

LADRI DI CANOE
TURISMO, MIGRAZIONE E IDENTITÀ INDIGENA IN CANADA

Elena Lamberti

Questo saggio indaga l'esperienza identitaria indigena nel Canada contemporaneo alla luce del rinnovato interesse turistico che, negli ultimi anni, ha portato molti indigeni ad inserirsi nel circuito di promozione di quella che, nell'immaginario occidentale, resta la terra dei grandi laghi, delle immense pianure e della natura "da cartolina". Riappropriarsi di una industria del turismo definita come "autenticamente indigena" vuol anche dire trasformare l'autorappresentazione identitaria in una agenzia utile alla rinascita socioeconomica di aree e comunità povere, tenute per lungo tempo ai margini del sistema industriale e culturale creato, nella sua ossatura, dai governi coloniali. Ai fini di queste prime riflessioni, diventa concettualmente stimolante rileggere l'interesse per il turismo indigeno anche alla luce di una idea complessa di "migrazione", ovvero di un ripensamento dell'idea di "migrazione" che tenga conto della Storia delle popolazioni indigene per cogliere un'idea complessa di "mobilità culturale"; un'idea che è oggi al centro di percorsi di riappropriazioni identitarie postcoloniali che toccano la nazione canadese nel suo complesso e, in modo particolare, le comunità delle origini. Le nuove produzioni artistiche e letterarie indigene del ventunesimo secolo traducono, infatti, la resilienza culturale in discorsi tesi a immaginare un futuro diverso e inclusivo.

Parole chiave

Popolazioni Indigene; Canada postcoloniale; Migrazione indigena; Leanne Betasamosake Simpson; Letteratura Canadese

CANOE THIEVES
TOURISM, MIGRATION AND INDIGENOUS IDENTITY IN CANADA

This essay investigates the indigenous identity experience in contemporary Canada in the light of the renewed tourist interest that, in recent years, has led many indigenous people to join the promotion circuit of what, in the Western imagination, remains the land of great lakes, immense plains and "postcard" nature. Regaining possession of a tourism industry defined as "authentically indigenous" also means transforming culture, identity and self-representation into an agency supporting the socio-economic rebirth of poor areas and communities, kept for a long time at the margins of the national industrial and cultural system created, in its backbone, by colonial governments. Following the above, it becomes conceptually stimulating to re-read the interest in indigenous tourism also in the light of a complex idea of "migration". In fact, it becomes enlightening to rethink the idea of "migration" and the history of indigenous peoples through a complex idea of "cultural mobility". Today, this idea is at the center of new identity processes that affect the Canadian nation as a whole and, also, the communities of the origins. New artistic and literary Indigenous productions of the twenty-first century are, in fact, turning cultural resilience into new imaginative visions for a different, more inclusive future.

Keywords

Indigenous People; Postcolonial Canada; Indigenous Migration; Leanne Betasamosake Simpson; Canadian Literature

<https://doi.org/10.6092/issn.2035-7141/12001>

LADRI DI CANOE

TURISMO, MIGRAZIONE E IDENTITÀ INDIGENA IN CANADA

Elena Lamberti

I viaggiatori [...] visitano il Canada un po' come se visitassero uno zoo: anche quando il loro sguardo si posa per un momento sui Nativi, continuano a pensare soprattutto a come reagirà la loro sensibilità a quello che stanno vedendo.

Northrop Frye, 1965

Rinarrare il passato, riappropriarsi del territorio

Nella video-poesia *Come rubare una canoa* di Leanne Betasamosake Simpson, critica, attivista e artista indigena¹, Kwe è una giovane donna Nishnaabeg che, aiutata dal vecchio saggio Akiwenzie, ruba una canoa da un museo (definito “deposito”) per riportarla al lago, il luogo a cui appartiene (Simpson 2016). A piedi nudi sul pavimento di cemento, la giovane canta e mette in atto il suo piano: il deposito è una prigione per le canoe, che sono nate per vivere nell’acqua e che qui, invece, non sono che corpi «ammaccati, pelli secche, costole ferite, rabbia disidratata». «Ah come siete orgogliosi della vostra collezione di oggetti indiani, bel lavoro zhaganash [uomini bianchi], bel lavoro». Prima di prendere e portare via «quella giovane», Kwe nutre le canoe spalmandole con gocce d’acqua che prende immergendo le dita in una bottiglia di plastica, sussurrando ad ognuna «parole quiete», e accarezzandole con le dita umide. Mentre il vecchio distrae il custode, Kwe prende la canoa e la porta fino al lago dove

¹ Nel contesto canadese attuale, il termine “indigeno” viene utilizzato per indicare, in generale, i discendenti delle popolazioni autoctone che abitavano il territorio prima della colonizzazione europea. Il termine “aborigeno” è quello usato legalmente per definire i rappresentanti dei tre gruppi culturali che costituiscono la popolazione aborigena del Canada: Métis, Inuit e Prime Nazioni. Nella pratica lessicale, Indigeno e Aborigeno sono di fatto sinonimi. È interessante, infine, ricordare che l’agenzia nazionale di statistica canadese definisce diversi modi di essere “aborigeno”, differenziando, per esempio, tra discendenza e identità aborigena. La prima “misura” l’essere aborigeno a partire dall’auto dichiarazione del soggetto, mentre la seconda chiede al soggetto di autoidentificarsi come aborigeno (ovvero come appartenente a uno dei tre gruppi suddetti). È inoltre possibile per i soggetti identificarsi con più di una categoria.

compirà il rituale: l'affonderà con sette pietre, il numero giusto per farla inabissare, «quanto basta per / riempirla col lago / e bloccarla nell'acqua», per restituirla al suo mondo; la giovane continua a cantare e, infine, anche la canoa risponde al suo canto. Racconta l'autrice che questa video-poesia è nata come risposta ad una visita da lei fatta con un anziano, Doug Williams, al Canadian Canoe Museum di Peterborough, nella provincia dell'Ontario. Come ricorda l'artista:

Una canoa che era stata presa dal nostro territorio all'inizio dell'Ottocento per essere portata in Inghilterra era infine stata restituita. Doug mi ha proposto di assisterlo quando gli è stato chiesto, in quanto anziano della comunità locale, di accogliere la canoa al suo ritorno, una cosa che per me è stata ad un tempo strana e meravigliosa. Così ci siamo ritrovati in questo magazzino dove è conservata la collezione di canoe che la comunità possiede e io mi sono messa a cantare e a pregare per le canoe – un'esperienza per me molto forte. Ho così utilizzato quell'esperienza nella mia poesia. Quando è stato il momento di aggiungere la musica, ho contattato Cris Derksen, che è un violoncellista indigeno – ma non nel senso classico. Ho pensato che il violoncello fosse uno strumento molto interessante con cui lavorare, perché canta e racconta una storia sua capace di trasportare le persone in un viaggio emotivo (Blair Mlotek 2016).

