

Network nativi e ruolo dei Mass Media nello sviluppo delle nuove identità

NOEMI PIERDICA

noemi_pierdica@hotmail.com

Abstract. L'antropologia ha iniziato ad interessarsi e ad analizzare seriamente i mass media soltanto negli anni '80, esplorando in particolare le funzioni dei media indigeni i quali, sfidando l'egemonia occidentale dei mezzi di comunicazione di massa, aprivano la strada agli studi sulle diverse rappresentazioni mediatiche dell'identità. Negli anni '80, infatti, alcune comunità indigene hanno iniziato ad organizzare dei *network* in modo tale da poter "fronteggiare" certe politiche di governo locale e riappropriarsi della propria cultura tradizionale. Le dinamiche di cambiamento sociale in corso negli ultimi decenni hanno portato ad un maggiore controllo dei soggetti nativi sulle proprie rappresentazioni mediatiche. La relativa facilità d'uso e l'accessibilità economica degli strumenti di produzione e manipolazione dell'immagine, mostrano che quei soggetti che fino a poco tempo fa erano in mano alle rappresentazioni degli altri (di norma occidentali), ora sono pronti ad auto-rappresentarsi utilizzando i diversi supporti tecnologici a loro disposizione come strumenti di propaganda politica e culturale. Paradossalmente, le popolazioni più coinvolte in questo processo di strategie mediatiche sono quelle più distanti culturalmente e tecnologicamente dall'Occidente: Aborigeni australiani, Inuit canadesi, Indiani dell'Amazzonia.

Parole chiave: identità; media; antropologia; comunicazione; minoranze.

*I media permettono a tutti noi di essere
viaggiatori in poltrona
e di esperire qualcosa delle vite e delle
identità culturali di altri,
anche se nella comodità di casa nostra.*
(Barker, 1999)

Lo studio dei Mass Media e la loro importanza

Per molti anni l'antropologia ha mostrato scarso interesse nei confronti dei media. Fanno eccezione le analisi a carattere nazionale degli anni Quaranta e Cinquanta, in cui furono utilizzati film di propaganda e film popolari (BENEDICT 1946; MEAD & MÉTRAUX 1952; BATESON 1980) o i lavori di *powermaker* sull'industria cinematografica di Hollywood (1950) o sugli effetti dei media sulla modernizzazione degli emigranti africani dell'ex Rhodesia (1962). Le ricerche antropologiche in questo campo si sono intensificate a partire dalla fine degli anni Sessanta (WORTH 1969, WORTH & ADAIR 1972), interessandosi alla specifica dimensione culturale della produzione, distribuzione e ricezione dei media in particolari culture.

Inoltre, negli anni '80, per via della rottura tra l'antropologia teorica e quella metodologica, gli antropologi iniziarono a prestare attenzione ai mass media, analizzando i film sui nativi americani degli anni '60-'70 e l'impatto dei film hollywoodiani negli anni '50 in Africa.

Analizzando come nei media prendano forma i valori socioculturali e il loro ruolo nella formazione delle relazioni e delle identità sociali (BANKS 1987; ABU-

LOGHOD 1993), l'antropologia ha sfidato il presupposto dell'inevitabilità dell'egemonia occidentale dei media, grazie all'esplorazione dei media indigeni (RODGERS 1986; MICHAELS 1986; WEATHERFORD 1990; GINSBURG 1991; EATON 1992; BATTI 1993; SULLIVAN 1993). E' stato inoltre studiato il modo complesso in cui i fruitori sono coinvolti nei processi di costruzione e interpretazione dei messaggi, come decodificatori attivi secondo il loro contesto sociale, culturale, storico (ALLOR 1998; LINDLOF 1988; HARTMAN; PATIL & DIGHE 1989; TURNER 1992; LULL 1990; CALDAROLA 1994).

È con gli anni Venti e con la Scuola di Chicago che nascono le prime teorie sui media. Negli anni Venti, infatti, l'antropologia abbandona le isole del Pacifico per trasferirsi nel contesto urbano della grandi città degli Stati Uniti per studiare la quotidianità della realtà che si vuole studiare.

In una delle prime ricerche, dedicate alla città di Chicago, il fondatore della Scuola, Robert Park, attribuisce una notevole importanza alla stampa, che proprio negli anni Venti conosceva negli Stati Uniti uno sviluppo considerevole. La Scuola era mossa di un intento riformatore, perciò la prospettiva attraverso cui sono analizzati i giornali e il giornalismo è quello della loro funzione di assimilazione delle numerosissime comunità straniere presenti sul territorio urbano. Per questo motivo vengono prese in considerazione le pubblicazioni in lingua straniera presenti a Chicago. Da questo studio Park deduce che la stampa aveva

un ruolo formativo, poiché riuniva la comunità intorno ad ideali condivisi pur contribuendo al processo di assimilazione delle comunità di immigrati presenti sul territorio metropolitano. Da una parte la stampa viene allora vista come un fattore di stabilità; dall'altra, come fattore di modernizzazione e di mobilità sociale. Risulta quindi evidente come la Scuola di Chicago attribuisca ai media un ruolo decisivo, cioè quello di contribuire a definire stili e modelli della vita quotidiana, nella rapida e progressiva diffusione di una cultura nazionale.

L'eredità della Scuola di Chicago si fa sentire in maniera considerevole in Erving Goffman, l'interprete più importante della ricerca etnografica della vita quotidiana. Egli individua nel quotidiano la cornice che dà forma alle pratiche comuni con le quali gli individui costruiscono un senso della propria identità (il *self*) e delle proprie attività di tutti i giorni. Questo aspetto negoziale dell'identità individuale è alla base dell'analisi di Goffman, e ci aiuta a comprendere i modi attraverso i quali gli individui definiscono la propria identità¹. In altre parole Goffman mostra come i rituali della vita quotidiana concorrano a formare la nostra identità. In questo senso l'identità non è qualcosa di stabile e durevole nel tempo, ma un effetto strutturale prodotto e riprodotto discontinuamente nella vita quotidiana. La dimensione rituale della vita quotidiana risulta essere centrale nella pratica e nella costruzione quotidiana dell'identità, che cambia secondo i diversi *frames* che incorniciano la situazione in corso. Il *frame*, per Goffman, è

la cornice simbolica che rende comprensibile una determinata situazione sociale delimitandola rispetto ad altre situazioni e conferendo significato a qualcosa che altrimenti risulterebbe privo di senso. Il *frame* e la conseguente operazione di *framing* risultano essere di fondamentale importanza per una descrizione etnografica della vita quotidiana, poiché permettono agli individui di orientarsi non solo all'interno delle diverse dimensioni dell'esperienza quotidiana, ma anche nelle relative pratiche e nelle formulazioni rituali che esse richiedono.

Dopo la Scuola di Chicago che ha incluso i media all'interno della riflessione sociale, nel dopoguerra si sono svolte delle ricerche etnografiche all'interno di redazioni giornalistiche – considerate come culture professionali da studiare mediante l'osservazione partecipante – che hanno dato il via a una «sociologia delle emittenti» che si è tuttavia consolidata soltanto a partire dagli anni Settanta e che in questi anni non ha apportato sostanziali aggiornamenti alle ricerche pionieristiche di tre decenni fa.

L'Antropologia Visuale

L'osservazione è pratica di visione, di messa in relazione, che avviene all'interno di un campo di interazione sociale storicamente definito al fine di produrre rappresentazioni della realtà (rappresentazioni mentali, descrizioni scritte, immagini fotografiche o filmiche, ecc.). Osservare significa, in sintesi, vedere in situazione e finalisticamente. L'osservazione è attività caratteristica dello sviluppo moderno e si pone in opposizione rispetto a forme di visione, più o meno segnate in senso metafisico ed estetico, che afferiscono allo stato contemplativo. L'immagine, in tale prospettiva, è il concreto prodotto dell'osservazione.

