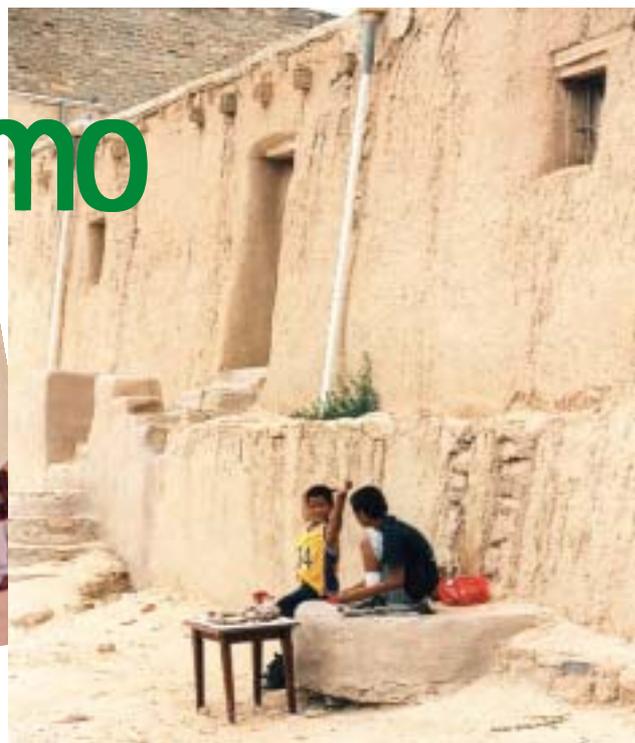


ITALIA

32

indiani e turismo



Incontri con le culture dell'america indigena



Sommario

primavera 2005

- 4. Intenti
- 5. Editoriale
- 7. L'arte navajo tra identità e commercio
- 25. Turismo etnico tra stereotipi e segreti
- 33. Vedere gli indiani veri per una volta
- 37. Viaggiatori rossi
- 39. Il compimento di un sogno
- 41. Ray Tehanetorens Fadden
- 43. Ste. Marie among the Iroquois
- 45. Southeast
- 48. Ritratti



Indiani piedineri del Montana a New York, per far pubblicità il Glacier National Park nel 1913, guardano la città dall'hotel McAlpin, all'epoca "il più alto del mondo".

In copertina: Motel del Sudovest; turisti a Qualla Boundary, NC, riserva cherokee e un quadro dell'artista potawatomi-creek Woodrow W. Crumbo: Land of Enchantment (1946). In quarta di copertina: Da un quadro del pittore navajo Quincy Tahoma: Tourist Season.

Prossimamente

La battaglia di Little Bighorn

Corrispondenza:

Hako - via N. Tommaseo 24-35131 Padova

Abbonamenti

c. c. postale n° 15557358

intestato a Sandra Busatta - via N. Tommaseo 24 - 5131 Padova.

Annuale (3 numeri): e 20,00;

Sostenitore: e 26,00

Direttore responsabile: Marco Crimi

Redazione: Sandra e Flavia Busatta

Elaborazione digitale: Lucas Cranach

Stampato in proprio

Autorizzazione Tribunale di Padova n. 1542 del 28.2.1995

 e-mail: hako@hakomagazine.net
<http://www.hakomagazine.net>



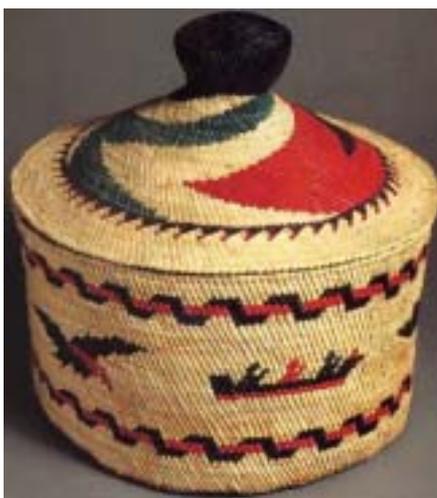
Sopra a sinistra: Bar Harbor, arte turistica dei penobscot e passamaquoddy.

Sopra a destra: Capitano di marina nell'interpretazione degli haida delle Queen Charlotte Islands, in argillite.

Sotto: Episodio della storia della nascita della Confederazione irochese, Six Nations Indian Museum, Onchiota, NY.

A p. 3 dall'alto in basso: Wampun, Six Nations Indian Museum, Onchiota, NY; Tartaruga con il pino sul carapace simbolo della cosmologia irochese, Ste. Marie among the Iroquois, Liverpool, NY; cestino con coperchio prodotto dai makah di Neah Bay, Stato di Washington, con l'Uccello Tuono e la canoa baleniera; cuscino puntaspilli a ricordo di Saratoga, con l'aquila americana, confezionato dagli irochesi nel XIX secolo.





Editoriale

“Popoli, culture e oggetti migrano. ...E’ ora chiaro che le persone visitano culture e che le culture e gli oggetti stessi viaggiano” (Rojek e Urry 1997). E’ da poco tempo che il turismo, spesso esecrato dagli spiriti elitari come volgare e dagli accademici come soggetto di studio poco serio, riceve l’attenzione che merita, non solo come fenomeno economico che fa girare milioni di dollari e di euro, oltre che di yen, rubli e yuan, ma anche come importante fenomeno culturale.

Il turismo in America, o almeno l’abitudine di portarsi a casa dei souvenir, comincia presto, fin dalla stabilizzazione della conquista spagnola, con la produzione di oggetti da inviare a casa. In seguito, viaggiatori, soldati, scienziati e letterati incrementano la produzione artigianale indiana, che si adatta alle richieste della clientela. Questo processo crea un mescolamento di gusti e tradizioni estetiche e una migrazione di oggetti dall’uso alla merce, spesso accompagnata dalla minaturizzazione per un più agevole trasporto. E’ il caso di cesti, vasi e addirittura canoe. Oggetti in via di scomparsa nell’uso indiano si rifanno una vita nei salotti e nei musei europei come trofei del viaggiatore e del collezionista. Chi non ha niente da vendere se lo inventa: è il caso del “dio della pioggia” dei tesuque pueblo, delle bambole in ceramica yuma e mohave, dei puntaspilli, portalettere e scatole di ogni genere degli indiani dell’est. Chi non fuma comincia a produrre pipe: in una zona lontana dalla coltivazione del tabacco, gli indiani della Costa Nordovest e gli inuit scolpiscono pipe di ogni forma da vendere a marinai e cacciatori, aprendo un nuovo mercato. I navajo trovano una nuova identità artistica nei cataloghi di tappeti curdi e persiani, nelle etichette delle scatole di latta vendute in drogheria, nei treni e nelle traballanti Ford T.

Anche se direttori di museo e collezionisti spregiano gli oggetti agognati dalla massa come inautentici e poco “primitivi”, l’avanzamento della ferrovia, l’apertura di strade e l’allargamento delle abitudini della classe media alla classe operaia rendono sempre meno remote le riserve e sempre maggiore la produzione di oggetti culturalmente caricati, il cui valore aggiunto è l’indianità. Anche se spesso il turismo etnico nasconde rapporti di sfruttamento all’interno delle tribù e tra produttori indiani e mercanti, esso però fornisce l’accesso a un reddito che permette di mantenere vive tradizioni aggredite dalle politiche governative e, in molti casi, l’orgoglio identitario.



Sopra: Pianta della riserva navajo e pubblicità della Camera di Commercio di Gallup, NM.
Sotto: Bambina navajo che guarda il gregge.



 Mercato e identità

L'arte navajo tra identità e commercio

La storia della nazione navajo è intrecciata con la costituzione del mercato turistico del Sudovest, fonte di identità, reddito e sfruttamento.

Sandra Busatta

Introduzione

I navajo abitano in quell'area degli USA nota come Sudovest, principalmente negli stati di Arizona e New Mexico e in territori in Utah e Colorado, nella zona dei Four Corners. Divisi in clan matrilineari esogami, i navajo hanno cominciato a esistere nella storia verso la fine del 15° secolo e, come nazione in senso occidentale, attraverso una serie di processi di interazione con gli Stati Uniti nel 19° e nel 20° secolo. Infatti, durante il governo spagnolo e messicano della regione i navajo erano organizzati in bande, più o meno corrispondenti a famiglie estese, di pastori-razziatori praticanti agricoltura di supporto, del tutto indipendenti e talvolta reciprocamente ostili.

Il primo episodio fondatore della nazione navajo è costituito dalla sconfitta delle varie bande e dalla deportazione di almeno metà, a Fort Sumner nel New Mexico orientale tra il 1864 e il 1868. La genesi navajo parla di un progressivo salire degli spiriti navajo attraverso quattro o più mondi in seguito a catastrofi, fino al mondo attuale, dove viene creata l'umanità attuale e i navajo in particolare, che chiamano se stessi Diné o il Popolo. L'esperienza traumatica di Fort Sumner può essere letta come una catastrofe che

fa nascere i nuovi navajo, meno legati a un'economia banditesca e più stanziali. Dopo il ritorno nelle proprie terre in seguito al trattato del 1868, essi cominciarono a fiorire: le greggi prosperarono a dismisura e iniziò uno straordinario boom demografico, cui il governo fece fronte allargando sempre più la riserva, a scapito di altre tribù. Questa è una delle caratteristiche dell'eccezionalità navajo: mentre le altre tribù vedono ridursi le terre, i navajo le aumentano fino a più che quadruplicarle.

La crescita incontrollata umana e animale (ovini, bovini, cavalli), quest'ultima governata da nozioni minime di allevamento apprese dagli spagnoli tramite i pueblo, pesava su un ambiente ecologicamente fragile fin dagli anni 1880. Oltre a fornire una lana di qualità modesta, le pecore e le capre servivano a produrre carne, anche questa in quantità poco soddisfacente e inoltre i navajo non fabbricavano formaggio. Contemporaneamente i navajo non potevano più contare sull'espansione a spese altrui, soprattutto pueblo, o in terre demaniali: parlando del problema della scarsità della terra gli autori del libro pubblicato dalla Rocky Point Community School navajo si chiedono: «Vecchi documenti menzionano gli hopi che coltivavano nel Canyon de Chelly, gli

havasupai che vivevano lungo le Echo Cliffs a nord di Tuba City e i paiute intorno alla Montagna Navajo. Si sono uniti ai navajo liberamente? Qualcuno di loro è stato reso schiavo? Dove sono andati a finire?» (1982). Ai navajo non è toccata la stessa sorte, ma non hanno più potuto espandersi, dato che l'arrivo della ferrovia aveva portato all'occupazione del Sudovest da parte di nuova popolazione. E' in questo contesto che si colloca la seconda "catastrofe" navajo: la Riduzione del Bestiame durante il New Deal e l'imposizione di un allevamento moderno. E' l'entrata nell'economia di mercato in misura molto più massiccia che in precedenza. La riserva è divisa in distretti di pascolo riuniti sotto diversi agenti del governo che fanno capo a capi navajo locali per consultazione. La scoperta del petrolio nel 1921 e la dichiarazione da parte del governo che le ricchezze del sottosuolo appartenevano ai navajo, portò alla necessità di costituire un gruppo dirigente più articolato e moderno e quindi alla nascita di un primo abbozzo di governo tribale, antenato di quello attuale, il primo governo che i navajo abbiano mai avuto.

L'Età dell'Oro navajo

L'epoca tra la Lunga Marcia di ritorno da Fort Sumner (1864-68) e

la Riduzione del Bestiame (1933) è considerata dai navajo la loro età dell'oro, quando prosperarono lontani da un governo benevolmente negligente, ma sufficientemente difesi dall'esercito americano contro le razzie dei vicini indiani e l'ostilità dei messicani.

Nel 1982 la Rocky Point Community School, parlando di questo periodo intitolava il capitolo "La buona vita" e, pur riconoscendo che oggi la salute è migliore, affermava: «Era glorioso vivere della terra stessa senza preoccuparsi di lavoro salariato, padroni, rate dell'auto e lingue straniere. »(1986:164).

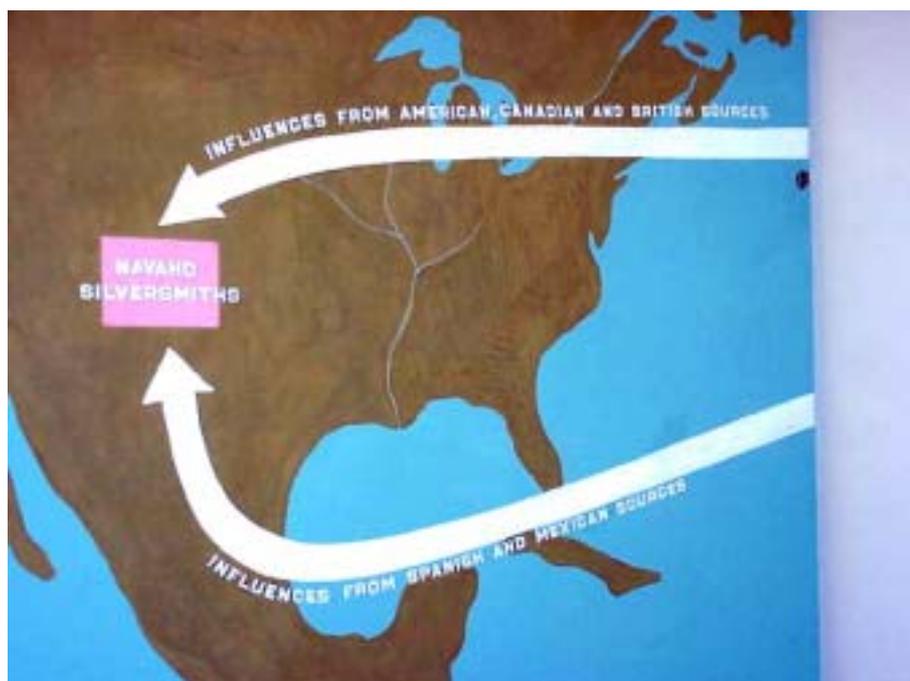
Fu in questo periodo che i navajo abbandonarono gran parte della produzione dei beni d'uso e cominciarono a entrare nel mercato, acquistando beni, che in precedenza producevano in proprio o per il commercio con altri indiani o i messicani, dai commercianti in possesso di licenza governativa e producendo merci per il mercato esterno. I manufatti venivano loro fornite in base al trattato del 1868 e già dal 1871 cominciarono a vendere lana in grandi quantità, ancor prima che la ferrovia raggiungesse Gallup nel 1882. Da quel momento la vendita di coperte e lana aumentò, finché nel 1890 i navajo vendettero più di due milioni di libbre di lana

all'industria laniera; la ferrovia rese possibile anche la vendita su larga scala di bestiame, soprattutto pecore, ma anche bovini e cavalli. La ceramica venne del tutto abbandonata a favore dei recipienti americani e così la confezione dei canestri; quelli necessari per le cerimonie, come il canestro del matrimonio, che serve anche da tamburo quando è rovesciato, da circa un secolo è stato "appaltato" a ute, paiute e havasupai. La ferrovia favorì anche lo sviluppo della produzione di oggetti d'argento: è una tradizione recente, che vede la nascita di due mercati paralleli, uno indiano – soprattutto interno o rivolto alle tribù vicine – e uno euroamericano. I primi ornamenti d'argento erano ottenuti tramite il commercio o le razzie dagli spagnoli o dalle altre tribù. I navajo non hanno mai scavato nelle miniere d'argento né hanno mai intagliato pietre: in genere il commerciante commissiona la parte in argento ai navajo e fa montare le pietre agli zuni o altri pueblo. Due sono le fonti dell'arte argentiera navajo: quella settentrionale, vedeva giungere nel Sudovest modelli di ornamenti d'argento o *German silver* (alpaca) prodotti dagli inglesi e i francesi per il commercio con gli indiani del Nordest e dei Grandi Laghi e poi da argentieri

indiani. L'altra fonte è meridionale: a metà del 19° sec. fabbri messicani si spingevano dalla valle del Rio Grande fino a Dinetah, la terra navajo, per scambiare oggetti d'argento con cavalli. ²Dagli anni 1930 in poi iniziano a produrre in proprio, non solo come aiutanti del marito, donne argentiere, che diventano molte di più dopo gli anni 1970.

Presso i navajo, però, questo mestiere non è mai stato il business principale della famiglia, com'è invece tra gli zuni (che lo impararono dai navajo), dove occupa uomini, donne e bambini. Inizialmente l'insegnamento dell'arte passava attraverso vie familiari senza barriere di sesso, ma dagli anni 1940 è affidato alle scuole e ai college tribali³.

Gli arnesi dell'argentiere all'inizio del secolo scorso erano assai primitivi: un badile serviva da crogiolo, sgraffi e punzonamenti erano ottenuti da lime e forbici, chiodi da traversine o stampi da cuoio; i ricchi usavano un martello, i poveri si accontentavano di un sasso, entrambi non erano in grado di fare saldature o lucidare completamente l'oggetto. Oggi gli argentieri dispongono di tutte le attrezzature moderne – o meglio, quei fortunati professionisti che hanno una bottega propria. Infatti questo è uno dei pochi mestieri indiani che a tempo pieno permette di guadagnarsi da vivere. Gran parte del lavoro è però part-time e, secondo Tom Bahti (1973), di solito fornisce una parte relativamente piccola del reddito di un navajo. In realtà, quello dell'argentiere è forse l'unico lavoro artigianale navajo organizzato secondo criteri di fabbrica: già all'inizio del secolo scorso era riferito il caso di un navajo con una bottega e dieci lavoranti. Clara Lee Tanner (1975) rivela come, con l'espansione straordinaria del turismo tra la fine degli anni 1960 e 1970, questa sia la norma, anche se, più frequentemente, è un bianco che impiega da 2-3 a



A sinistra: Le vie dell'influenza europea sull'arte dell'argento navajo e pueblo del Sudovest.

A p. 7: Sala mostra del commerciante Babbitt alla fine del 19 sec.

40-50 argentieri indiani. A Gallup, il centro dell'arte indiana, vi sono fabbriche che impiegano maestranze indiane e non indiane per produrre articoli per il mercato di massa venduti con l'etichetta "Indian crafted" (prodotto da un indiano), oppure li danno da produrre a domicilio (per es. le collane "Indian strung", infilate da un indiano, un lavoro che vede occupati anche i bambini). Talvolta sono gli stessi imprenditori a fornire i pezzi d'argento stampato e le pietre da assemblare, talaltra gli indiani acquistano i pezzi presso grossisti specializzati e li lavorano in proprio. Il mercato dell'argento indiano è tra i più colpiti dalla produzione di copie a buon mercato.

I commercianti e i loro clienti: il problema dell'autentico.

L'entrata dei commercianti nella riserva negli anni 1880 cambiò molti aspetti della vita navajo: il caffè e lo zucchero, che avevano conosciuto a Fort Sumner, le pesce e il latte in scatola (apprezzati in gran parte per la scatola di latta), gli attrezzi metallici e la stoffa di cotone e le coperte industriali di lana, come le famose Pendleton, divennero elementi indispensabili della vita quotidiana⁴. «Per gli indiani il trading post è più di un luogo di compravendita – afferma Tom Bahti⁵ (1973) – E' un centro sociale, un ufficio postale e un'agenzia di collocamento; oltre a ciò serve da monte di pietà e da banca locale». I commercianti cominciarono con il baratto e il denaro contante, poi usarono per breve tempo note di spesa a scadenza e passarono ai gettoni (chiamati "seco" e facilmente contraffatti), al credito assicurato dalla gioielleria d'argento in pegno e alla fine al credito chirografario (senza garanzia) basato sui *futures*, cioè la produzione futura di tappeti di lana, gioielli d'argento, pecore da lana e da macello, bestiame e salari⁶. Dopo la Riduzione del Bestiame del 1933 i commercianti usarono il loro potere sui debitori per spingerli a cercare lavoro fuori riserva. «Con la istituzionalizzazione del credi-



to chirografario i navajo diventarono peones per debiti dei commercianti, un rapporto che per molti navajo esiste ancora oggi, mentre gli stessi commercianti dei trading post, dopo la seconda guerra mondiale, con il declino della loro importanza dovuta all'espansione dei supermercati, dell'auto e delle strade asfaltate, sono caduti sempre più sotto il controllo dei grandi grossisti. Così i commercianti hanno trasformato i navajo da clienti di merci di consumo a produttori di lana per tappeti, bestiame e artigianato di lusso. La ferrovia ha fornito i mezzi per l'espansione di questo traffico. L'aumento di indebitamento dei navajo suggerisce termini sempre più sfavorevoli di trattativa, ma mancano studi quantitativi» (Aberle 1983:642). Tuttavia i commercianti dei trading posts mantengono la presa sui loro clienti continuando a fornire credito – dato che è difficilissimo per un indiano di riserva averlo – tranne il finanziamento dell'auto – per la peculiare situazione legale delle riserve (non è possibile rifarsi sul governo tribale e in teoria non esiste la proprietà privata assoluta della terra individuale). Essi controllano anche il welfare, la sicurezza sociale e gli assegni della pensione, dato che

fungono da ufficio postale e li possono perciò trattenere in pagamento di debiti (Aberle 1983). Pochi navajo possiedono un trading posts, ma anche i trading posts navajo funzionano secondo gli stessi principi: quel sistema per cui i navajo "ricos" hanno usufruito dei servizi di quelli poveri, senza bestiame e senza terra, secondo la tradizione semif feudale del New Mexico ispanizzato. E' assai raro sentir parlare di questo tipo di rapporto di dipendenza: è curiosa la collaborazione a oscurarlo sia da parte degli storici e critici dell'arte indiana che da parte dei navajo stessi, almeno da parte di quell'intelligenza che collabora con musei, università e gallerie d'arte. L'aspetto paternalistico è invece riconosciuto senza problemi: «Qui, in questo paese, il commerciante è tutto: mercante e padre confessore, giudice di pace, giuria, corte d'appello, sciamano e, de facto, padrone assoluto del dominio sul quale presiede», scriveva John Lorenzo Hubbel, il grande e influentissimo proprietario di una catena di trading post, che importò argentieri messicani per insegnare l'arte ai "suoi" navajo, inventò lo stile dei tappeti Ganado (dal nome del trading post dato in onore del suo amico, il capo Ganado Mucho) e fu

stretto collaboratore dell'Harvey Co. Giustamente la Underhill paragona «la sua baracca di mattoni d'argilla, che fungeva da negozio» a «un castello feudale» (1987:146), mentre un rapporto del Commissario agli Affari Indiani (1902:157) affermava che «la sua influenza e il suo potere, in 50 anni, furono maggiori di quelli dei governatori di molti stati dell'Unione». Suo figlio, in seguito, si autodefinì il «re dell'Arizona settentrionale» (Underhill 1987:146). Pur paternalistico e semi-feudale, il commerciante svolgeva non solo il ruolo di broker culturale molto meglio dell'agente del governo, ma sviluppava spesso con molti dei suoi clienti dei solidi legami di amicizia. Esempio in questo senso è il rapporto assai stretto tra Arthur Newcomb, sua moglie Franc Johnson Newcomb e Hosteen Klah, famoso uomo di medicina e artista innovatore assai apprezzato e, a modo suo, cosmopolita (Newcomb 1964).

