostiene che le sue descrizioni dell'umanità preistorica sono basate su ricerche scientifiche (alle quali aveva un facile accesso in quanto moglie di Stanislas Meunier che, con suo padre Victor, era tra i più noti giornalisti scientifici dell'epoca). La peculiarità dell'opera di Levallois è appunto quella di presentare, nella seconda parte del suo volume, le fonti scientifiche del suo racconto di fantasia. Scorrendola, risulta evidente che anche i testi di preistorici, antropologi, biologi, zoologi, ecc., propongono lo stesso confronto

tra l'umanità preistorica e i «pellerossa», la stessa immagine stereotipata e miserabile, «un flagello per la civiltà circostante» che occorrerà «distruggere completamente», come scrive Alfred Edmund Brehm in uno dei testi riprodotti da Levallois alla fine del volume (Brehm [1869], citato in Meunier [1889]: 300).

Ma è nei dipinti di Paul Jamin che la sovrapposizione *malinconica* tra il «pellerossa» e il preistorico si manifesta nella sua forma più evidente e iconica. Intorno agli anni 1880, Jamin, affermato pittore di soggetti storici, si consacra anche a rappresentazioni preistoriche. L'uomo preistorico di Jamin è straordinariamente somigliante al «selvaggio» americano delle incisioni di Lafitau (1724) e degli acquerelli di White (1585, in Hulton, Beers Quinn [1964]): piume sulla testa, collana di artigli, coprisesso di pelle e ascia di pietra in mano (Jamin [1886]). Si trova quasi sempre in situazioni di pericolo o violente, minacciato dalle fiere e da altri uomini: la sua esistenza spaventosa non può che rassicurarci sulla nostra fortuna a essere parte della civiltà, del progresso, insomma di essere dalla parte giusta della storia.

5. IL «PELLEROSSA» DAL NEUROLOGO

Tra le fonti principali di antropologi e *préhistoriens*, oltre che la letteratura di viaggio del XVIII secolo, troviamo anche i rapporti di potenti e oggi quasi dimenticati agenti della colonizzazione, ai quali veniva attribuito il titolo di *esperti* dalle comunità scientifiche. Un caso inedito o quasi (cf. Trucchio [2020]) è quello di Louis Laurent Simonin, un ingegnere che si dedica a visitare le miniere di tutto il mondo e a descriverne il funzionamento e la storia. Fervente sostenitore della colonizzazione come evento inevitabile e persino caritatevole, i resoconti di Simonin del 1862 sulle ricchezze del Madagascar (e sulla facilità di colonizzarlo) costituiranno una spinta ideologica e politica fondamentale per questa impresa, quando sarà realizzata, venticinque anni dopo.

Simonin è membro della Société d'anthropologie de Paris e, al ritorno dal suo viaggio in

Nordamerica del 1867-68, è invitato a tenere una conferenza (Simonin [1869]). Le sue esperienze sul campo e la sua formazione scientifica non gli impediscono tuttavia di presentare i romanzi di Chateaubriand e di Cooper come una fonte primaria sui costumi tradizionali di Huron, Natchez, e dei membri della Confederazione delle sei nazioni (Simonin [1875]: 398-399).

Nei suoi resoconti, Simonin si attiene a date, luoghi e nomi precisi, indicando con dovizia di particolari la sua partecipazione a eventi storici noti (ad esempio incontri diplomatici tra autoctoni e colonizzatori), e i suoi dialoghi con vari personaggi, descrivendo le caratteristiche peculiari di ognuna delle Prime nazioni. Tuttavia, gli individui effettivamente incontrati sono per lui definitivamente europeizzati e non più *autentici*, e ciò lo spinge a presentare la sua opinione generale, valida per tutti i popoli del Nordamerica ancora allo stato «selvaggio», come *più scientifica* di quelle riguardanti gli individui e gruppi effettivamente conosciuti di persona. In questa congettura, Simonin presenta una figura del «pellerossa» completamente corrispondente all'immagine oggetto di questo studio. Non solo egli ripete acriticamente e senza offrire prova alcuna le antiche accuse di praticare sacrifici umani, ma insiste anche su una serie di stereotipi che vengono riattivati e rafforzati dal nuovo contesto scientifico. La folle ferocia che viene attribuita al «pellerossa», ad esempio, nonché la pigrizia assoluta che lo porta ad accontentarsi di caccia e raccolta, sono ancora quelle dell'*homme sauvage*, ma stavolta divengono un dato scientifico.