Tra le diverse specializzazioni antropologiche, l'antropologia visuale costituisce una prospettiva teorica particolare, la quale privilegia lo studio degli aspetti visivi delle culture per mezzo di una metodologia di raccolta dei dati che utilizzi sistematicamente la fotografia etnografica, gli audiovisivi e il film etnografico. Più in generale, però, l'antropologia visuale dovrebbe poter sviluppare una teoria generale del visivo, cioè di quel livello della cultura che si offre direttamente agli occhi dell'osservatore e che della cultura costituisce, se adeguata-

mente interpretato, una chiave d'accesso. Ogni cultura dà forma al paesaggio, ai luoghi, agli oggetti, agli edifici ed anche ai corpi della gente. La natura viene sistematicamente trasformata secondo canoni e stili codificati. Compito generale dell'antropologia visuale è dunque quello di cogliere e codificare le forme visibili che le culture variamente assumono, applicando ai contesti etnografici alcune metodologie utilizzate nello studio delle arti figurative, delle iconografie, del teatro, della danza, del cinema e in generale dell'arte. L'utilizzo della ripresa cinematografica e del video consente poi in maniera unica di considerare e analizzare il continuo fluire e trasformarsi di tali forme. La rapidità e la densità di contenuti che determinati tipi di azioni propongono, quali ad esempio la danza o altri rituali, rendono, infatti, indispensabile una loro registrazione audiovisiva ai fini di una successiva analisi puntuale.

G. Bateson e M. Mead sono stati tra i primi ad interessarsi allo studio di quegli «aspetti della cultura che mai vengono colti dagli scienziati mentre solo spesso sono afferrati dagli artisti» (1942), e in particolare alle forme e ai modi delle interazioni sociali nei loro aspetti cinesici e prossemici, in quanto veicoli dell'*ethos*². Il metodo sperimentale, da loro utilizzato in differenti contesti etnografici (quali Bali e la Nuova Guinea) e in alcune espressioni della società occidentale, consistette nell'analisi e nel sistematico confronto di decine di migliaia di fotografie ed immagini cinematografiche, un metodo che consentì loro di rendere in maniera non riduttiva la ricchezza e la complessità delle forme visive.

Sempre nel campo della cinesica e della prossemica altri autori, in particolare E. T. Hall (1959, 1966) e R. Bird Whistell (1952, 1970) svilupperanno in maniera ancora più estesa le ricerche fondate su registrazioni foto-cinematografiche. Il IX Congresso internazionale delle Scienze antropologiche ed etnologiche, tenutosi a Chicago nel 1973, segna un momento di svolta per l'antropologia visiva oramai matura per una riflessione complessiva su scopi e metodi d'indagine. Nell'introduzione al volume che raccoglie i contributi del convegno dedicati all'antropologia visuale, M. Mead sottolinea la crescente importanza della documentazione cinematografica della varietà culturale sottoposta sempre più ad una drammatica riduzione. La possibilità del

confronto tra culture sostanzialmente differenti viene progressivamente meno, rendendo sempre più rara «l'illuminazione dell'autentico shock culturale» necessario alla prospettiva antropologica. In alcuni casi solo i film resteranno a testimoniare situazioni che hanno subito drastici cambiamenti. Gli antropologi visivi si accordano così sull'urgenza e sulla necessità di produrre documenti audiovisivi realizzati con metodologie controllate, comparabili e scientificamente attendibili.

Molte discussioni nascono però riguardo alla scientificità e all'oggettività di questi documenti. La ricchezza e la trasparenza del linguaggio cinematografico creano infatti un'impressione di realtà ottenuta per mezzo di meccanismi linguistici arbitrari, in un modo che non è peraltro così lontano dal ruolo svolto dallo stile e dalla retorica in qualsiasi testo antropologico. Tali fattori vanno quindi tenuti in costante considerazione, anche quando si utilizzano registrazioni apparentemente «neutrali» delle realtà etnografiche. È chiaro dunque che la realizzazione di una qualunque fotografia o di un qualsiasi filmato implica meccanismi di scelta e d'interpretazione della realtà; ma la stessa percezione visiva è a sua volta pesantemente condizionata dagli schemi di riferimento dell'osservatore e dalla sua cultura. È possibile in questo senso parlare di una percezione emica e di una percezione etica del visivo? Per indagare in questa direzione S. Worth e J. Adair (1972) condussero alcuni esperimenti mirati a riprodurre la visione emica dei Navajo, mettendoli nelle condizioni di poter realizzare loro stessi dei filmati che riproducessero il loro punto di vista sulla loro realtà e che consentissero a noi di guardare per un attimo con i loro occhi, percependo più distintamente la distanza culturale tra la nostra percezione e la loro. L'opera teorica e cinematografica di J. Rouch va nella direzione contraria. Egli, a partire dagli anni '50, propone un impiego antropologico del cinema considerato un vero e proprio medium interculturale: un canale di comunicazione che può creare un terreno d'incontro in cui l'osservazione e la partecipazione, la realtà e la finzione, la nostra cultura e quella degli altri si fondono e si confondono continuamente.

Dal 1973 ad oggi si è assistito ad un notevole incremento di ricerche, di film, di pubblicazioni e di congressi in questo campo. Molti temi che emergono dalle

riflessioni più recenti: la questione della rappresentazione e della narrazione nel film etnografico (HASTRUP 1992); il rapporto tra le fonti etnografiche, l'autorità e la conoscenza antropologica (CRAWFORD & TURTON 1992); lo studio antropologico delle emozioni ed il ruolo che in esso può svolgere il film etnografico (CRAWFORD 1992); lo studio della rete dei simboli e dei significati visibili anche nelle realtà sociali più vicini a noi (CANEVACCI 1990).

Produrre località: le comunità virtuali.

A partire dagli anni Sessanta il concetto di comunità, inteso come gruppo di persone che condividono rapporti sociali intensi e diretti, è stato sottoposto ad un forte ripensamento da parte degli studiosi.

Geertz (1964), in particolare, ne sottolinea il carattere "ideologico" e molti antropologi, sulla base delle loro ricerche etnografiche, negano la pertinenza dell'opposizione dicotomica ed evolutiva tra la comunità tradizionale e le aggregazioni o le associazioni moderne. Il riesame più acuto del concetto è rintracciabile nell'opera del 1985 di Cohen *The Symbolic Construction of Community*. Contestando la "tesi dell'eclisse" (STEIN 1964) della comunità nel mondo moderno, inevitabile corollario alle teorie degli antropologi della Scuola di Chicago, Cohen (1985) definisce la comunità un costrutto simbolico: "la comunità esiste nella mente dei suoi membri e non dovrebbe essere confusa con l'affermazione geografica e sociografica di "fatti".

Con l'appropriazione locale dei processi di globalizzazione, e quindi dei media, vengono ridefinite delle nuove identità e al contempo create delle nuove comunità. I nuovi media, in particolare, trasformano l'alfabetizzazione e ricostruiscono un campo visivo molto più vasto. La fruizione collettiva di questi media comporta un operato di immaginazione e crea dei sodalizi di culto: delle comunità virtuali.

La località è un prodotto storico e le storie attraverso cui le località emergono, sono soggette alle dinamiche del globale. A questo proposito Appadurai parla di mediorami, per definire il panorama dei mass media nel mondo. I mediorami si riferiscono sia alla distribuzione delle capacità elettroniche di produrre e diffondere informazioni (giornali, riviste, stazioni televisive e studi di produzione

cinematografica) che sono ora a disposizione di un numero crescente di centri di interesse pubblici e privati in tutto il mondo, sia alle immagini del mondo create da questi media.

Queste immagini sono declinate in molti e complicati modi, a seconda della loro natura (informativa o di intrattenimento), della loro forma (elettronica o preelettronica), dei loro pubblici (locali, nazionali o transnazionali e degli interessi dei proprietari che le controllano. Quel che è più importante di questi mediorami (soprattutto sotto forma di tv, film e cassette) è che forniscono ai loro spettatori di tutto il mondo vasti e complicati repertori di immagini, narrazioni, etnorami³ in cui si mescolano profondamente il mondo delle merci e quello delle notizie e della politica.

Con i mass media *l'immaginazione* ha acquisito un nuovo speciale potere nella vita sociale. L'immaginazione (espressa in sogni, canzoni, fantasie, miti e storia) è stata sempre parte del repertorio di tutte le società. Oggi però, grazie ai mass media, l'immaginazione gode di una nuova forza nella vita sociale. I mezzi di comunicazione infatti, offrono un parco ricco e mutevole di vite possibili, alcune delle quali entrano nelle immaginazioni vissute dalla gente comune in modo più penetrante di altre.

Negli ultimi vent'anni, con la deterritorializzazione delle persone, delle immagini e delle idee che ha preso nuova forza, il ruolo di immaginazione e fantasia è mutato senza che ce ne accorgessimo. Più persone al mondo vedono le loro vite attraverso il prisma delle vite possibili messe a disposizione dai mass media in tutte le forme.