L'importanza dei commercianti non può essere sottovalutata; l'esistenza di un punto d'incontro come il trading post ha influenzato lo schema insediativo dei navajo: un tempo le varie famiglie allargate dal numero di membri assai fluido, erano largamente disperse su tutto il territorio, tra i pascoli estivi e quelli invernali legati alla pastorizia. Oggi nella riserva esistono varie cittadine nate appunto intorno al trading posts, che forniva a credito le merci necessarie per le costose cerimonie di cura, i riti di passaggio e altre occasioni e ne influenzava l'andamento a seconda di quanto credito concedeva e quando. Dei clienti indiani, da cui dipendeva per vivere e arricchirsi, il commerciante doveva conoscere i gusti, le idee culturali, la lingua, era talvolta imparentato ritualmente con loro e veniva considerato come un parente di clan ricco, più o meno generoso, come chiarisce bene la Underhill (1987). Ma chi erano i clienti non indiani? Tra gli anni 1880-1950 i clienti euroamericani si possono dividere in studiosi legati alle università e ai musei, intellettuali e artisti, collezio-

nisti e turisti di classe alto borghese assai danarosi e acquirenti medio borghesi con aspirazioni di elevazione sociale dell'Est. In molti casi le stesse persone raggruppavano molti di questi tipi.

Dean MacCannell ha analizzato il turismo come condizione fondamentale della modernità e ha fornito la base per le discussioni più recenti del fenomeno turistico (1976). MacCannell sostiene che il turismo rappresenta un'importan-



Tappeto "pictorial" patriottico della chiesa del peyote.

te risposta a un bisogno ampiamente sentito per recuperare esperienze di totalità culturale e integrazione che si pensa sia stata spezzata dall'industrializzazione e dall'urbanizzazione. Egli presenta il souvenir, sia esso una cartolina postale o un oggetto, come un elemento essenziale, un "marcatore" necessario e una prova concreta dell'esperienza turistica effimera consumata. Fin dall'inizio del 19° secolo i consumatori occidentali hanno consumato l'arte indigena – in questo caso l'arte degli indiani d'America – in quanto percepita come pre-moderna, più semplice e naturale, fatta di oggetti fabbricati a mano, unici nel loro genere, al

contrario degli oggetti della produzione industriale. Nella storia dell'arte questo bisogno fa capo a William Morris e agli altri esponenti del Movimento delle Arti e Mestieri e, in seguito, al Primitivismo, che è non tanto un vero movimento estetico quanto una sensibilità o un atteggiamento culturale che ha informato di sé diversi aspetti dell'Arte Moderna, che alludono a specifici elementi stilistici di oggetti tribali e altre forme d'arte non europea.

L'intima contraddizione interna a questo tipo di consumo turistico elitario è rappresentata dal fatto che, per essere economicamente vitale, l'arte indiana deve essere prodotta in multipli, ma i consumatori devono sopprimere questa consapevolezza e immaginarla come fatta di pezzi unici (Phillips 1998). Questo tipo di "antiturismo" (Buzard 1993), gemello dialettico del turismo, promuove il "vero" viaggio e boccia l'arte "turistica" e il turismo di massa come volgare e plebeo. L'oggetto indiano commercializzato – e l'immagine stessa dell'indiano che viene venduta – commemora un'anticipata scomparsa dell'indiano stesso – ovviamente nel 19° e inizio del 20° secolo. Dopo l'eccezionale boom demografico degli indiani commemora oggi piuttosto l'indiano com'era una volta, più "autentico" e meno "guastato" dalla modernità. La vendibilità dell'oggetto e dell'immagine indiana dipende in questo contesto dalla sua riconoscibile e accettabile alterità (Phillips 1998). Contemporaneamente, questa mercificazione etnica economicamente efficace come strategia di marketing di un gruppo marginalizzato segnalava – e continua a segnalare – l'avvenuta competente partecipazione all'economia di mercato attraverso una fiorente "cottage industry" (industria a domicilio) e quindi la capacità di conformarsi alla modernità.

La produzione specializzata di souvenir indiani e la strategia di vendita dell'etnicità inizia già a metà del 18° secolo nel Nordest degli USA, come sviluppo coloniale dell'interes-

se per il turismo in Inghilterra. I tipici compratori dell'arte aborigena sono il soldato e il viaggiatore europeo di passaggio. Per il 1830 si sviluppano l'American Grand Tour e il Northern Tour, che fanno capo al sito "sublime" per eccellenza, le Cascate del Niagara. John Sears sostiene (1989) che i maggiori siti turistici funzionano principalmente come "luoghi sacri", oggetto di pellegrinaggio, durante le nuove istituzioni della vacanza e della luna di miele, sottoprodotti dell'industrializzazione che si diffondono dalle classi alte a quelle medie, favorite dallo sviluppo del viaggio in treno.

Lo sviluppo del turismo americano avviene contemporaneamente alla cosiddetta Età del Museo: i musei etnografici erano – e sono tuttora – diventati i principali depositi delle arti indigene americane e di altre arti classificate come "primitive", talvolta anche di folk art di minoranze disprezzate come i messicani americani. Queste fondazioni nate nel 19° secolo hanno assorbito quasi tutte le collezioni di curiosità del 18° e 19° secolo, anche se nel 20° secolo è sorto un gruppo interessante di collezionisti privati di arti aborigene non solo americani. In questi musei si situano due particolari paradigmi della conoscenza, la "storia naturale" e il "collezionismo di belle arti", che hanno dominato l'Età dei Musei dal 1840 al 1930 (Sturtevant 1969; Stocking 1985; Phillips 1998). Nelle mostre etnografiche l'accento posto sull'oggetto sposta la focalizzazione dagli aspetti immateriali della cultura a quelli tecnici, mentre la realizzazione pratica delle vetrine è articolata in base alla teoria della degenerazione, un'applicazione dell'evoluzionismo culturale allo studio della cultura materiale, popolare nell'antropologia americana ai primi del Novecento. Il museo diventa una casa di brokeraggio, in cui l'etnologo e i suoi inviati su campo cercano di collezionare oggetti "vecchi", in quanto ritenuti più "puri" culturalmente ma, se ciò non è possibile, fa fabbricare delle copie di oggetti "autentici" scompar-

si, per riempire i vari tasselli di una carta tassonomica idealizzata che vede la cultura indiana discendere da una purezza e autenticità originarie a una decadenza e imbastardimento attuali, cioè più è moderna e integrata. Il collezionista puro, invece, come George Heye e altri patroni di musei, colleziona gli oggetti privilegiando esclusivamente la rarità e l'antichità, associando l'autenticamente indiano con il premoderno. È una concezione aristocratica del collezionismo, che



"Pictorial" anni '30.

però ha in comune con il souvenir del turismo di massa il carattere di "trofeo" di possesso imperiale da mettere in mostra nella "tana" del gentiluomo o nell'angolo intimo del salotto di una signora (Phillips 1998).

Quando la Santa Fe Railway giunge nel Sudovest negli anni 1880 è il momento giusto: ormai le Cascate del Niagara e le Catskill Mountains erano meta di un turismo sempre più di massa. Il turista elitario ed esigente e il collezionista molto danaroso e "competente" potevano perciò allontanarsi dalla pazza folla nel paese dei navajo e dei pueblo. In questo periodo, all'Esposizione Colombiana di Chicago del 1893 scrittori come Charles Fletcher

Lummis vendevano lo stile architettonico ispirato al Revival delle Missioni californiane ai pensionati ansiosi di godersi il sole di Los Angeles (Davis 1996). Il «declino del potere politico ed economico ispanico, il desiderio di tradizioni pastorali dei nuovi immigrati *anglos*, l'anticommercialismo, il chiasso di venditori e pubblicitari e i resti visibili del passato spagnolo – in particolare sotto forma di strutture e persone» (Weber 1992:346), resero la California del Sud e il Sudovest romantici, anche in considerazione del fatto che gli indiani erano stati sconfitti e potevano tranquillamente rientrare nel quadro rassicurante e sentimentale della nostalgia del premoderno. Al di fuori della California questi elementi si combinavano in modo prepotente soprattutto in New Mexico: scrittori, artisti, geni del marketing della Santa Fe Railway e della Fred Harvey Co. lucidarono il disprezzato passato spagnolo nel cosiddetto stile architettonico ispirato ai *pueblos* e alle *haciendas*, su messicani, indiani e deserti pittoreschi e su una notevole tradizione di artigianato, mentre negli Indian Detours il Grand Canyon dell'Arizona si offriva come "sublime" alternativa alla grandiosità delle Cascate del Niagara. Il catalogo della mostra di coperte navajo del Museo Nazionale dell'Indiano Americano (l'ex Museo Heye) intitolato "*Woven by the Grandmothers*" (1996) elenca i collezionisti che hanno formato la collezione. Le coperte sono un prodotto (relativamente) antico e pregiato, perché non vennero più prodotte per il consumo interno dopo il 1890. La lista dei collezionisti ripete lo schema già visto: ci sono i militari, come i generali Sherman e Miles, i patroni dell'Est, come Otis Barnes, banchiere e direttore della Santa Fe Railway, Thea Kowne Page Heye, ⁷, artisti, giornalisti e accademici, tra cui John Welsey Powell e Matilda Coxe Stevenson. Il rapporto stretto tra ricchi collezionisti, commercianti, accademici e musei nella formazione del gusto estetico del periodo è forse meglio rappresen-

tato dall'antropologo George A. Dorsey, curatore del Field Columbian Museum di Chicago e alle dipendenze della Fred Harvey Co.; Dorsey fu una figura significativa negli anni dello sviluppo della Harvey Co. (1903-1904), che cercava di farsi una reputazione di autenticità per i negozi dei suoi alberghi di lusso e i tour in auto o in pullman, assumendo al suo servizio famosi curatori di museo ed etnografi (Howard-Pardue 1996).

Perché le tessitrici navajo non possono fare la Rivoluzione Industriale

Nel suo classico "American Indians of the Southwest" (1975) Bertha P. Dutton tracciava un breve profilo della tessitura navajo: «La tessitura in lana cominciò intorno al 1600, dopo l'introduzione delle pecore nel Sudovest da parte degli spagnoli. I telai pueblo e navajo sono praticamente identici e fino a oggi non mostrano alcuna influenza europea. Per il 1706 la tessitura navajo si era abbastanza stabilizzata da attirare l'attenzione di un cronista spagnolo. Gli esempi più antichi di tessuti navajo provengono da Massacre Cave, Canyon del Muerto, in Arizona, dove furono uccisi nel 1805 un gruppo di donne e bambini navajo. L'età dell'oro dei tessuti navajo venne dopo quella data e per il 1850 le donne navajo avevano raggiunto il massimo della perfezione. Dal 1863 al 1868 i navajo furono confinati a Fort Sumner. Dopo il loro ritorno nella propria terra ebbero luogo dei cambiamenti nella tessitura (1875-90), con l'introduzione di tinture e filati commerciali e nuove idee di design. Dopo il 1890 i tappeti cominciarono a sostituire le coperte. Fino al 1910 circa vi fu il "periodo buio" dei tessuti navajo: la qualità crollò e i motivi indigeni cessarono quasi del tutto; predominarono gli articoli circondati da bordo. Poi giunse un cambiamento per il meglio, dovuto in gran parte allo sforzo dei commercianti per aumentare il livello standard della tessitura navajo. Anche gli amanti dell'arte e gli scienziati fecero la loro parte.

Cominciarono ad apparire coperte relativamente sottili, con strisce, gradini e colori del periodo precedente. Con l'aiuto del governo, furono sviluppati nuovi colori morbidi da piante native. Aumentarono la finezza e la qualità dei tessuti. Tutta la famiglia dà il suo contributo tosando le pecore, ma la donna lava, carda, tinge e fila la lana. Ella usa ancora il fuso primitivo – un pezzo di legno duro sottile e liscio lungo circa 2 piedi, spinto attraverso un disco di



Tappeto in stile orientale.

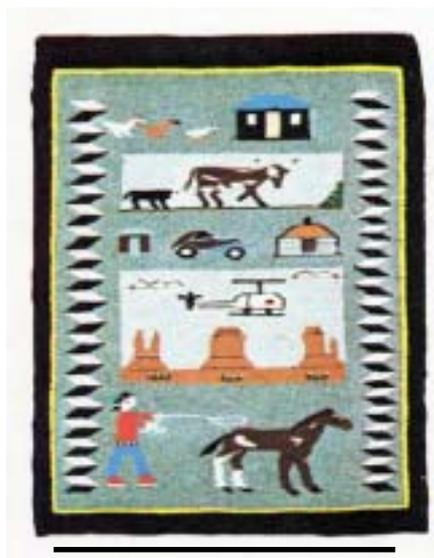
legno di circa 4-5 pollici di diametro. Il telaio consiste di due pali dritti e due sbarre trasversali che supportano l'ordito. La tessitrice lavora dal basso verso l'alto e manipola il battente, il pettine e i fili con abili dita. Attualmente alcune navajo producono dei tappeti notevolmente belli, ma in generale il lavoro sembra mostrare i segni di un prossimo tramonto dell'arte della tessitura. Operano sempre meno telai. La situazione può essere paragonata a quella del ricamo ornamentale» (1975:233). In questo profilo sono presenti tutti i punti che abbiamo già visto parlando della costruzione di una narrazione elitaria e primitivista dell'arte etnica navajo: l'età dell'oro identificata con il periodo storico più antico, quella buia con il periodo di sperimentazione libera di nuovi stili e materiali, l'intervento meritorio dei commercianti, dei collezionisti e degli accademici che salva l'arte per l'élite, la

mancanza di influenza europea sul telaio e il fuso primitivo che ne garantisce l'autenticità e l'attuale decadenza dovuta alla commercializzazione di massa, a parte qualche tessitrice straordinaria. Le durezze dell'economia e dell'organizzazione del lavoro sono ignorate completamente: Dutton non spiega perché lavorano sempre meno telai e accenna soltanto alla collaborazione di tutta la famiglia.

L'influenza dei committenti – commercianti, collezionisti e musei – per esempio favorisce tappeti "pictorial", che contengono immagini naïf di vita quotidiana navajo, "alberi della vita" con fiori e uccelli, riproduzioni di pitture su sabbia di origine religiosa, ma scoraggia a lungo la libera fantasia delle tessitrici. Solo da poco tempo la bandiera americana, che appare già nel 1873, viene apprezzata e così l'aquila NRA del New Deal, i treni della Santa Fe, le lettere dell'alfabeto e le scritte come "NRA Member; US We Do Our Part", "Jesus Saves", "Go to Hell". Molto tempo prima di Andy Warhol le tessitrici navajo erano attratte da insegne ed etichette: il logo della benzina Conoco, la carta del sapone Ivory, il caffè Folger. I puristi rabbrivivano: una bandiera quadrata o con cinque strisce? Ridicolo; l'etichetta del caffè Arbuckle o la Ford T? Segno di un'arte degenerata. Ci voleva un collezionista lungimirante, il designer Alexander Girard, per apprezzarla, ma non a caso la collezione è esposta non in un museo etnografico, ma al Museum of International Folk Art a Santa Fe, NM. Underhill (1987:149) osserva che, quando i navajo avevano iniziato a tessere, avevano scelto di preferenza le strisce del disegno dei loro maestri pueblo, che era anche quello che si poteva fare più facilmente quando avevano solo due o tre colori. I navajo usavano solo lana naturale bianca, nera, grigia (mescolando le precedenti) o bruna, più il blu indaco comprato dai messicani e il rosso ottenuto sfilando un panno inglese d'esportazione noto come *baize* o col nome messicano di *bayeta*. Dai messicani impararono anche a

usare il giallo e, unito al blu, il verde dalle piante, per tessere motivi ispirati ai *serape* Saltillo. Poi i commercianti introdussero i filati di Sassonia e quelli di Germantown, la città mennonita in Pennsylvania, dai colori brillanti. Underhill (1987) osserva che il 1890 è una data storica per i tessuti navajo quanto quella che segna l'invenzione del motore a vapore o il filatoio multiplo in Europa: infatti le navajo smettono di produrre per il consumo interno e su quelli stessi primitivi telai verticali cominciano a produrre per il mercato esterno con filati commerciali, in quanto la lana era venduta più vantaggiosamente in gran parte greggia per le fabbriche, mentre i sistemi di lavorazione primitivi rendevano il prodotto finale poco economico in termini di reddito e poco pregiato. I tappeti erano pagati a peso e spesso le navajo imbrogliavano il commerciante non lavando la lana o appesantendola con terriccio e ghiaino. I nuovi colori e filati scatenarono la fantasia delle navajo e la Underhill osserva che sarebbe «interessante sapere quali progressi le donne avrebbero fatto se, a questo punto, avessero potuto proseguire il loro lavoro» (1987:149). Gli allegri tappeti con i trenini, gli angioletti del caffè Arbuckle, gli aeroplani, gli alberi di Natale e le Ford T non piacevano ai clienti dell'Est, che peraltro non apprezzavano neppure le semplici strisce nere, bianche e blu. «I clienti dell'Est preferivano tappeti orientali fitti di piccole croci, tridenti, figure uncinato o almeno imitazioni di questi» (Underhill 1987:150). I commercianti mostravano i campioni con i disegni da tessere: J. B. Moore di Crystal, che aveva anche un catalogo di vendita per corrispondenza, per esempio commissionava copie di tappeti orientali. Ebbe alcuni problemi con «le donne testarde e conservatrici», ma riuscì a superare la loro «insensata opposizione» (in Underhill 1987). Oggi questi tappeti rappresentano il tipo più pregiato e costoso, denominato Two Grey Hills, dal nome della località in cui è situato il trading post.

Invece di impiantare un'industria di trattamento della lana moderno nella riserva, i commercianti, fedeli al paradigma primitivista, la inviavano all'Est per farla lavare e tingere e poi la reimportavano in riserva. Si creano così due mercati, uno con filati e tinture commerciali per un mercato relativamente di massa e uno elitario con lana filata a mano e, in seguito all'intervento dei commercianti che organizzano "corsi di aggiornamento", anche tinta a mano



“Pictorial” con scene di vita navajo

con colori naturali meno chiassosi dei colori all'anilina e più adatti a un pubblico che associa l'idea di “indiano” a quella di “naturale”. I commercianti non incentivarono mai l'uso del più veloce arcolaio per filare, né del telaio orizzontale a pedale, di origine medievale e importato in America dagli spagnoli, che ne insegnarono l'uso agli indiani dell'America spagnola. Questo tipo di arcolaio e telaio spagnoli restano ancora oggi appannaggio dei messicani americani di Chimayo e degli indiani messicani, soprattutto zapotечи e maya, che producono per il mercato turistico latino e oggi in misura sempre più massiccia per il mercato nordamericano, mettendo in serio pericolo la tessitura navajo. All'interno della tassonomia idealizzata che abbiamo già visto, evidentemente il fuso di legno e il telaio verticale devono restare a garanzia di autenticità etnica, anche se

l'intervento esterno è stato pesante. Tra le altre cose, infatti, è stata abbandonata la lana delle pecore churro, a favore delle merinos rambouillet e altri tipi più produttivi e delle capre mohair, per l'intervento del governo. È interessante la cecità intellettuale dimostrata dalle esponenti dell'intelligenza navajo a questo proposito: Kalley Keams, il cui cognome tradisce la parentela con il famoso commerciante, dichiara per esempio: «La persistenza della tessitura navajo è perpetuata dal processo di tessitura che resta inalterato. Una tessitrice può creare un tappeto con design generato al computer, ma tesse con la stessa tecnica delle mie nonne» (1996:). Come a dire che, al contrario dell'arte dell'argento, dove l'uso dell'elettricità, delle macchine moderne e dell'organizzazione del lavoro di fabbrica è normale (anche se non pubblicizzato ai quattro venti), la tessitura navajo ha come trade mark primitivista di autenticità etnica il telaio preistorico. Quanto guadagna una tessitrice dalla sua fatica? Dockstader distingue i tappeti esposti nei Musei d'arte, non più visti come «mere curiosità etnologiche», su cui si scrivono dozzine di libri, «non più considerati con leggerezza decorazioni da interni o souvenir», prodotti da tessitrici che hanno la fila dei collezionisti davanti alla porta e che al dettaglio vendono tra i 10.000 e i 20.000 dollari al pezzo. Sono pezzi conosciuti per il nome dell'autrice: e un “Daisy Taugelchee” o un “Julia Jumbo” sono venduti nel 1987 a più di mille dollari l'oncia, altro che il dollaro alla libbra o anche meno dei primi del Novecento. Poi ci sono la gran parte dei tappeti di qualità passabile, prodotti da un tipo di tessitrice che in media «ancora oggi guadagna un reddito minimo dal suo lavoro se si considera il tempo e il lavoro richiesto» (Dockstader 1987:31). L'influente commerciante, critico d'arte e collezionista Tom Bahti già nel 1973 dichiarava (con un paragone stranamente sprezzante) che «nessuna tessitrice navajo può guadagnarsi da vivere con la sua



Caveau di pegni in un trading post.