La collaborazione artistica, nata tra rappresentanti di diverse popolazioni indigene, dà forma ad un “viaggio emotivo” che restituisce un valore diverso alla canoa: se il museo la preserva come testimonianza del passato precoloniale e, anche, del passato coloniale (che colleziona oggetti indiani e li mette in mostra ai “visitatori”), il gesto di Kwe la restituisce ad una dimensione originaria e naturale, ridandole dignità come elemento essenziale di una intera cultura che, infine, se ne riappropria. Il contrasto tra il Museo della Canoa Canadese di Peterborough, tappa ideale di un viaggio turistico nel folklore nazionale concepito dallo sguardo eurocentrico, e il lago che si riprende la canoa è cameo appropriato per aprire una breve riflessione sul rapporto tra turismo e migrazione nel Canada contemporaneo, laddove il concetto di “migrazione” deve necessariamente essere ricollocato anche in un percorso diverso da quello normalmente inteso per interpretare il fenomeno nella realtà europea.

Questo breve saggio si configura così come un primo tentativo di leggere (o rileggere) l'esperienza identitaria indigena nel Canada contemporaneo alla luce del rinnovato interesse turistico che, negli ultimi anni, ha portato molti indigeni ad inserirsi nel circuito di promozione di quella che, nell'immaginario occidentale, resta

la terra dei grandi laghi, delle immense pianure e della natura “da cartolina”. Prima della pausa imposta nel 2020 dalla ben nota pandemia – amplificata da una altrettanto nota *pandemia* (Lamberti 2020, 131-137) – la tendenza turistica del Canada vedeva una crescita esponenziale di quella che potremmo definire come “offerta indigena”, ovvero di esperienze “originali” gestite direttamente dalle comunità indigene. Non a caso, nel 2015 è stata fondata la Indigenous Tourism Association of Canada che raggruppa più di venti organizzazioni attive nell’industria turistica allo scopo di migliorare la condizione socioeconomica delle popolazioni indigene, fare rete per promuovere la rappresentatività locale e il dialogo tra le diverse comunità, i governi provinciali e quello federale. Questa associazione si ripropone, dunque, di sostenere la promozione e la commercializzazione di una industria del turismo definita come “autenticamente indigena”; l’idea è quella di riappropriarsi di tale industria anche ai fini di una autorappresentazione identitaria che, mentre viene recuperata, porta ad un nuovo *profitto* da perseguire in loco, ovvero a una rinascita socio-economica di aree e comunità povere, tenute per lungo tempo ai margini del sistema industriale e culturale creato, nella sua ossatura, dai governi coloniali.

Ripensare l’idea di “migrazione” nell’esperienza indigena

Ai fini di queste prime riflessioni, diventa concettualmente stimolante rileggere l’interesse per il turismo indigeno (da intendersi, dunque, sia come offerta di esperienze “originali” – il progetto culturale –, sia come offerta gestita e controllata dalle comunità indigene – il progetto economico) anche alla luce di una idea complessa di “migrazione”, ovvero di un ripensamento dell’idea di “migrazione” che tenga conto della Storia delle popolazioni indigene per cogliere un’idea complessa di “mobilità culturale”; un’idea che è oggi al centro di percorsi di riappropriazioni identitarie postcoloniali che toccano la nazione canadese nel suo complesso e, in modo particolare, le comunità delle origini (Alden Cox, 1988; Emberley 2007; Razack 2002). Una storia che vede, paradossalmente, quelle comunità dispossessate di una

terra che hanno sempre abitato in modo alternativo, al di fuori del concetto, tipicamente eurocentrico, di “possesso”, di “proprietà”, di “profitto”: il mondo e il modo *alterNativo* di abitare un territorio si fondano, infatti, su un’idea diversa che vede quel territorio come spazio da spartire sì, ma in modo *condiviso*, sulla base di una organizzazione di vita comunitaria e semi-nomadica. L’idea nativa di “possesso” del territorio rientra, infatti, in una organizzazione sociale diversa da quella occidentale, che pur prevedendo confini, non li delimita con barriere visibili e artificiali, bensì con elementi naturali o simbolici: il “confine” è così soprattutto un’idea legata alla conoscenza del territorio e al rispetto del diritto che altre comunità hanno di abitare e coltivare il proprio benessere². Inoltre, non si “divide” il territorio per perseguire un profitto economico individuale, ma per garantire la prosperità materiale e spirituale della collettività, ovvero impedire l’abuso del territorio a vantaggio di pochi: si può cacciare o pescare nel territorio di un altro gruppo, negoziando la presenza e restituendo il favore, stringendo amicizia, condividendo legami parentali. Naturalmente, riconoscere questa differenza nell’abitare tra popolazioni indigene e colonizzatori occidentali non vuole dire celebrare *tout court* il mondo nativo come pacifico e armonico, perché anche in quel mondo non sono mancate, prima della “scoperta” bianca, guerre, contrapposizione o alleanze tra le diverse “nazioni”; e proprio quelle contrapposizioni sono state messe a frutto dai colonizzatori bianchi per ottenere l’appoggio dell’una o dell’altra popolazione indigena a cause che, in realtà, appartenevano all’Europa, di volta in volta promettendo vantaggi puntualmente non concessi³. Vuole però dire riconoscere una differenza essenziale nel modo di vivere

² Un tipico punto di riferimento geografico in materiali naturali in un territorio nativo è *l’inuksuk* (parola di origine Inuit ritrovabile in letteratura con grafie leggermente diverse) che designa una costruzione in pietre sovrapposte a secco raffigurante un uomo stilizzato ed usata da alcuni popoli della zona artica del Canada e dell’Alaska. La parola significa “ciò che agisce al posto di un uomo” (Hallendy 2009, 60).