Da un punto di vista prettamente antropologico si può quindi concludere che i mass media danno modo di produrre località poiché ridisegnano lo spazio e il tempo, così come nelle varie società tradizionali fa il rituale. Ci sono infiniti modi di produrre località: con i riti di passaggio la si incarna negli individui (sui loro corpi) mentre con la colonizzazione di uno spazio la si impone ad un luogo. Le comunità a loro volta, ridisegnano la loro identità producendo diverse località in rapporto ai vari vicinati (comunità a loro volta). Lo stato stesso produce e cerca di imporre la sua località cercando di creare uno spazio piatto e uniforme.

Tuttavia, per creare località e poi farla circolare a livello globale, c'è bisogno

dei media. Sono loro a trasformare i rapporti tra informazione e mediazione, creando quelle comunità locali ma pur sempre virtuali che permettono un'identificazione sociale e culturale. Bisogna quindi sottolineare che i media creano un ambiente all'interno del quale, a vari livelli, è possibile trarre elementi per l'identificazione di appartenenze identitarie e comunitarie; senza tuttavia dimenticare che si tratta comunque di processi che di per sé costituiscono un'importante posta in gioco a partire già dalle effettive possibilità di accesso e di uso di tali risorse. In poche parole: l'accesso "all'identità mediatica", non è ancora permesso a tutti.

E' quindi opportuno sottolineare come i processi di auto-rappresentazione, e di costruzione di identità e comunità virtuali, "avvengano all'interno di un contesto che è necessariamente globale, così come globale è il sistema dei media".⁴

Network Nativi e self-representation.

Negli anni '80 alcune comunità indigene hanno iniziato ad organizzare dei media, in modo da poter "rispondere" al governo locale e riappropriarsi dei loro interessi ed in particolar modo della loro cultura, focalizzandosi in particolare sugli aspetti linguistici e sulle tradizioni. Molti di questi progetti mediatici indigeni, sono stati usati puramente a scopo politico mentre altri network nativi sono stati prodotti per la fruizione da parte di quelle popolazioni che vivono in zone remote.

Marcus parla di *activist imaginery* per descrivere il modo in cui i gruppi subalterni producono video e film, non solo per ottenere un riconoscimento identitario, bensì anche per un desiderio utopico di emancipazione.

Molti antropologi hanno collaborato con i gruppi indigeni per poter costruire dei propri network con lo scopo di un revival culturale basato su film, documentari e appelli per un riconoscimento politico e dei diritti umani.

Tuttavia, molto spesso queste tv indigene sono un pretesto per poter ottenere rilevanza politica e futuri ingaggi. Praticamente, anche i network nativi comportano una oggettivizzazione culturale, facendo diventare la cultura locale una cultura di massa.

Il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa è quindi, senza dubbio, molto importante in quanto ci propongono delle visioni dei nativi e di conseguenza influen-

scono sul modo in cui noi li percepiamo. La globalizzazione tende a privilegiare i media originari e dominanti ad Ovest, con poca attenzione verso altri circuiti. Tuttavia ci sono media che hanno scavalcato questi circuiti e che proprio grazie alle tecnologie e alla stessa globalizzazione sono apprezzati in tutto il mondo: il cinema indiano, le soap opera sudamericane...

Sono i mass media indigeni ad aprire la strada alla ricerca sul ruolo dei media come dimensione di attivismo culturale in movimenti basati sull'identità⁵.

Riguardo ai mezzi di comunicazione di massa indigeni, Niklas Luhmann afferma: *“non vi è alcuna speranza di sopravvivenza per le culture primitive, per le organizzazioni tribali che non conoscono la scrittura, non hanno la televisione, non hanno nulla del mondo all'infuori dell'immediato circondario. La possibilità di far vedere i rapporti di vita locali attraverso i mass-media è una “chance” nuova. Oggi esistono le possibilità tecniche di soddisfare le esigenze locali.”*

Secondo alcuni antropologi, una delle possibili funzioni dell'antropologia visuale è quella di favorire il recupero della cultura tradizionale da parte degli attuali discendenti di gruppi che in passato hanno subito un processo di deculturazione. Questa tesi risulta però ambigua, in quanto in linea di principio si tende a respingere la possibilità che dei documenti culturalmente e storicamente condizionati, e perciò “di parte”, possano realmente essere utili ad un recupero di valori tradizionali. Infatti, le fotografie e i film raccolti nei diversi archivi rappresentano l'immagine che noi avevamo di loro, per cui è a dir poco ingenuo pensare che possano offrire un contributo utile per un gruppo che fosse alla ricerca delle proprie radici storico-culturali.

Tuttavia, da un decennio si discute con insistenza del ruolo dell'antropologia visuale nei processi di “rivitalizzazione culturale” che, determinati gruppi etnici, cercano di avviare. Questa nuova prospettiva, solo apparentemente contraddittoria, si ripropone di applicare le tecniche dell'antropologia visuale nella elaborazione di una strategia mirante ad una rilettura culturale, senza utilizzare il materiale di archivio.

In diverse parti del mondo si sono manifestati dei “movimenti indigenisti”, fenomeno peraltro ancora in evoluzione. E' curioso notare come la volontà di recuperare i valori e i modi di vita tradizionali non provenga solamente dai popoli ex-

coloniali o dalle minoranze autoctone delle Americhe e dell'Oceania, bensì anche dal “vecchio continente”. L'Europa, soprattutto negli anni Novanta, è stata agitata da violente forme di manifestazione per la “riaffermazione etnica”.

E' quindi in questa prospettiva “locale” che si ipotizza un potenziale intervento delle strategie e tecniche cognitive proprie dell'antropologia visuale, ritenute utili nel processo di “ri-appropriazione” culturale da parte delle popolazioni indigene e delle minoranze etniche.

Per “ri-appropriazione culturale” si intendono interventi a più livelli: la salvaguardia delle tradizioni culturali locali, la loro diffusione presso le giovani generazioni che sono più soggette alle spinte deculturanti della modernità, un rafforzamento del sentimento di appartenenza etnica percepita come strumento di riscatto anche sul piano politico.

Una rivitalizzazione culturale presuppone la conoscenza approfondita, da parte del gruppo interessato, delle proprie tradizioni culturali e si presume che le fonti di conoscenza siano due: la tradizione orale, con la valorizzazione della memoria collettiva, che presuppone anche un'integrazione di fonti materiali; e l'antropologia visuale, che implica la registrazione sistematica effettuata dai membri del gruppo della propria vita quotidiana, pratica estremamente importante per una conoscenza di sé e della propria cultura.

Asen Balikci, è uno dei più convinti sostenitori, tra gli antropologi contemporanei, delle potenzialità dell'antropologia visuale in questo ambito di applicazione. A questo proposito ha avviato, poco più di un decennio fa, un significativo progetto presso i Khanti, un gruppo ostiaco insediato nel bacino inferiore del fiume Ob, nella Siberia occidentale. Il progetto, ispirato ai movimenti di rinascita etnica, aveva come scopo quello di facilitare la riscoperta delle tradizioni culturali, mediante l'uso funzionale delle tecniche dell'antropologia visuale. A questo proposito, lo scienziato ha istruito alcuni soggetti indigeni sui metodi di osservazione antropologica e sull'uso della telecamera, fornendo ai nativi degli strumenti audio-visuali per poter “vedere” e analizzare un modello culturale, il proprio. L'approccio utilizzato mirava a mettere gli indigeni (cioè “l'altro”) nelle condizioni di *osservarsi* e di *conoscersi* per dar luogo a forme di auto-rappresentazione filmica.

Esperimenti condotti in molte parti del mondo hanno dimostrato che i protagonisti indigeni, di fronte alla macchina da presa, divengono improvvisamente consapevoli di modelli comportamentali a lungo dimenticati, e li mettono in scena in maniera estremamente vivace.

Un altro risultato che è stato registrato consiste nell'accentuarsi, attraverso l'osservazione filmica, del sentimento della propria identità: quella che France definisce l'auto-messa in scena, e che in determinate condizioni stimola un'auto-consapevolezza altrimenti difficilmente raggiungibile.

E' proprio in questa prospettiva che si rivela necessaria una preventiva formazione antropologica, attraverso la quale soltanto i soggetti possono acquisire la capacità di riconoscere l'importanza degli elementi apparentemente anche più trascurabili della propria cultura.

Questo approccio è particolarmente importante perché rileva la teoria che sottintende alle nuove tendenze dell'antropologia attuale. Inoltre, va sottolineata l'estrema importanza del fatto che *“apprendere a “guardare antropologicamente” se stessi implica lo sviluppo parallelo di una capacità a guardare nello stesso modo gli “altri”, che in questo caso siamo “noi”, ristabilendo un rapporto equilibrato, di reciprocità, anche sul piano cognitivo”*.⁶

D'altra parte non dobbiamo dimenticare che il concetto di *cultura*, in senso antropologico, non è inteso come qualcosa di statico, bensì come qualcosa in continua trasformazione. Il concetto di “rivitalizzazione culturale” deve quindi essere interpretato tenendone conto.