Ancora più interessante è sottolineare un altro aspetto dei resoconti di Simonin (che Figuiet e altri accolgono integralmente). La capacità di esprimersi nell'arte è una delle caratteristiche che, per i primi *préhistoriens* francesi, distinguono l'uomo dall'animale e quindi i primi veri uomini dai loro antenati ancora non-umani. Affermare, come fa Simonin, che l'«Indiano è meno avanzato del negro africano, che sa almeno tessere e tingere i tessuti» (Simonin [1868]: 57) significa, in questo contesto scientifico, revocare l'umanità delle popolazioni autoctone d'America, ponendole al di

sotto di quella soglia che per dei naturalisti come Tyson, Linneo e Buffon era stata appunto rappresentata dalle popolazioni dell'Africa subsahariana (Dorlin [2007], Sebastiani [2013]). Il linguaggio rudimentale che viene attribuito ai «pellerossa» è ancora quello che i greci attribuivano ai loro vicini *barbari* ma, alla luce della neurologia localizzazionista di Paul Broca (presente alla conferenza di Simonin), esso diviene un fatto *osservabile* e persino *quantificabile*, perché legato al mancato sviluppo di ben precise aree del cervello (Blanckaert [2009]).

La figura del «pellerossa» permette persino di trovare un punto d'incontro tra le concezioni *materialista* e *spiritualista*, che oppongono a quest'epoca due fazioni, i cui più noti rappresentanti sono Gabriel de Mortillet e Émile Cartailhac da una parte, e Armand de Quatrefages e il marchese di Nadaillac dall'altra. Pur nella grande varietà di ipotesi e congetture che si situano tra le due opposte concezioni dell'origine dell'umano, delle quali non è possibile rendere conto in questa sede, la figura del «pellerossa» è chiamata a indicare la frontiera col *non-umano* in entrambe le correnti di pensiero. In breve, tutti concordano sull'inferiorità del «pellerossa», ma se i materialisti considerano ch'egli è rimasto sulla soglia tra l'umano e il l'animale, forse perché costituzionalmente incapace di progredire come hanno fatto gli europei, o forse perché distinto da essi già all'origine (ipotesi poligenista), per gli spiritualisti è inconcepibile che Dio abbia creato un essere così abietto e quindi l'unica spiegazione possibile è quella della *degenerazione*, cioè della graduale perdita dell'umanità che pure doveva caratterizzare i loro antenati al momento della Creazione.

Non è quindi difficile comprendere come la certezza scientifica intorno all'inferiorità assoluta del «pellerossa» non solo giustifichi le imprese coloniali del passato o in corso, ma partecipi al discorso ideologico coloniale in generale. Del resto, la figura del «pellerossa» risulta emblematica anche della nascita del darwinismo sociale. Clémence Royer, la prima donna ammessa alla Société d'anthropologie de Paris, è l'autrice della prima traduzione francese di *On the Origin of*

Species di Darwin, edita quattro volte a partire dal 1862 e diffusa rapidamente anche in Italia, Spagna e Russia. La sua introduzione all'opera di Darwin è la prima lettura del naturalista inglese nel senso del darwinismo sociale (Blanckaert [1991]). E difatti persino la sua traduzione non è fedele: Royer modifica il testo di Darwin per supportare la sua interpretazione. Anche se gli effetti specifici dell'impatto della sua traduzione/interpretazione delle tesi di Darwin non sono stati ancora studiati, è innegabile ch'esso fu vasto e duraturo nel tempo. Nei suoi testi, i «pellerossa» sono un esempio utilizzato per illustrare un popolo pericoloso e inferiore, utile per comprendere i costumi degli uomini preistorici e destinato a un'inevitabile estinzione. L'uso di questo stereotipo è tra l'altro l'occasione per Royer d'illustrare le conseguenze negative della protezione della società nei confronti dei «deboli» (malati, criminali, ecc.), nonché ovviamente di qualsiasi forma di rispetto ai nativi delle colonie in generale (Darwin [1862], Royer [1870]).