³ Su questo tema, vale la pena citare un classico della letteratura “della frontiera”, *L’ultimo dei Moicani* di Fenimore Cooper. Pubblicato dall’autore statunitense nel 1821, la storia racconta la guerra tra le truppe inglesi e le truppe francesi per la conquista dei territori che sono oggi al confine tra Canada e Stati Uniti, in epoca prerivoluzionaria. Le “tribù” native, che sono divise e schierate con i due diversi eserciti, combattono di fatto per una causa non loro. Non a caso, nel romanzo perirà Uncas, l’ultimo di una “tribù” non schierata, che diventa così vittima sia dei colonizzatori che delle nuove rivalità tra nativi. Il romanzo di Cooper, che viene spesso letto come portavoce di istanze eurocentriche (il titolo stesso si presta ad una interpretazione legata al mito del “Vanishing Indian”, funzionale, appunto, alla logica di assimilazione coloniale), pure ha il merito di superare molti dei cliché identitari del tempo e di farlo in modo esplicito; basti pensare, ad esempio, all’introduzione che è, di fatto, una sorta di trattato etnografico teso a elogiare la diversità e la raffinatezza della tradizione e della

un ambiente: le popolazioni indigene non percepiscono il territorio solo come *risorsa economica*, fonte di ricchezza immediata e tangibile che spinge il colono a sfruttare la terra e a urbanizzarla anche in vista di un riscatto sociale, di uno sviluppo economico ed industriale concepito e pensato dalle civiltà europee; piuttosto, nella cultura indigena il territorio è il *luogo* di interazione e di scambio reciproco tra uomo e natura, inscritto in una narrazione olistica che fonde la dimensione materiale con quella spirituale e pone chiari limiti a ciò che si può o non si può fare agli individui, così come alla terra. Si può, dunque, parlare di una diversa “etica” con la quale si esperisce un territorio.

Quanto sopra è premessa necessaria per sottolineare che, rispetto al tema “turismo e migrazione” in Canada, diventa necessario riflettere su come il concetto di migrazione in Nord America sia stato letto soprattutto in chiave eurocentrica, inscritta in una storia sociale ben nota e guidata da fattori economici altrettanto noti: la storia di chi ha lasciato l’Europa per il Canada (o, gli Stati Uniti d’America), muovendosi, per traslato, dal Sud povero al Nord ricco del mondo. Negli studi sulla migrazione verso il Canada, raramente si cita la storia aborigena, ovvero raramente si riconosce che le nuove opportunità per i migranti in arrivo siano state rese possibili anche dal fatto che intere popolazioni autoctone siano state costrette a ricollocarsi (prime nazioni) o a circoscriversi (Inuit, Métis) in zone solitamente impervie (per clima e distanza geografica) del territorio nazionale. In aggiunta, nel Canada infine postcoloniale, ovvero a partire dagli anni Ottanta del Novecento⁴, il modello di accoglienza del migrante è stato spesso celebrato come modello positivo che ha portato al consolidamento di vere e proprie politiche multiculturali; grazie al Multicultural Act del 1988, in Canada sono entrate in vigore politiche di inclusione rispettose non solo della diversità etnica, ma anche delle tradizioni, degli usi e delle credenze delle comunità eterogenee distribuite su tutto il territorio nazionale. Un modello dal quale, però, sono state a lungo escluse o comunque emarginate proprio le popolazioni indigene, tanto che il riconoscimento e l’elaborazione delle esperienze

storia native, così come la complessità linguistica, mentre non vengono risparmiate critiche alla dominazione bianca che ha banalizzato l’alterità, rinominandola e addomesticandola.

⁴ Si ricorda che il rimpatrio della Costituzione canadese dal Regno Unito al Canada è avvenuto nel 1982.

traumatiche vissute da queste popolazioni non solo all'epoca dei primi insediamenti europei, ma ancora e in forme persino più pervasive lungo buona parte del Novecento, è iniziato solo di recente, costringendo la nazione nel suo insieme a rivedere la propria narrazione identitaria⁵. Proprio il recupero della Storia indigena, anche e soprattutto di quella più recente, suggerisce la possibilità di studiare il movimento di queste popolazioni sul territorio canadese come una forma di migrazione forzata imposta dal gruppo dominante, bianco e di origine europea, che ha trasformato popolazioni prevalentemente nomadiche in comunità stanziali costrette a *vivere* (ma non ad *abitare* secondo i crismi della esperienza indigena) in territori limitati e a rivedere la loro organizzazione sociale⁶. In fondo, le cosiddette riserve indiane o gli impervi territori del Nunavut possono essere considerati una sorta di *hot-spot*, centri di accoglienza di popolazioni che non trovavano spazio (ovvero che rifiutavano di integrarsi) anche nella nuova realtà post-coloniale. Allo stesso modo, non è poi così azzardato pensare alle popolazioni indigene relegate in seno a quelle riserve come a comunità di “rifugiati culturali”; ovvero come a gruppi di individui costretti a ricollocarsi sul territorio dalle circostanze avverse, che li vedono vittime di

⁵ Nel periodo 2007-2015, il governo federale del Canada ha finanziato i lavori della Commissione per la verità e la riconciliazione allo scopo di fare luce sugli abusi perpetrati nelle scuole residenziali sui bambini indigeni sottratti alle famiglie. Se nel 2008 l'allora premier Stephen Harper pronunciò un famoso discorso di scuse ufficiali (Residential Schools Apology, 11 giugno 2008), il rapporto finale della commissione (in sei volumi e non esente da critiche) è tra i documenti che contribuiscono oggi al perfezionamento della Dichiarazione Onu dei Diritti delle Popolazioni Indigene. Oggi, la questione indigena resta aperta, essendo legata alla rivendicazione di diritti sulla terra colonizzata (in particolare in alcune aree considerate sacre e particolarmente significative per la vita di alcune comunità), oltre che alla rivendicazione al diritto all'autorappresentazione e ad una economia equa e sostenibile. Su questo tema, complesso e articolato, è in continua crescita il numero degli studi e delle pubblicazioni, spesso sovvenzionate da fondi specifici messi a disposizione dal governo federale (Mackey 2016; Coates 2015; Monchalin 2016).