Ci ritroviamo quindi in una situazione in cui la “re-interpretazione culturale”⁷ avviene in un duplice significato: da un lato vengono re-interpretati i modelli tradizionali in funzione della situazione attuale, dall'altro lato c'è l'intenzione di trasformare questa situazione in funzione di istanze culturali che esprimano “continuità” con la tradizione, ma una continuità di tipo progressivo, non restauratore/regressivo.

Da questo punto di vista viene intrapreso un cammino che era già stato indicato da Margaret Mead, secondo la quale la ri-appropriazione del patrimonio culturale tradizionale da parte di un gruppo umano doveva avvenire attraverso una sua “integrazione nei modelli culturali emergenti” (MEAD 1975). La Mead era consapevole del rischio di ambiguità

implicito nei progetti di ri-vitalizzazione culturale, e mette in guardia contro il semplice recupero di modelli tradizionali destoricizzati.

E' interessante notare come gli Indiani nordamericani⁸ abbiano incominciato a utilizzare i mezzi audiovisivi proprio per contrastare l'immagine stereotipata che veniva di loro offerta proprio attraverso il cinema (sia di fiction che documentario). Nelle pellicole cinematografiche infatti, gli Indiani nordamericani sono stati sempre rappresentati in modo piuttosto contraddittorio: razzialmente inferiori o naturalmente vigorosi. Ironicamente però, tutto questo esotismo è stato d'aiuto per dimostrare quanto la cultura occidentale differisca da quella indiana e quindi reclamare diritti sulle loro terre. Molti nativi nordamericani, dall'inizio degli anni Settanta, hanno così utilizzato la telecamera sia come attori che come produttori e registi, utilizzando i video per educare le proprie comunità e incoraggiare una riflessione e discutere sulla propria identità tribale.

Sia in Canada, che negli Stati Uniti, alcuni gruppi indigeni hanno addirittura dato vita a delle emittenti televisive, che trasmettono programmi prodotti in proprio. La funzione che viene attribuita a questi programmi è duplice perché da un lato queste trasmissioni mirano a "mostrare" un'immagine vera delle culture indigene; dall'altro lato invece, mirano a diffondere attraverso l'uso dello schermo televisivo, all'interno del gruppo stesso e della nazione, la consapevolezza della propria storia e dei propri valori.

In poche parole queste emittenti televisive dei nativi in Nord America, emettono un duplice flusso comunicativo che però sottintende ad un'unica strategia, ossia quella di riaffermare un'identità culturale e di promuoverne la valorizzazione in un contesto multi-culturale.

Il caso degli Indiani nordamericani ossia la *Native American Public Television* (<http://www.nativetelecom.org>, che ha da poco festeggiato i 25 anni di attività e si avvale di programmi di alta qualità che vengono trasmessi via satellitare e via internet), è soltanto una delle tante emittenti televisive e radio indigene gestite da nativi in tutti i continenti. Infatti hanno proprie emittenti televisive:

- Gli Inuit: in seguito al nuovo status sancito dal referendum del 1979, l'isola dispone di una struttura radiotelevisi-

va (*Kalaallit Nunaata* radio/tv) che trasmette 300 ore in inuit e 2000 in danese, mentre la radio dedica quasi la metà del suo palinsesto alla lingua autoctona. Dal 1 settembre 1999, a Winnipeg (Manitoba) sono cominciate le trasmissioni dell'*Aboriginal peoples television network* (<http://www.aprn.ca>), la prima emittente gestita da Eschimesi, che trasmette in tutto il Canada;

- I Berberi: *BRTV* (<http://www.brtv.fr>) ha iniziato a trasmettere nel 1999 con un palinsesto che dà ampio spazio a programmi culturali;

- Gli Aborigeni Australiani: in Australia esiste dal 1989 *Imparja Television* (<http://imparja.com>), una rete satellitare privata. Un'altra stazione è *Tanami Network* (<http://www.ozemail.com.au/-tanami>) che dal 1992 collega 4 remote comunità aborigene con il resto del mondo. Va ricordata anche l'emittente *CAAMA Production* (<http://www.caama.com.au>), stabilita nel 1988 e che ad oggi risulta essere la casa di produzione aborigena più grande in Australia;

- I Maori: *Maori Television* (<http://www.maoritelevision.com>) è la prima tv totalmente gestita da Maori, inaugurata nel marzo 2004 è l'ultima novità a livello di media indigeni.

Questi sono solo alcuni esempi di una tendenza in espansione. Oramai sempre più comunità indigene si organizzano in modo da poter usufruire di mezzi di comunicazione.

Va tuttavia denunciato, sulla scia di Lila Abu-Loghod e Verena Stolcke, che molte volte la produzione di rappresentazioni culturali, riflettono una mercificazione della cultura di appartenenza a discapito delle comunità native e con lo scopo di ottenere profitti capitalistici.

Sempre più spesso, le comunità native, sono motivate a rappresentare le loro storie e le proprie identità culturali impossessandosi, a volte in forme del tutto originali, di quei mezzi di comunicazione e produzione culturale fino a poco tempo fa nelle mani di pochi soggetti e che costringevano i gruppi minoritari all'anonimato. Questo processo viene definito da Faye D. Ginsburg con il nome di *screen memories*⁹ e consiste nel recuperare le proprie storie collettive/tradizionali minacciate dalla cultura nazionale dominante, che altrimenti andrebbero dimenticate.

Pionieri mediatici: gli Inuit.

Il caso degli Inuit¹⁰, il gruppo etnico più noto di tutto l'Artico, merita una considerazione a parte. Negli anni Settanta del 1900, i nativi Inuit hanno chiesto e ottenuto un permesso dal governo canadese per poter istituire il proprio *Artic satellite television service*, denominato poi in seguito *Inuit Broadcast Corporation* (IBC), e inaugurato nel 1981. All'inizio, nonostante il successo delle trasmissioni, si ebbero notevoli problemi perché le comunità artiche erano sparse in diverse zone e i programmi *ad hoc* andavano in onda in tarda serata in base al palinsesto della *Canadian Broadcast Corporation*, che controllava l'IBC. Nel 1991, fu inaugurato un nuovo network: *TV Nothern Canada* (TVNC), un servizio che poteva essere ricevuto da 100 comunità sparse nel nord del Canada e trasmetteva in inglese, francese, e dodici lingue aborigene. Nel 1997 TVNC si unì ad un gruppo di nativi del sud del Canada per creare un terzo canale canadese via cavo, con lo scopo di raggiungere, nel tempo, tutte le comunità indigene sparse nel territorio canadese. Il risultato fu *The Aboriginal People Television Network* (APTN): il primo caso al mondo di *television network* totalmente controllato da aborigeni, inaugurato nel settembre 1999.

In molti avevano predetto la distruzione degli habitat, delle tradizioni e delle lingue indigene tramite la tecnologia satellitare. In realtà accadde il contrario. Fin da subito, infatti, gli indigeni riuscirono a giocare un ruolo molto importante nella ricostruzione e nelle dinamiche culturali del loro popolo, guadagnando un certo potere culturale e mobilitazione politica.

Col tempo, il canale satellitare Inuit è diventato un modello di comunicazione tecnologica per tutte le comunità indigene *worldwide*, con programmi specifici e in diverse lingue indigene.

L'importanza dell'operato della comunità Inuit risiede non solo nel fatto di avere inventato "per primi" un network aborigeno, bensì nell'essere riusciti, tramite questo nuovo mezzo informatico di uso prettamente "occidentale", ad ottenere un certo prestigio per quanto riguarda il *culture-making* nativo.

Network nativi e riconoscimento dei diritti: il caso degli aborigeni australiani.

Verso la metà degli anni Ottanta è stata inaugurata la prima comunità satellitare nativa nel centro geografico dell'Australia. L'appropriazione dei

media da parte degli Aborigeni¹¹, è coincisa con un aumento del potere da parte degli stessi, iniziato negli anni Sessanta¹². Nel corso degli anni i media sono stati per questa comunità, il modo migliore e più efficace per poter reclamare diritti e terre. Negli anni Ottanta del secolo scorso, gli Aborigeni che vivevano negli agglomerati urbani e le élite e gli aborigeni che vivevano nelle zone più remote dell'isola, hanno iniziato a reclamare un controllo sulle rappresentazioni mediatiche della loro comunità e del loro modo di vita, chiedendo a gran voce di poter avere un ruolo sempre più ampio nella propria rappresentazione. Fu proprio a questo proposito che negli anni Ottanta fu lanciata la prima rete satellitare indigena con sede nella remota area del centro geografico australiano.