La figura del «pellerossa» in quanto destinato all'estinzione viene chiamata in causa persino nella retorica dell'evoluzione e della selezione naturale delle lingue, inaugurata da August Schleicher, che si diffonde rapidamente presso gli antropologi trasformisti francesi e porta a una notevole ascesa della dialettologia, legata all'epoca al dibattito sull'identità nazionale. Il binomio popolo/lingua diviene allora inseparabile, così come la classificazione delle lingue inferiori e superiori, viventi o destinate all'estinzione. Il confronto di André Lefevre tra baschi e algonchini (Lefevre [1893]), ha uno scopo euristico, ma ha anche un'implicita ricaduta morale. In effetti, le due lingue sono comparate a causa della povertà del loro lessico (come già in Hovelacque, Vinson [1878]), il che testimonia della loro inferiorità, così come dell'inevitabilità della loro estinzione a favore delle lingue superiori (quella dei colonizzatori all'estero e il francese in patria).

Le idee di evoluzione, di progresso e di civilizzazione forniscono, al discorso scientifico generale sull'umano, dei criteri assoluti per una valutazione morale dell'umano e per la sua gradazione. In fondo a questa scala, non possono che esserci degli

«hommes fossiles» (in ritardo nell'evoluzione) e quindi dalle capacità cerebrali ridotte (come attestato dalla neurologia), che sono allo stesso tempo degli ostacoli al progresso e dei nemici della civilizzazione. Nelle scienze dell'umano francesi al momento della loro costituzione, la figura del «pellerossa» è chiamata a rappresentare questo limite verso il basso.

6. EPILOGO

All'inizio del XX secolo, la specializzazione e la separazione crescenti delle scienze che si occupano dell'essere umano rendono sempre più difficile operare quelle generalizzazioni unanimemente accettate solo un decennio prima. Gli etnologi cominciano ad accogliere delle idee come quelle di James George Frazer sulla complessità e originalità delle civiltà «primitive» che porteranno al relativismo culturale (Frazer [1890]). Parallelamente, si diffondono gli studi statistici di Franz Boas che mirano a distogliere l'antropologia fisica dai suoi obiettivi tassonomici e a proporre un pensiero della relazione basato sulla variazione e su fenomeni di correlazione (Boas [1896 e 1911]). Ben prima, già alla fine del XIX secolo, in Francia il paradigma trasformista era entrato in crisi e una nuova generazione di preistorici e antropologi aveva cominciato ad ammettere la complessità delle civiltà «primitive».

Il riconoscimento dell'esistenza di riti religiosi e di forme d'arte che trascendono la creazione d'oggetti di uso quotidiano s'impongono così progressivamente anche tra i paleoantropologi. Nel 1902, ad esempio, Émile Cartailhac pronuncia il suo *Mea culpa d'un sceptique* e, dopo averla confutata a lungo, accetta l'antichità e l'autenticità delle pitture rupestri di Altamira, e quindi la capacità dell'uomo di Cro-Magnon di fare dell'arte (Cartailhac [1902]). Anche il cliché del «selvaggio americano», dunque, scompare gradualmente dai sistemi comparativi scientifici per far posto ai paradigmi più complessi dell'antropologia culturale. Nuove maniere di distinguere un'umanità inferiore da una superiore si fanno certo strada. Ma

la nostra figura seminuda agghindata di piume, conchiglie e artigli, sembra essere ormai relegata ai film e ai fumetti, pur senza mai essere stata oggetto di alcuna revisione dal punto di vista epistemologico ed etico.

La scienza non ha però abbandonato la questione della soglia tra umano e animale. Negli anni '60 del XX secolo, si fa strada l'ipotesi che più specie d'ominidi siano vissute nelle stesse epoche remote e che l'ultima di queste ad aver incontrato i nostri antenati *Sapiens* sia stata quella dei Neanderthal, che vengono rappresentati, riprendendo l'*homo sylvestris* di Linneo e Tyson, come esseri scimmieschi armati di un bastone, come nelle celebri illustrazioni di Zdeněk Burian che, tra gli anni '60 e gli anni '80, hanno arricchito i libri di scuola di mezzo mondo. Il Neanderthal, anche se forse non-più-animale, è indubitabilmente non-ancora-umano.