⁶ Nel volume *The Right to Be Cold* (2015), Penguin Canada, Sheila Watt-Cloutier, politica ed attivista Inuit, racconta di come le popolazioni Inuit siano state costantemente costrette a adattarsi alla “civiltà” bianca. Sebbene “liberi” nel territorio a loro designato (il Nunavut, il territorio nordoccidentale più vasto, separato ufficialmente dal 1999 dai Territori del Nord Ovest e diventato territorio Inuit in ottemperanza del Nunavut Land Claims Agreement Act del 1993), gli Inuit hanno visto erosi spazi identitari a seguito di una serie di politiche normative dirette e indirette. Straziante è, ad esempio, l'episodio in cui viene raccontato del massacro dei cani da slitta portato avanti, negli anni Ottanta, in modo improvviso e sistematico con la scusa, mai provata, di una malattia infettiva pericolosa anche per la popolazione. Nella cultura Inuit, la perdita delle mute di cani ha inciso in modo indicibile sull'ecosistema locale: è venuta a meno la caccia stagionale portata avanti secondo rituali e tecniche tramandate tra le generazioni, nonché una attività economica locale; si è introdotta una alimentazione diversa (attraverso gli spacci alimentari “bianchi”) che ha portato allo sviluppo di una serie di gravi patologie; si è interrotta una forma di educazione interna alla comunità con un impatto forte sulla tenuta sociale della stessa (ogni cane era affidato ad un bambino della comunità; oltre al legame affettivo, si imparava così a “custodire” in modo responsabile un elemento prezioso per la vita di tutto il gruppo).

un progetto culturale da cui sono esclusi, a meno che non si conformino. Rifugiati culturali resilienti verso quel processo di “civilizzazione” che, come ha scritto Northrop Frye, diventa, nella pratica, “uniformità”, ovvero assimilazione:

L’uniformità, laddove tutti appartengono, usano lo stesso cliché, pensano allo stesso modo e si comportano allo stesso modo, produce una società che sembra, in un primo momento, confortevole, ma che in realtà manca completamente di dignità umana. La vera unità tollera il dissenso e si rallegra della varietà di prospettive e di tradizioni, ed ammette che è destino dell’uomo unire e non dividere (Frye 2003, 416).

È tristemente noto come i territori e le riserve in cui sono stati ricollocati gli indigeni siano rapidamente diventate zone di povertà economica e degrado sociale in seno ad una delle nazioni più ricche del mondo: disoccupazione, altissimo tasso di alcolismo e di suicidi, violenze domestiche, scarsa assistenza medica e bassissimo tasso di istruzione (Daschuk 2013; Talaga 2017; Angus 2015; Maté 2012). Ed è anche noto come la prima vera industria indigena che sia riuscita ad inserirsi nei circuiti turistici nazionali sia stata quella del gioco d’azzardo, sviluppatosi attraverso una rete di case da gioco costruite sui territori indigeni grazie ad una diversa normativa: vietato o decisamente limitato sul resto del territorio nazionale, ma ammesso nelle riserve, dagli anni Novanta ad oggi il gioco d’azzardo è cresciuto in modo esponenziale, portando alla costituzione di quella che viene denominata come l’industria del gioco delle Prime Nazioni⁷. Non è difficile intuire come il turismo generato da questa attività abbia, almeno in una prima fase, ulteriormente contribuito alla destabilizzazione delle popolazioni indigene, portando flussi enormi di denaro, di norma accompagnati da un aumento della micro e della macro-criminalità capace di condizionare il reinvestimento in loco. Fatto ancor più grave, tra gli effetti collaterali dello sviluppo di questa industria “turistica” la dipendenza da gioco è diventata un’altra causa di

⁷ L’industria del gioco delle First Nations si basa su circa venti casinò in cinque province e si stima che il gettito complessivo annuo superi il miliardo di dollari canadesi. Le prime case da gioco furono aperte a metà degli anni Novanta imitando un processo già in atto da tempo nelle riserve indiane degli USA. Le case da gioco attualmente aperte mantengono un basso profilo locale, sono regolate dalle leggi provinciali in materia di gioco d’azzardo e in gran parte funzionano come organizzazioni senza scopo di lucro, a meno che non abbiano ottenuto le rare licenze per una gestione privata. Detratte le spese, tutti i profitti ritornano quindi in fondi pubblici ed in particolare nel First Nations Trust che va a beneficio di tutte le componenti indigene canadesi. Il personale operativo delle case da gioco, ma non dell’industria turistica e ricettiva ad esse collegata, deve essere assunto al di fuori dei membri delle riserve.

malessere sociale in seno alle comunità, un fenomeno che persiste anche nei nuovi percorsi di urbanizzazione indigena (Belanger e William 2011).

Riserve come “hot-spot”, dunque, anche se dalle riserve si può uscire (e rientrare) con più facilità che da un centro di prima accoglienza, sebbene la mobilità sia stata a lungo negata ad alcuni soggetti sulla base di regole imposte dall'esterno, ovvero dal governo federale. Per esempio, le donne native che sposavano uomini bianchi, perdevano lo stato identitario indigeno e con esso ogni diritto ad abitare con la loro comunità di origine, così come i loro figli (Mongibello 2013). Similmente, la stessa definizione di nativo era subordinata alla “discendenza di sangue” determinata da leggi federali con le quali si demandava lo status di nativo o indigeno alla genealogia e a precisi criteri di misurazione dell'eredità (biologica) autoctona. Ecco dunque che, nel momento in cui i molti poveri d'Europa migravano verso il grande Nord canadese alla ricerca di una vita migliore, in seno a quella nazione centinaia di indigeni erano costretti a migrare verso territori che non avevano scelto, non per necessità legate alla vita nomade (la caccia, la pesca, il clima migliore), ma perché quello rimaneva per loro l'unico modo di continuare ad esistere come comunità.