Il primo esperimento di rete indipendente fu condotto nel centro dell'Australia, dalla comunità Warlpiri, che con l'aiuto e la supervisione dell'antropologo Eric Micheals e alcuni produttori americani, creò dei propri video e delle piccole tv locali con lo scopo di proporre programmi alternativi ai palinsesti delle tv nazionali. La *Warlpiri Media Association* (WMA) tuttavia, non si focalizzò molto sui reali bisogni della comunità locali. Solamente negli anni Novanta, con la presenza di nuovi produttori e consulenti, e con l'ingresso delle donne della comunità come operatrici interne alla tv, si ebbero dei programmi socialmente utili sui problemi che la comunità doveva affrontare quotidianamente come ad esempio l'alcolismo, i diritti sulle terre, ecc. Negli anni Novanta si ebbe un grande incremento delle tv aborigene e la WMA fu coinvolta in una co-produzione. Nel 1997 la WMA e altri due gruppi producono i *National Indigenous Documentary Series* con lo scopo di riflettere criticamente sui media indigeni prodotti in tutta l'Australia. Questo lavoro è stato mandato in onda, sempre nel 1997, sulla rete nazionale ABC, con notevole pubblicità per le case di produzione aborigene e il loro operato culturale. In queste *series* i nativi cercarono di riflettere anche sulle proprie comunità, sul modo in cui si cerca di risolvere internamente i problemi del gruppo di appartenenza.

Da quel momento gli aborigeni hanno guadagnato spazio all'interno delle emittenti nazionali e ottenuto anche fondi governativi per la produzione di propri network, anche se va ricordato che l'attuale network aborigeno CAAMA è

totalmente finanziato da aborigeni, senza alcun fondo governativo.

L'importanza dell'uso che gli aborigeni australiani hanno fatto dei mezzi mediatici, consiste nell'aver piegato i media alle loro esigenze culturali: il recupero e la rilettura della storia australiana dal loro punto di vista, l'ottenimento di diritti sulle terre e la preservazione dei loro rituali e delle loro lingue, nonché la possibilità di raccontare le loro *storie*. Col tempo hanno guadagnato dei ruoli molto importanti all'interno dei palinsesti nazionali e il loro "lavoro culturale" è stato riconosciuto da molti in Australia e all'estero.

Attualmente esistono molti network nativi in Australia. Senza dubbio vanno ricordate la CAAMA, l'*Imparja Television* e *Tenami Network*, per la serietà e l'utilità che i loro programmi hanno nel mostrare anche il modo in cui anche la società aborigena tradizionale sta cambiando.

Rappresentazioni errate da parte dell'Occidente: il caso dei Pacific Islanders e dei Tibetani.

Col termine *etnocentrismo*¹³ viene indicata la tendenza a considerare il proprio gruppo come il centro di ogni cosa e a giudicare le altre culture secondo gli schemi di riferimento derivati dal proprio contesto culturale, a loro volta considerati più appropriati e umanamente autentici rispetto ai costumi di altri gruppi. L'etnocentrismo risulta essere una tendenza universale e designa l'atteggiamento più immediato mediante il quale viene giudicata una cultura "altra" e, da un punto di vista storico, ha sempre caratterizzato lo sguardo esotizzante e civilizzatore dell'uomo bianco nei confronti delle altre civiltà. Questo è ampiamente dimostrato anche da un'ampia letteratura a riguardo e da tutta una serie di film e documentari a disposizione, in cui "l'altro" è stato sempre mostrato come l'Occidente voleva che fosse, e non come era in realtà.

Molti antropologi hanno sottolineato e analizzato l'impatto distruttivo che molti "miti" costruiti attraverso i media da parte dell'uomo bianco a riguardo dei nativi, hanno sulle comunità aborigene. Ma allora perché gli indigeni collaborano con gli stranieri nella produzione di questi falsi miti? Semplicemente perché le comunità aborigene sopravvissute all'oblio della colonizzazione sono state costrette a rivolgersi alla comunità inter-

nazionale per poter ottenere dei riconoscimenti politici e perché, soprattutto nelle prime decadi del secolo scorso, era un buon modo per guadagnarsi da vivere. Per tutto il secolo scorso Hollywood ha stereotipato, attraverso i suoi film gli abitanti del Pacifico, in particolare i Polinesiani, così come il popolo tibetano o gli Indiani d'America. Analizzando le immagini degli abitanti delle isole del Pacifico si può notare il modo in cui da *Bird of Paradise* (1932, 1951) a *South Pacific* (1958) e *The Thin Red Line* (1998), questa gente sia stata mostrata come popolazioni semplici, senza ambizioni e con poco intelletto che agiscono sempre come gruppo e non come individui. Di solito le popolazioni indigene sono mostrate come pacifiche, che passano il loro tempo a danzare e a ridere in quello che agli occidentali sembra essere un vero e proprio Eden dai colori caldi e dai toni esotici. Quando non vengono mostrati in questo modo, sono additati come pericolosi, cattivi e cannibali. E' questo il caso dei film *Laguna Blue* (1980) e *Rapa Nui* (1994).

Sono pochi i film prodotti da autoctoni del Pacifico, in particolare neo-zelandesi, che hanno raggiunto gli schermi di tutto il mondo e che mostrano gli effetti devastanti della colonizzazione. Tra questi vanno ricordati *Once Were Warriors* (Lee Tamahori, 1994), *Te Rua* (Barry Barclay, 1990), *Utu* (Geoff Murphy, 1982) e *Flying fox in a Freedom Tree* (Martyn Sanderson, 1989). Tutti questi film si focalizzano sul modo in cui la colonizzazione ha influenzato la vita degli autoctoni spingendoli alla depressione, all'alcolismo, e alla ricerca di qualche redenzione.

Altri titoli famosi da ricordare per quanto riguarda i *Pacific Islanders*¹⁴ sono *O Tamaiti*, vincitore al Festival del Cinema di Venezia nel 1996, scritto e diretto da Sima Urale, una regista originaria delle Isole Samoa che vive oramai da anni in Nuova Zelanda. Questo film, girato totalmente in bianco e nero, mostra come il popolo autoctono delle Samoa, oramai troppo impegnato a vivere nello stile occidentale, abbia dimenticato quanto la prole sia importante nella società tradizionale. Per quanto riguarda le Isole Hawaii, vale la pena ricordare l'Hawaii International Film Festival, stabilito nel 1981, dove per la prima volta viene data la possibilità agli autori hawaiani di presentare i propri lavori che hanno come soggetto gli usi e costumi della propria isola natale. Tra gli autori autoctoni di

film e documentari sulle Hawaii vanno ricordati: David Salama, Ruth Tuieteleapaga, Melena Myer, Elisabeth Lindsey e in particolare i coniugi Eddie e Myrna Kamae che producono documentari che hanno come soggetto la cultura nativa hawaiana.

A parte questi pochi casi però, sembra che l'Occidente detenga ancora il "monopolio" per quanto riguarda la possibilità di *mostrarsi* agli "altri" e *mostrare* "l'altro". Per far fronte a ciò i nativi dell'area pacifica si sono riuniti in organizzazioni che hanno lo scopo di vigilare sull'uso che i network nazionali fanno della cultura, delle apparizioni native e della storia.

Ricordiamo, a tale proposito la *New Zealand Film Commission*, la *Pacific Islanders in Communication* o il *Native American Public Broadcasting Consortium* che svolgono un ruolo di controllo molto importante per quanto riguarda la veridicità delle rappresentazioni dei nativi in programmi culturali o di intrattenimento.

I nativi che oggi sono ingaggiati per recitare nei documentari, devono affrontare quindi, la sfida di sfatare i luoghi comuni e le immagini stereotipate nei loro confronti. Inoltre, come denuncia Visoni Hereniko, molti *Pacific Islanders* non vivono più come i loro antenati. Sono in molti oggi a parlare correntemente diverse lingue, a viaggiare per il mondo, a lavorare presso grandi aziende o ad esercitare lavori "occidentali" come ad esempio medici, artisti, piloti, avvocati.