Tra la fine degli anni 2000 e l'inizio del decennio successivo, tuttavia, alcuni archeologi rinvennero nei rifugi dei Neanderthal dei pigmenti, delle piume e degli artigli (Soressi, d'Errico [2007]). Ovviamente questi oggetti potevano avere una origine o utilizzazione ben diverse da quelle ipotizzate da questi ricercatori (Devièse [2021]), ma tali indizi li hanno portati a credere che questi ominidi fossero in grado di concepire degli ornamenti con un valore simbolico, e quindi capaci di un pensiero astratto. Di conseguenza, le rappresentazioni del Neanderthal come quelle di Burian sono state rimpiazzate da figure più *umane*.

Recentemente, questa prossimità del Neanderthal al *Sapiens* è stata sancita, anche nella cultura popolare, grazie all'esposizione *Néandertal, l'expo*, inaugurata nel marzo 2018 al Musée de l'Homme di Parigi e in seguito portata in vari musei del mondo. Uno degli artefatti più rappresentativi di questa esposizione è la ricostruzione del busto di un Neanderthal realizzata dal paleoartista e tecnico paleontologo Fabio Fogliazza tra il 2011 e il 2012 (oggi parte della collezione permanente del Museo de la Evolución Humana di Burgos). La scultura si basa su di un cranio scoperto in Dordogna, nonché sui ritrovamenti di siti archeologici italiani e irakeni. In questa scultura, significativa-

mente intitolata *Neandertal emplumado*, l'ominide è appunto adornato con delle piume nelle orecchie bucate e sulla cresta di capelli che sormonta il cranio rasato, nonché con una collana di artigli: ancora una volta gli stessi attributi dell'«indiano» di John White e dell'uomo preistorico di Paul Jamin. L'opera di Fogliazza è la più nota, ma non l'unica rappresentazione del Neanderthal ad avere queste caratteristiche (cfr. per esempio Young [2019]).

Parafrasando una delle definizioni che Starobinski aveva dato della malinconia, possiamo quindi affermare che il «pellerossa» non è altro che «una metafora che s'ignora, e che pretende di imporsi come un fatto sperimentale» (Starobinski [1970]: 70). La figura del «pellerossa», intesa come insieme degli attributi che la caratterizzano, è riemersa nel discorso scientifico contemporaneo a indicare ancora una volta una soglia morale ed epistemologica. Di nuovo, il discorso scientifico ha avuto bisogno, per (ri)definire l'umano, di fabbricare un essere liminare, una figura d'alterità, facendo ricorso a metafore, simboli e immagini legati alle tradizioni popolari, all'arte e alla letteratura, e ormai anche, indissolubilmente, all'ideologia colonialista.

Per di più, anche il Neanderthal, in fin dei conti, costituisce un soggetto malinconico. Per quanto umanizzato rispetto al passato, egli resta la rappresentazione di un'umanità appena abbozzata, che ha lasciato poco o nulla dietro di sé, forse assimilata o forse sterminata da degli esseri superiori, proprio come la «race rouge» di Royer e Simonin. Ricoprirlo d'attributi umani, immaginarlo coabitare con gli eleganti *Sapiens* vivendo la fine inevitabile della sua specie, non fa che renderlo una figura ancora più goffa, balbettante e mesta. Il Neanderthal, l'umanità preistorica, il folle, il «selvaggio» del Nuovo Mondo, rappresentano un Altro prossimo e assieme infinitamente distante, *unheimlich* in senso freudiano. Coprire il loro volto con una maschera nota e quindi rassicurante permette di distogliere lo sguardo dalla loro radicale differenza e di creare, per contrasto, l'illusione di un'identità stabile e ben distinta dalla loro, di alimentare l'inganno del *normale*.

