Annalisa d'Orsi *La mia esperienza di ricerca nelle comunità innu di Uashat e Mani-Utenam XXVIII Convegno Internazionale di Americanistica - Perugia 3, 4, 5, 6, e 7 maggio 2006 / Mérida 25, 26, 27, 28, e 29 ottobre 2006, p.* 885-889

La mia esperienza di ricerca nelle comunità innu di Uashat e Mani-Utenam

Annalisa d'Orsi
Università degli Studi di Milano Bicocca, Italia

Da sempre la ricerca sul campo ha rappresentato una sfida per gli antropologi. I termini di tale sfida sono tuttavia cambiati nel corso degli anni. Ritengo che la mia esperienza sul campo sia in un certo senso emblematica di tali trasformazioni, a questa dedicherò pertanto la presente esposizione.

Le trasformazioni della ricerca sul campo

Condurre una ricerca sul campo nelle riserve amerindiane è attualmente reputato difficoltoso (BOUSQUET M. P. 2003: 388). Questo dipende anche da una serie di gravi problematiche sociali che caratterizzano la vita in riserva e con le quali il ricercatore si vede costretto a convivere. Postumi dei processi di colonizzazione e marginalizzazione che i popoli autoctoni hanno subito, violenza, tossicodipendenza, alcolismo non sono che la punta emergente di un grande iceberg. Esistono tuttavia difficoltà di un ordine diverso, che sono inerenti alla pratica di ricerca stessa e alle trasformazioni che questa va immancabilmente incontro nell'attuale contesto geopolitico.

Nel 1970, Margaret Mead distingueva il lavoro antropologico "tradizionale" da quello contemporaneo. Mead considerava le difficoltà che le nuove generazioni di antropologi dovevano affrontare effettuando le loro ricerche presso popoli che trovavano esposti all'influenza della cultura mondiale contemporanea (MEAD M. 1986 [1970]). In passato, invece, l'antropologo incontrava sul campo popoli estremamente diversi dal proprio. Tale esperienza poteva risultare profondamente destabilizzante, produrre uno shock culturale ed infondere una nuova consapevolezza, anche dolorosa, della relatività del proprio universo culturale di provenienza. Erano necessarie molta abilità e notevoli risorse fisiche e psicologiche per stabilire un nuovo modus vivendi che consentisse all'antropologo di integrarsi, per quanto parzialmente, nel gruppo sociale che studiava e colmare l'abisso culturale che lo separava da questo. E tuttavia in passato, secondo Margaret Mead, il ricercatore "onesto ed operoso" finiva con l'essere immancabilmente premiato di tutti i suoi sforzi: tutto quanto riusciva a scoprire e ad imparare sul campo era, allora, unico ed interessante (MEAD M. 1986 [1970]). Già negli anni '70, tuttavia, l'unicità non sarebbe più, secondo Margaret Mead, una proprietà delle culture studiate. L'esito del lavoro sul campo verrebbe a dipendere sempre più dalla prospettiva di studio del ricercatore, in grado, o meno, di far emergere degli aspetti interessanti delle realtà sociali e culturali considerate. Anche Renato Rosaldo, sebbene con parole diverse, non ha mancato di notare lo stesso problema (ROSALDO R. 1988). Descrivendo i suoi primi lavori sul campo, Rosaldo ricorda come gli Ilongots delle Filippine gli apparvero da principio un soggetto di studio piuttosto deprimente: un popolo "senza cultura". In realtà, commenta retrospettivamente Rosaldo, non esistono popoli senza o con poca cultura, come un certo gergo antropologico farebbe pensare, ma zone di maggiore o minore visibilità culturale: è la differenza infatti a rendere la cultura visibile agli osservatori.

E' noto come la globalizzazione ci abbia reso tutti un po' più simili su questo pianeta. Osservare la cultura è diventato di conseguenza più difficile. Se la lontananza è da sempre uno strumento di lavoro fondamentale per l'antropologo, consentendogli di posare uno sguardo nuovo sulle culture che studia, in passato questa lontananza era una naturale emanazione di storie di vita molto diverse, quella del ricercatore e quella dei suoi interlocutori, mentre oggi, forse, essa è in grado maggiore un prodotto della prospettiva teorica ed interpretativa del ricercatore. E tuttavia, diversamente dalle tragiche previsioni di molti antropologi, la diversità perdura: la contemporaneità si mostra caratterizzata da interessanti processi di creazione culturale e di indigenizzazione della modernità. Secondo Marshall Sahlins, la diversità andrebbe incontro a un processo di riformulazione. Da una parte, verrebbero meno le vecchie culture dell'antropologia, dall'altra il nuovo ordine mondiale starebbe riconfigurandosi come una struttura delle differenze. Localmente, la trasformazione assumerebbe i due volti dell'assimilazione e della differenziazione: i popoli articolano l'ordine culturale dominante e allo stesso tempo prendono le distanze da questo, creandosi uno spazio culturale differenziato al suo interno (SAHLINS M. 1993, 1999a, 1999b). Quanto ai popoli autoctoni, che molti ritenevano condannati a