Quello di cui gli abitanti originari di quest'area geografica hanno bisogno, è un'immagine complessa, non stereotipata che dimostri le molteplici sfaccettature delle diverse comunità dei *Pacific Islanders*.

Lo stesso discorso sulla rappresentazione errata dell'altro da parte dell'Occidente, ed in particolare del cinema hollywoodiano, deve essere fatto per quanto riguarda le rappresentazioni del popolo tibetano. In *Sette anni in Tibet* (1997) o in *Kundun* (1997), i Tibetani ci vengono mostrati come un popolo *new age*, pacifico, uniforme e immutabile. Molti esuli tibetani sono consapevoli del modo in cui sono considerati dagli occidentali e senza dubbio preferirebbero esser visti come un popolo progressivo, pronto al cambiamento e non così attaccato alla tradizione e poco incline al cambiamento. Tuttavia, sono consapevoli del potere che Hollywood ha nel raggiungere il pubbli-

co in ogni parte del mondo, e sperano che prima o poi questo potere possa essere utilizzato a favore della causa tibetana¹⁵. L'interesse che le case di produzione cinematografiche hanno dimostrato nei confronti del Tibet è dovuto, come dimostra in parte il film di Bertolucci *Il piccolo Buddha* (1993), al modo in cui gli occidentali vedono questa terra: come l'ultimo avamposto di pace dove meditare e ritrovare se stessi, oggi minacciato dai Cinesi. L'Occidente sembra sempre più interessato, soprattutto con l'ondata *new age* che in questi ultimi anni sta attraversando la nostra società, alla cultura tibetana.

Tuttavia, non si spiega come mai l'Occidente non faccia pressione sul governo cinese e si schieri in modo fermo a favore dell'autodeterminazione del popolo del Tibet. Secondo Kylie Monro dell'Università di Newcastle in Australia, questo potrebbe essere potenzialmente dovuto alla concezione che gli occidentali hanno del popolo tibetano, visto come pacifico, gentile e passivo, che può curare i "mali" dell'uomo occidentale. Nei film inoltre, la tragedia del popolo tibetano è percepita come qualcosa di vecchio, dei tempi passati e per questo non si percepisce un'azione politica urgente.

L'idillio del vecchio Tibet, prima del comunismo cinese, è uno stereotipo che gli stessi esuli tibetani hanno contribuito, in un certo senso, a creare. Alcuni abitanti autoctoni del Tibet sostengono che per poter ottenere attenzione sul loro dramma, la cultura tibetana è dovuta uscire dalla sua situazione di ancestrale isolamento e da questa precisa e remota situazione in cui si trovava, si è dovuta adeguare e aprire al mondo occidentale in modo tale da poter salvare se stessa in un disperato tentativo di guadagnarsi un po' di attenzione. Lo stesso Dalai Lama si mostra in giro "come una star", nel disperato tentativo di poter ottenere un po' di attenzione sulla causa tibetana¹⁶.

Un altro esempio di rappresentazione univoca da parte dei media occidentali, sono state le Olimpiadi di Sydney tenutesi nel 2000. Le vittorie della quattrecentometrista australiana Cathy Freeman hanno fatto scorrere fiumi di parole. Sotto quella tuta hi-tech, si è detto, c'è un corpo antico, quello delle migliaia di aborigeni emarginati, esclusi, se non eliminati dalla loro terra, che avrebbero così riottenuto una significativa rivincita. *"Molto meno si è però parlato del fatto che agli stessi atleti che si dichiaravano*

*aborigeni è stato impedito di sfilare con la loro bandiera con la scusa che il regolamento delle Olimpiadi prevede solo bandiere nazionali e non simboli che si rifanno alla etnie"*¹⁷.

Episodi come questo ci fanno riflettere su come sia ambigua la rappresentazione mediatica dei popoli indigeni e delle loro aspirazioni: prima vengono esaltati a livello folklorico-culturale, poi però vengono ignorate quando si tratta di diritti. La vittoria della Freeman è stata l'esaltazione di un'atleta che, pur se di origine aborigena, rappresenta il prodotto di tecniche e allenamenti non certo tradizionali. E la Quantas, compagnia aerea di bandiera del paese in cui gli aborigeni sono stati ridotti a una minoranza marginale e sbandata – la cui esistenza fino al 1967 era regolata dalle leggi sulla flora e sulla fauna e la cui speranza di vita attuale è di vent'anni inferiore a quella dei bianchi – ha dipinto i suoi aerei ed i relativi gadget connessi con i disegni di quei popoli, come a voler affermare il legame con la tradizione. Sempre in ambito sportivo, vale la pena ricordare la simbologia maori che viene utilizzata nella *takutoa*, caratteristica danza di guerra che veniva eseguita anche dall'equipaggio di *Black Magic*, la barca a vela plurimiliardaria che ha vinto la Coppa America 2000: *"ma di Maori nell'equipaggio, non ce n'erano"*¹⁸.

Conclusioni

Con la ri-appropriazione della propria identità e dei media da parte delle comunità indigene, si può assistere ad una rilettura culturale non più necessariamente dominata dallo sguardo occidentale. Non bisogna tuttavia pensare che la comunità legga sempre in positivo l'uso dei mezzi mediatici da parte di uno dei membri del gruppo. Anzi, sono molti i tradizionalisti che vedono come un pericolo l'ibridazione del mondo tradizionale con il mondo tecnologico.

Da un punto di vista prettamente nativo, i film, i video e la televisione, sono delle tecnologie di oggettificazione e *self-reflection* molto importanti. Essi danno infatti la possibilità di raggiungere un incredibile numero di persone e di poter svolgere anche delle pressioni politiche finalizzate al raggiungimento di alcuni obiettivi sociali quali ad esempio maggiori diritti o la restituzione delle terre. Questi mezzi possono essere dei canali per imporre dei valori e anche per reagire al linguaggio della cultura dominante e alle sue influenze sulle culture minoritarie.

Tuttavia, non bisogna perdere di vista l'obiettivo principale, ossia la ri-appropriazione della propria storia, e rischiare, come purtroppo è già successo, di utilizzare questi mezzi potenzialmente molto utili per la rivitalizzazione culturale, per scopi molto meno nobili con una conseguente mercificazione e oggettivizzazione della cultura nativa o per scopi prettamente politici¹⁹. A questo proposito alcuni attivisti indigeni hanno definito i media come una "bomba a neutroni": che uccide le persone e lascia intatte le cose.

Faye Ginsburg ha sottolineato come l'appropriazione dei media da parte delle comunità indigene coincida con i movimenti di autodeterminazione e resistenza e come l'uso della telecamera da parte di queste popolazioni si concentri soprattutto nella focalizzazione dell'obiettivo sia sulla documentazione dei conflitti con la comunità nazionale, che sulle riprese video della propria cultura tradizionale. L'antropologa sottolinea inoltre l'importanza che "l'auto-documentazione" indigena ha nel processo di ricostruzione dell'identità²⁰, in un movimento che consiste nell'unire il passato al presente in un processo di continuità temporale e culturale. Si potrebbe quindi affermare che in questo modo i media svolgono un vero e proprio lavoro di mediazione tra le diverse comunità che ne usufruiscono.

Spesso le comunità indigene sono state aiutate da ricercatori e antropologi. Si pensi ad esempio al lavoro di Eric Michaels riguardo alla Central Desert Aboriginal Television o al lavoro di Worth and Adair nel primo progetto di film-making Navajo, o a Prins e al suo lavoro di consulente nel film a scopo politico *Our lives in our hands* (1986), dove la comunità pellerossa Mi'kmaq ha deciso di auto-rappresentarsi cercando di sfatare i falsi miti esotizzanti e gli stereotipi hollywoodiani mostrando il suo stile di vita e informando il pubblico della sua esistenza in modo da poter avere voce per reclamare i propri diritti sulle terre.

A volte le comunità indigene si sono trovate di fronte al dilemma dell'auto-rappresentazione, ossia dover scegliere di mostrare anche quelle pratiche tradizionali che normalmente non vengono mostrate. Il tutto con lo scopo di poter ottenere dei benefici politici e di utilizzare il video con lo scopo di filmare quelle pratiche ancestrali che vanno scomparendo, in modo tale da poterle mantenere "in

vita" per le generazioni future. E' questo il caso del *Plains Apache Film Project*, un lavoro iniziato nel 1991 sotto la supervisione dell'antropologo H. E. L. Prins, dove la tribù decise di filmare anche quelle pratiche che normalmente vengono celate, con lo scopo di salvare dall'oblio alcune pratiche (riti, danze, ecc.) e la lingua²¹. Ecco qui il paradosso: per poter preservare qualcosa di tradizionale, c'è bisogno della tecnologia e dell'aiuto dello straniero che tanto ha minacciato la sopravvivenza delle stesse.