BIBLIOGRAFIA

- Affergan, F., 1987: *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris.
- Azouvi, F., 1985: *Histoire des sciences ou histoire de mots*, "Cahiers pour un temps. Jean Starobinski", Centre Georges Pompidou, pp. 85-102.
- Balzac, H. de, 1976: *Père Goriot*, in Balzac, H. de, *La Comédie humaine*, t. 3. Gallimard, Pléiade, Paris.
- Blanckaert, C., 1991: "Les bas-fonds de la science française". Clémence Royer, *l'origine de l'Homme et le Darwinisme social*, "Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris", Nouvelle Série (3), fascicule 1-2, pp. 115-130.
- Blanckaert, C., 2009: *Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900). De la race à l'évolution*, L'Harmattan, Paris.
- Boas, F., 1896: *The Limitations of the Comparative Method in Anthropology*, "Science" 4 (103), pp. 901-908.
- Boas, F., 1911: *The Mind of Primitive Man*, Greenwood Press, Westport.
- Boitard, P., 1861: *Paris avant les hommes*, Passard, Paris.
- Brehm, A.E., 1868: *La vie des animaux illustrée description populaire du regne animal*, Vol. 1, Bailière et fils, Paris.
- Cartailhac, É., 1902: *Les cavernes ornées de dessins. La grotte d'Altamira, Espagne. "Mea culpa" d'un sceptique*, "L'Anthropologie" 13, pp. 348-354.
- Champlain, S., 1619: *Voyages et découvertes*, Collet, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2141035/f196.image>
- Chinard, G., 1911: *Chateaubriand en Amérique. Quelques nouvelles sources des "Natchez" et du "Voyage"*, "Modern Philology" 9 (1), pp. 129-149. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/386861>
- Cohen, C., 1999: *L'homme des origines: savoirs et fictions en préhistoire*, Seuil, Paris.
- Coye, N., 1997: *La Préhistoire en parole et en acte. Méthode et enjeux de la pratique archéologique 1830-1950*, L'Harmattan, Paris.
- Cuvier, G., 1800-1805: *Leçons d'anatomie comparée*, Badouin, Paris.
- Cuvier, G., 1812: *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, Deterville, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3858c.pdf>
- Cuvier, G., 1825: *Discours sur les révolutions de la surface du globe, et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*, Dufour et d'Ocagne, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k110696n.texteImage>
- Darwin, Ch., 1862: *De l'origine des espèces*, transl. by Royer Mme Clémence, Guillaumin & Cie, Paris.
- Daston, L., Galison, P., 2007: *Objectivity*, Zone Books, New York.
- Demoule, J.-P., 2015: *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Seuil, Paris.
- Deviesse, T., Abrams, G., Hajdinjak, M., Pirson, S., De Groote, I., Di Modica, K., Toussaint, M., Fischer, V., Comeskey, D., Spindler, L., Meyer, M., Semal, P., Higham, T., 2021: *Reevaluating the timing of Neanderthal disappearance in Northwest Europe*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 118 (12), e2022466118; DOI: 10.1073/pnas.2022466118. <https://www.pnas.org/content/118/12/e2022466118>
- Dorlin, E., 2006: *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris.
- Duviols, J.-P., 2017: *Premiers regards sur les sauvages (XVI^e siècle)*, "América. Cahiers du Centre de Recherches Interuniversitaire sur les Champs culturels en Amérique Latine" 50, pp. 13-25.
- Fabre, D., Macherel, C., (eds.) 2006: *Du Far West au Louvre. Le musée indien de George Catlin, "Gradhiva"*, nouvelle série, 3. <https://journals.openedition.org/gradhiva/pdf/90>
- Figuier, L., 1870: *L'homme primitif*, Hachette, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt-6k200910h.image>