arte, non più di una non indiana che fabbrica calzini a maglia. Entrambi i mestieri continuano più come passatempo che come occupazione». Una ricerca condotta nello stesso anno, 1973, dal Navajo Community College di Many Farms, Arizona, calcolava che un tappeto prodotto a mano in tutte le sue fasi, dall'acchiappare la pecora e tosarla, al preparare il filato, tingerlo, preparare il telaio, tessere il tappeto, rifinirlo e infine venderlo richiedeva 350 ore. Ovviamente la vendita era avvenuta subito, perché era prevista una sola ora e il trading post era sotto casa, perché non sono considerati il tempo di trasporto e le spese dell'auto. Nell'esempio tratto dalla realtà questo tappeto di circa 90 x 150 cm, grande come uno scendiletto, era stato venduto a un commerciante locale per 105 dollari, cioè 30 centesimi l'ora per 350 ore di lavoro. Questa è l'unica stima che conosco fatta a tutt'oggi e non tiene conto di parecchie cose: il trasporto, abbiamo visto, soprattutto nel caso che la tessitrice vada a vendere il suo tappeto presso altri commercianti dentro oppure fuori la riserva per spuntare un prezzo migliore. La stima non prende neppure in consi-

derazione quanta gente in realtà lavora per produrre quel tappeto: «Tessere è un affare di famiglia. Ogni membro della famiglia ha un ruolo nel processo di tessitura». E aggiunge che nessuno è escluso, neppure i parenti in visita e gli amici. Quello che la Keams (1996) e con lei quasi tutte le testimonianze non esplicitano chiaramente è la quantità di lavoro minorile nascosto che contiene il tappeto. Wesley Thomas (1996:36-38) lo ammette, ma in un contesto di nostalgia del bel tempo andato o di famiglie all'antica: «Mia madre e mia nonna impararono a badare alle pecore e alle capre da bambinette» e «Bambini di tutte le età aiutano a raccogliere piante e vegetali per le tinture; sorelle aiutano a preparare la lana e il mohair nelle varie fasi di preparazione». «Quand'ero bambina odiavo cardare, ma uno dei miei compiti era preparare la lana da filare a mia madre», ricorda una nota tessitrice, D. Y. Begay, appartenente come Keams e Thomas all'élite tribale e professionale (1996:21) e ancora: «Ho fatto il mio primo tappeto quando avevo quasi 12 anni» (1996:16). Tradizionalmente i bambini cominciano a lavorare da quando iniziano

a camminare. Se la famiglia è ricca, ricevono una o due pecore in regalo per il loro lavoro, perché inizino a costituire un gregge proprio, che fa parte dei beni della famiglia allargata. Un tempo erano gli schiavi, adulti o bambini razzati, a badare al bestiame e a fare altri lavori, come tessere (fu in parte così che le navajo impararono il mestiere) o fabbricare contenitori di ceramica. Con la costituzione della riserva e la presenza più vicina del governo negli anni 1880 ciò non fu più possibile e il bestiame si affidava a familiari giovanissimi. Con il boom demografico e la cessazione dell'allargamento dei confini della riserva negli anni 1930 molta gente è rimasta senza terra, per vari motivi: perché è stata espropriata dal governo federale o tribale per costruire infrastrutture, perché una persona è orfana di una famiglia povera o una donna navajo ha sposato un non navajo perdendo il diritto dei suoi figli alla terra o perché la terra è stata parcellizzata troppo nelle successive eredità. «La tradizione navajo non è in grado di prendersi cura facilmente della gente senza terra perché questa non mancava mai un tempo. Nessuno neppure immaginava una vita senza terra» (Rocky Point Community School 1982:188). E' impossibile comprare o anche affittare terra dentro la riserva; un modo per sopravvivere, oltre al lavoro salariato, è fare i pastori per i parenti con la terra. Dorothea C. Leighton (1982:42-45), scrivendo sui navajo negli anni 1940, mostra attraverso le loro parole come i bambini fossero frustati spesso duramente e fossero vittime di incidenti anche mortali: alcuni bimbi si misero a giocare e i greggi si mescolarono così «Big Fred ci picchiò molto forte con la frusta da cavalli», «So che il carico che un cavallo poteva portare era molto alto. Bambini molto piccoli cavalcavano in cima al carico, doppio o anche triplo»; quando cadevano piangevano e poi risalivano in cima al cavallo. «Usavano frustare i bambini così sapevamo che potevano frustarci. Il capofamiglia diceva qualcosa una volta e se doveva dirlo

di nuovo, usciva fuori la frusta. Dovevamo andare dovunque diceva. Queste erano buone lezioni e istruzioni per rendere i bambini forti e boraggiosi». Nelle sue conclusioni Leighton osserva: «Queste descrizioni della vita infantile di uomini e donne chiarisce come, nel 1940, per la maggior parte delle famiglie fosse necessario il contributo dei bambini per sopravvivere. Secondo i nostri standard molti di questi bambini erano sfruttati ed esposti a considerevoli pericoli. Non vi è documentazione su quanti bimbi abbiano perso la vita per il bene del gruppo. Allo stesso tempo gli anni di lavoro infantile possono essere visti come un apprendistato per l'età adulta, che ha luogo in tutte le culture in una forma o nell'altra» (1982:47). Le fotografie del database della collezione speciale dell'Università della Northern Arizona dei pastori navajo tra gli anni 1920 e 1970 mostrano quasi esclusivamente dei bambini con le pecore. Ma il lavoro infantile è incorporato anche nella tessitura del tappeto: G. W. James alla figura 141 del suo libro (1920, prima edizione 1914) mostra la famosa Elle di Ganado, Arizona, che lavorò come impiegata fissa assieme al marito per la Harvey Co., e icona etnica di innumerevoli foto, cartoline e dimostrazioni dal vivo, al telaio, insieme alla sua bambina giovanissima, che – veniamo infor-

mati – ha imparato l'arte a cinque anni, presso un secondo telaio. La figura 142 mostra la Tessitrice Bambina Tuli, «un'altra bambina prodigio del mondo della tessitura, scoperta da Fred Harvey e ora regolarmente occupata nelle sale di esposizione delle coperte ad Albuquerque, NM» (1920:121), nel famoso Hotel Alvarado. Elle di Ganado, la bimba Clara Kinlicheenie, sua madre Adzaa Yahzi e altre due bambine tessitrici non identificate, una probabilmente la figlia di Elle, e tre argentieri non identificati appaiono in un'altra foto dell'area dimostrazioni dell'Indian Building all'Hotel Alvarado ai primi del Novecento. Queste bimbe erano famose ma molte altre lavoravano nell'anonimato come le loro madri. Le navajo non tessono in modo orizzontale continuo, ma per superfici unite tra loro dalle cosiddette «*lazy lines*»: apprendiste o tessitrici meno professionalmente quotate, possiamo chiamarle lavoranti, riempiono le noiose superfici di sfondo mentre la maestra tessitrice si occupa delle parti più complesse del disegno. Oggi alcune donne si focalizzano sulla filatura a mano o la tintura con colori vegetali, che fanno spuntare prezzi più alti per i tappeti, e riforniscono le tessitrici più ricche, che non hanno così bisogno di fare in proprio il lungo lavoro di preparazione e non vogliono usare materiale commerciale per i clienti più esigenti e danarosi. Non mi risulta esistano

studi sui prezzi di questa produzione né sui rapporti di lavoro tra le varie figure lavorative impegnate nella produzione di tappeti né sui rispettivi compensi. Il telaio e gli altri strumenti, come il pettine e il battente, sono costruiti dalla tessitrice stessa o dai suoi parenti maschi, anche se attualmente sono spesso comprati sul mercato (Hedlund 1996:60).

Oggi è sempre più difficile trovare giovani pastorelli e apprendiste, data la concorrenza fatta dalla scuola (anche se la scolarizzazione navajo è ancora bassa alle superiori e tessitura viene insegnata come materia scolastica) e dal mercato del lavoro salariato, mentre il mondo esterno (TV, cinema, città) offre aspirazioni e modelli ben diversi. Non è un caso che le gang giovanili navajo siano un problema in riserva, mentre anche un semplice impiego in un fast food fornisce un reddito orario superiore a quello fornito da un tappeto. Harvey Co. usò ampiamente l'immagine di Elle di Ganado nelle sue pubblicazioni promozionali, pubblicizzandola come la tessitrice dei due presidenti (Theodore Roosevelt e Taft). Tuttavia le altre centinaia di tessitrici dell'epoca dei commercianti (e in gran parte ancora oggi) restavano anonime, spesso identificate per affiliazione con i loro mariti – il colmo per una società matrilineare come quella navajo – nei registri della Harvey Co. e dei trading post, per esempio «moglie di Joe», cioè moglie di Joe Tippicanoe, un impiegato del Dipartimento indiano di Harvey Co. oppure «moglie dell'Argentiere». Di solito i nomi menzionati non erano quelli delle tessitrici, ma quelli da cui erano stati comprati i tappeti, altri commercianti o collezionisti. Elle, insieme alla ceramista hopi Nampeyo, fu una delle poche a essere conosciuta e registrata a suo nome (Howard-Pardue 1996).

Tessendo l'orgoglio etnico

Hedlund (1996) suddivide le tessitrici in quattro categorie: le casalinghe (*household weavers*), il gruppo più conservatore che tesse perché pensa

Madre navajo che tesse, inizio del XX secolo.



che sia adatto al ruolo tradizionale e produce circa un tappeto ogni uno o due mesi, di qualità varia, procurando un reddito modesto ma continuo alla famiglia. Le professioniste (*professional weavers*), che pongono la loro arte al di sopra di tutto, lavorano a tempo pieno su tappeti di qualità elevata, che possono anche richiedere un anno di lavoro se molto grandi, che vendono per migliaia di dollari a collezionisti che le conoscono bene e collaborano occasionalmente con università, musei e gallerie. Le tessitrici occasionali (*occasional weavers*) hanno imparato a tessere da giovani e ogni tanto possono raggranellare qualche soldo tessendo un tappeto; più che altro il loro numero serve a gonfiare le statistiche dato che il politically correct accetta l'autoidentificazione come tessitrici a prescindere dalla reale produzione. Infine le tessitrici revivaliste (*revival weavers*), presso le quali la motivazione economica è secondaria rispetto a quella ideologica: queste donne ritengono la tessitura una parte importante dell'eredità etnica navajo, di cui sono orgogliose.

Hedlund (1996) riferisce che, mentre molte tessitrici "casalinghe" osservavano le coperte della mostra "Woven by the Grandmothers" al Navajo Community College Ned H. Hatathly di Tsaile, Arizona nel 1995, facevano commenti che mostravano come avessero perso memoria storica, il che è tipico dei membri più tradizionalisti di una cultura orale. Infatti, studiando la lavorazione delle coperte, che risalivano agli anni 1850-80, in qualche caso le scambiavano per messicane e, in generale, lungi dall'essere impressionate dalla loro "antichità", le giudicavano inferiori ai propri tappeti e ingiustamente valutate nel prezzo. Le revivaliste e le professioniste, invece, insieme al direttore del College Harry Walters, creavano una rete di significati culturali e religiosi da proporre alla nazione navajo e alle giovani generazioni. Walters parlava di "potere risanate" dell'arte navajo,

considerata platonicamente un'entità esterna alla tessitrice. D. Y. Begay, sposata con un americano di origine anglosassone, che vive in città con uno studio proprio e donna cosmopolita, metteva l'accento sulla tessitura come radici: «Quello che faccio come moglie, madre, artista, donna d'affari e membro della comunità, tutto si lega nella mia tessitura. Sono una donna navajo con radici dove sono cresciuta». Begay ha comprato in Olanda un più pratico arcolajo a ruota, ma non ha osato abbandonare il telaio verticale preistorico nelle sue sperimentazioni, si è limitata a costruirlo in metallo anziché in legno. Come molti altri fondamentalisti, preferisce ignorare l'opinione degli storici sulla derivazione pueblo della tessitura navajo e credere alle storie religiose perché «tessere incorpora la mia fede, la mia famiglia e la mia comunità» (1996:27). Harry Walters sostiene addirittura che oggi, producendo per il mercato, le tessitrici hanno perduto molto sapere religioso sulla tessitura: «Molte di loro si avvicinano alla tessitura con un approccio estetico derivato dall'arte occidentale e hanno dimenticato la connessione cerimoniale» (1996:30). Walters invece pare aver dimenticato la connessione economica.

Wesley Thomas, intellettuale e tessitrice, sostiene che l'atto di tessere non produce semplicemente un prodotto per la vendita o l'esposizione: Secondo lei, le tessitrici navajo del passato immaginavano un'entità con vita propria mentre tessevano e ciò vale ancora oggi in parte, specie per le più anziane. «Dal punto di vista di una tessitrice tradizionale, l'atto della tessitura e l'intero procedimento di preparazione e lavorazione è esilarante» (1996:33). Le necessità economiche sono tenute in sordina, l'organizzazione del lavoro romanticizzata, si sorvola sul fatto che in un'area di alta disoccupazione o sottoccupazione soprattutto maschile (tanto che alcuni uomini hanno cominciato a tessere) la tessitura, come altre forme di artigianato non considerate ancora "arte" come le pitture su sabbia o le imitazioni di kachinas hopi, hanno fornito talvolta l'unica fonte di reddito o quasi, spesso già impegnata presso i commercianti. Anche Thomas attribuisce l'ignoranza dell'aspetto cultural-religioso (anche se questo è in genere appannaggio maschile nella tribù), delle «canzoni e preghiere di tessitura, la fonte fondamentale del potere culturale navajo» a molte tessitrici, che l'hanno invece interpretata come occupazione o etichetta artistica. Ciò

Mappa delle aree tradizionali di produzione dei tappeti navajo.



ha portato, secondo lei, alla «divisione e disorganizzazione del sé» delle tessitrici e «la divisione del sé contribuisce alla mancanza di interesse a continuare la tessitura navajo, com'era praticata dalle nostre madri, nonne e antenate» (1996:39).

«La tessitura continua a declinare ogni anno che passa per quanto riguarda la quantità. La qualità resta alta», avvertiva Tom Bahti nel 1973 e questa tendenza continua al punto che nei siti commerciali online viene pubblicizzata come un pregio dei tappeti in vendita, un fatto che li rende più rari, in una riedizione postmoderna dell'arte indiana che scompare. E' prevedibile perciò che delle quattro categorie menzionate solo le professioniste e soprattutto le revivaliste sopravvivano. Le donne appartenenti a queste due categorie, talvolta coincidenti nella stessa persona, fanno parte dell'élite economica, sociale e intellettuale navajo.

Concludendo, senza entrare nella discussione se la tessitura (e l'argenteria) sia arte o artigianato, prendendo spunto dalla polemica tra arte laica e nazional-religiosa che traspare nelle testimonianze citate, vale la pena di ricordare il titolo di un quadro di Picasso, «La pittura non è fatta per decorare gli appartamenti». Quanto alle oscure artigiane che producono per il mercato di massa, sarà bene che si decidano a entrare nella Rivoluzione Industriale, se non vogliono che zapoteche e maya le buttino fuori mercato.

Indiani americani vs indiani asiatici
Albers (1996) fa notare giustamente come alle popolazioni indiane venga generalmente negato un posto nelle storie del lavoro degli USA e, quando sono presenti, vengono relegate in una posizione passiva. Oltre a ciò, un tale punto di vista considera il lavoro degli indiani come separato e differente e, in questo modo, esso viene reso invisibile nelle storie culturali dell'America indigena. Albers sostiene che esiste una serie di stereotipi ben consolidati che implicano che gli indiani non lavorano e



Sopra e a p. 14: tessitrici al telaio verticale.

che, quando lo fanno, i loro schemi lavorativi sono irregolari e improduttivi. D'altro canto, anche quando gli indiani sono occupati in un lavoro tecnicamente considerato come lavoro salariato, la loro occupazione pagata è ancora nascosta, perché non si conforma allo stereotipo che identifica l'indiano con certe forme etniche «tradizionali» di lavoro e reciprocità. La tessitura navajo entra perfettamente in questo quadro e, come altro lavoro indiano, non è sempre facile scoprire la «tradizione inventata» (Hobsbawm e Roger 1983) che vi è associata. Nel discorso popolare il lavoro considerato come «vera» espressione dell'esperienza nativa è marcato e separato simbolicamente dalla maggior parte delle altre forme di lavoro. Come osserva la Albers la scultura in legno, l'intreccio di canestri e la ceramica, cui possiamo aggiungere la tessitura, sono tra le molte attività produttive isolate in questa maniera. Trattate in termini leggendari come facenti parte di una tradizione sacra e senza tempo e di un antico costume, il cosiddetto lavoro autentico degli indiani viene situato in un gioco popolare di immagini mitiche piuttosto che in una progressione di eventi storici effettivi. Quando gli

indiani fabbricano «*dreamcatchers*» (acchiappasogni), magari in una catena montaggio o tappeti a cottimo, la loro identità etnica è convalidata e rappresenta il valore aggiunto che giustifica un prezzo superiore, anche di molto, di quello dello stesso oggetto fabbricato nel Terzo Mondo, ma non percepito come «etnico» e «primitivo senza tempo». L'industria turistica è un'area di impiego che ha incanalato gli indiani entro particolari tipi di lavoro salariato e/o piccola produzione di merci. I libri, scritti a dozzine, di solito si concentrano sul loro ruolo come artisti e non come produttori e lavoratori in un mercato capitalistico. «In effetti, si può sostenere che il successo dei nativi americani nel turismo sia legato alla negazione di qualsiasi connessione con un posto di lavoro capitalistico e al salario associato. Riposa su un offuscamento proprio delle condizioni di lavoro che sostengono la produzione culturale per turisti» (Albers 1996:249). Più avanti l'autrice afferma: «Una veloce occhiata ai numeri di *American Indian Art* pubblicati negli ultimi vent'anni rivela due cose. Primo, non viene detto quasi nulla sulle condizioni economiche in cui gli artisti o artigiani nativi americani producono e/o vendono i loro oggetti. Secondo, la mancanza di attenzione per i sottintesi economici della produzione artistica è accompagnata da lunghi resoconti di aste e pubblicità satinate che offrono merci indiane attraverso gallerie chic» (Albers 1996: 282, n. 14). Nel caso delle tessitrici navajo sembra che la maggior parte di loro partecipi con entusiasmo alla mistificazione della reale natura del loro lavoro. Per esempio Begay insiste: «Tessere fa parte della nostra vita, anche nelle storie delle origini che raccontano. Ha sempre giocato una parte importante nella vita di una donna. E' come avere un talento speciale che una donna navajo dovrebbe conoscere. E' molto importante per una donna della mia cultura essere capace di mettere su un tappeto e fare il proprio disegno» (Begay 1996:). Questa affermazio-

ne si adatta bene alle osservazioni della Albers: «Qualsiasi esame di attività lavorative come la tessitura di tappeti, fabbricazione di gioielli e la pittura su pelle rivela che la maggior parte del lavoro classificato come “autenticamente” nativo americano non è in realtà considerato lavoro. Piuttosto, è rappresentato e interpretato come un’esecuzione artistica, uno sforzo non insozzato da qualsiasi associazione con il mondo di ogni giorno. In realtà, in qualche autore l’artigianato è visto come una specie di vocazione religiosa e i suoi prodotti sono elevati nel regno del sacro» (Albers 1996:260-61). L’anziana Lena Atene conferma quest’ultima osservazione: «La tessitura è sacra ed è importante per me perché mi è stata tramandata dai miei genitori e a loro dai loro genitori» (*Ndahoo’ah Stories* 1995). Mentre Stella Cly è piuttosto prosaica («Ora con il pettine, non solo compatti il disegno, ma scacci pure i malefici spiriti della povertà», *Ndahoo’ah Stories* 1995), Wesley Thomas rinforza l’idea che la tessitura sia “arte” e respinge l’etichetta di “mestiere” come eurocentrica. Se la tessitura è “arte”, il suo aspetto di “lavoro” scompare: l’organizzazione del lavoro in distretti tessili navajo di lavoranti a domicilio a cottimo, che sono più o meno legate a qualche grossista, molto più impersonale dei vecchi commercianti, che oggi fungono solo da intermediari. E’ oscurato anche il misero pagamento orario e, soprattutto, il lavoro infantile è coperto da una coltre di “arte” apparentemente disinteressata, intellettualmente libera, culturalmente sacra e di prezzo salato per il compratore finale. Perciò non sorprende che i bambini e gli adolescenti navajo appaiano raramente, o meglio mai, nelle statistiche del Ministero del Lavoro degli USA o nelle campagne sui bambini tessitori. RUGMARK, per esempio, una ONG connessa con l’Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) sta facendo una campagna contro il lavoro dei bambini nell’industria dei tappeti annodati in India, Pakistan e Nepal.

Mentre il numero dei bambini asiatici nelle industrie dei tappeti è molto alto, a paragone di quelli navajo, tuttavia vi sono alcune FAQ che rispondono a certe importanti questioni in entrambi i continenti. Per esempio, *stiamo imponendo uno standard occidentale su culture non occidentali?* RUGMARK risponde negativamente, perché l’ONG fu fondata in India per aiutare quei paesi a far rispettare gli standard che hanno scelto di avere. Possiamo



Indiani del Pueblo San Ildefonso con coperte Pendleton e altre coperte di fabbrica.

dire lo stesso del territorio navajo? Non penso che esista qualcosa del genere. *Non è vero che i bambini nei paesi poveri devono lavorare per nutrire se stessi e le loro famiglie?* I bambini non devono lavorare se i datori di lavoro pagano i loro genitori un salario decente e se il governo rende l’istruzione accessibile una priorità. Questo è vero anche per i bambini navajo. *In molti paesi la tessitura dei tappeti è un mestiere antico e onorato. Perché negare ai bambini questa forma di espressione culturale e intellettuale?* Questo è un argomento scottante. RUGMARK risponde che i bambini che tessono tappeti di solito devono fare i lavori più noiosi e

ripetitivi perché sono troppo giovani per tessere disegni complessi. I bambini non dovrebbero fare alcun tipo di lavoro che sia noioso, difficile e fisicamente faticoso. Un’ultima domanda: *non sparirà il mestiere di tessitore se i bambini non lo imparano?* RUGMARK risponde giustamente che sparirà se ai tessitori non sarà pagato un salario vivibile. Questo è ovvio anche per le apprendiste e le tessitrici navajo. La sensibilità sulle tessitrici bambine navajo è così intorpidita e l’oscuramento di questo lavoro così completa che nel sito web dell’Utah Arts Council del governo dello Utah, il Programma di Arti Visuali *Navajo Children Weaving the Future* (I bambini navajo tessono il futuro) mostra tre generazioni di donne con telai modello. La didascalia legge: «I tappeti fatti a mano e le coperte hanno sempre avuto una parte importante nella cultura e nell’economia indiana. Le tecniche tessili e i disegni si tramandano dalle madri e le nonne alle figlie. Il modo di vita moderno ha minacciato questa forma d’arte. Il turismo e lo sviluppo economico dal Programma Adotta un Anziano hanno dato a questa arte un rinnovato interesse. Il Programma Adotta un Anziano sponsorizza le vendite di tappeti direttamente dalle tessitrici che ottengono il cento per cento dei profitti. Bambine navajo giovani e piene di talento che vivono nella Nazione Navajo hanno fatto tutti i tappeti e le coperte di questa mostra. La collezione è in prestito dal Programma Adotta un Anziano». Anche una buona causa nasconde lo sfruttamento!

Tappeti navajo contro trade blankets Lohrmann (1993:22) sostiene che da quando gli indiani cominciarono a commerciare con gli europei, pochi articoli sono diventati così connessi con l’identità indiana delle *trade blankets* (le coperte commerciali). I colorati mantelli fatti in fabbrica detti “coperte indiane” «continuano a giocare un ruolo importante in molte famiglie indiane negli anni 1990». Il termine “coperta indiana”

è appropriato perché la *trade blanket* è stata quasi completamente riconsuetualizzata in termini di culture native; è un oggetto preso dal mondo bianco e rimodellato dai suoi utenti indiani.

In terra navajo il commercio delle *trade blankets* nel 19° secolo era ben sviluppato. Fino al 1875 circa i navajo produssero coperte per il proprio uso o per barattarle con altri indiani; negli anni 1880 nella riserva sorsero negozi di commercianti bianchi, che vendevano coperte fatte a macchina a basso prezzo provenienti da Pendleton, Oregon, la fabbrica più famosa, e altre aziende, furono apprezzate da donne che prima potevano anche metterci sei mesi per tessere una coperta di misura simile. Perciò le navajo compravano coperte di fabbrica tessute su telai Jacquard e vendevano al commerciante le loro coperte fatte a mano, e in seguito tappeti, tessuti su telai preistorici, che procuravano loro denaro liquido e credito presso il negozio, in modo circolare. Come diceva il catalogo di Pendleton del 1927: «Queste coperte indiane furono originate per l'indiano – non da lui». In territorio navajo agli inizi del 20° secolo, la maggior parte dei cittadini tribali non compravano nient'altro che caffè Arbuckle e coperte Pendleton; ogni altra marca per loro rappresentava un sostituto inferiore.