C'è poi un'altra accezione di “migrazione forzata” che deve essere ricordata per capire appieno il rapporto che oggi hanno le popolazioni indigene con l'idea di un turismo finalizzato ad offrire un'esperienza “autenticamente indigena”: il trasferimento forzato di bambini nativi dalle riserve verso pochi grandi collegi (in prevalenza cattolici), ufficialmente finalizzato a facilitare una scolarizzazione resa difficile dalle enormi distanze tra le piccole comunità native, ma in realtà teso alla “rieducazione culturale” dei piccoli. In questo caso, non sono state rubate canoe, ma bambini: è questo un tipo di migrazione identitaria imposta dalla “civilizzazione” che ha portato, in tempi anche piuttosto rapidi, all'assimilazione e al genocidio culturale e linguistico, ovvero alla distruzione della coesione etnica, che è iniziata, tristemente, con la separazione delle famiglie⁸. In questo contesto, un turismo legato alla

⁸ Su questo tema vale la pena segnalare un film diretto da Paolo Quaregna, *Les Tambours d'Abitibi* (2000), regista italiano che con le sue ricerche sul campo e con le sue opere documentaristiche è stato tra i primi a fare conoscere questa Storia anche al di fuori del Canada, contribuendo alla presa di coscienza del trauma storico delle “Residential Schools” canadesi, recuperando storie di vita emblematiche e restituendo dignità e parola alle vittime.

riappropriazione di una identità culturale di fatto mai vissuta dalle giovani generazioni acquista una valenza decisamente diversa dalla promozione turistica fine a sé stessa e va nella direzione indicata da Frye, ovvero, si muove verso il recupero della dignità negata.

È così non solo importante ma necessario iniziare a ridefinire l'idea stessa di migrazione in seno ad alcune realtà nordamericane, come per esempio quella canadese, cercando di dare al termine un'accezione meno eurocentrica così da riconfigurarla anche in rapporto all'esperienza e alla Storia indigena. Una esperienza che porta a migrare non solo e non tanto per ragioni economiche, verso realtà dove è possibile immaginare e realizzare un futuro migliore, ma esattamente in senso inverso: il movimento migratorio, in apparenza pacifico, è invece una condizione imposta dal gruppo culturalmente dominante all'interno di nazioni considerate comunque "avanzate" e "democratiche". Migrazione e non deportazione, dunque, proprio perché non stiamo parlando di un regime totalitario; nel caso delle popolazioni indigene del Canada, infatti, l'entrata nelle riserve è avvenuta sulla base di accordi e di negoziazioni tra le comunità e i rappresentanti del governo federale o dei governi provinciali. Ma come va interpretata una negoziazione laddove una delle due parti è troppo debole per avere davvero voce in capitolo? Naturalmente, questa è una domanda retorica e la risposta è fin troppo chiara. Ecco, quindi, che laddove si legge della volontà di fare vivere una esperienza "autenticamente indigena" occorre non fermarsi alla prima lettura di quello che suona, di fatto, come un vero e proprio slogan promozionale (e, naturalmente, lo è anche)⁹; occorre, invece, interpretare quella dicitura anche come atto di riappropriazione esplicita di una identità a lungo negata. Certo, il rischio di scadere in formule folkloristiche in linea con le aspettative del turista che cerca "il pacchetto canadese" e che vuole vedere Giubbe Rosse, "Indiani" e natura è tangibile; eppure, anche se questo processo di riappropriazione di uno spazio culturale è inevitabilmente inscritto in un percorso che ha onde di rimbalzo

⁹Tra le occasioni più pubblicizzate sui siti turistici canadesi ed internazionali di "un'autentica esperienza indigena" si possono ricordare il Winnipeg's Manito Ahbee Festival in Manitoba, il Great Spirit Circle Trail degli Anishinaabe sull'isola di Manitoulin in Ontario, l'Head-Smashed-In Buffalo Jump Interpretive Centre in Alberta, the Great Northern Arts Festival nei North-West Territories e il Wanuskewin Heritage Park che in Saskatchewan raccoglie testimonianze e storie degli "indiani" delle praterie.

potenzialmente inquietanti, pure può diventare un modo per recuperare, almeno in parte, ciò che la sedentarietà imposta e la vita nelle riserve hanno fatto perdere. In realtà, anche il termine “recuperare” è un termine su cui riflettere perché viene, di nuovo e spesso, connotato a partire dall’esperienza eurocentrica: come ben spiega l’antropologo culturale Joseph Weiss in un bel libro dedicato alla popolazione Haida della costa ovest del Canada, per molte popolazioni indigene il “recupero” di pratiche tradizionali non è inscritto in una operazione nostalgica di celebrazione di un passato glorioso che si vuole fare conoscere, anzi. In seno alle comunità indigene, lo stesso concetto di tradizione non esiste così come viene comunemente inteso in una prospettiva temporale eurocentrica: la percezione del tempo non viaggia necessariamente sulla linea definita dagli europei, che scandisce cronologicamente un *prima*, un *ora* e un *poi*. Le popolazioni indigene abitano il passato nel presente, il presente nel passato e si esprimono con quello che l’antropologo definisce “il futuro perfetto”: il futuro perfetto è un tempo grammaticale nel quale il futuro viene inquadrato come predeterminato – “questo è quello che *sarà accaduto*” (Weiss 2018). Questa declinazione temporale restituisce immediatamente la resilienza di tradizioni culturali che sono, per dirla con il linguaggio dell’iconomastica (Alinei 1995; Benozzo 2010), prede e predatori: sono costrette a ripensarsi in seno alla cultura dominante che le travolge, ma riescono a ricollocarsi adattandosi al nuovo ambiente, a loro volta agendo sullo stesso. Il “futuro perfetto” è un concetto dinamico che crea un ponte ideale tra turismo e migrazione indigena, laddove l’uno e l’altra sono fenomeni iscritti in un percorso di persistenza, adattamento ed evoluzione di percorsi identitari che devono trovare un nuovo equilibrio (un compromesso) tra le radici indigene millenarie e la realtà in divenire del ventunesimo secolo. Il “futuro perfetto” è, dunque, un concetto che conferma, se ancora fosse necessario, come quello del “Vanishing Indian” sia uno stereotipo egemonico (King 1986), costruito ad arte dalle narrazioni dominanti dei colonizzatori bianchi e funzionale, in fondo, ad esorcizzare l’alterità che viene così addomesticata in una dimensione controllabile, ridotta ad un immaginario edulcorato, commercialmente folkloristico. Quelle che vengono definite, oggi, come esperienze “autenticamente indigene” in un percorso di valorizzazione