estinguersi, essi affermano oggi con forza il valore, i diritti e la vitalità della loro cultura, lottano per riassumere un controllo sul loro destino e anche sulle rappresentazioni che gli altri si danno di loro. Nel contesto contemporaneo, la ricerca sul campo viene pertanto a rappresentare una sfida anche in un senso diverso. La legittimità del lavoro sul campo e l'autorità discorsiva degli antropologi sono messe profondamente in discussione dai loro interlocutori (BRIGGS C. 1996). Questo innesca, in molti casi, un processo di profonda revisione delle modalità di interazione fra ricercatori e popoli autoctoni e la ricerca di metodi di lavoro più egualitari e partecipativi.

Le comunità innu di Mani-Utenam e di Uashat

La mia avventura comincia nel dicembre 2002. Nel periodo in cui preparavo l'esame di ammissione al dottorato di ricerca, incontrai casualmente una piccola delegazione innu(1) venuta in Italia per tenere una serie di conferenze pubbliche. Gli Innu denunciavano la partecipazione italiana alle esercitazioni aeronautiche militari nella base NATO di Goose Bay, situata nel cuore del loro territorio di caccia ancestrale. Un militante innu, a cui avevo parlato del mio progetto di ricerca (in quel periodo pensavo di lavorare sui diritti territoriali marittimi autoctoni), mi invitò a raggiungerlo a Mani-Utenam, la riserva in cui abitava. Qui, eventualmente, avrei potuto anche svolgere il mio progetto di ricerca: Mani-Utenam era bagnata dalle acque del San Lorenzo. Per quanto la prosecuzione ideale dei miei studi mi portasse in Australia piuttosto che in Canada, mi parve che giungere in una comunità autoctona attraverso un invito fosse per lo meno un buon inizio. Le associazioni aborigene australiane che fino a quel momento avevo contattato avevano risposto negativamente alle mie proposte di collaborazione. Sono arrivata a Mani-Utenam nel settembre 2003.

Mani-Utenam è una riserva innu situata a circa 1.000 chilometri a nord di Montreal, sulla costa settentrionale del fiume San Lorenzo, vicino alla città di Sept-Îles, il maggiore centro urbano di tutta la Costa Nord. Gli Innu della regione di Sept-Îles sono venuti in contatto con gli Europei sin dagli esordi della colonizzazione. Già a metà del XVII secolo, Sept-Îles era diventata un luogo di raduno estivo per la popolazione autoctona che, dopo aver trascorso circa dieci mesi dispersa in piccole unità familiari a cacciare nell'entroterra, tornava a riunirsi sulla costa, dove incontrava al tempo stesso i commercianti di pellicce europei ed i missionari gesuiti. Mentre gli Innu continuavano a ritenersi i signori indiscussi del proprio territorio ancestrale, dal punto di vista delle autorità coloniali, Sept-Îles apparteneva a una vasta circoscrizione territoriale, il *Domaine du Roy*, messa in serbo per la tratta delle pellicce, una sorta di enorme riserva di caccia dove solo alcuni commercianti autorizzati potevano penetrare(2). Non bisogna dimenticare che lo sviluppo della colonia di Nuova Francia, prima, e, successivamente, della colonia britannica di Quebec, è fortemente legato alla tratta delle pellicce e dipende pertanto dalla prosecuzione delle attività di caccia da parte della popolazione autoctona. La partecipazione degli Innu alla tratta delle pellicce produsse significative trasformazioni nel loro modo di vita tradizionale: le attività di caccia venivano maggiormente orientate sugli animali da pelliccia e cresceva al tempo stesso la dipendenza verso beni di importazione, come fucili, tela, farina. Quanto al cristianesimo, esso veniva progressivamente integrato nelle tradizione spirituale autoctona. Quando, a metà dell'Ottocento, la Costa Nord del San Lorenzo venne infine aperta alla colonizzazione, gli Innu erano ancora un popolo nomade e indipendente che trascorreva la maggior parte del tempo in foresta e viveva soprattutto di caccia. A Sept-Îles, arrivarono dapprima delle famiglie di pescatori poi, agli inizi del Novecento, i primi sviluppi industriali attirarono sempre più immigrati. Nel 1906, gli Innu si sentivano già minacciati dai nuovi arrivati, il cui numero aumentava rapidamente, e riuscirono finalmente ad ottenere l'istituzione di una prima riserva, Uashat, situata nei pressi della missione e del posto di tratta della Hudson's Bay Company ed adiacente alla futura città di Sept-Îles. La situazione precipitò dopo la prima guerra mondiale: la crisi economica che ne era seguita determinò il crollo del mercato delle pellicce e gli Innu si trovarono senza più significative fonti di reddito, dipendenti dai sussidi governativi. Nel corso degli anni '50 venne costruita una linea ferroviaria lunga 600 chilometri per trasportare il minerale ferroso estratto nell'entroterra di Schefferville sino al nuovo porto di Sept-Îles: fioriva l'industria mineraria che fece di Sept-Îles il maggior centro industriale ed urbano di tutta la Costa Nord. Contemporaneamente, a 14 chilometri ad est di Sept-Îles, cominciavano i lavori di costruzione della nuova riserva di Mani-Utenam, dove il governo aveva pensato di trasferire tutte le famiglie innu della regione. Qui, nel 1952, le autorità federali aprirono anche un pensionato dove venivano internati i bambini delle famiglie di cacciatori innu al fine di essere scolarizzati e ricevere un'educazione che li assimilasse alla società canadese. Questo pensionato avrebbe determinato una cesura tanto a livello della trasmissione del sapere tradizionale quanto a livello della trasmissione dei ruoli e delle competenze parentali. Allo stesso tempo, il rifiuto da parte di una quarantina famiglie di Uashat di lasciare Sept-Îles suscitò una lunga controversia con le autorità provinciali, federali ed ecclesiastiche che ebbe termine solamente nel corso degli