Mentre le tessitrici navajo sono ancora ben lontane dall'entrare nella Rivoluzione Industriale nella produzione di tappeti per un mercato non indiano, la tribù è situata ben all'interno del 21° secolo per il mercato interno. Navajo Textile Mills, un'azienda indiana con base a Mesa, Arizona, fuori dalla riserva, compra quasi tutta la sua lana nella riserva navajo e delocalizza il lavoro a un gruppo di aziende tessili del sudest degli USA per fabbricare coperte per il mercato indiano. In quegli stati il costo della manodopera sembra essere inferiore che in Arizona, basato com'è su operai afroamericani e *latinos*. Il presidente Al Pooley spiega che Navajo Textile Mills si sono trovati di fronte una

domanda che supera l'offerta di *trade blankets* che fanno ancora parte in modo importante della vita indiana in tutto il paese. Le *trade blankets* si trovano ovunque nelle case, come copridivani e copriletti o arazzi. Come spiega Pooley: «Una coperta è ancora uno dei regali più speciali per gli indiani. Vedi gente sepolta con le coperte e la gente le regala ai neonati. La *trade blanket* fa parte della vita indiana» (Lorhmann 1993:28).



Pubblicità di una mostra di tappeti di bambini navajo dello stato dello Utah.

E' curioso che un'azienda indiana preferisca delocalizzare nel sudest invece di creare posti di lavoro fin troppo necessari in una riserva dove la disoccupazione è enorme. Mi chiedo se per caso non voglia evitare di "inquinare" l'immagine primitivista dei tappeti navajo, dove l'identità etnica rappresenta il loro valore aggiunto.

I tappeti navajo nel mercato globale

Le prime pecore da lana giunsero probabilmente in terra navajo nel 1598 con Juan de Oñate: erano pecore churro di una rude razza andalusa. Dopo secoli di incroci restavano poche pecore churro purosangue. Dal 1935 al 1967 il Southwestern Range and Sheep Laboratory di Fort Wingate, NM

tentò di migliorare la qualità commerciale delle pecore navajo e nel 1977 Lyle B. McNeal mise insieme un gregge del vecchio ceppo churro, mentre la conferenza annuale *Sheep is Life* fornisce da dieci anni nuove fonti commerciali di lana.

La lana processata è pulita e cardata commercialmente e il suo uso elimina la maggior parte dei lunghi e faticosi compiti di tosa, scelta, pulitura e cardatura. Come per la lana cardata a mano, la lana processata può essere filata varie volte per dare un filato a mano, ma non è cardata a mano. La lana processata commercialmente è in uso nella Riserva navajo fin dal 1903; la lana era inviata alle fabbriche sulla Costa Orientale o al lanificio Pendleton in Oregon e poi riportata in riserva per l'uso delle tessitrici navajo. Nel 1943 un progetto universitario di processamento in riserva ebbe vita breve e nel 1950 il consiglio tribale approvò la costruzione e il supporto di un impianto di processamento della lana a Leupp, Arizona. Per la metà degli anni Cinquanta l'impianto non era più operativo. Nel 1974 il consiglio tribale approvò la spesa di quasi settecentomila dollari per costruire un impianto di processamento della lana a Shiprock, Arizona, dove doveva essere costruito anche un magazzino centrale, con magazzini satelliti in vari villaggi della riserva nel 1976. Anche se la fabbrica non fu mai costruita, la Nazione Navajo fu direttamente coinvolta nel comprare la lana, delocalizzare il processamento e rivenderla a commercianti, tessitrici e altre persone. Una parte della lana fu inviata alla Universal Textile and Machinery Inc., Johnsonville, South Carolina. Il magazzino di Shiprock, l'ultimo degli *outlet* tribali, fu chiuso nel 1998 (Hedlund 2003).

Durante la fine degli anni 1970 e i primi anni 1980 le lane processate furono particolarmente popolari. Babbit Brothers a Flagstaff, Arizona, fu per vent'anni il maggiore grossista e distributore, ma smise nel 1985; il Burnham Trading Post continuò a fornire lana bianca processata direttamente dalla South

Carolina. Alla fine degli anni 1970 la Navajo Wool Growers Marketing Industry fece un contratto con la Universal Textile and Machinery Inc. e fece processare una grande quantità di lana navajo, mentre un'altra partita fu inviata alla Brown Sheep Company di Mitchell, Nebraska all'inizio degli anni 1980. Durante la metà degli anni 1980 la Brown Sheep Company era di gran lunga il maggior fornitore dei navajo: della sua produzione annuale circa un terzo andava in riserva.

«Anche se nel 1984 era usata sperimentalmente lana navajo, la lana è comprata regolarmente in Nebraska, Colorado settentrionale e Wyoming orientale e proviene al 90% da pecore di razza mista. E' inviata in South Carolina per la lavatura, pettinatura e cardatura e ritorna in Nebraska come *tops* (un tipo di lana da filare). La fabbrica di Brown poi fila la lana e la tinge» (Hedlund 2003:50. Oggi, i filati di lana della Brown Sheep Company vengono commercializzati tramite circa trenta trading posts e *outlets* nella Nazione Navajo .

Durante gli anni 1980 il R. B. Burnham & Company Trading Post era il maggior acquirente di Brown nella riserva, rappresentando circa la metà della lana commerciale disponibile. Per gli anni 1990 Burnham non importava più i filati dal Nebraska, ma da Jihn Wilde & Brother, di Manayuk, un sobborgo di Filadelfia, Pennsylvania, con diritti esclusivi di commercializzazione. Insieme Burnham e Wilde svilupparono anche la marca Wilde & Wool: la lana greggia è importata dalla Nuova Zelanda e dal Regno Unito e trasformata in un filo unico, facilmente identificabile nei tappeti tessuti durante gli ultimi vent'anni. Oltre a vendere direttamente alle tessitrici e agli altri negozi, Burnham importò lana da consegnare a navajo esperte da tingere. Per un breve periodo importò anche un eccellente filato inglese, esaminò parecchie lane e lanifici australiani e neozelandesi, con un occhio alle possibilità della tessitura navajo. Nel 2001 stava esplorando le possibilità

di un lanificio di Oaxaca che fornisce una lana di pecora mista a mohair, un lanificio canadese per lana di pecora churro e un altro per filati misti di lana di bue muschiato (Hedlund 2003).

Nelle aree di Tec Nos Poos e Shiprock un certo numero di trading posts appartenenti alle famiglie Foutz e Kennedy importano fin dalla Seconda Guerra Mondiale filati del lanificio canadese William Condon & Sons dell'Isola Principe Edoardo,



Hubbell Trading Post: tessitrice navajo.

mentre Burnham importava lo stesso tipo di filato multiplo, prima di Wilde, da lanifici nello Stato di New York, Connecticut e Oregon. Alcuni di questi filati sono mescolati con fibre sintetiche, venduti pure a tessitori a mano euroamericani e chicanos. Il tipo più popolare è 100% acrilico, ma sono disponibili anche acrilico-nylon e rayon-cotone, nonostante le proteste degli acquirenti. In un certo numero di coperte del 19° secolo è stata trovata seta d'importazione e anche lino, ma non ne appare nei tappeti del 20° secolo; oggi si trova occasionalmente lana di alpaca, lama e canapa. Il filo di cotone commerciale è disponibile ai navajo fin dagli anni 1860 e, anche se i commercianti di solito scoraggia-

no il suo uso e pagano prezzi inferiori, è ancora disponibile ed è importato fin dal 19° secolo dalla North Carolina e dal Kentucky. E' curioso che, nonostante la sua lunga storia come fibra indiana fin dal periodo precolombiano, il cotone non abbia quei connotati "tradizionali" e "autentici" associati con i tappeti di lana navajo dal mercato turistico (Hedlund 2003).

Oggi una delle questioni più scottanti è se il valore di un tappeto dipende dai materiali che vi sono incorporati, cioè se i materiali si conformano al paradigma primitivista. Hedlund afferma che «l'approccio purista – che favorisce esclusivamente materiali processati a mani – è poco pratico e logico. I tessuti nativi, come i prodotti di altre arti vitali, dovrebbero essere giudicati per il loro valore estetico, tecnico e culturale, non solo per l'assenza o la presenza di certi materiali» (Hedlund 2003:54). Ella osserva che i materiali commerciali non sono nuovi nella tessitura navajo e sono diventati parte di questa tradizione, ma non capisce che è il modo di tessere premoderno che rappresenta il valore aggiunto dentro il tappeto navajo, così ella argomenta che i materiali commerciali sono la chiave per la continuazione dell'arte, perché danno «alle future tessitrici l'opzione di tessere senza la lunghissima preparazione di base» (ibidem). Almeno alcuni commercianti, come Burnham, che osserva che i nuovi filati danno potere alle tessitrici attuali, sono d'accordo. Attualmente la battaglia tra commercianti, collezionisti e critici "tradizionali" e "progressisti" verte sui filati di lana commerciali contro quelli a mano. Nessuno ha ancora neppure accennato al telaio e all'organizzazione del lavoro.

Zapotechchi contro navajo

«Finora, il prodotto di Oaxaca non si è dimostrato che una seccatura minacciosa» diceva Dockstader nel 1978 (pag. 205); aveva torto. Da tempo noti per le loro copie di tappeti navajo, i tessitori del Messico meridionale stanno ridefinendo il

loro lavoro con disegni e colori nuovi e audaci e, peggio, sono ospitati dalla rivista *Native Peoples*: «Con lana filata a mano di pecora churro, tinture vegetali e aniline e disegni che vanno dalle geometrie precolombiane agli adattamenti del 20° secolo, dai dipinti da Picasso e Klee alle originali composizioni dalla mitologia tribale e dalla propria immaginazione, l'abilità e la capacità artistica zapoteca rivaleggia con quella dei migliori tessitori navajo e orientali» (Fischgrund Stanton 199:39).

Teotitlan del Valle, ai piedi della Sierra Suarez, è una comunità zapoteca di circa 5000 abitanti a 29 km. dalla capitale statale, Oaxaca, Messico. Tradizionalmente Teotitlan ha appoggiato l'ex partito al governo, il Partido Revolucionario Institucional, ed è stata ricompensata con l'appoggio politico del governo federale.

Il periodo tra il 1870 e il 1930 fu segnato dalle attività economiche di capitale zapoteco indipendente – capitale locale non direttamente legato alla più grande industrializzazione; prima del 1931 Teotitlan era caratterizzata da un piccolo gruppo di sei o sette mercanti che dominavano i rapporti economici attraverso il commercio e il lavoro connesso con gli incarichi religiosi del sistema delle *mayordomias*. La presa dei mercanti sulla comunità cominciò a cambiare in conseguenza sia dell'intervento dello stato che della penetrazione del capitale commerciale nella comunità dopo il 1930, mentre il completamento dell'Autostrada Panamericana fino a Oaxaca nel 1948 facilitava l'ulteriore integrazione con l'economia nazionale messicana. Il secondo programma *bracero* tra USA e Messico fu un fondamentale fattore di penetrazione capitalistica a Teotitlan: un gran numero di zapoteci emigrarono negli USA e, quando gli uomini tornarono a casa, investirono i loro risparmi in terra, animali e molto spesso in lana e telai. Mentre il mercato statunitense e più in generale turistico si apriva ai tessuti teotitechi negli anni 1960, imprenditori locali cominciarono a



Tappeto zapoteco con disegno di codice mixteco. Teotitlan del Valle, Oaxaca, Messico.

reinvestire in produzione tessile e a impiegare lavoratori che non appartenevano alla famiglia come avveniva prima, pagandolo inizialmente con il denaro guadagnato negli USA. All'inizio pagavano altri per fare il lavoro agricolo mentre loro erano negli USA e poi per fare tessitura a cottimo; in seguito, quando le esportazioni negli USA si espansero, fu usato il lavoro delle donne e delle ragazze, che prima tessevano solo con i telai a cintura indiani, per far fronte alla penuria di tessitori sui telai spagnoli a pedale. A cominciare dagli anni 1970 le donne e le ragazze cominciarono a lavorare anche sui telai a pedale; per la fine degli anni 1980 un certo numero di commercianti zapoteci avevano raggiunto lo status di piccolo imprenditore capitalista e si era sviluppata una divisione semi-permanente tra tessitori e mercanti. Come lo stato messicano cominciò a promuovere l'artigianato indigeno, i tessuti zapoteci si trasformarono da oggetti d'uso a oggetti artistici e artigianato fatto a mano, com'era avvenuto anche per quelli navajo.

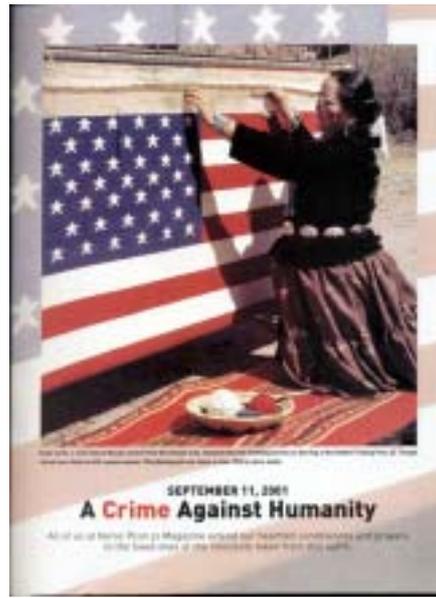
Per la metà degli anni 1980 a Teotitlan vi è stata una significativa accumulazione capitalistica come pure in altre comunità vicine come Santa Ana del Valle e San Miguel, dove i telai erano stati messi in moto dal boom tessile e dall'impossibilità di Teotitlan di far fronte a tutte le commesse. La maggior parte dei mercanti affidano il lavoro sia alle famiglie locali che nelle comunità vicine, spesso attraverso i legami di parentela o *compadrazgo*, il rapporto di padrino tipico degli indiani ispanizzati. La maggior parte delle famiglie che hanno raggiunto lo status di mercante durante gli ultimi quindici anni usavano una combinazione di lavoro domestico non pagato e accumulazione di capitale iniziale attraverso l'emigrazione negli USA. In alcuni casi questa accumulazione è stata accompagnata dal contributo ottenuto dalla vendita di terra o animali (Stephen 1993). Contrariamente ai navajo, presso i quali la maggior parte del reddito in riserva proviene in un modo o nell'altro dal governo federale e tribale, gli zapoteci non hanno mai potuto contare sul

denaro federale, ma solo su una benevola negligenza fiscale e su un generale supporto politico. Mentre i navajo che ottengono un reddito dal lavoro salariato non l'hanno di solito investito in imprese, gli zapotечи con i soldi dell'emigrazione hanno costruito un fiorente distretto tessile, che combina identità comunitaria etnica e ricchezza capitalista indigena. Disprezzati come fabbricanti di falsi tappeti navajo fino a pochi anni fa, i tessitori zapotечи stanno riscoprendo i loro antichi tessuti e ora stanno capitalizzando sulla loro riscoperta recente tessendo arazzi con disegni ancestrali. Per gli anni 1970 essi avevano allargato la produzione dalle coperte agli arazzi, poi ai tappeti. Fa un po' impressione il pensiero che, in uno strano modo circolare, i tessuti siano tornati da dove erano partiti: il Messico. Gli zapotечи furono quelli che crearono i *serape* Saltillo che per primi ispirarono i *serape* e le coperte "eye-dazzler" navajo nel 19° secolo; i commercianti riuscirono a trasformare le coperte navajo in surrogati dei tappeti orientali e, in seguito, in una forma di oggetti "artistici", soprattutto da guardare, all'interno di case negli stili nativisti Santa Fe e Tex-Mex, dimenticando il *caveat* di Picasso: l'arte non è fatta per decorare gli appartamenti. Ancora più tardi, negli anni 1960, campioni di tappeti navajo vennero portati a Oaxaca dai commercianti che istruirono quegli abili artigiani a duplicare i disegni, cosa che fecero con notevole efficacia. Ora gli zapotечи stanno usando la loro etnicità sul mercato internazionale come strategia per diventare capitalisti etnici di successo. Mentre sempre meno telai stanno lavorando in terra navajo, gli zapotечи di Oaxaca non solo stanno espandendo la loro produzione, ma sono ora considerati anche "artisti", come appare dai siti Web e da un articolo relativamente recente in *Native Peoples* (1999), la rivista del Museo Nazionale dell'Indiano Americano a New York, affiliato a una serie di massimi musei e istituzioni antropologiche. Anche gli zapotечи capitalizzano sulla loro etnicità: «Per me, tessere è una tradizione, un'eredità dei nostri

antenati. Dobbiamo valutare e preservare quell'eredità perché rappresenta la nostra identità. E' ciò che siamo» afferma il maestro tessitore Antonio Martinez. In effetti, gli zapotечи, gli eredi dell'impero precolombiano di Monte Alban, tessono almeno dal 1000 avanti Cristo.

Conclusion

Secondo Hedlund (1996) il lavoro salariato era per i navajo la fonte



La rivista indiana Native Peoples ha pubblicato questo annuncio per l'attacco dell'11 settembre 2001 alle Twin Towers.

principale di denaro (92,5% del reddito) nel 1991, con una piccola aggiunta del 5% di assistenza statale. Le stime per il contributo di reddito fornito dalla pastorizia, l'allevamento di bestiame, agricoltura su piccola scala e altre pratiche tradizionali di sussistenza danno molto meno, appena il 2% del reddito personale ma queste attività, compresa la produzione artigianale, esige il massimo quantitativo di tempo ed energia dei navajo. Senza vederne la contraddizione Hedlund aggiunge che «solo una minima parte di donne si può permettere di tessere principalmente come hobby» (1996:61). Dato che l'*homo (foemina) economicus* navajo non è diverso dagli altri e che le stime citate da Hedlund vengono dal governo tribale, mi permetto di dissentire sul fatto che un misero 2%

di reddito occupi la massima parte del tempo in un'area di enorme disoccupazione. In seguito (2003) Hedlund accenna al fatto che un «certo numero delle migliori tessitrici navajo commissionano usualmente a membri della famiglia la filatura di particolari tipi di filato. Il pagamento può essere in denaro e merci» (Hedlund 2003:51). Evidentemente quello che statistiche tribali, scrittori e tessitrici stesse generalmente oscurano è il fatto che, per sopravvivere, la tessitura navajo dev'essere considerata "arte" e non lavoro sottopagato. Nascondono anche il notevole lavoro infantile e giovanile non protetto dalla legislazione su questo tipo di lavoro. Mentre il mestiere dell'argenteiere viene considerato (a torto come abbiamo visto) soprattutto un mestiere maschile ed è entrato senza problemi nel modo di produzione di fabbrica, la tessitura non può ancora compiere la Rivoluzione industriale, anche se usa filati industriali, nei modi e nello strumento telaio, perché è inchiodata a un supposto ruolo "tradizionale" femminile in entrambe le società, quella navajo e quella euroamericana, il "bel tempo antico" quando Berta filava e Adamo arava la terra. L'etnicità, come strategia di vendita, assicura che il vecchio indiano di una volta evochi una cultura aborigena "pura" e viene fatto ogni sforzo per nascondere il lavoro salariato, il bisogno economico e il rapporto di sfruttamento all'interno e all'esterno della società navajo. Il nesso indiano-terra (Archambault 2002) costruito dai calendari della ferrovia Santa Fe all'inizio del Novecento, è ancora centrale all'industria turistica del Sudovest e alla letteratura nativa americana. I produttori indiani partecipano all'economia di mercato ma a quanto pare il loro guadagno è stato scarso. La particolare storia della Nazione navajo ha favorito il sorgere di una classe di capitalisti navajo, ed esiste una notevole stratificazione sociale tra persone senza terra e con la terra. La maggioranza dei navajo ricchi appartiene alla burocrazia tribale con relazioni politiche. Anche il Messico ha capitalizzato sull'etnicità indiana per lanciare la sua

industria turistica (molto più tardi), come pure un'identità nazionale "indiana" legata alla Rivoluzione. Benché in competizione con quell'ideologia rivoluzionaria, i tessitori zapoteci hanno sfruttato bene le loro connessioni politiche con il partito al governo per oltre mezzo secolo e hanno investito le rimesse dell'emigrazione negli USA nello sviluppo di una fiorente industria tessile. Anche se neppure i tessitori zapoteci possono ancora abbandonare il loro telaio medievale a pedale a causa del paradigma primitivista, tuttavia essi sembrano meglio posizionati sul mercato internazionale nella competizione con i tessuti navajo perché la loro industria tessile è meno dipendente dal welfare e dal supporto governativo e più dal capitale commerciale indigeno. Mentre sempre meno telai lavorano in terra navajo e sempre più in Oaxaca, è anche possibile che, con l'espansione straordinaria dei latinos negli USA i mercanti zapoteci delocalizzino il lavoro tra gli zapoteci e i mixtechi (ed eventualmente i maya che già lavorano in Texas producendo imitazioni di coperte da sella navajo) che abitano legalmente o clandestinamente negli States.

In questa prospettiva, la sola speranza che hanno i tappeti navajo di sopravvivere è di continuare a essere un'icona della identità navajo e soprattutto americana, ben inserita nella tradizione nativista, fabbricati da tessitrici e tessitori professionisti/revivalisti per il mercato di lusso.

Bibliografia essenziale

AAVV. *Between Sacred Mountains*, Sun Tracks and the University of Arizona Press, Tucson AZ: 1986 (1982 1st ed.).
 ABERLE, D.F. Navajo Economic Development, in *Handbook of North American Indians*, vol. 10, Southwest, Smithsonian Institution, Washington DC.1983.
 ALBERS, P.C. From Legend to Land to Labor. Changing Perspectives on Native American Work, in Littlefield, Alice and Knack, Martha C. (eds.), *Native Americans and Wage Labor. Ethnological Perspectives*, University of Oklahoma Press, Norman, OK 1996.
 ARCHAMBAULT, J. Indian Imagery and the Development of Tourism in the Southwest, in Merrill, William L. and Goddard, Ives (eds.), *Anthropology, History, and American Indians: Essays in Honor of William Curtis Sturtevant*, Smithsonian Contributions to Anthropology, no. 44. Washington DC 2002.