- Figuier, L., 1872: *Les races humaines*, Hachette, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2038525.image>
- Foucault, M., 1977: *Le jeu de Michel Foucault*, (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufe, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C., Millot, G. Wajeman), "Ornicar? Bulletin Périodique du champ freudien" 10, pp. 62-93.
- Frazer, J.G., 1890: *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Macmillan, London.
- Gliozzi, G., 1977: *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia corne ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze.
- Gross, A., 1989: *L'exégèse iconographique du terme "insipiens" du Psaume 52*, "Historical Reflections / Réflexions Historiques" 16 (2-3), pp. 265-285. <https://www.jstor.org/stable/41298923>
- Gross, A., 2000: *La représentation de l'insipiens et la catégorisation esthétique et morale des parties corporelles dans le Buch Der Natur de Konrad von Megenber*, in *Le beau et le laid au Moyen Âge*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, pp. 187-211.
- Gruzinski, S., 1990: *La Guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Fayard, Paris.
- Hamy, E.T., 1870: *Précis de paléontologie humaine*, Baillière, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6267422g.texteImage>
- Hartog, F., 2005: *Anciens, Modernes et Sauvages*, Seuil, Paris.
- Holtz, G., Maus de Rolley, Th., 2008: *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e -XVII^e siècles)*, PUPS, Paris.
- Hovelacque, A., Vinson, J., 1878: *Etudes de linguistique et d'ethnographie*, Reinwald, Paris.
- Hulton, P., Beers Quinn, D., 1964: *American drawings of John White, 1577-1590*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Husband, Th., 1980: *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism*, Metropolitan Museum of Art, New York.
- Jamin, P., 1886: *Un drame à l'âge de pierre*, Huile sur toile, dépôt de la Société préhistorique française, Collections du Muséum national d'histoire naturelle de Paris. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paul_Jamin,_Un_draine_%C3%A0_l%27%C3%A2ge_de_pierre,_1886.jpg
- Kalifa, D., 2002: *Archéologie de l'Apachisme. Les représentations des Peaux-Rouges dans la France du XIX^e siècle*, "Revue d'histoire de l'enfance «irrégulière»" 4, pp. 19-37. <https://journals.openedition.org/rhei/51>
- Lafitau, J.-F., 1724: *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Saurgrain et Hochereau, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86029431.image>
- Lafitau, J.-F., 1839: *Moeurs, coutumes et religions des sauvages américains*, Périsse, Lyon, Paris.
- Lamarck, J.-B. de, 1809: *Philosophie zoologique ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Dentu, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5675762f.texteImage>
- Lefevre, A., 1893: *Les races et les langues*, Baillière, Paris.
- Léry, J. de, 1578: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Chuppin, La Rochelle. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54640v.image>
- Marrache-Gouraud, M., 2016: *La plume des Amériques, en son histoire allégorique*, in Pioffet, M.-C., Spica A.-É., (eds.), *S'exprimer autrement: poétique et enjeux de l'allégorie à l'Âge classique*, Narr, Tübingen, pp. 253-270. https://www.academia.edu/39632482/La_plume_des_Am%C3%A9riques_en_son_histoire_all%C3%A9gorique
- Mason, P., 1990: *Deconstructing America, Representations of the Other*, Routledge, London-New York.
- Meunier, L., 1889: *Misère et grandeur de l'humanité primitive*, Picard et Kaan, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56274187.texteImage>
- Meunier, V., 1869: *Animaux d'autrefois*, Mame, Tours. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt-6k206510x.image>
- Montaigne, M.E. de, 1992: *Essais*, éd. Villey, PUF, Paris, I, 31 (*Descannibales*) e III, 6 (*Descoches*).