E' curioso infine notare come, di fatto, le comunità native più coinvolte nello sviluppo di video e immagini multimediali aborigene, sono proprio quelle tecnologicamente e culturalmente più distanti dall'Occidente: gli Aborigeni australiani, gli Inuit del Canada, gli Amerindi sudamericani²².

Ma che cos'è culturalmente autentico nella società contemporanea? Questa domanda è di fondamentale importanza per poter affrontare in pieno il processo di decolonizzazione e costruire un ponte tra passato e futuro nella ricerca e nello sviluppo della propria identità etnica.²³

Ringraziamenti

Ringrazio: il grande Pier, Letizia e tutti quelli che mi hanno aiutato e hanno gioito con me alla notizia della mia prima pubblicazione!

Note

1 Il discorso sull'identità, a livello della persona come dei gruppi, è strettamente connesso a una riflessione sulle differenze (siano esse culturali, di genere o etniche). Questo sia che si considerino i contesti di comunicazione e contrapposizione fra il sé e l'altro, sia che si studino le diverse forme di raggruppamento da cui è costituita la realtà sociale. La dimensione dell'identità personale e il discorso sulle identità sociali e culturali sono strettamente correlati poiché i modelli attraverso cui vengono interpretati i sé e gli altri possono essere considerati come espressioni simboliche della cultura. E' inoltre implicito in questa tematica il problema della *continuità*, cioè l'analisi di quegli elementi costitutivi che, nel tempo, conferiscono alla persona o a una collettività le sue caratteristiche peculiari, permettendo di distinguerla dalle altre realtà che la circondano. Non è infatti possibile pensare l'identico (ciò che si conserva per un certo periodo simile a sé stesso) se non tracciando un confine rispetto all'altro. In ogni società esiste un paradigma di principi di base per l'identificazione e la differenziazione delle persone. Sul piano teorico l'identità non è un oggetto dotato di autonomia e di realtà. Essa è piuttosto, come ricorda Lévi-Strauss (1977), un luogo virtuale al quale è necessario far riferimento per spiegare una pluralità di fenomeni e di cui è opportuno osservare i processi di produzione e riproduzione. Si tratta infatti di una sorta di progetto in cui si

ritrovano simultaneamente coinvolti i singoli e le formazioni sociali. Gli individui che fanno parte di una certa comunità sviluppano un senso di appartenenza. Questo però non significa che sviluppino anche una consapevolezza dell'identità. Il senso di appartenenza risulta in molti casi più una pratica quotidiana basata sull'abitudine e sulla frequentazione personale degli altri membri che una categoria analitica, quale invece appare agli occhi degli studiosi. Praticamente esistono una cultura e un'identità agite (dagli individui) e una cultura e un'identità solo pensate (dagli studiosi). Quelle agite sono sempre prima pensate. Non sempre però quelle pensate sono anche agite. Questo è quanto denuncia Hannerz quando parla del mancato concetto di *agency* (dell'agire) in antropologia che, solo di recente, è stato preso in considerazione nel dibattito sul culturalismo.

- 2 Termine introdotto da Bateson (1936) che designa i modelli costruiti dall'antropologo per descrivere l'integrazione di un sistema di valori. Esso costituisce l'espressione di un sistema culturalmente standardizzato degli istinti e delle emozioni degli individui, intendendo con ciò l'idea che la cultura svolga un'azione uniformante sulla persona anche nel contesto dei sentimenti e delle emozioni. La stessa ipotesi era già stata in precedenza avanzata da Benedict, la quale studiando la complessa interazione tra individui e cultura, aveva sottolineato come quest'ultima contribuisse a dar forma agli atteggiamenti emotivi generali nei confronti del mondo e dei rapporti umani.
- 3 Con l'espressione etnorama Appadurai si riferisce a quel panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori ospiti, ed altri gruppi e individui in movimento che costituiscono un tratto essenziale del mondo e sembrano in grado di influenzare la politica delle (e tra le) nazioni ad un livello mai raggiunto prima.
- 4 BONI 2005
- 5 L'identità è contrastiva e oppositiva, e tende ad emergere soprattutto laddove i gruppi vengono a trovarsi in una situazione di interazione spesso concorrenziale. Laddove i gruppi entrano in concorrenza o in conflitto l'etnia e l'etnicità emergono.
- 6 CHIOZZI 1993.
- 7 In questa prospettiva le identità etniche ci appaiono come delle collettività concrete, operative, composte da individui che condividono gli stessi modelli normativi di comportamento e di valutazione. Questi gruppi ci appaiono "cristallizzati" in stereotipi, il cui lavoro di "invenzione dell'etnia" è già avvenuto.
- 8 Nel secolo scorso, l'industria cinematografica emergente scoprì che eventuali film sugli Indiani d'America potevano essere un buon investimento come genere di intrattenimento popolare. Secondo alcune stime, tra il 1910 e il 1914, gli studios americani realizzarono circa 900 pellicole sui nativi. Dopo il 1920, i documentari (con lo scopo di promuovere una certa visione etnocentrista e un determinato approccio politico) e i film etnografici (con lo scopo di spiegare e salvaguardare le culture senza scrittura e che hanno contribuito nel tempo al recupero di molte culture indigene nel mondo), diventarono più popolari.
- 9 GINSBURG 2002, 4-25.
- 10 Gli Inuit, distinti dagli Aluti e dagli abitanti della costa artica siberiana (Yupik), sono la