BAHTI, T. *Southwestern Indian Arts and Crafts*, KC Publications, Las Vegas NV.
 BEGAY, D.Y., 1996, Shi'Sha?Hane (My Story) in Bonar, E. H. (a cura), *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC -
 BONAR, E.H. (a cura), *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC 1996.
 BONAR, E.H. (a cura), 1996, *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC. 1973.
 BUZARD, J. *The Beaten Track: European Tourism*,



Literature, and the Ways to "Culture", 1800-1918, Clarendon Press, Oxford.1993.,
 DAVIS, M. *Città di Quarzo. Indagando sul futuro di Los Angeles*, Manifestolibri, Roma 1999.
 DOCKSTADER, F. J. *Weaving Arts of the American Indian*, Thomas Y. Crowell, New York, NY 1978.
 FISCHGRUND STANTON, A. *Zapotec Weavers*, in Native Peoples, vol. 13, no. 1, Fall 1999.
 HEDLUND, A.L. More of Survival Than An Art: Comparing Late Nineteenth and Late Twentieth Century Lifeways and Weaving, in Bonar, E.H. (a cura), *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC 1996.
 HOWARD, K.L., PARDUE, Diana F. *Inventing the Southwest. The Fred Harvey Company and Native American Art*, in cooperation with the Heard Museum, Northland Publishing, Flagstaff AZ. 1996
 JAMES, G.W. 1974 *Indian Blankets and Their Makers*, Dover, NY. (1st ed. 1914)
 KEAMS, K. Beeldlei Bah Hane (The Blanket Story), in Bonar, Eulalie H. (a cura), *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC 1996.
 LORHMANN, C. J., *The Language of the Robe*, in Native Peoples, vol. 6, no. 3, Spring 1993.
 MACCANNELL, D. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Schocken Books, New York NY 1976 .
 NEWCOMB, F. J. *Hosteen Klah, Navaho Medicine*

Man and Sandpainter, University of Oklahoma Press. Norman 1964.
 STEPHEN, L. *Zapotec Women*, University of Texas press, Austin TX 1991.
 STOCKING, G.W.jr., (ed.) *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, University of Wisconsin Press, Madison, WI 1985.
 STURTEVANT, W. C. "Does Anthropology Need Museums?" Proceedings of the Biological Society 82 (1969):619-50.
 TANNER, C. L. *Introduction to Beyond Tradition. Contemporary Indian Art and Its Evolution*, Northland Publishing Company, Flagstaff AZ 1989.
 TANNER, C.L. Southwest Indian Silverwork, in Tanner C. L., Lockett C., Tanner J.F., Collings J.R., Howard R. M. *Ray Manley's Collecting Southwestern Indian Arts & Crafts*, Tucson AZ 1979.
 THOMAS, W. Shil Yool Tool, Personification of Navajo Weaving, in Bonar, E.H. (a cura), *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC 1996.
 UNDERHILL, R.M. *I Navajo, "Popolo della Terra"*, Mursia, MI 1987 (1st ed. 1956) .
 WALTERS, H. The Navajo Concept of Art, in Bonar, E.H. (a cura), *Woven by the Grandmothers. Nineteenth-century Navajo Textiles from the National Museum of the American Indian*, Smithsonian Institution, Washington DC 1996.
 WEBER, D.J. 1992, *The Spanish Frontier in North America*, Yale University Press, New Haven CT.

A sinistra: tappeto "pictorial" con disegno su sabbia. In basso: tessitore zapoteco al telaio orizzontale di origine spagnola.





A pag. 23: Danzatori a Taos Pueblo. Particolare di un indiano furioso con il fotografo invadente. Foto di G. L. Beam.

Sopra a destra: Vendittrici ojibwa a Parry Sound sul Lago Huron in Ontario nel 1931.

A sinistra: Alcune ceramiche in vendita presso una casa di Acoma Pueblo.

Sotto: Bancarella navajo nella Valle dei Monumenti, che fa parte della riserva.



Sudovest

Turismo etnico tra stereotipi e segreti

Gli indiani e i turisti della borghesia americana si incontrano nel Sudovest degli Stati Uniti.

Davide Stocchero

Delle varie modalità di incontro-scontro tra realtà socioculturali quella turistica, nonostante di primo acchito possa sembrare superficiale e leggermente snob, assume peculiarità che si rivelano tutt'altro che secondarie per una analisi antropologica del contatto culturale. Come tutti gli incontri umani, vede il dispiegarsi di una serie di motivazioni, interessi, strategie, tensioni, scoperte e delusioni tanto ampia quante sono le mete, geografiche e culturali, a disposizione dell'appassionato postmoderno di turismo "etnico", definito da Swain (1989:85) "la compravendita di attrazioni turistiche basate sullo stile di vita di popolazioni indigene".

In questo articolo, quindi, ci occuperemo di turismo; quel tipo di turismo che vede come padroni di casa gli indiani del sudovest e come ospiti gli appartenenti all'alta borghesia americana. In particolare, esploreremo le motivazioni e le tensioni, gli stereotipi e le strategie di difesa delle parti in causa. Mostreremo come l'incontro turistico sia un processo che si snoda tra economia e potere, furbizia e ingenuità, sberleffo impietoso e serietà estrema permettendo, nonostante tutto, agli indiani di vivere mantenendo un certo controllo autonomo sulle loro

esistenze e agli americani di credere di aver visto e comprato la "cultura" indiana.

Il tema del turismo chiama in causa alcune istanze che dagli anni Ottanta hanno polarizzato il dibattito antropologico. Una di queste è la consapevolezza del ricercatore una volta inserito nei contesti propri del lavoro etnografico, precedentemente limitato alla ricerca psicologica a alle sue influenze nel ristretto ambito dell'antropologia psicologica. Dopo un lungo periodo di antropologia "oggettivante", la svolta riflessiva e interpretativa (Crapanzano, 1986; Geertz, 1988; Sangren, 1992) hanno iniziato a considerare l'antropologo come un soggetto agente tra altri



soggetti in un contesto che si costruisce interattivamente. Questa riflessività relativizza la posizione dell'antropologo, permettendo di guadagnare una maggior profondità e verosimiglianza nelle descrizioni e interpretazioni etnografiche, ma non riconosce una fondamentale dimensione del processo relazionale, quella che considera come i soggetti agenti in un contesto considerano l'outsider, l'antropologo. La triade di **dimensioni relazionali** sembra pertanto la seguente: come l'antropologo vede le altre persone (mediante modelli epistemologici, teorici e "folk"), come l'antropologo vede se stesso (critica riflessiva che spinge a rivedere i modelli precedenti) e come le altre persone vedono l'antropologo (mediante modelli "folk"). Una componente di questi modelli "folk", cioè essenzialmente basati sul senso comune e popolare, sono gli **stereotipi**, cioè delle opinioni precostituite su una classe di individui o gruppi che riproducono forme schematiche di percezione e giudizio le quali, pur essendo valutati negativamente, consentono la previsione e la modifica del comportamento degli individui e dei gruppi suddetti.

Iniziamo tratteggiando come gli indiani vedono i turisti chiedendoci quale sia l'immagine del turista bianco nell'immaginario collettivo



delle comunità indiane.

Come afferma Evans-Pritchard (1991), una delle questioni più importanti per i vari gruppi indiani era capire perché i missionari, i commercianti, i comandanti e gli antropologi fossero così potenti e prosperi pur essendo privi di scrupoli, disonesti e spesso ingenui. Attualmente, si ripropone lo stesso interrogativo per l'uomo bianco in veste di turista.

Una delle strategie di razionalizzazione dell'impatto con l'uomo bianco è la **parodia**, con la quale fanno emergere alcune caratteristiche tipiche dei diversi ruoli impersonati da uomini bianchi e alla fine li ridicolizzano frustrando tutti i loro sforzi per raggiungere degli obiettivi che gli indiani giudicano superflui o inutili. Emblematica quella che riguarda un antropologo, riportata da Toelken (1977, cit. in Evans-Pritchard, 1991:91).

Nella riserva indiana di Warm Spring, nell'Oregon centrale, alcune persone raccontano una storia su un antropologo errante che passava vicino ad un coyote intrappolato.

«Per favore fammi uscire da questa trappola; se lo farai ti darò molti soldi», disse il coyote.

«Beh, non sono sicuro. Mi racconterai anche una storia?»

«Certo che lo farò. Ti racconterò una storia reale, vera e lunga per i tuoi libri.»

Così l'antropologo fece scattare la trappola, intascò una bella manciata di soldi dal coyote e accese il registratore. Il coyote si sedette, massag-

giandosi le gambe dolenti, e raccontò una lunga storia fino a quando il registratore non si spense. Poi corse via.

L'antropologo tornò a casa e raccontò a sua moglie quello che era successo, ma questa non gli credette. Quando cercò di prendere il denaro dal portafoglio per mostrarglie-

lo, tutto quello che ne uscì fu un pugno di pelo e sporcizia.

E quando accese il registratore davanti agli altri professori, tutto quello che c'era nella macchina era un sacco di sterco di coyote.

Le parodie colpiscono comportamenti e situazioni particolari, ma hanno una struttura abbastanza generale. Basta infatti sostituire il registratore con una telecamera e dall'antropologo si passa al **turista**. Quello che qui viene colpito è un atteggiamento, ampiamente diffuso, che guida le persone ad aspettarsi continue spiegazioni, risposte, storie, narrazioni e chiarificazioni riguardo i più diversi aspetti della vita materiale e spirituale degli indiani, e non solo.

In particolare, questo atteggiamento porta alla cosiddetta **reificazione della cultura**, a considerare cioè i fenomeni umani come se fossero "cose" che non appartengono alla sfera umana e culturale. Valori, significati e processi sociali vengono a tal punto oggettivati e decontestualizzati da non avere più nulla di umano. Tutto diventa oggetto, poi merce, quindi acquistabile. Infatti, dice un Sioux, "[...] gli americani sono educati come oche ripiene, ad essere consumatori, non esseri umani" (Lame Deer, 1972, cit. in Evans-Pritchard, 1991:92).

La creazione di stereotipi sembra inevitabile quando le relazioni tra le due parti sono così superficiali e ineguali. Il contatto sociale e umano è talmente transitorio ed interessato che è molto difficile oltrepassare quel muro che divide le parti e che

avvolge i pochi scambi, anche sinceri nelle intenzioni, con un'aura di sospetto e falsità che impedisce ogni reale comunicazione.

Evans-Pritchard afferma che una delle situazioni che gli artisti indiani devono affrontare più frequentemente è quella di dover fornire spiegazioni circa il significato culturale delle loro opere. Questo perché il turista cerca l'opera che esprima la "vera indianità", che ripercorra fedelmente la storia culturale indiana, che sia intriso di significati spirituali quanto più arcani possibili. In realtà gli artisti indiani sono appunto "artisti" e, in quanto tali, usano forme e simboli tradizionali per creare effetti estetici, non per raccontare storie o memorie. Detto questo, molte risposte degli artisti ai turisti sono costruite semplicemente per soddisfare in fretta la loro curiosità, raccontando quello che vogliono sentirsi dire, e porre termine il prima possibile ad un frustrante rapporto mercantile. Ma c'è di più. E' estremamente frustrante essere coscienti che una persona compie un atto piacevole spinto da una **motivazione ingannevole**.

Questo vale soprattutto per il commercio di opere d'arte: gli artisti sono felici di essere apprezzati e di vendere le loro opere, ma vorrebbero esserlo per la giusta motivazione, quella di essere bravi artisti, e non grazie al fatto di essere indiani, per di più considerati "veri indiani", cioè cristallizzati e reificati.

Concludendo, abbiamo visto alcune dimensioni delle parodie e degli stereotipi che gli indiani usano per relazionarsi con i turisti: superficialità, consumismo, cieco e vuoto collezionismo artistico, eccessiva curiosità ma scarsa attenzione, creduloneria, ignoranza.

Analizzeremo adesso come i turisti "vedono" i nativi americani, a partire dalla ricerca di Laxson (1991). In questo articolo l'autore si pone un interrogativo: il turismo etnico aiuta ad ampliare i propri orizzonti culturali e la comprensione umana? Per rispondere ha intervistato un campione di 130 turisti anglo-americani che assistevano a

cerimonie e visitavano musei indiani.

Una prima variabile che emerge è la diversità degli atteggiamenti e delle motivazioni che spingono i turisti a entrare in contatto con gli indiani: chi è animato da profondo desiderio di comprensione, chi è molto sospettoso e confida di non sentirsi mai a proprio agio fra gli indiani, che preferisce acquisire una maggior conoscenza della loro cultura privilegiando libri e musei, assicurandosi in questo modo un maggior distacco emotivo, chi si diverte a “giocare agli indiani”, coprendosi di gioielli e altri vestiti comperati nei mercati. Altri cercano invece esperienze spirituali ed ecologiche possibili attraverso un particolare tipo di sensibilità che loro attribuiscono agli indiani. Una questione rilevante è quella inerente il grado di autenticità dell'esperienza del turismo etnico. Il termine “turista”, infatti, è fonte di derisione perché indica una persona che è soddisfatta della comprensione che ha ottenuto attraverso una esperienza palesemente non autentica (MacCannell, 1976). Il problema dell'autenticità, come afferma Laxson (1991), è superato facendo interagire artisti e turisti. In questo modo il turista non solo compera arte indiana originale, ma conosce personalmente l'artista. O si illude di farlo. Nonostante gli indiani abbiano imparato a mantenere un certa “distanza” ironizzando su molti comportamenti dei turisti, o fingendo di non capire le domande, queste situazioni fanno emergere le profonde diversità nella visione del mondo delle due parti. I turisti appartengono ad una cultura che valorizza pienamente la curiosità intellettuale e il porre domande, mentre gli indiani, oltre ad essere intellettualmente “meno aggressivi”, non hanno nessuna intenzione di comunicare a degli sconosciuti i segreti delle loro cerimonie, della loro religione e del senso della propria spiritualità. Argomenti,

A destra: vasaia di Taos Pueblo.

A p. 24: Turisti, del pittore irochese mohawk Bill Powless (1982).

questi, tra i più richiesti dai turisti. Il risultato è che, invece di garantire una maggiore autenticità all'esperienza, si aumenta enormemente lo stress per ambo le parti, rinforzando quel senso di estraneità che solidifica gli stereotipi reciproci. Torniamo, quindi, alla domanda cruciale: il turismo etnico, il viaggiare ed incontrare altre culture, aiuta ad ampliare le proprie prospettive sul mondo, ad aumentare la comprensione delle culture e a diminuire gli stereotipi? Scrive Laxson (1991:373): «l'interazione superficiale dei turisti come visitatori di musei e osservatori delle attività degli indiani rinforza le loro stereotipate concezioni del mondo o della cultura che li accoglie, riconoscendole come quelle “corrette”. Questi stereotipi, o rigide immagini mentali di una cultura, non vengono confrontate alla realtà dei fatti, e nemmeno modificate alla luce di esperienze contraddittorie. Infatti, lo stereotipo può essere così profondo da portare un turista a vedere qualcosa che non esiste. Gli indiani sono visti come

“tipi”, non esseri umani».

Sembra quindi che gli stereotipi sugli indiani d'America siano così radicati da distorcere persino le percezioni della realtà nei turisti. Vedremo ora i principali, ricostruendone successivamente le origini, come esposti in Laxson (1991). Il primo, e più pervasivo, sembra quello romantico del “nobile selvaggio”. Questo stereotipo si basa su concetti quali armonia, rispetto, sensibilità, comprensione, purezza originaria, tutte caratteristiche proprie degli indiani che, in quanto possessori di tanta levatura morale, diventerebbero appunto dei nobili (cioè superiori) selvaggi (cioè liberi). Questo stereotipo è stato notevolmente rinforzato dalle correnti ambientaliste e dai movimenti di ecologia profonda (Devall e Session, 1985), dalla letteratura turistica e dai movimenti di rinascita spirituale legati alla Terra Madre. Il suo radicamento nelle concezioni collettive si evince anche dalla capacità delle persone di sorvolare sulle contraddizioni che emergono in





Negozio di ceramista a Taos Pueblo.

A pag. 27: Bambole che riproducono danzatori hopi all'All Pueblo Center di Albuquerque, NM.

alcune riserve, dalle quali traspare tutto tranne che una particolare coscienza ecologica e sensibilità igienica. Questo aspetto è ripreso dalla guida di Mays (1985, cit. in Laxson, 1991:375) in riferimento alle norme di condotta per i turisti: «Butta tutti i rifiuti negli appositi cestini se vedi gli indiani gettarli a terra. Loro ne hanno il diritto; tu no».

Il secondo si riferisce all'**indiano stoico**, capace di accettare e sopportare le condizioni di vita che molti turisti percepiscono come non-ideali. Chiaramente gli anglosassoni farebbero molta fatica ad accettarle, ma non è detto che gli indiani ne siano felici. Semplicemente si adattano, ma non senza sofferenze e difficoltà.

Il terzo stereotipo è quello dell'**indiano assetato di sangue**, appartenente alla categoria dei "primitivi", ancora ben presente nella mente di molti turisti. Questo è alimentato dal loro sentimentalismo verso gli animali, come per le galline da combattimento che si trovano presso i pueblo Santo Domingo, o per la magrezza dei cani.

Il quarto è quello dell'**indiano**

alcolizzato, citato frequentemente dai visitatori come uno dei problemi più rilevanti tra i nativi americani. Così un turista intervistato: «Ma ovviamente c'è la povertà, la fame, l'analfabetismo, l'alcolismo. Probabilmente non diversamente da quello che si trova nei ghetti delle città. Ma sembra che... è come se l'alcolismo fosse genetico tra i nativi americani».

L'origine di questi stereotipi è da ricercarsi nei film, nei programmi televisivi, nei fumetti e nei libri di narrativa romantica, i quali diffondono informazioni e modelli di comportamento spesso allineati a quello che il pubblico vuole sentirsi raccontare per corroborare fantasie, luoghi comuni e facili emozioni. Bisogna aggiungere, però, che gli indiani contribuiscono a rafforzare queste iperstatizzazioni del loro modo di vita: oltre alle cartoline turistiche raffiguranti elementi ormai divenuti rappresentativi della "vera indianità" stereotipata, si osserva la diffusione di simboli e opere artistiche ritenute tipiche di alcuni gruppi anche in aree abitate da gruppi estranei a quelle specifiche tradizioni di cultura materiale, le

quali assumono in questo modo lo status di simboli pan-indiani e diventano "marcatori semiotici di autentica esperienza indiana" (Laxson, 1991:378). Siamo quindi in un circolo vizioso: si reificano degli elementi culturali indiani, li si diffonde attraverso film, libri e musei nella mente delle persone le quali, marcandoli come "autentici" li ricercano nei luoghi turistici, spingendo gli indiani ad adeguarvisi per poter meglio vendere le loro opere artistiche, rinforzando così la reificazione della cultura indiana. E così via.

Questa analisi non è certo esaustiva: bisogna ancora capire perché l'alta borghesia americana estragga e reifichi proprio quegli elementi della cultura indiana, a quali bisogni rispondano questi modelli fittizi e che senso abbiano nella testa di migliaia di turisti. Laxson (1991) imposta questa analisi partendo dal quel sistema di valori, credenze e certezze che viene definito "visione del mondo" dell'alta borghesia statunitense. Questa antropologa ha isolato dieci valori centrali che costituiscono una rete di significato che guida le percezioni e le interpretazioni dei turisti americani verso i nativi. In particolare, la borghesia americana:

- 1) proverebbe una profonda mancanza di spiritualità, disinteresse verso l'ambiente circostante e l'equilibrio ecologico della natura e alta propensione a considerare tutto l'esistente come una merce che ha un prezzo (**materialismo**); questo provocherebbe un comportamento ambivalente promovendo, da un lato, un apprezzamento per la semplicità materiale e la spiritualità ecologica degli indiani, dall'altro un costante tentativo di acquistare qualcosa cosa sia trasferibile nella propria casa, inclusi i vestiti indossati dagli indiani anziani durante le cerimonie (Laxson, 1991:379);
- 2) proverebbe un profondo senso di vergogna per il trattamento riservato nel passato alle popolazioni native (**umanitarismo**); anche questo provoca un comportamento ambivalente, nel senso che il turista si sente

responsabile, in quanto americano, alle profonde ingiustizie e violenze perpetrare sugli indiani nella Storia, ma sarebbe incapace di analizzare e criticare il proprio comportamento verso le comunità indiane attuali (solo 4 persone su 130 si vergognano del loro comportamento attuale verso gli indiani);

3) darebbe molta rilevanza alla cosiddetta "**questione razziale**", che divide il campione di turisti tra i sostenitori della superiorità razziale dei nativi (per la purezza della loro cultura originaria, per le doti artistiche, per alcune idee religiose) e i sostenitori della loro inferiorità (alcolismo, povertà, incapacità di impegnarsi a fondo in un lavoro). Come si può notare, la prima concezione conduce allo stereotipo del "nobile selvaggio", la seconda a quello dell'"indiano alcolizzato";

4) sarebbe **ottimista** riguardo la possibilità di integrare le comunità indiane odierne nel tessuto socio-culturale americano promovendo una pacifica convivenza nel rispetto le diversità;

5) crede nella mancanza, tra gli indiani, di alcuni valori cardine nella visione del mondo statunitense, come l'**etica del lavoro** e dell'attività, della competitività, del successo, dell'efficienza e dell'iniziativa privata, del progresso e del rispettivo sistema motivazionale che coordina tutte queste disposizioni dando una forma alla propria esistenza;

6) crederebbe che gli indiani abbiano qualche problema psicologico che impedirebbe loro di concepirsi come individui (**individualismo**) e valorizzare al massimo le proprie capacità per realizzare le proprie aspirazioni e i propri sogni, promuovendo l'auto-affermazione. Questa sarebbe per molti anche la soluzione per uscire dalla povertà, causata essenzialmente da pigrizia mista ad incapacità di organizzarsi nelle attività produttive;

7) crederebbe che misure politiche ed intervento del Governo servano a poco nella soluzione dei problemi degli indiani. Questo fatto è legato al precedente valore dell'individualismo, che viene di fatto favorito dal

conservatorismo e dal liberalismo politico e ostacolato da frequenti interventi pubblici e dalle strutture burocratiche;

8) crederebbe che l'**educazione** sia la soluzione ai problemi degli indiani, cioè sia efficace contro povertà, disoccupazione e alcolismo. Nella loro concezione, l'istruzione non è solo una delle soluzioni, bensì la panacea per tutti i problemi sociali. Molti, comunque, sono consapevoli del fatto che gli indiani con alta scolarità vivono una doppia esclusione, nella loro comunità e nella società americana. Occorre quindi elaborare delle strategie di incontro effettivo fra i due "mondi", facendo in modo che studiare sia realmente conveniente sotto vari aspetti, e



non un'ulteriore forma di discriminazione;

9) crederebbe nel valore dell'assimilazione e della cooperazione di tutti per il raggiungimento del benessere diffuso (**mitologia del "Melting Pot"**), pur contraddicendosi affermando il valore dell'individualismo più spinto e del diritto all'autoaffermazione competitiva. Esistono concezioni decisamente ambivalenti nelle quali, a seconda degli aspetti problematici che emergono (scolarizzazione, diritti, pari opportunità), si nota lo spostamento dall'assimilazione al pluralismo culturale che rappresenta, di fatto, il suo opposto;

10) sentirebbe di avere perso una condizione di integrità e completezza (**wholeness**) e la ricerca nelle comunità indiane, considerate capaci di mantenere una unione tra mente e corpo, natura e cultura, uomo e

natura, famiglia e società. Questa concezione, oltre a rinforzare lo stereotipo del "buon selvaggio", è in netta contraddizione con altri valori della borghesia americana sopraesposti, come la competitività, le fede nel progresso e nella manipolazione finalizzata al benessere futuro, il materialismo e il nazionalismo. Queste contraddizioni emergono quando la borghesia vuole fare propri alcuni valori degli indiani, senza comprendere che per raggiungere determinati obiettivi di integrità morale e spirituale occorrerebbe contemporaneamente eliminare atteggiamenti che promuovono, di fatto, situazioni opposte.

Laxson conclude con un estratto da un'intervista, nella quale un turista afferma: «Io non conosco nessuna soluzione. Se gli indiani sentono che la loro cultura debba essere preservata ad ogni costo, dovranno essere molto uniti e non diventare parte della corrente culturale dominante. Bene, poi sarà molto difficile. C'è un muro» (1991:387). Alla fine, quindi, nonostante molti studi sugli indiani e la diffusione di un vero interesse nei loro confronti, moltissimi stereotipi rimangono e si rinforzano. La condizione di turista, così transitoria e spesso disimpegnata, non sembra condurre a nessuna revisione del proprio sistema di valori e di critica delle proprie concezioni riguardo le altre culture. Conduce, anzi, ad una sedimentazione degli stereotipi, corroborati dalla prova empirica dell'"aver visto con i propri occhi che è proprio così come si dice".