- Petrella, S., Trucchio, A., 2018: "Jusque dans l'extrémité de la Barbarie...". *Compte-rendu d'un voyage de recherche au Québec, entre illustrations européennes et objets autochtones*, "Arts et Cultures" 20, pp. 200-207.
- Petrella S., 2020: *Printing the Exotic: Forms and Figures of the "Faraway" before the Birth of Anthropology*, in Étienne, N., Brizon, C., Lee, C., Wismer, É. (eds.), *Exotic Switzerland? Looking Outward on the Age of Enlightenment*, Diaphanes, Zurich, pp. 177-194.
- Phillips, R.B., 1998: *Trading Identities. The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*, McGill's-Queen's University Press-University of Washington Press, Montréal-Seattle.
- Pouvreau, F., 2015: *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en Occident à la fin du Moyen Age (XIII^e-XVI^e siècle)*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Aubervilliers.
- Quatrefages, A. de, 1877, *L'espèce humaine* (deuxième édition), Baillière, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9763450c.texteImage>
- Richard, N., 1992: *L'invention de la Préhistoire. Une anthologie*, Presses Pocket, Paris.
- Richard, N., 2008: *Inventer la préhistoire. Les débuts de l'archéologie préhistorique en France*, Vuibert, Paris.
- Ripa, C., 1603: *Iconologia overo Descrittione Dell'imagini Universali cavate dall'Antichità et da altri luoghi*, Lepido Facij, Roma. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6260360n.texteImage>
- Rosny, J.-H., 1892: *Vamireh*, Plon-Nourrit, Paris.
- Royer, C., 1870: *Origine de l'homme et des sociétés*, Masson, Paris.
- Sagard, G., 1632: *Le grand voyage du pays des Hurons, situé en l'Amérique vers la mer douce, és derniers confins de la nouvelle France, dite Canada*, Denys Moreau, Paris, 1632. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109515f.image>
- Sebastiani, S., 2013: *Lorang-outang, l'esclave et l'humain: une querelle des corps en régime colonial*, "L'Atelier du Centre de recherches historiques" 11 <https://journals.openedition.org/acrh/5265>
- Shoemaker, N., 1997: *How Indians Got to be Red*, "The American Historical Review", 107 (3), pp. 625-644. https://www.sjsu.edu/people/ruma.chopra/courses/h170_MW_F11/s2/How_Indians_Red.pdf
- Simonin, L., 1868: *Une excursion chez les Peaux-Rouges*, Challamel aîné, Paris.
- Simonin, L.-L., 1869: *Sur les races de l'Amérique du Nord*, *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, II (4), pp. 446-456. https://www.persee.fr/doc/bmsap_0301-8644_1869_num_4_1_4374
- Simonin, L.-L., 1875: *À travers les États-Unis, de l'Atlantique au Pacifique*, Charpentier, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k408859m.texteImage>
- Soressi, M., d'Errico, F., 2007: *Pigments, gravures, parures: les comportements symboliques controversés des Néandertaliens*, in Vandermeersch B., Maureille, B., (eds.), *Les Néandertaliens, biologie et culture*, CTHS, Aubervilliers, pp. 297-309.
- Starobinski, J., 1960: *Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*, J.R. Geigy, Bâle.
- Starobinski, J., 1970: *La relation critique*, Gallimard, Paris.
- Starobinski, J., 1982a: *L'immortalité mélancolique*, "Le temps de la réflexion" 3 , pp. 231-251.
- Starobinski, J., 1982b: *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris.
- Starobinski, J., 1985: *Entretien avec Jacques Bonnet*, in Jean Starobinski, "Cahiers pour un temps. Jean Starobinski", Centre Georges Pompidou, pp. 9-23.
- Starobinski, J., 1994: *Le regard des statues*, "La Nouvelle Revue de Psychanalyse" 50, pp. 46-64.
- Thevet, A., 1558: *Les Singularitez de la France Antarctique*, Plantin, Anvers. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109516t>
- Thevet, A., 1575: *La Cosmographie universelle*, l'Huillier, Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109341b.texteImage>
- Tinland, F., 1968: *L'homme sauvage. Homo ferus et homo silvestris, de l'animal à l'homme*, Payot, Paris.
- Trucchio, A., 2020: *Louis Simonin, ingénieur mineur et expert de la "race rouge"*, "Tangence"

123, pp. 71-85. <https://www.erudit.org/fr/revues/tce/2020-n123-tce05939/1076342ar/>

Trucchio, A., 2021: *Les deux langages de la modernité. Jean Starobinski entre littérature et science*, BHMS, Lausanne. https://www.chuv.ch/fileadmin/sites/ihtm/images/BHMS_03_A.Trucchio__int_web.pdf

Vaughan, A.T., 1982: *From White Man to Redskin: Changing Anglo-American Perceptions of the American Indian*, "The American Historical Review" 87 (4), pp. 917-953. <https://www.jstor.org/stable/1857900>

Voltaire, 1767: *L'Ingénu, histoire véritable tirée des manuscrits du Père Quesnel*, Utrecht [Cramer, Genève].

Young, J., 2019: *Neanderthals*, Canadian Museum of History Gatineau, Gatineau.