- tribù più nota e numerosa di tutto l'Artico e abitano nel Nord del Canada. Sono conosciuti anche sotto il nome di Eskimo o Eschimesi, e sono a loro volta distinti in gruppi più o meno numerosi distinti in base alla lingua e alla cultura. Gli archeologi pensano che Inuit e Aleuti siano emigrati circa 8-10.000 anni fa attraverso lo stretto di Bering: il comune gruppo ancestrale si sarebbe poi suddiviso nei vari gruppi attuali. Il particolare adattamento all'ambiente artico e la collocazione geografica, che ne fa una sorta di "ponte culturale" tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, ha da tempo attirato l'attenzione degli studiosi e determinato il sorgere di un settore di studi specialistico: l'antropologia artica. La penetrazione anglo-americana, la costruzione di villaggi, l'introduzione di nuovi strumenti e nuove attività hanno trasformato in modo radicale le condizioni e lo stile di vita tradizionale dei popoli artici.
- 11 Unici abitanti del continente australiano al tempo del primo sbarco di Cook nel 1770, contavano all'epoca circa 300.000 individui parlanti più di duecento lingue. Ridotti a circa 50.000 nei due secoli successivi, concentrati prevalentemente nei territori del Nord tropicale e del Nord-ovest, sono scomparsi nell'area sudoccidentale, dove vi furono i maggiori stanziamenti europei. Sono inoltre sensibilmente diminuiti nelle zone centrali e occidentali, dove sono stati segregati in riserve a partire dagli anni Trenta del nostro secolo. Gli aborigeni hanno rivestito un'importanza cruciale in antropologia. Fu in relazione ad essi infatti, che vennero affinate le tecniche di ricerca sul terreno ed elaborate importanti teorie sul totemismo, sulla nozione di tabù, sull'esogamia, sul matrimonio e sulla patrilinearità. A lungo sono stati considerati come gli esponenti del più semplice e antico modello di società, nella quale era possibile leggere la fase aurorale della storia dell'umanità e cogliere le strutture elementari della religione e della parentela.
- 12 Tra le tappe più importanti del riconoscimento dei diritti del popolo aborigeno ricordiamo:
- la concessione del diritto di voto agli aborigeni da parte di alcuni stati federali nel 1962;
 - marce nei Territori del Nord per la rivendicazione dei diritti sulle terre tribali nel 1966;
 - referendum contro la discriminazione nei riguardi degli aborigeni, approvato da una grande maggioranza nel 1967;
 - nel 1967 vengono riconosciuti i diritti tribali sul terreno di Gove, nei Territori del Nord;
 - nel 1972 viene impiantata una "Tenda Ambasciata" in rappresentanza del proprio popolo davanti al parlamento di Camberra;
 - nel 1976 l'*Aboriginal Land Rights Act* sancì i diritti inalienabili degli aborigeni, sui territori del nord, che un tempo erano stati le loro riserve;
 - nel 1981 il governo federale del South Australia restituisce 102.630 Km² di territorio alla comunità aborigena Pitjantjara;
 - nel 1984 vengono restituiti alla popolazione aborigena più di 76.000 Km² nei pressi di Maralinga (Western Australia);
 - nel 1985 vengono resi alla popolazione aborigena Mutitjulu dei territori che comprendono il Monte Olga e Ayers Rock/Uluru;
 - nel 1987 viene nominata la *Royal Commission on Aboriginal Deaths in Custody* per chiarire le cause dell'elevato tasso di mortalità degli aborigeni in carcere;
- nel 1992 la Corte Suprema australiana toglie ogni legittimità all'espressione *terra nullius* fino ad allora usata per legittimare l'appropriazione inglese e australiana di territori aborigeni;
 - nel 1999 entrambe le Camere del Parlamento approvano un'ufficiale ammissione di responsabilità per l'operato dei passati governi australiani nei confronti degli aborigeni.
- 13 Concetto introdotto da Sumner (1906) nel corso della discussione sulla correlazione dei sentimenti di pace e collaborazione verso l'*in-group* e di ostilità e di aggressione verso gli *out-group*.
- 14 Con questo termine si intendono gli abitanti delle isole del Sud del Pacifico, in particolare si indicano le Isole Samoa, le Isole Fiji, la Nuova Zelanda, l'isola di Pasqua, Papua Nuova Guinea, le isole Hawaii.
- 15 Il Tibet è occupato dal 1950 dal governo cinese che, negli anni, si è macchiato di veri e propri crimini contro il popolo tibetano e ha quasi totalmente distrutto la cultura autoctona.
- 16 MONRO 1999.
- 17 AIME 2004.
- 18 AIME 2004.
- 19 La questione identitaria viene spesso manipolata dalle élite politiche, e l'identità evocata da chi sta al potere si fonda spesso su una storia. Questo perché, come afferma Ernest Renan a proposito della nazione, per costruire un'identità occorre una forte dose di memoria, ma anche altrettanto forte dose di oblio. Ogni identità è infatti fatta di memoria e di oblio e non va ricercata nel passato, bensì nel futuro, nel suo costante re-inventarsi e quindi divenire. Fissare un'identità, una storia, significa renderla unica. In questo modo si escludono altre ipotesi, compiendo in tal modo un'operazione politica.
- 20 Concetto introdotto da Sumner (1906) nel corso della discussione sulla correlazione dei sentimenti di pace e collaborazione verso l'*in-group* e di ostilità e di aggressione verso gli *out-group*.
- 21 Nel 2001, soltanto tre anziani della comunità Plains Apache erano in grado di parlare fluentemente la lingua ancestrale. Gli altri membri adulti della comunità erano in grado di capirla ma si esprimevano con difficoltà nella lingua madre.
- 22 A questo proposito va ricordato il video prodotto nel 1985 da cameraman membro del gruppo indigeno Kayapo, sito in Brasile, sulla comunità Kayapo e il progetto *MenKaron Opoi Djon*, che consisteva nel dotare i membri di quella comunità di una serie di telecamere in modo tale che potessero creare uno stile proprio.
- 23 E' una delle molteplici identità che gli individui possono scegliere di invocare. Essa è definita da un insieme di valori, simboli e modelli culturali che i membri di un gruppo etnico riconoscono come loro distintivi e che riconducono nella rappresentazione delle origini comuni. Sembra sempre più chiaro agli studiosi che non si tratti di una questione di contenuti primordiali: non si nasce con un'etnia, piuttosto la si costruisce e invoca a seconda delle circostanze e con significati diversi.
- Bibliografia**
- AA. VV. *Radio e tv etniche: Aborigeni australiani, Berberi, Indiani del Nordamerica, Inuit...a quando la prima trasmissione in occitano?*. URL: <http://www.padaniacity.com>.
- AIME M. 2004. *Eccessi di culture*. Einaudi, Torino.
- APPADURAI A. 2001. *Modernità in polvere*. Meltemi, Roma.
- BALMA TIVOLA C. (a cura di) 2004. *Visioni del mondo. Rappresentazioni dell'altro, autodocumentazione di minoranze, produzioni collaborative*. Edizioni Goliardiche, Trieste.
- BARALDI M. 2000. *L'ultima terra: la cultura australiana contemporanea*, Carocci, Roma.
- BINDI L. 2005. *Bandiere, antenne campanili. Comunità immaginate nello specchio dei media*. Meltemi, Roma.
- BONI F. 2004. *Etnografia dei media*, Laterza, Bari.
- BONI F. 2005. *Media, identità e globalizzazione. Luoghi, oggetti, riti*. Carocci, Roma.
- CANEVACCI M. 2001. *Antropologia della comunicazione visuale*. Meltemi, Roma.
- CHIOZZI P. 1993. *Manuale di antropologia visuale*. Unicopli, Milano.
- CODRINGTON J. H. 1891. *The Melanesians. Studies in their anthropology and folk-lore*. Oxford, Clearndon Press.
- COLOMBO F. *La forma visiva del testo*. Roma, 21 febbraio 1997. URL: <http://www.mediamente.rai.it>.
- CONETTI G. 2003. *Studi sulle minoranze nel diritto internazionale*. Salvadè Editore.
- FABIETTI U. & REMOTTI F. (a cura di). 2003. *Dizionario di antropologia*. Zanichelli, Bologna.
- FABIETTI U. 2000. *L'identità etnica*. Carocci, Roma.
- FABIETTI U. 2001. *Storia dell'antropologia*. Zanichelli, Bologna.
- FAETA F. 2003. *Strategie dell'occhio*. Franco Angeli, Milano.
- FIRTH R. 1970. "Alcuni principi di organizzazione sociale". In BONIN L. & MARAZZI A. (a cura di). *Antropologia culturale*. Hoepli, Milano.
- GAMALERI G. 1999. *McLuhan, un umanista nel villaggio globale*. Roma. URL: <http://www.mediamente.rai.it>.
- GINSBURG F. D.; ABU-LUGHOD L. & LARKIN B. 2002. *Mediaworlds, Anthropology on new terrain*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
- GLUCKMAN M. 1977. *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*. Boringhieri, Torino.
- HERENIKO V. *Representation of Pacific Islanders in film and video*. URL: <http://www.city.yamagata>
- HANNERZ U. 2001. *La diversità culturale*. Il Mulino, Bologna.
- LUHMANN N. (Intervista). *Mass media e culture locali*. Napoli 29/03/1990. URL: http://www.mediamente.rai.it/home/bibliote/in_tervis/1/luhmann.htm
- LUTTER C. & REISENLEITER M. 2004. *Cultural Studies. Un'introduzione*. Mondadori, Milano.
- MARTIN H. & EDWARDS S. 1997. *New Zealand film 1912-1996*. Oxford University Press, Auckland.
- MICHAELS E. 1986. *The Aboriginal Invention of Television: Central Australia 1982-1986*. Institute for Aboriginal Studies, Canberra.
- MONRO K. *Representations of Tibetans*. URL: <http://www.visualanthropology.net>.
- PIERDICA N. 2005. *Aotearoa: strategie mediatiche dell'identità maori*. Tesi di laurea in Antropologia culturale, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Trieste, AA 2004/2005.
- VAN GENNEP A. 1981 [1909]. *I riti di passaggio*. Boringhieri, Torino.

Sitografia

- <http://www.visualanthropology.net> - Visual Anthropology, portale di Antropologia Visuale
- <http://www.diritto.it> - Diritto&Diritti. Rivista giuridica on line .
- <http://www.webtiscali.it/antropologiavisiva/> - Reciproche visioni. Riflessioni su antropologia culturale, dei media e audiovisiva.
- <http://www.aisea.it> - Associazione italiana per le scienze etno-antropologiche.
- <http://www.nativetelecom.org> - Native American Public Television
- <http://www.aprn.ca> - Aboriginal peoples television network
- <http://www.brtv.fr> - BRTV
- <http://imparja.com> - Imparja Television
- <http://www.ozemail.com.au/-tanami> - Tanami Network
- <http://www.caama.com.au> - CAAMA Production
- <http://www.maoritelevision.com> - Maori Television

Nota Biografica

Noemi Pierdica è nata nel dicembre del 1981 e si è laureata (laurea quadriennale) con 110 e lode in Scienze e Tecniche dell'Interculturalità presso l'Università degli Studi di Trieste nel luglio 2005 con una tesi in Antropologia culturale dal titolo Aotearoa: strategie mediatiche dell'identità maori. Vorrebbe specializzarsi in zooantropologia e in antropologia medica.