Detto questo, l'incontro tra indiani e turisti continua. E, nonostante per alcuni aspetti si siano rassegnati ad essere vittime di stereotipi, i nativi hanno elaborato delle strategie per tutelare la propria esistenza e la propria cultura, per bilanciare lo squilibrio generato dall'invadenza e dalla curiosità della borghesia americana e non. Sarà questo l'argomento che tratteremo qui. Sweet (1991) afferma che solo recentemente i ricercatori hanno considerato gli indiani che ospitano come gli attori aventi maggior potere



nel processo di interazione con i turisti. E' vero che i turisti hanno il denaro e il desiderio di acquistare tutto ciò che è acquistabile, ma è anche vero che turisti lo si è per brevi periodi durante la propria vita, mentre indiani lo si è per sempre. Inoltre, come riporta Sweet (1991:60), «molto prima dell'arrivo dei turisti nel Sudovest, gli indiani pueblo avevano già una notevole esperienza con le altre culture, inclusi i navajo, apache e altre tribù nomadi; esploratori spagnoli, colonizzatori e missionari; commercianti inglesi, imprenditori, missionari e soldati. Nonostante molti di questi contatti fossero stati molto difficili e spesso tragici per i pueblo, prepararono gli indiani ad essere schietti e svegli nelle loro reazioni alla dominazione esterna».

Da questo segue che le conoscenze reciproche dei due gruppi sono decisamente asimmetriche: gli indiani "conoscono" molto meglio i turisti di quanto questi conoscano loro. Ancora, i nativi gestiscono il processo rimanendo nel loro contesto quotidiano, mentre il turista è costretto per lo meno ad uno spostamento, se non proprio ad un viaggio. Queste caratteristiche, e altre ancora, consentono agli indiani di assumere una posizione privilegiata nel processo di interazione, governandolo secondo i propri interessi. La prima tecnica è la pratica pueblo della **segretezza**. Nonostante questo sia un tema al quale gli antropologi sono molto sensibili, a causa delle difficoltà che crea alle

proprie analisi culturali, raramente esso è stato considerato come dispositivo per controllare i turisti. I pueblo considerano segreti tutti i loro spazi privati e quelli considerati sacri: il risultato è che le loro abitazioni rimangono inviolate, interi settori di villaggi indiani sono interdetti ai turisti e molte cerimonie che si svolgono in questi spazi rimangono quindi protette da occhi indiscreti. Inoltre, molte cerimonie e rituali sono eseguite in spazi pubblici ma senza che ne sia dato alcun annuncio, nascondendo quindi le informazioni relative ai programmi delle comunità. Questi stratagemmi, comunque, non sono meri accorgimenti funzionali a tenere alla larga sguardi indesiderati. La segretezza e la tutela per molte informazioni, storie e luoghi è condizione necessaria per il mantenimento del loro potere e della loro efficacia rituale, che la diffusione e l'invasione pubblica comprometterebbero irrimediabilmente. Alcune conoscenze, pratiche e contesti sono aperti solo agli iniziati, e le insistenti domande tipiche dei turisti anglosassoni metterebbero creerebbero solo inutili tensioni e aspettative attorno a qualcosa che esiste ancora perché rimasto segreto, che funziona perché esclusivo. La segretezza, quindi, non è solo rinforzata da un meccanismo di controllo sociale sui turisti, ma si basa anche sulla paura di essere considerato dai propri familiari e vicini come un indiano vile che "si vende per denaro" causando una spaccatura nella cosmologia indiana

intrinseca di sacralità. Come afferma Sweet, «la segretezza pueblo non è semplicemente una stranezza culturale, ma piuttosto una tecnica radicata per la sopravvivenza culturale» (1991:67).

La seconda tecnica è la **regolamentazione**. Ogni comunità indiana si è dotata di un sistema di regole che i turisti devono rispettare: si va da semplici restrizioni e divieti sulle questioni più comuni (fotografia, guida, appunti) esposte mediante segnali, a veri e propri codici di comportamento stampati e diffusi come statuti ufficiali approvati dai vari Consigli Tribali. Alcuni di questi, come quello Acoma riportato da Sweet (1991:68), riporta una sorta di codice degli atteggiamenti e prassi consoni al contesto nel quale il turista sta per immettersi: «non devi essere chiassoso o sgradevole. Mantieni sempre un basso profilo. ... Quanto assisti a danze o cerimonie rimani a debita distanza dagli artisti... Rimani lontano da vecchie strutture come le *kiva* e le *scale a pioli* ... Speriamo che tu possa gustare la visita ai pueblo di Acoma. Grazie e ritorna».

L'obiettivo di questi regolamenti è duplice. Primo, far capire ai turisti che stanno entrando in un contesto dove vigono regole diverse da quelle a cui sono abituati; secondo, far accettare queste regole. Il rispetto delle regole viene garantito dal controllo reciproco dei turisti, dal controllo degli indiani sui turisti e dalla Polizia Tribale. I regolamenti sono comunque pensati per ridurre al minimo i possibili conflitti tra turisti e indiani, e per ribadire che quel contesto è controllato da questi ultimi.

Il regolamento, comunque, non è vissuto dai turisti come una limitazione della propria libertà personale. Al contrario, essendo le regole una componente della "cultura", conoscere chiaramente le regole vigenti nelle riserve significa poter comportarsi "un po' più da indiani". Inoltre, rispettando le regole i turisti sentono di avere accesso a delle situazioni alle quali sarebbero altrimenti esclusi, e questo rinforza quell'atteg-

giamento di ricerca dell'autenticità che sembra alla base del turismo etnico. Collaborazione, quindi, in cambio di esperienza autentica. Queste due strategie, la segretezza e la regolamentazione, permettono quindi alle comunità indiane di interfacciarsi con i turisti beneficiando dei vantaggi del commercio e, nel contempo, tutelando la propria integrità culturale con l'esercizio di un controllo sulle fonti, sulla trasmissione delle informazioni e sui luoghi simbolo della cultura indiana. Attraverso il controllo della conoscenza i pueblo ridefiniscono continuamente il loro mondo simbolico e sentono di avere ancora la possibilità di essere attivamente costruttori della loro storia e non solo "oggetti" esposti su un banco del mercato.

Concludendo, abbiamo visto che quando due "visioni del mondo" si incontrano, ogni parte affronta l'altra armata di stereotipi e strategie per sdrammatizzare situazioni tese e difficili. In questo caso la relazione tra turisti e indiani appare molto asimmetrica, sia per la transitorietà della condizione dei primi che per l'ampia esperienza di dominazione dei secondi. La condizione di turista spesso non sembra condurre ad un sensibile arricchimento e apertura delle proprie concezioni alle altre culture. Nonostante tutto, le comunità indiane

prendono attivamente parte al processo elaborando pratiche per tutelarsi dalla disgregazione, salvaguardando la propria autonomia e dignità, mentre i turisti sembrano talmente pilotati dai loro stereotipi da non riuscire spesso nemmeno a considerare persone quegli stessi indiani dai quali vorrebbero prendere in prestito valori completamente in contraddizione con la loro visione del mondo. Resta il fatto che la partecipazione, in diverse forme, ad altri contesti socioculturali, se condotta con sufficiente sensibilità e per un periodo abbastanza prolungato, rappresenta sicuramente una strategia efficace per moderare il nostro etnocentrismo.

Bibliografia

Crapanzano, V. "Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description", in J. Clifford and G. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* Berkeley: University of California Press. 1986.
 Devall, B. e Session, G. *Ecologia Profonda* Edizioni Gruppo Abele, Torino. 1989
 Evans-Pritchard, D. How "they" see "us" *Annals of Tourism Research*, 16, (1989):89-105
 Geertz, C. *Antropologia interpretativa* Il Mulino, Bologna. 1988.
 Laxson, J.D. How "we" see "them" *Annals of Tourism Research*, 18(1991)365-391
 MacCannell, D. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class* New York 1976.
 Sangren, P.S. Rhetoric and the authority of ethnography: "Postmodernism" and the social reproduction of texts *Current Anthropology*



29(1992):405-435.
 Swain, M. "Gender Roles in Indigenous Tourism: Kuna Mola, Kuna Yala, and Cultural Survival" in Smith, V. (eds) *Host and Guests: the Anthropology of Tourism* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 83-104.
 Sweet, J.D. "Let'em Loose": pueblo Indian Management of Tourism *American Indian Culture and Research Journal*, 15(1991):59-74.

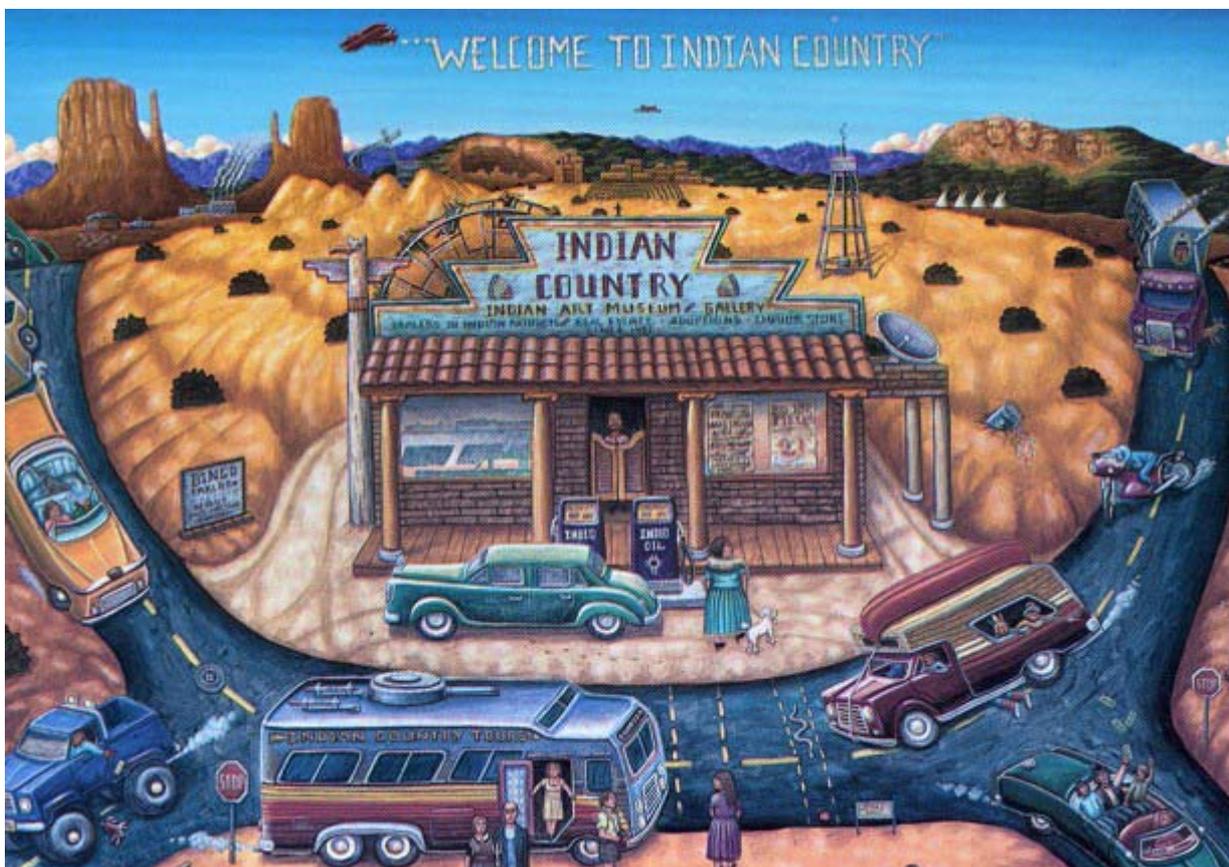
Sopra: Vaso di Loren Hamilton Nampayo, hopi-tewa, riproduce in stile moderno il mitico kokopelli. Sotto: Negozio indiano a Taos Pueblo.

A p. 28: Indiani del pueblo di Santa Clara eseguono la danza dell'aquila per i turisti dei Detours organizzati dalla Santa Fe Railway.





A sinistra: Albert Einstein, col copricapo di penne in testa, in compagnia della moglie e di amici alla Hopi House, albergo di lusso sul Grand Canyon. Lo scienziato non fu la sola celebrità a soggiornare qui. Infatti vennero anche il presidente F. D. Roosevelt e I. D. Rockefeller.
Sotto: Welcome to Indian Country (1988, particolare) del pittore chippewa David Bradley, fa un ritratto sarcastico del turismo indiano.
A p. 31: Calendario della Santa Fe Railway che pubblicizza i pittoreschi villaggi pueblo.



Turismo e arte turistica

Vedere gli indiani veri per una volta

La nascita del turismo in America modifica la cultura materiale indigena, ma aiuta anche a conservarla.

Markus Lindner

La continua ricerca da parte di molti di impiegare il tempo libero in un'evasione istruttiva o ricreativa dalla quotidianità è una delle molle dello sviluppo dell'industria turistica. Vedute spettacolari ed esseri umani di altre culture che si lasciavano osservare volentieri, furono da sempre tra le attrazioni preferite. Le cascate del Niagara, all'ombra delle quali trovò clienti anche l'artigianato artistico irochese, furono talmente frequentate che, alla metà dell'Ottocento dovettero essere temporaneamente chiuse al pubblico.

Dopo la guerra civile americana (1861-65) e la costruzione delle linee ferroviarie transcontinentali, iniziò anche una vera e propria corsa all'Ovest determinata non solo dall'*American Dream*, ma anche dal bisogno emergente di viaggi a lunga distanza. La modernizzazione dei mezzi di trasporto nell'Ottocento permise ai viaggiatori di raggiungere, con spesa relativamente ridotta, ma con elevato comfort, mete lontane come la California. In un primo tempo queste mete, dati i costi elevati, restarono riservate ai ceti superiori. Naturalmente i viaggiatori volevano portarsi dei souvenir dai loro

viaggi, ma non potevano portarsi le meraviglie naturali se non sotto forma di fotografie acquistate. Invece comperare l'artigianato indiano permetteva di portarsi a casa l'esperienza esotica, purchè gli oggetti non superassero una dimensione facile da trasportare.



Poco dopo il 1800 alcuni abitanti della Costa Nordovest, in particolare gli haida che vivevano nelle isole Queen Charlotte, avevano colto questo bisogno dei visitatori bianchi. Specialmente popolari presso i marinai erano i piccoli lavori in argillite nera intagliata: pipe non utilizzabili in quanto tali, e del resto gli haida non erano fumatori, e altri oggetti all'inizio erano decorati in modo tradizionale. Intorno al 1830 gli artigiani si erano adeguati al gusto degli acquirenti e c'erano pezzi che raffiguravano esseri umani o navi.

Negli USA il bisogno non solo di insediarsi a Ovest, ma anche di visitarlo, fu rafforzato da spedizioni che riferivano delle bellezze naturali con coloriti resoconti e immagini: in particolare, il Rapporto della Spedizione esplorativa verso le Montagne Rocciose nell'Anno 1842 e nel Nord della California negli Anni 1843-45, dell'ufficiale dell'esercito americano e futuro governatore dell'Arizona C. Fremont (1813-1890), impressionò in modo durevole i lettori degli stati orientali. Con l'apertura della prima ferrovia transcontinentale nel 1869 la "frontiera", che fino ad allora caratterizzava solo la spinta colonizzatrice in direzione occidentale, divenne una frontiera turistica in

piena regola. Dal 1871 al 1875 il numero dei viaggiatori in treno dalla stazione di Omaha, Nebraska a San Francisco aumentò da 30.000 a 70.000 e ciò anche se a quel tempo ben pochi potevano permettersi i 200 dollari del viaggio fino alle sequoia giganti della California. L'incontro con gli indiani era probabilmente tra le esperienze più avvincenti di un viaggio, ma gli indiani veri non corrispondevano proprio alle attese dei turisti, basate sull'immagine romantica del selvaggio West. La viaggiatrice Grace Greenwood descriveva così il suo incontro: "Vedemmo molti indiani e squaw dall'aspetto unto, ... e a una delle nostre fermate vedemmo un grande pawnee, ... questi gentlemen nati danno un tocco selvaggio alla scena, ma nel complesso penso di preferire le capre di montagna e i cani della prateria". In questo modo si formò tra i viaggiatori un'immagine del tutto diversa degli indiani: la maggior parte di quelli che incontravano, vivevano nei pressi delle stazioni ferroviarie e chiedevano l'elemosina per vivere. Niente ricordava i romantici selvaggi della bella letteratura, vestiti di pelle che vivevano nei tepee. E mentre molti dei turisti, prima del viaggio, erano convinti che gli indiani andassero protetti dal declino, il loro effettivo aspetto, nella logica del XIX secolo, dimostrava che probabilmente la loro civilizzazione non sarebbe mai stata possibile. Gli autori delle guide turistiche erano consapevoli di questo problema ed evitavano di dedicare troppo spazio al tema degli indiani. Nel decennio 1880 il turismo raggiunse anche i ceti medi americani, che si accontentavano del campeggio o di semplici alloggi per fare le ferie. Contemporaneamente iniziò la

scoperta turistica del Parco Nazionale di Yellowstone, fondato nel 1872, la cui natura affascinante con cascate e geysir attirava nei tardi anni 1880 seimila visitatori ogni estate. Anche negli anni successivi il turismo ricevette l'impronta dai prodigi della natura e dai parchi nazionali, mentre gli indiani non erano l'obiettivo primario del viaggio, ma vi era una grande esigenza di dimostrare per mezzo dei souvenirs di aver incontrato degli indiani veri.



Danza dell'aquila, All Pueblo Center, Albuquerque, NM. .

Verso la fine dell'Ottocento fu esplorato turisticamente il Sudovest degli USA. All'inizio l'interesse per il viaggio, però, era scarso, perché ricordava troppo un deserto, ma come stazione intermedia sulla strada per la California, si doveva accettare anche quella natura inospitale. Comunque, i viaggiatori passavano sempre per Santa Fe, antico punto d'incontro tra america-

ni, messicani e indiani. Nulla di questa antica città poteva però entusiasmare la maggior parte dei viaggiatori, che in confronto alle città angloamericane appariva loro arretrata e sporca. Anche l'interesse per la cultura indiana all'inizio era scarso; di rado i visitatori scendevano dal treno per vedere le abitazioni rupestri degli anasazi, raggiungibili solo con fatiche e disagi. Certo gli indiani potevano offrire qui ai viaggiatori ceramiche, cesti o statuette di legno intagliato, quando quelli lasciavano il treno a qualche stazione. Dato che quelli non erano affatto contenti di essere assediati dai venditori che li infastidivano da tutte le parti, le società ferroviarie, che controllavano il mercato turistico statunitense fin dal decennio 1870, garantivano che i loro percorsi non si trovavano a passare nelle vicinanze dei villaggi indiani. Solo a fine secolo l'atteggiamento verso gli indiani cominciò a cambiare: anche se ancora nel 1889 guide come *Over the Range to the Golden Gate* si limitavano a nominare gli indiani per tranquillizzare i lettori sul fatto che da loro non proveniva più pericolo. Solo pochi anni dopo le stesse guide enumeravano ogni villaggio lungo il percorso spiegandone usi e tradizioni e le società ferroviarie non solo si facevano pubblicità con gli indiani, ma ne assumevano anche

perché inscenassero danze come attrazione per i turisti nelle stazioni. La crescente curiosità per le culture indigene - si iniziava infatti a non considerare più gli indiani come un'unità culturale - era connessa al crescente interesse della popolazione americana per le terre selvagge. Proprio il Sudovest era un esempio ideale di quella *wilderness*, che rappresentava un'antitesi positiva

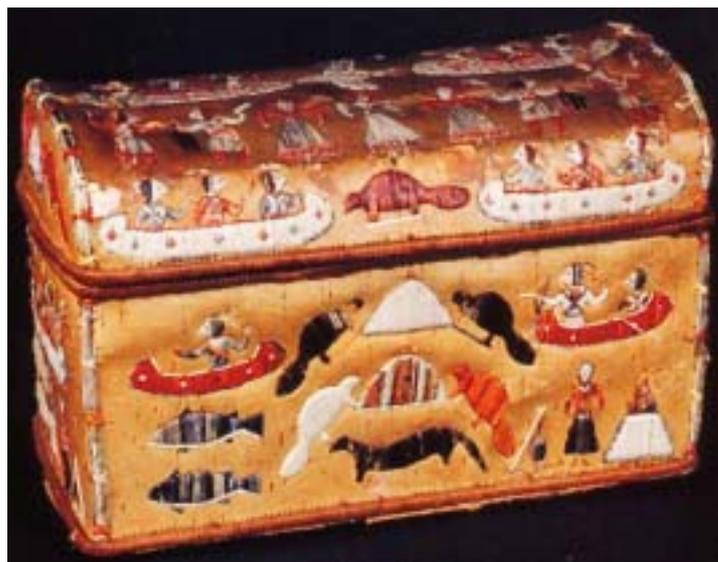
rispetto alla vita moderna. Dagli indiani, che secondo la visione idealizzata vivevano sani e fino a tarda età in quel contesto selvaggio, si sperava un aiuto per migliorare la qualità della vita civile, un'idea che sopravvive fino al movimento ecologista del Novecento. Tramite l'americanistica, che cominciò a quell'epoca, gli indiani vennero a costituire l'anello di congiunzione con una storia indipendente dall'Europa, di cui molti americani avevano sentito la mancanza. Come portatori della cultura americana storica ora gli indiani dovevano essere protetti e un completo dissolvimento nella cultura euroamericana era, in questo quadro, indesiderato anche dai bianchi. In questo modo si formò la contraddittoria immagine dell'indiano romantico, che vive nomade e va a caccia, ma non impedisce lo sfruttamento della terra da parte dei coloni bianchi. Anne Farrar Hyde constata che per i turisti c'erano solo due tipi di indiani: quelli buoni che vivevano secondo le regole americane nelle riserve, mantenendo quel tanto della loro cultura che ci voleva perché i visitatori potessero riconoscerli e farci del romanticismo sopra e quelli che avevano assimilato troppi elementi negativi della cultura bianca o che la rifiutavano del tutto. «Gli americani bianchi volevano celebrare gli indiani per la

loro cultura storica e per la loro capacità di vivere selvaggi, ma volevano che lo facessero secondo le regole euroamericane». In questo contesto era un vantaggio che i pueblo vivessero in case, praticassero agricoltura e artigianato (tappeti, cesti, gioielli), e avessero una religione e una storia che i viaggiatori fossero in grado di riconoscere. Così gli euroamericani da un lato potevano ben identificarsi con loro, dall'altro restavano sufficientemente esotici da adempiere alle esigenze di un "buon" indiano. Il turismo odierno nelle riserve ha probabilmente in larga misura motivazioni simili. Nelle moderne guide turistiche l'immagine romantica dell'indiano nobile che vive in armonia con la natura è tuttora promossa. Una visita al Sudovest senza la visita di un villaggio pueblo sembra oggi impossibile come una visita delle Colline Nere senza una puntatina ai lakota della riserva di Pine Ridge.