turistica di territori che sono nati come “riserve indiane” possono così essere lette anche come esperienze di riappropriazione indigena “autentica” di ciò che è sopravvissuto nella cultura dominante solo in forme edulcorate o banalizzate. Diventano così esperienze autenticamente inscritte nell’archetipo etimologico del termine “folklore” ora declinato *nel* e *dal* linguaggio indigeno: il sapere “lore” del popolo “folk”, inteso come patrimonio di conoscenze e costumi “che saranno accaduti”. Gli indigeni che hanno visto la loro cultura depredata e banalizzata in seno al gruppo bianco dominante, se ne riappropriano mutuando un linguaggio, quello del turismo, che non conoscevano: da prede diventano predatori e camminano verso un nuovo “futuro perfetto”.

Dai casinò alle esperienze “originali”: potenzialità del nuovo turismo indigeno

Sul finire del ventesimo secolo e a tutt’oggi, il numero di indigeni che si è urbanizzato in Canada, ovvero il numero di coloro che hanno lasciato la comunità e la riserva di origine, è aumentato ad un ritmo crescente; sebbene non vada trascurato il numero di quelli che “ritornano a casa” (Weiss 2018), soprattutto a conclusione della loro vita professionale, secondo il censimento del 2006 oltre la metà della popolazione che si identifica con uno dei gruppi aborigeni risiede stabilmente in aree urbane¹⁰. Quella che era considerata una anomalia fino a pochi decenni fa è oggi una situazione in espansione, quasi una contro-migrazione interna alla nazione, con conseguenze importanti anche sull’organizzazione economica delle riserve che contano, per il loro sostentamento, non solo sul supporto federale, ma anche sull’economia locale. In questa situazione economicamente e sociologicamente dinamica, quella del turismo si configura sia come una risorsa necessaria, che come una opportunità culturale: da un lato si generano nuove occasioni di impiego, dall’altra si possono creare esperienze indigene “autentiche” che sono, di fatto, crocevia

¹⁰ Si parla di un totale di 1.172.790 persone che si identificano come aborigene su 37,742,154 abitanti, pari al 3% della popolazione canadese.

identitari inevitabilmente ibridi che stimolano il dialogo tra l'identità autoctona e l'esigenza di mediare discorsi per una comunità allargata e abituata a stereotipi "folkloristici".

In questo contesto, la recente istituzione della Indigenous Tourism Association of Canada segna un passo importante, poiché crea una rete di offerta e di servizi gestita direttamente dalle comunità locali. È un passo significativo che porta acclarati benefici economici; è ancor più importante perché è un passo che fa riflettere non solo sul consolidarsi di una industria in crescita, ma soprattutto sull'idea che le comunità indigene si stiano, infine, riappropriando sia della filiera che dei contenuti culturali di quanto viene proposto nei diversi percorsi turistici. Come si diceva, è un passo che innesca anche un'altra "migrazione di ritorno", più propriamente culturale, che fa sì che le comunità indigene si riappropriino di quella identità negata (o, come direbbe Simpson, rubata) dai processi di assimilazione lesivi della dignità e del diritto alla diversità. È un passo che apre il museo della "collezione indiana" e riporta le canoe al lago.

Come ricordava Northrope Frye, in passato visitare il Canada ha voluto dire riflettere soprattutto sulla propria sensibilità, solitamente eurocentrica, anche quando lo sguardo si posava "per un momento sui Nativi": si confermava la propria visione, il proprio modo di essere, non ci si apriva realmente alla differenza. Allo stesso modo, nella sua fase iniziale, anche il turismo aborigeno è stato costruito a partire da uno sguardo eurocentrico che ha orientato percorsi funzionali alla preservazione dei linguaggi propri della cultura "civilizzata". Ne è un esempio cruciale la costruzione dell'idea di "arte nativa", che non esisteva allo stesso modo nella esperienza indigena e in quella occidentale. È noto come il concetto di "arte", di "rappresentazione simbolica o astratta" sia declinato in modo molto diverso in seno alle società orali o letterate proprio a partire dalle differenze insite nei modelli di organizzazione sociale, economica e culturale. Su questo tema, resta famoso l'aneddoto del Balinese citato spesso da Marshall McLuhan per discutere proprio del ruolo che l'arte ha, per esempio, in seno alla società ipertecnologica e consumistica, diversamente da quanto accade in una società "primitiva". Come ricorda McLuhan, il turista che chiede al

balinese dove può trovare un po' di arte locale e che cerca di spiegare all'indigeno, che però non capisce, cosa voglia dire "arte" si sente infine rispondere: «Non abbiamo arte [...] facciamo tutto al meglio» (McLuhan 1965, 73-74). Proprio come il Balinese, anche l'indigeno canadese "non aveva arte" o, meglio, non aveva *quella* idea di arte: il totem è diventato "arte" nello sguardo del colonizzatore. Per l'indigeno il totem – e in altre comunità native l'apparato decorativo apposto su oggetti di uso comune o i petroglifi ancora rinvenibili su pareti rocciose de grandi laghi – era esperienza di vita, memoria, identità, dialogo tra le generazioni, ovvero era il correlativo oggettivo della materialità e della spiritualità dell'essere parte di una comunità; non era, dunque, rappresentazione di una visione soggettiva che gioca un ruolo (estetico, simbolico, profetico) in seno ad una determinata società. Entrare nelle riserve ha voluto dire, per gli indigeni del Canada, innescare un percorso di ridefinizione della propria organizzazione sociale che ha avuto importanti ripercussioni anche sulle forme di espressione e di rappresentazione della propria identità: negli ultimi decenni del Novecento, il fiorire di quella che oggi chiamiamo a tutti gli effetti "arte indigena"¹¹ diventa così una sorta di cartina di tornasole per leggere un processo di adattamento culturale in cui il rapporto tra la preda e il predatore, all'interno di in un dialogo interculturale che parte da rapporti di forza non equilibrati, si fa necessariamente ambiguo.