In conclusione, dalla conquista del continente americano strappato ai suoi abitanti originari, si passò quasi senza interruzione, alla scoperta turistica delle sue meraviglie naturali e degli indiani decorati di piume e confinati in riserva. Alla curiosità del nuovo si univa la commercializzazione dei deserti, delle montagne e delle gole, ma anche dei nemici di ieri sconfitti: motivi sufficienti, per la nuova borghesia, di spendere il proprio denaro lontano, in cerca di prestigio.

A sinistra: *Pipa tlingit detta Uomo-lontra, Alaska. S*

opra: *Scatola ornata di aculei di porcospino degli ojibwa della collezione del principe Maximilian zu Wied, anni 1830.*



I mercati creati per i turisti, nei quali dapprima divenne merce l'artigianato tradizionale e poi la stessa estraneità culturale (ovvero quello che i viaggiatori si aspettavano in questo senso), tuttavia, rappresentarono per le popolazioni interessate non solo un importante fonte di guadagno economico, ma divennero anche palcoscenici sui quali mettere in scena la propria identità. I mercati legati al turismo nascevano anzitutto da un bisogno dei viaggiatori e quindi non c'è da meravigliarsi che gli indiani solo raramente potessero esercitarvi un reale controllo. Erano le forze del mercato a decidere che cosa si doveva produrre e spesso si crearono nuove tradizioni. Così le suore orsoline franco-canadesi nel villaggio urone di Lorette, alle porte di Quebec City, fin dal XVIII secolo producevano oggetti in corteccia di betulla ricamati in pelo d'alce, che vendevano come borse da signora, portasigari o puntaspilli ai turisti per finanziare le attività delle suore. Tra i motivi presentati vi erano i nobili selvaggi che vivevano in armonia con il loro ambiente paradisiaco: quelli che in ultima istanza avrebbero dovuto godere dei vantaggi di quell'azione commerciale. Quando le suore sospesero la produzione intorno al 1800, le donne urone e micmac assunsero in proprio la produzione di quei souvenir, che trasmettevano agli acquirenti un'immagine





Venditori ambulanti mohawk di Kahnawake all'inizio del Novecento.

positiva della popolazione aborigena. La crescente perdita della propria base territoriale, il declino del commercio delle pellicce e la crescente pressione dei coloni, fece crescere rapidamente l'importanza economica del mercato dell'artigianato artistico indigeno. In tutti i centri turistici furono piazzate delle bancarelle, specialmente alle cascate del Niagara, rifornite sia dai produttori locali, sia attraverso una rete commerciale sovragregionale. Quando, all'inizio del Novecento, gli indiani furono definitivamente riconosciuti come attrazione turistica, la ferrovia Santa Fe sviluppò una campagna pubblicitaria sui volti, l'artigianato indiano e i paesaggi del Sudovest. La società affiliata, la Fred Harvey Company, dal 1899 trattò artigianato indiano e dopo tre anni, inaugurò un reparto che si occupava specificatamente di artigiano indiano e trasmissione di "cultura indiana" ai turisti, vendendo souvenir nelle stazioni ferroviarie, nei porti, negli alberghi e in alcuni negozi. La vendita poneva gli artigiani e le artigiane in una situazione di dipendenza dal commerciante, ma forniva loro un reddito relativamente buono. Grazie alla loro migliore conoscenza del mercato, i commercianti aiutavano i produttori ad

adeguarsi al gusto degli acquirenti. I navajo, per esempio, convertirono la loro produzione tessile dalle coperte ai tappeti e iniziarono ad armonizzare i colori secondo i desideri dei clienti. Dopo il 1880, quando la ferrovia ebbe raggiunto Santa Fe, lo stile del vasellame pueblo cambiò rapidamente e, accanto alle forme tradizionali, le vasaie producevano figure, vasi, brocche e altre forme non appartenenti alla tradizione pueblo.

In più di un luogo si giunse a una vera e propria produzione di massa, perchè i commercianti non rifornivano solo il mercato locale dei souvenir, ma anche i com-

mercianti degli oggetti ricordo di altre regioni degli Stati Uniti. Le fantasiose figurine di argilla del cosiddetto "dio della pioggia" fabbricato dai pueblo di Tesuque, Nuovo Messico (inventate apposta per i turisti), erano offerte a partite di 100 statuette al costo di sei dollari e cinquanta centesimi, mentre per ogni statuetta erano richiesti quindici centesimi. Chiaramente la pressione per produrre più pezzi andò a scapito della qualità.

Che nel corso di questa evoluzione diventassero merci non solo gli oggetti tradizionali, ma che anche le culture fossero incorporate dal mercato, lo possiamo vedere nell'architettura degli alberghi. L'Hopi House, per esempio, costruita nel 1902 dalla Fred Harvey Company al Grand

Stanislaus Francis, un indiano Maliseet di Passamaquoddy a Tadoussac, 1915.

Canyon, era in stile pueblo. Nei piani superiori vivevano degli hopi che presentavano il loro modo di vivere, mentre nelle vicinanze dei navajo facevano delle dimostrazioni di tessitura e di produzione di gioielli d'argento. Ciò che era prodotto sotto gli occhi dei turisti poteva essere acquistato subito negli spazi di vendita dell'albergo. Analogamente avveniva per i grandi alberghi dei parchi nazionali allora aperti al pubblico dalle grandi compagnie ferroviarie. Per il Glacier National Park, inaugurato nel 1910, la Great Northern Company faceva la pubblicità con filmati di danzatori piedineri e nella lobby del lussuoso hotel Glacier Park Lodge, gli ospiti potevano giocare a carte nei tepee e osservare la storia dei piedineri sotto forma di pittografie.

Un'evoluzione simile riguardò l'Alaska, che divenne dal 1882 un'altra meta favorita dei turisti, quando la costa nordorientale fu resa accessibile dalla Pacific Coast Steamship Company. La clientela dei souvenir eschimesi era prevalentemente femminile e decorava con i suoi acquisti l'ambiente vittoriano delle proprie abitazioni. Le vere collezioniste compravano in realtà presso i produttori, ma le turiste e i loro mariti compravano per lo più gli oggetti sul mercato. I viaggiatori critici sospettavano con ragione, già sul finire dell'Ottocento, che la



merce offerta fosse prodotta apposta per il mercato turistico. Particolarmente ambiti erano i cesti facili da trasportare, perciò la Pacific Steamship Company offriva anche speciali tour del cesto.

Il mercato, però, non era lasciato in mano agli euroamericani ovunque. Già all'inizio dell'Ottocento gli uroni promuovevano il turismo a Lorette con propri programmi di intrattenimento. Quando i partecipanti degli show sul Selvaggio West, come quelli di Pawnee Bill o di Texas Jack, appresero in seguito che i bianchi avevano uno stereotipo degli indiani che corrispondeva al guerriero delle Pianure a cavallo, aggiunsero elementi dell'abbigliamento dei cacciatori di bisonti, in particolare il casco di piume, per accreditarsi come "veri" indiani.

Questo sincretismo indiano fu evidente a partire dagli anni 1930, specialmente nel villaggio mohawk di Kahnawake, che si trova sul fiume San Lorenzo di fronte a Montreal, proprio nel corridoio turistico tra la capitale Quebec City e le cascate del Niagara. Qui il capo John McBomber gestiva un "villaggio indiano" che conteneva dei totem in stile della Costa Nordovest, insieme a tepee delle Pianure e a elementi tradizionali irochesi. Ornati di piume, gli abitanti organizzavano per i turisti danze, letture, rappresentazioni e tiri con l'arco o il lancio del lazo e vendevano lavori di artigianato decorati con perline di produzione locale.

Viaggiatori rossi

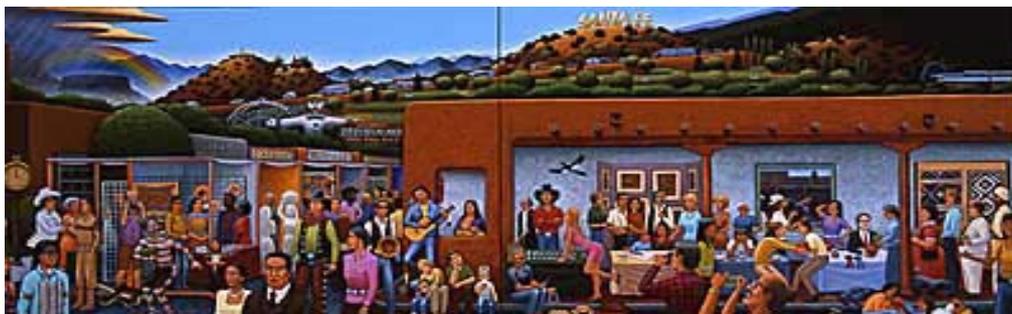
Christian Feest

Migliaia di appartenenti ai popoli indigeni del Nordamerica visitarono l'Europa nei secoli successivi alla scoperta europea dell'America e più tardi anche le metropoli che i bianchi avevano eretto nel nuovo mondo. La maggior parte vennero come politici, allestitori o membri di spettacoli, ma tutti consideravano i paesi esotici e i loro abitanti con gli occhi del turista.

Nel giugno 1616 una nave proveniente dalla colonia della Virginia, fondata nove anni prima, approdò al porto inglese di Plymouth. A bordo c'erano Pocahontas, figlia del sovrano locale Powhatan, appena battezzata e sposata al colono John Rolfe e il consigliere di suo padre, Uttamatomakin.

«Si dice - riferisce un contemporaneo - che egli abbia segnato su un bastone, scheggiandolo, il numero degli uomini, perchè era stato mandato a verificare con i suoi occhi la verità circa quelle masse di individui cui era stato riferito al suo padrone. Ma la sua aritmetica fu ben presto esaurita e non meno sbigottito fu alla vista della quantità di cereali e dal numero di alberi sulla strada da Plymouth a Londra». Ben presto fu un ospite gradito nelle serate di società londinesi, che intratteneva con danze e canti e racconti della sua patria.

Numerosi altri seguirono le tracce di Uttamatomakin e furono come lui visitatori curiosi di un mondo sconosciuto e al contempo, come forestieri, oggetto di curiosa osservazione. Ben presto gli scrittori europei riconobbero la forza persuasiva della critica allo stile di vita europeo, che veniva messa in bocca ai viaggiatori rossi. Dal diario fittizio di uno dei "Quattro Re del Canada", tre mohawk e un mohegan che visitarono Londra nel 1710, i giornali citavano passi come il seguente: «Fra l'altro gli abitanti del paese sono molto abili in tutti i tipi di arti meccaniche, ma talmente pigri che abbiamo visto baldi e forti giovanotti che avevano bisogno di due persone per farsi trasportare per la strada dentro delle minuscole stanzette coperte (le portantine) ... invece di quelle belle piume che adornano il nostro capo, essi si coprono con un grosso mucchio di capelli presi in prestito, che scendono loro fino alla cintola e con cui se ne vanno per le strade con aria trionfante, come se fossero il frutto di crescita loro» Al di là di ogni ironia, il turismo rosso ebbe sulle società tradizionali gli stessi effetti positivi che ogni forma di libero contatto tra le culture promette: miglioramento della comprensione reciproca, innovazione tramite appropriazione selettiva di idee e pratiche altrui e, non ultimo, rafforzamento della propria identità.



David Bradley: "Il mercato di Santa Fe", un'immagine ironica del turismo nel Sudovest.



Six Nations Indian Museum, Onchiota, NY.

Sopra: Due copricapi dei capi della Lega degli irochesi.

Sotto: Alcune delle innumerevoli cinture di perline fatte da Ray Fadden a scopo didattico.



Musei irochesi

Il compimento di un sogno

*Un museo irochese tra i monti Adirondack
accoglie visitatori da tutto il mondo.*

John Fadden

Il Six Nations Indian Museum mette in mostra più di 3000 oggetti e artefatti con particolare accento sulle Sei Nazioni della Confederazione irochese e fornisce un servizio di storytelling, oltre a vendere nello shop cesti mohawk, oggetti decorati in perline, sculture di steatite, gioielli in legno e quadri in acrilico che riflettono la cultura delle Sei Nazioni irochesi. Il museo (di proprietà di una famiglia mohawk di Akwesasne), si trova nei monti Adirondack ed è aperto in luglio e agosto dalle 10 del mattino alle 5 del pomeriggio dal martedì alla domenica. E' chiuso il lunedì, ma è aperto su appuntamento per gruppi da metà maggio al 30 giugno e in settembre. Vi è un biglietto d'ingresso. Il direttore è John Fadden. E' possibile avere un depliant inviando una busta commerciale affrancata con il proprio indirizzo.

Una breve storia del museo

Ray, Christine e John Fadden aprirono per la prima volta il museo nel 1954; il legno che venne utilizzato per la struttura iniziale fu lavorato in una segheria locale da alberi tagliati da Ray Fadden. Il museo, in origine di due stanze, fu ingrandito in quattro stanze. Il progetto del museo riflette l'architettura di una Casa Lunga tradizionale in corteccia

della Haudenosaunee (la Confederazione delle Sei Nazioni irochesi), che si estende simbolicamente da est a ovest attraverso il territorio ancestrale. I mohawk sono i Custodi della Porta Orientale, i seneca sono i Custodi della Porta Occidentale, gli onondaga sono i Custodi del Fuoco e gli oneida, i cayuga e i tuscarora (ammessi nella Confederazione all'inizio del XVIII secolo) sono i Fratelli Minori.

Il museo ospita una miriade di artefatti pre e post contatto, oggetti d'arte e artigianato contemporanei, carte e diagrammi, poster e altri oggetti della cultura irochese. Gli oggetti nel museo appartengono soprattutto agli irochesi, ma vi sono rappresentate anche altre culture native americane. Ci sono molti oggetti nel museo. I pavimenti sono decorati con simboli e motivi irochesi e all'interno delle stanze vi sono le vetrine con gli oggetti. I muri sono carichi di carte informative, cinture di perline, dipinti e altri articoli indiani interessanti, che si estendono su fino al tetto a spioventi, con canoe, cesti, attrezzi, oggetti in perline, copricapi piumati, abiti indiani e poster.

Il museo è aperto regolarmente durante i mesi estivi e vi lavorano i membri della famiglia. Oltre a ciò, nella tarda primavera e all'inizio dell'autunno, il museo è aperto su

appuntamento. I visitatori sono coccolati da una festa visiva di materiale nativo americano, con l'aggiunta di una serie di conferenze calibrate dalla situazione e dalle esigenze del pubblico. Vengono lette storie pittografiche, messi in rilievo i contributi dei popoli nativi alla società contemporanea e narrata l'epica storia della formazione del governo partecipatorio della Confederazione degli irochesi.

I nostri scopi come museo sono molteplici. Per prima cosa, vogliamo educare il pubblico in generale a proposito della cultura irochese. I visitatori vengono da continenti diversi come l'Africa, l'Asia, l'Europa, l'Australia e le Americhe, fornendo una speciale atmosfera interculturale ai nostri scambi. I turisti dell'Adirondack Park colgono l'occasione per visitarci durante la loro vacanza: siamo visitati da campeggiatori, partecipanti a vari programmi estivi educativi e abbiamo anche ospitato classi di storia e antropologia dell'università dello Stato di New York (SUNY) di Plattsburgh, del SUNY di Oswego, della St. Lawrence University e della Cornell University. L'apertura dell'Adirondack Visitor Interpretative Center nella primavera del 1989 ha fatto aumentare il numero di visitatori, dato che il Centro è situato a nove miglia dal museo.

Uno scopo altrettanto importante è quello di servire i popoli nativi. Noi presentiamo informazioni sulle popolazioni indigene e funzioniamo come luogo dove possono essere riaffermati i valori, le filosofie e le sensibilità tradizionali. Noi affermiamo con forza l'importanza di mantenere le tradizioni orali insieme alla storia scritta per la continuità culturale. Studenti nativi (e non nativi o ex studenti) di comunità indiane come Akwesasne, Kahnawake, Kanesatake, Oneida, Onondaga e altri luoghi più a ovest nello Stato di New York e in Canada ci fanno visita regolarmente.

Un altro scopo del museo riguarda l'educazione del pubblico a proposito dell'Etica della Terra della Confederazione degli irochesi e altre sensibilità ambientaliste. La conservazione degli alberi, delle piante, delle acque, degli uccelli, degli animali e del suolo stesso della Terra è un nostro obiettivo. Il fondatore del museo, Ray Fadden, ha per anni praticato questa filosofia dando cibo a corvi, cornacchie, chickadee, scoiattoli di vario tipo, coyote e orsi. Questo processo di aiuto alimentare continuerà e il motivo è che l'abitato naturale di questi animali e degli uccelli è stato malamente eroso dalla mano dell'uomo, con le piogge acide, la distruzione ambientale, il buco dell'ozono, la caccia e la pesca eccessive, solo per fare qualche esempio.

Siamo orgogliosi del nostro essere un museo vivente, che incorpora i valori e la visione del mondo di una cultura vibrante. Molti musei sembrano avere gli stessi fini, ma nella maggior parte dei casi, sono istituzioni che hanno profonde radici nella cultura occidentale e in realtà presentano le culture native americane "sotto vetro". La prospettiva culturale influenza in modo marcato il modo in cui è presentato il materiale. Il Six Nations Indian Museum presenta il suo materiale da un punto di vista indiano.



Six Nations Indian Museum HCR 1 Box 1

Sopra: Testa di tamburo dipinto con l'immagine di una maschera del tipo noto come "Faccia Falsa" tra gli antropologi. Six Nation Indian Museum, Onchiota, NY.

Sotto: Dettaglio di una cintura di perline pittografica con figure umane e una lunga casa. Le pittografie servono a mantenere viva la tradizione orale. Six Nation Indian Museum, Onchiota, NY.

A p. 39: L'entrata del Six Nations Indian Museum, particolare dello steccato. Six Nation Indian Museum, Onchiota, NY.



Ray Tehanetorens Fadden

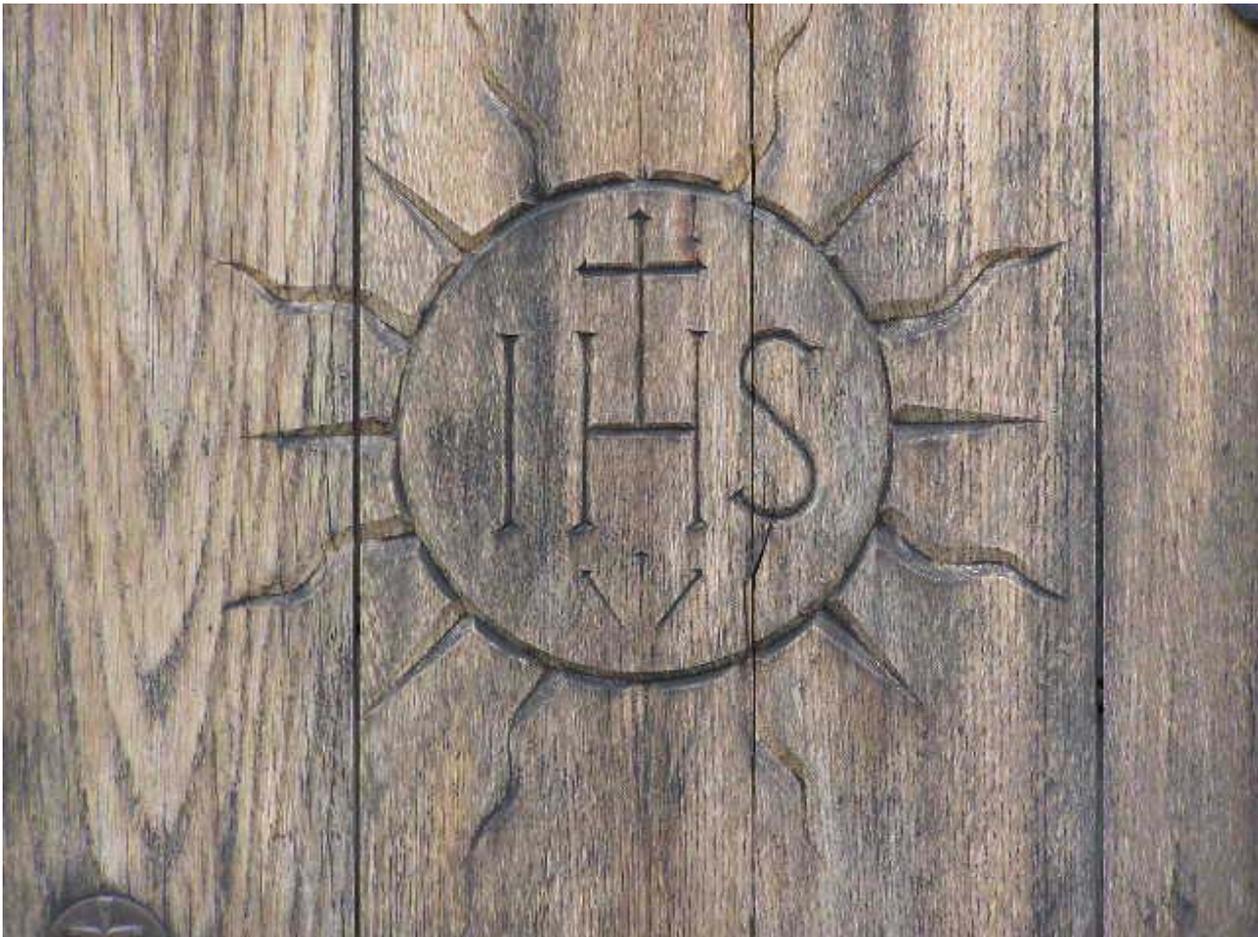
Ray Tehanetorens Fadden è nato il 23 agosto 1910 a Onchiota, New York. E' membro del clan del Lupo della nazione mohawk. Ray e la sua famiglia si sono trasferiti parecchie volte durante la sua giovinezza all'interno dello Stato di New York orientale. L'estate, comunque, era riservata alla vita nelle foreste sempreverdi dei monti Adirondack a Onchiota insieme a suo nonno, Henry Fadden e ai suoi insegnamenti. Il tempo trascorso sollecitò in Ray l'amore per gli Adirondack e un'inesauribile curiosità per i popoli nativi. Henry stesso era una figura familiare presso molte tribù e aveva vissuto per un certo periodo tra i menominee alla fine dell'Ottocento, fino a che non era finalmente giunto a Onchiota.

L'adolescenza vide Ray viaggiare per tutto lo Stato di New York, da una comunità indiana all'altra, imparando tutto quello che poteva dalla gente che viveva là. Ben presto molti dei leader di queste comunità presero Ray sotto la loro ala, ispirati dalla sua sete di conoscenza e dalla sincerità e dalla determinazione che esibiva a nome del loro popolo. Durante questo periodo Ray conobbe il noto storico Arthur C. Parker, iniziando un'amicizia che doveva durare fino alla morte di Parker alla fine degli anni 1950. I viaggi di Ray lo portarono a incontrare anche una ragazza mohawk di nome Christine Chubb, la cui famiglia veniva dalla comunità mohawk di Akwesasne, e la sposò nel 1935. Il dicembre del 1938 portò grande felicità con la nascita del loro unico figlio, John Kahionhes Fadden.

Ray cominciò la sua carriera di insegnante nel 1934 dopo il diploma alla Fredonia Normal School e la sua professione lo portò nelle classi delle comunità irochesi di tutto lo Stato di New York e dell'Ontario meridionale; egli incorporò nelle sue lezioni materiale che riguardava la cultura, la storia e le tradizioni irochesi. Le gite scolastiche vertevano nella visita ai siti significativi della storia irochese. Questo stile di insegnamento aiutò Ray a diffondere un positivo senso di autostima nei suoi studenti, piantando di nuovo con tenerezza i semi della propria eredità culturale irochese nel ricco suolo delle loro menti.

All'inizio degli anni 1950 Ray cominciò a lavorare per realizzare il suo sogno: il Six Nations Indian Museum a Onchiota. Nel giugno del 1954 le porte del museo si aprirono per dare il benvenuto al primo delle migliaia di visitatori che sarebbero venuti. Ray continuò la sua carriera come educatore mentre dirigeva il museo nei mesi estivi, ritirandosi dal sistema d'istruzione nel 1967. Anche se in pensione Ray si può trovare al museo d'estate, che racconta una storia o due. Per tutta la sua carriera come educatore e sostenitore dei popoli nativi, Ray può vantare molti risultati e premi, ma non è il tipo da farlo. Invece sceglie di vivere pacificamente tra la natura con la sua famiglia a Onchiota, nel cuore dei monti Adirondack.





Ste. Marie among the Iroquois

Quest'estate ho avuto il piacere di dare il benvenuto a Sandra e Flavia Busatta a Ste. Marie among the Iroquois, un museo di storia vivente a Liverpool, New York State, un sobborgo di Syracuse. Questo museo in precedenza aveva fatto parte del sistema del parco della contea, ma aveva chiuso per quasi due anni a causa di problemi di bilancio. Un gruppo di volontari cominciò a organizzarsi nel gennaio 2004 nello sforzo di riaprire con donazioni in tempo e denaro da parte della comunità locale. Con la benedizione della Legislatura della Contea e una donazione della Honeywell Corporation, il museo è stato in grado di aprire in luglio per i weekend estivi e a cominciare a programmare visite delle scuole in autunno.

Sainte Marie among the Iroquois era una missione gesuita del XVII secolo costruita sul pendio di una collina presso il Lago Onondaga. Fu il primo insediamento europeo nel territorio degli irochesi, ora noto come Stato di New York centrale. Nel 1534 i francesi inviarono Jacques Cartier nella parte nordorientale del continente nordamericano in cerca di ricchezze e di una nuova via per l'Oriente. L'esplorazione europea di questa parte del Nordamerica continuò, con conseguenti scontri con le popolazioni indigene della zona. Queste varie tribù furono chiamate indiani perchè i primi esploratori pensavano che fossero gente dell'India, una terra in Oriente. Nel 1608 Samuel de Champlain stabilì un insediamento francese a Quebec, dove formò delle alleanze con parecchie tribù che erano spesso in guerra con gli irochesi, anche noti come l'Haudenosaunee (Gente della Lunga Casa). I gesuiti francesi divennero missionari presso i nativi americani, vivendo spesso nei loro villaggi, imparando le lingue e tenendo dettagliati giornali delle loro esperienze. Questi giornali furono conosciuti come Relazioni Gesuite e si possono leggere ancora oggi.

Il nostro sito si basa su quelle relazioni e narra la storia della visita di Padre LeMoynes agli onondaga e del trattato di pace tra i francesi e la maggior parte degli irochesi che aprì la strada a un gruppo di circa cinquantadue uomini che costruirono una missione sulle rive del Lago Gannentaka (Onondaga). Il continuo conflitto tra francesi e irochesi fece sopravvivere la missione solo diciotto mesi circa.

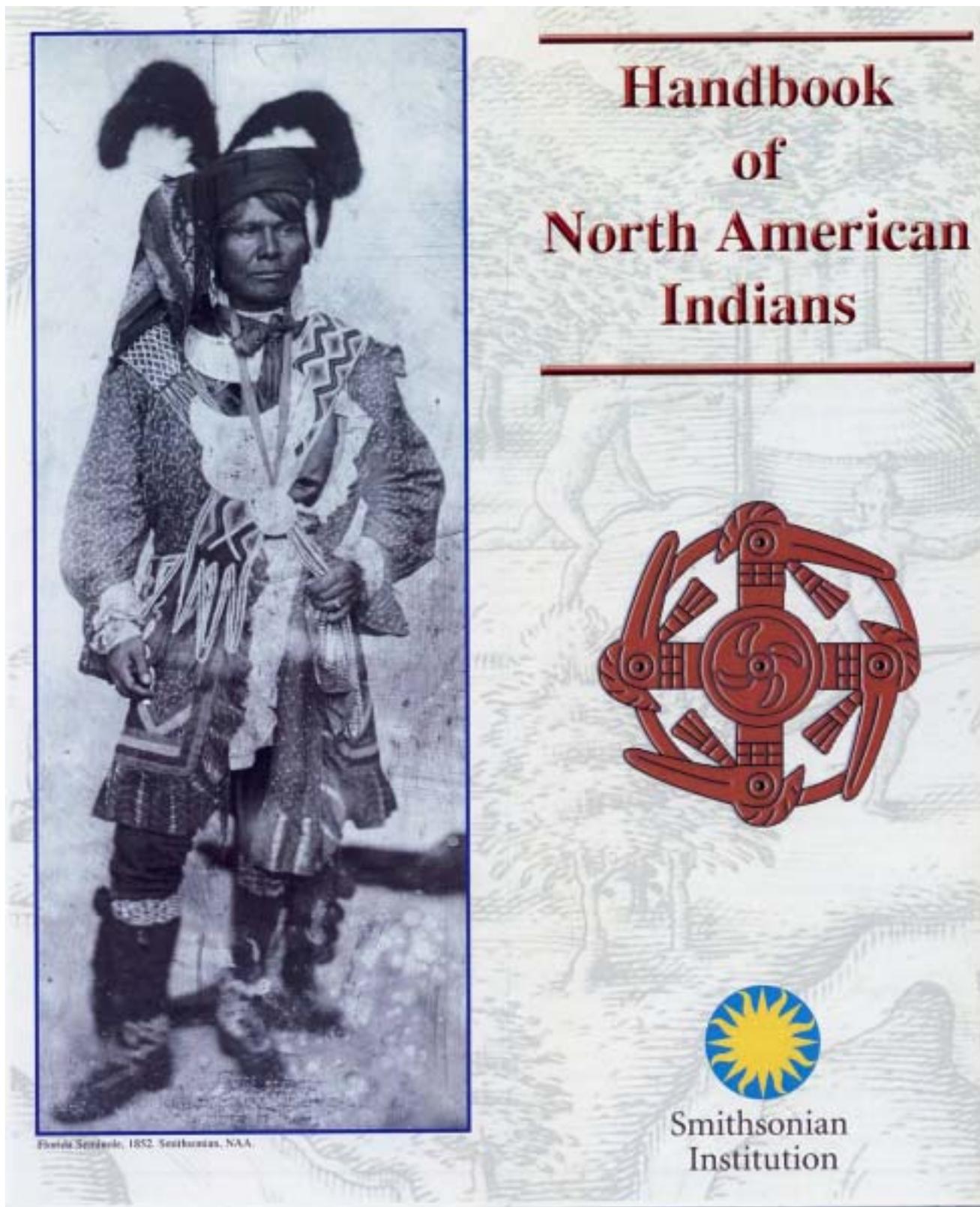
Il sito oggi fu prima ricreato nel 1933, ma fu ricostruito insieme a un Visitor Center nel 1991. Il nostro orario è limitato, ma i volontari sono presenti ogni giorno per dare il benvenuto ai visitatori che sono interessati a saperne di più sulla gente dei Boschi Orientali e il loro ambiente, i viaggi europei in Nordamerica, l'incontro con i nativi americani, la stipulazione di un trattato di pace e sulla missione gesuita e gli uomini che vissero colà.

Linda Hughson Pacelli, Coordinatrice del programma e dei Volontari, Ste. Marie among the Iroquois, Liverpool, NY, stemarie1657@yahoo.com

Visitor Center: manichini e figure a grandezza naturale illustrano un incontro tra francesi e irochesi e i loro pensieri nei "fumetti" sopra le teste, utilizzando frasi di documenti d'epoca.

A p. 40, in alto: Sigillo gesuita impresso sulla porta della chiesa. Sotto: Il cortile interno della missione, con la chiesa e a lato l'edificio delle cucine.





Novità

Southeast

E' uscito il nuovo volume dell'Handbook of North American Indians, il luogo da cui iniziare per studiare i nativi americani.

Sandra e Flavia Busatta

Southeast è il tredicesimo volume (e il numero 14 della serie), uscito nel 2004, dell'*Handbook of North American Indians* pubblicato dallo Smithsonian Institution, in una serie di 20 volumi, a cura dell'editore generale William C. Sturtevant, che intendono dare una conoscenza enciclopedica della storia e delle culture delle popolazioni indigene del Nordamerica. I volumi dal 5 al 15 trattano le maggiori aree culturali del continente e gli altri considerano tematiche trasversali, come le lingue (vol. 17), la storia dei rapporti tra indiani e bianchi (vol. 4), già pubblicati, l'ambiente, le origini e la popolazione (vol. 3, in via di pubblicazione) e così via, oltre ai due volumi di profili biografici di centinaia di indiani e a un indice generale dell'intera serie.

Il primo Handbook pubblicato dallo Smithsonian, il classico *Handbook of American Indians North of Mexico* di Hodge (1907-1910) in due volumi, verso la metà del secolo scorso già non rispecchiava più da tempo le conoscenze dell'epoca. Nel 1965 cominciarono le prime discussioni della nuova serie di venti volumi e nel 1970 Raymond D. Fogelson, il curatore del volume, riunì il primo comitato editoriale. Il lavoro, però, andò a rilento per varie ragioni, anche a causa dell'estrema complessità

della regione, perciò furono mandati avanti altri volumi. Con l'avvento di un vice-curatore, Jason Baird Jackson, nel 1999 a sostegno dell'anziano Fogelson, fu riformato un nuovo comitato editoriale, che incluse nel nuovo piano anche alcuni degli autori del 1971 e molti dei vecchi argomenti nella nuova stesura di 66 capitoli. Il nuovo volume del 2004 perciò riflette le conoscenze della fine degli anni 1990 e segue per ultimo in ordine di tempo un certo numero di opere sintetiche fondamentali sul Sudest indigeno degli Stati Uniti.

L'intera concezione dell'*Handbook* riflette un'organizzazione delle conoscenze principalmente secondo il criterio delle aree culturali, un modello elaborato per la prima volta nel 1887 da due importantissimi antropologi e curatori museali, Otis Mason e Franz Boas, come strumento utile nella presentazione e nell'interpretazione degli oggetti da esporre nei musei e nelle grandi mostre in occasione delle Esposizioni Mondiali dell'epoca. Questo approccio utilizza modelli di somiglianze culturali, di adattamento ambientale e contiguità geografica, per tratteggiare regioni che mostrano un comune schema culturale e una comune storia di rapporti sociali. L'approccio dell'area culturale rappresentava un miglioramento

rispetto all'approccio evolucionista precedente ma, per quel che riguarda il Sudest, è - secondo le parole degli stessi curatori - «meno utile che per altre parti del Nordamerica, perchè la regione presenta una notevole diversità interna, mentre mostra di avere molto in comune con le aree adiacenti» (Jackson e Fogelson 2004:3).

Il primo a mappare il Sudest come area culturale fu lo stesso Mason (1907), seguito da Speck (1907), Wissler (1938), Kroeber (1939) e Swanton, quest'ultimo autore del classico *The Indians of the Southeastern United States* (1946). Più di recente, *The Southeastern Indians* (1976) di Charles Hudson, è stato a lungo il volume standard sui popoli della regione, fino all'uscita del presente volume 14 dell'*Handbook*, che ne condivide alcune delle scelte. Infatti quest'ultimo colloca in altri volumi alcuni gruppi, come le popolazioni algonchine del North Carolina e della Virginia, i tuscarora e altri popoli di lingua irochese (*Northeast*, vol. 15), i wichita, i pawnee, i quapaw, gli osage, i missouria e gli omaha (*Plains*, vol. 13) e includendo, invece, qui nel vol. 14, i gruppi che non praticavano l'agricoltura della Florida meridionale. Questi studiosi, insieme ad altri autori di monografie specialistiche sulla cultura materiale, nel comples-

so, danno ragione a chi ritiene il Sudest un'area culturale solo in senso lato, che è meglio compresa come divisione regionale di una più ampia area culturale dei *Woodlands*. Come riconoscono gli stessi curatori, quindi, la divisione delle Terra Boscose Orientali (*Woodlands*) in Nordest (vol. 15) e Sudest (vol. 14), rappresenta una divisione utile, ma arbitraria, la cui prima sanzione deriva peraltro da una storia di contatto coloniale con tre diverse potenze europee (Spagna, Francia, Gran Bretagna) e gli USA, e da una moderna storia di ricerca accademica, più che da netti confini come quelli del Nordovest americano e di altre parti del mondo. Infatti, i legami e le influenze che legano il Sudest alle Praterie e al Nordest derivano da movimenti sociali e culturali in un paesaggio che è privo di insormontabili barriere naturali, com'è dimostrato dal capitolo sull'organizzazione sociale. I tratti culturali che documentano un'influenza

mesoamericana sull'arte, l'architettura, i sistemi socio-religiosi gerarchici e la coltivazione del mais, sono invece trattati nel capitolo sullo scambio e l'interazione fino al 1500, quando i primi esploratori spagnoli percorsero la regione. Gli studiosi hanno di recente teso a ridurre però l'impatto diretto dell'influenza mesoamericana, spostando l'accento piuttosto sui fattori locali che favorirono sviluppi simili. Anche i rapporti tra il Sudest e l'area

carabica sono stati assai ridimensionati fin dagli anni 1950.

Caratteristiche del Sudest

La ricchezza delle culture del Sudest prima dell'arrivo degli europei è testimoniata dagli elaborati e complessi siti archeologici, che sono stati datati, nel volume, convertendo le

europei nella storia indigena della regione, con conseguenze devastanti a causa del diffondersi delle epidemie, che mordono con maggior virulenza nelle popolose città dell'area che nei più dispersi insediamenti di altre zone, provocando la caduta dei grandi *chiefdoms*, una maggiore semplificazione gerarchica,

la scomparsa di gruppi minori e il raggruppamento dei sopravvissuti in nuove entità politiche multietniche. D'altro canto, il contatto con gli europei portò le popolazioni indiane all'interno dei fenomeni globalizzatori dell'epoca, con il commercio degli schiavi e quello delle pelli di cervo, animale che fu quasi estinto. L'emergenza degli USA significò l'impossibilità per i dirigenti politici indigeni di continuare a barcamenarsi tra le tre potenze europee in competizione, Spagna, Francia e Gran Bretagna. La politica americana della prima metà del XIX secolo, dominata com'era da politici



date al radiocarbonio in date del calendario cristiano. Il volume dedica tre capitoli alla preistoria dell'area, dal 9500 a.C. al 1000 d.C., e sette capitoli alla preistoria delle subregioni dopo il 500 a.C. (Florida, Bassa Costa Atlantica, Interna Orientale, Valle del Mississippi e Pianure Costiere del Golfo). La preistoria anteriore al 9500 a.C. verrà invece sviluppata nel vol. 3. Le prime *entradas* spagnole nel XVI secolo vedono l'irrompere degli

sudisti attenti agli interessi dei piantatori e all'espansione del sistema di piantagione, obbligò le società indiane più numerose e politicamente importanti, i cherokee, i creek, i choctaw, i chickasaw e i seminole, noti come le Cinque Tribù Civilizzate, perchè avevano adottato molti aspetti della cultura sudista, compresa la schiavitù africana, a trasferirsi in gran parte oltre il Mississippi, nel Territorio Indiano. Quelli che restarono nel Sudest,

membri delle Cinque Tribù e di altre tribù minori, si adattarono a vivere in un mondo dove era importante non affondare nello strato più discriminato della popolazione, gli schiavi africani e, dopo la Guerra Civile, la popolazione nera. Fino alla fine del XX secolo, gerarchia razziale e segregazione cospirarono a dare al Sud degli USA un'immagine in bianco e nero, giungendo persino a negare l'esistenza degli indiani nel Sudest/*Deep South*. Come mostrano le parti finali dei diversi capitoli sulle tribù e i gruppi regionali e nel capitolo "Resurrezione e riconoscimento", le comunità indiane del Sudest si riorganizzarono, acquisendo una più militante identità, ristrutturando i rapporti con i vicini bianchi e neri e mettendo in moto un movimento per il riconoscimento legale statale e federale.

Da un punto di vista socio-economico, il Sudest storico era diviso in villaggi e, in qualche caso, in città più grandi, spesso autonome, che, in tarda epoca preistorica (Periodo Mississippi) e all'inizio dell'epoca storica, diedero vita anche a grandi *chiefdoms*, dominanti su una serie di città minori da un grande centro cerimoniale. La famiglia trovava una forma di organizzazione sociale nei clan, di cui i più noti sono i clan matrilineari dei cherokee e dei gruppi di lingua muskogee. I clan organizzavano gli eventi rituali, sceglievano la leadership politico-religiosa, fungevano da tribunali e da assemblee legislative e integravano le famiglie al di là della comunità locale. A partire dal primo Periodo Mississippi, verso il 900 - 1000 d.C., fino alla metà del XX secolo, la principale attività economica era l'agricoltura e, anche se oggi ben pochi la praticano ancora, la coltivazione del mais resta al centro dell'universo simbolico tradizionale. La divisione sessuale del lavoro, con la donna che coltiva gli orti e si prende cura della casa e dei figli e l'uomo che caccia per sussistenza e commercio e ha un ruolo principale nella leadership politica, nella guerra, nella diplomazia e nello sport (il gioco della palla con le racchette o

stickball o *lacrosse*), resta ancora lo schema fondamentale delle credenze tradizionali etniche identitarie, anche se per il resto gli uomini e le donne indiane partecipano in pieno alle istituzioni e all'economia degli USA. Alcune aperture politiche, però, ci sono state, anche grazie alla famosa donna capo Wilma Mankiller della Cherokee Nation of Oklahoma.

Organizzazione del volume

Oltre ai capitoli sulla preistoria e la storia dell'area e delle varie subregioni, altri capitoli forniscono al lettore informazioni sugli aspetti



demografici, linguistici e ambientali del Sudest. Il centro del volume è rappresentato dalla collezione di capitoli che trattano in maggiore dettaglio particolari regioni e gruppi sociali. Anche se alcune società scomparvero come entità distinte identificabili durante le tumultuose vicende storiche, dove era possibile gli autori hanno seguito i vari gruppi fino ai giorni nostri, dedicando inoltre due interi capitoli agli indiani delle due Caroline dal 1900 a oggi e alla sopravvivenza e continuità culturale delle tribù della Louisiana. Tra gli argomenti trasversali che illustrano la particolare storia del Sudest, va segnalato il capitolo sugli afro-americani nelle società indiane, che fa giustizia di un argomento poco noto e troppo spesso ignorato.

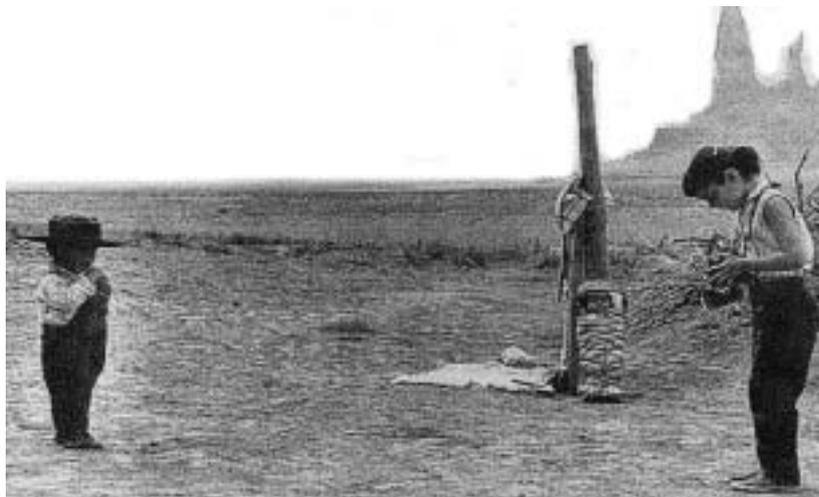
Pregi e difetti

Il volume del Sudest ha ben 1042 pagine e di queste ben 227 sono dedicate a una bibliografia "mon-

stre", uno sforzo epico di cui dobbiamo ringraziare l'infaticabile Ricercatore e Bibliografo, il dr. Cesare Marino, sulle cui spalle sicilissime ha poggiato e poggia gran parte del noioso e indispensabile lavoro di controllo delle citazioni, delle pagine, degli autori, dei testi e di unificazione delle singole bibliografie dei vari capitoli in un'unica poderosa lista. Gli stessi curatori hanno sentito il dovere di ricordarne il lavoro ciclopico, in cui il dr. Marino ha dovuto risolvere conflitti tra citazioni di differenti edizioni, ha corretto le inesattezze e le omissioni e ha controllato le citazioni con gli originali. La bibliografia unificata elenca tutte le fonti citate nel testo, i lavori degli autori o consultate dallo staff di ricerca, ma non direttamente citate nei capitoli, lasciando fuori solo le comunicazioni personali. Il volume è impreziosito da centinaia di foto, disegni, mappe accompagnati tutti da eccellenti didascalie, che talvolta raggiungono le dimensioni di una scheda. Alcune illustrazioni e didascalie derivano dagli archivi del curatore generale della collana, William C. Sturtevant, che ha una lunga carriera di ricerca sulle illustrazioni degli indiani del Sudest e, più in generale, dell'Est. Il lavoro di *editing* linguistico, in collaborazione con i singoli esperti delle varie lingue, è stato svolto con grande perizia dall'autorevole Ives Goddard. Tra i difetti, non molti in verità, merita di essere lamentata una certa fretta dell'editore, che ha portato a non fare spesso giustizia nella stampa di foto che, dato il lavoro di ricerca che hanno richiesto, meritavano una maggiore pazienza nella resa tipografica. In complesso, *Southeast* è un volume che segnerà la storia della ricerca dell'area e merita di figurare nella biblioteca di qualsiasi antropologo e anche di ogni amatore.

Ritratti

a cura di Gloria S. Rowlings



Mi piace vivere in questa comunità e mi piace essere choctaw, ecco tutto. Solo perchè non voglio essere un bianco non significa che voglio essere un qualche tipo di indiano mistico. Solo un essere umano vero.

(Beasley Denson, Segretario Tesoriere del Choctaw Tribal Council, 1988)

Non c'è da meravigliarsi che gli indiani fossero percepiti non com'erano ma come "dovevano" essere - dal punto di vista europeo. Erano sbattuti fuori dal regno della realtà e ficcati nella terra dell'illusione. Gli indiani diventarono, a seconda dei casi, super o sub umani, mai ordinari. Erano inclusi nel magico, non nel razionale. Erano immaginati inchiodati nel passato, non guidati dai loro precedenti.

(Michael Dorris, scrittore modoc, 1987)



Siamo sopravvissuti guardando, ascoltando e sperimentando la vita. Una foto non dà quell'esperienza di prima mano, ma può restarti nella memoria cercando la vita.

(Jolene Rickard, tuscarora, 1992)