Il Canada postcoloniale, incentrato sulla narrazione dominante del "mosaico sociale" inclusivo e multiculturale ha così portato, dagli anni Ottanta in poi, allo sviluppo di una serie di azioni tese a valorizzare le differenze culturali come valore aggiunto all'interno di un rinnovato percorso di sviluppo economico sostenibile, una sorta di nuova ecologia umana. È in quegli anni che sono fioriti i cosiddetti "Interpretive Centres", ovvero istituzioni pensate per preservare e promuovere il patrimonio naturale e/o culturale della nazione; ne sono sorti anche nelle riserve

¹¹ In molti casi le opere d'arte scultorea in pietra locale, soprattutto steatite o "pietra saponaria", o in materiali di origine animale o vegetale, legno, osso o avorio, così come i disegni, i dipinti e le stampe (xilografie e litografie) dal codice stilistico molto sobrio sono produzioni relativamente recenti e commercializzate come arte nativa originale e individuale. Esse tuttavia rappresentano e sintetizzano storie, animali, figure mitologiche o sintesi cosmologiche appartenenti alle antiche tradizioni orali; tramandate dai cantastorie tribali e patrimonio comune dei singoli popoli. Un interessante articolo in proposito, con ampia bibliografia, è quello di Emanuela Rossi (2015).

native, diventando di fatto non solo una tappa turistica, ma anche luoghi di un primo incontro con la cultura indigena, in cui si sono sperimentate le prime azioni di mediazione culturale (Palusci e Francesconi 2006; Palusci e De Stasio 2008). È proprio negli stessi anni che, nelle riserve e nei territori indigeni, si sono affermati i primi laboratori di “arte nativa”, mete di un turismo che si è sviluppato a partire dalla narrazione dominante del “Vanishing Indian”, che, come si è detto, è una invenzione: si cercava di “salvare” e di recuperare attraverso manufatti artigianali, sculture o dipinti ciò che restava di civiltà ormai considerate in via d’estinzione. Si è fatto, dunque, in queste prime fasi, affidamento su un insieme di oggetti caratteristici e rappresentativi dell’idea che gli occidentali avevano della cultura aborigena.

A distanza di alcuni decenni, è oggi possibile affermare che ciò che è nato da un dialogo distorto tra realtà diverse si è, invece, trasformato e ha dato vita a una nuova fase del processo di autodeterminazione e di autorappresentazione indigena: l’arte indigena è oggi altro dall’artigianato artificioso del primo “revival etnico”, è ormai vera e propria espressione culturale di una civiltà che “sarà accaduta”. Non è più necessario andare nelle riserve o negli Interpretive Centres per scoprire sculture o dipinti indigeni, perché quelle sculture e quei dipinti sono ormai iscritti in una produzione artistica “mainstream”: si trovano in vendita nelle gallerie più prestigiose delle grandi città canadesi, sono acquisite ed esposte nelle collezioni dei musei nazionali, provinciali o locali. Ed è così che nei musei canadesi (i depositi della Simpson) non si collezionano più solo «corpi martoriati, rinsecchiti e disidratati di rabbia», cadaveri di una civiltà vinta, bensì le produzioni di una civiltà resiliente che, come già Calibano, ha fatto proprio il linguaggio della cultura dominante, trasformandolo in un’arma potente di rinegoziazione identitaria.

Seguendo un percorso simile, di riappropriazione di concetti e di esperienze, i nuovi percorsi turistici indigeni che stanno fiorendo nel ventunesimo secolo stanno, infine, ridefinendo anche la stessa idea di “riserva”, aprendo il termine a nuove significazioni motivate dalla realtà in divenire (Gunn Allen 1998). Se nell’ottica coloniale la riserva è stata il luogo della ghettizzazione e della reclusione dell’alterità che rifiutava di sottomettersi al processo di assimilazione, in epoca contemporanea la

riserva può diventare il luogo da cui fare ripartire nuove esperienze “autenticamente indigene”. Esperienze che, sebbene non siano esenti dai limiti insiti in ogni processo di marketing culturale, devono essere investigate oggi perché interessanti per almeno due motivi principali: da un lato, sono correlativi oggettivi di nuove forme di autorappresentazione indigena, nuove forme di contro-narrazioni identitarie riconosciute, infine, dal resto del mondo; dall’altro, possono educarci a una nuova idea di sviluppo sostenibile a partire, per esempio, dal recupero di un diverso modo di abitare e valorizzare il territorio, di un diverso modo di prendersi cura di una comunità. È da questi luoghi che Kwe ha continuato a cantare la sua canzone, accarezzando «corpi ammaccati, pelli secche, costole ferite, rabbia disidratata» con le mani umide dell’acqua presa da una bottiglia di plastica. Ed è in questi luoghi che stanno tornando le canoe rubate, rispondendo al canto di Kwe e invitando i visitatori del futuro a posare lo sguardo un po’ più a lungo per viaggiare al di là di una collezione che è esistita solo nell’immaginario di noi *z’baganash*.

Bibliografia

- Alden Cox, Bruce (1988), *Native People, Native Lands: Canadians, Inuit and Métis*, Kingstone, MacGill-Queen's Press.
- Alinei, Mario (1995), *Principi di teoria motivazionale (iconimia) e di lessicologia motivazionale (iconomastica)*, in Luisa Mucciante e Tullio Telmon (a cura di), *Lessicologia e lessicografia. Atti del XX Convegno della Società Italiana di Glottologia (Chieti-Pescara, 12-14 ottobre 1995)*, Roma, Il Calamo, pp. 9-36.
- Angus, Charlie (2015), *Children of the Broken Treaty*, Regina, University of Regina Press.
- Belanger, Yale D., Williams, Robert J. (2012), *Urban Aboriginal and First Nations Perspectives on Casinos and the First Nations Gaming Industry in Alberta, Canada*, International Gambling Studies, pp. 1-16, DOI: 10.1080/14459795.2011.643908.
- Benozzo, Francesco (2010), *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli, Liguori.
- Blair Mlotek (2016), *Anishinaabe Artist Leanne Betasamosake Simpson on Combining Poetry and Music*, «Quill & Quire», <https://quillandquire.com/omni/qa-anishinaabe-artist-leanne-betasamosake-simpson-on-combining-poetry-and-music/> (ultimo accesso 30 ottobre 2020).
- Coates, Kenneth (2015), *#IDLENOMORE and the Remaking of Canada*, Regina, University of Regina Press.
- Cooper, Fenimore (2003), *L'ultimo dei Mohicani* [1826], trad. Cristina Rivaroli, Milano, Garzanti.
- Daschuk, James W. (2013), *Clearing the Plains. Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Aboriginal Life*, Regina, University of Regina Press.
- Emberley, Julia (2007), *Defamiliarizing the Aboriginal: Cultural Practices and Decolonization in Canada*, Toronto, Toronto University Press.
- Frye, Northrop (2003), *On Canada. The Collected Works of Northrop Frye*, Toronto, University of Toronto Press.
- Gunn Allen, Paula (1998), *Off the Reservation. Reflections on Boundary-Busting, Border Crossing, Loose Canons*, Boston, Beacon Press.
- Hallendy, Norman (2009), *Tukiliit. The Stone People Who Live in the Wind: An Introduction to Inuksuit and Other Stone Figures of the North*, Vancouver, Douglas & McIntyre and University of Alaska Press.
- King, Thomas (1986), *Inventing the Indian: White Images, Native Oral Literature, and Contemporary Native Writers*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Lamberti, Elena (2020), *Non è un complotto: è una pandemedia*, «Zona letteraria» n. 5, novembre 2020, pp. 131-137.
- Mackey, Eva (2016), *Unsettled Expectations. Uncertainty, Land and Settler Decolonization*, Halifax, Fernwood.

- Maté, Gabor (2007), *In the Realm of Hungry Ghosts. Close Encounter with Addiction*, Toronto, Vintage Canada.
- McLuhan, Marshall (1964), *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York, McGraw-Hill.
- Monchalin, Lisa (2016), *The Colonial Problem. An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- Mongibello, Anna (2013), *Geografie alterNative: scrittrici indigene contemporanee del Canada anglofono*, Trento, Tangram Edizioni Scientifiche.
- Palusci, Oriana, De Stasio, Clotilde (a cura di) (2008), *The Languages of Tourism. Turismo e mediazione*, Milano, Unicopli.
- Palusci, Oriana, Francesconi, Sabrina (a cura di) (2006), *Translating Tourism*, Trento, Università di Trento Press.
- Razack, Sherene, (2002), *Race, Space and the Law: Unmapping a White Settler Society*, Toronto, Between the Line.
- Rossi, Emanuela (2015), *Musei e politiche della rappresentazione. L'indigenizzazione della National Gallery of Canada*, «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 17, n. 2, pp. 71-80.
- Talaga, Tanya (2017), *Seven Fallen Feathers. Racism, Death, and Hard Truths in A Northern City*, Toronto, Anansi.
- Watt-Cloutier, Sheila (2015), *The Right to Be Cold*, Toronto, Penguin Canada.
- Weiss, Joseph, (2018), *Shaping the Future on Haida Gwaii. Life Beyond Settler Colonialism*, UBC Press, ebook.

Filmografia e Videografia

- Quaregna, Paolo (2000) (dir), *Les Tambours d'Abitibi* (Italia, Canada).
- Simpson, Leanne Betasamosake (2016), *How to Steal a Canoe, Story-Poem Video*, in collaborazione con Cris Derksen (violoncellista Cree), Amanda Strong (regista e produttrice), con il supporto dell'Aboriginal Arts Program at the Ontario Arts Council (Canada).

Nota biografica

Elena Lamberti insegna Letterature Anglo-Americane all'Università di Bologna. Persegue una metodologia di ricerca interdisciplinare, con la letteratura al centro di percorsi innovativi finalizzati alla lettura degli ecosistemi (mass)mediatici complessi. È specializzata in letteratura modernista, memoria culturale, ecologia dei media, letteratura di guerra, letteratura e scienze cognitive. È autrice di numerosi volumi e saggi pubblicati e riconosciuti a livello internazionale. Il suo volume *Marshall McLuhan's Mosaic* ha ricevuto il MEA Award 2016 for Outstanding Book in the Field of Media Ecology. Affiliata al Mobile Media Lab (Concordia University, Montréal) e al Media Ethics Lab (University of Toronto), dirige il gruppo di ricerca "WeTell - Storytelling e consapevolezza civica".

elena.lamberti@unibo.it

Come citare questo articolo

Lamberti, Elena (2020), *Ladri di canoe. Turismo, migrazione e identità indigena in Canada*, «Scritture Migranti», n. 13/2019, a cura di Pierluigi Musarò ed Emanuela Piga Bruni, pp. 110-128.

Informativa sul Copyright

La rivista segue una politica di "open access" per tutti i suoi contenuti. Presentando un articolo alla rivista l'autore accetta implicitamente la sua pubblicazione in base alla licenza Creative Commons Attribution Share-Alike 4.0 International License. Questa licenza consente a chiunque il download, riutilizzo, ristampa, modifica, distribuzione e/o copia dei contributi. Le opere devono essere correttamente attribuite ai propri autori. Non sono necessarie ulteriori autorizzazioni da parte degli autori o della redazione della rivista, tuttavia si richiede gentilmente di informare la redazione di ogni riuso degli articoli. Gli autori che pubblicano in questa rivista mantengono i propri diritti d'autore.