anni '60. Per quanto riunite in un'unica unità amministrativa, il Consiglio di Banda Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam, oggi le famiglie innu continuano a ripartirsi nelle due riserve di Uashat e di Mani-Utenam. Tale divisione corrisponde approssimativamente a una più antica ripartizione territoriale: le famiglie di Uashat usavano tornare nell'entroterra attraverso il fiume St-Marguerite, quelle di Mani-Utenam si servivano generalmente del fiume Moisie e dei suoi affluenti.

Il primo anno sul campo

Arrivata a Mani-Utenam, furono le somiglianze più che le differenze a colpirmi. Evidentemente, la colonizzazione e la politica assimilatrice del governo avevano avuto un forte impatto sulla popolazione autoctona. Si trattava di capire non più solo le differenze ma anche le somiglianze.

Ho vissuto circa un anno a Mani-Utenam, riuscendo in modo relativamente facile ad integrarmi nella comunità e a stringere amicizie con numerose famiglie innu. A Mani-Utenam le porte delle case sono generalmente aperte e le persone si visitano frequentemente e senza preavviso. Bussare è considerata una mancanza nell'etichetta locale, una cosa che fanno solo i Bianchi. Quelle stesse porte si aprivano facilmente anche per me. Il fatto di essere italiana ha giocato, credo, a mio favore. Non solo destavo probabilmente una certa curiosità esotica ma soprattutto, ritengo, in quanto italiana, non rientravo nella logica delle contrapposizioni coloniali locali. «Non ero un vero Bianco, e cioè un colonizzatore, un *Québéquois*, uno di coloro che li aveva deposseduti», ha scritto Maurizio Gatti, un collega italiano che ha effettuato delle ricerche in diverse riserve autoctone del Quebec, riscontrando, prima di me, il medesimo vantaggio (GATTI M. 2004: 41, traduzione mia).

Nel mio caso, gli amici con cui trascorrevo gran parte del tempo, almeno nel corso dei primi mesi di campo, erano comunque soprattutto i bambini. Ed è stato proprio questo legame privilegiato con i bambini a determinare il mio interesse per il problema della trasmissione culturale ed a indurmi a formulare un nuovo progetto di ricerca. Notavo con rammarico come i bambini, quando non erano a scuola, trascorrevano tanto tempo chiusi in casa, a guardare la televisione oppure davanti a un computer. Le loro conoscenze della vita in foresta erano estremamente limitate, molti non erano in grado neppure di comprendere i genitori quando parlavano in innu. Che cosa era accaduto? Il mio interesse per la trasmissione culturale mi ha in seguito portata a prendere contatto e a stringere dei legami di amicizia soprattutto con le persone più impegnate a livello della trasmissione della cultura e della lingua innu. Anche per una serie di affinità personali, mi sono "incliccata" (PIASERE L. 2002: 162) con quella che ritengo essere un'élite culturale innu. Il mio nuovo oggetto di ricerca, la trasmissione culturale, aveva inoltre il vantaggio di essere capito dagli Innu: incontrava una delle loro più sentite preoccupazioni. Al tempo stesso, esso permetteva di valorizzare l'agentività innu e prendere in considerazione alcuni interessanti processi di appropriazione delle tecnologie occidentali: perché gli Innu affrontano la sfida della trasmissione culturale in un contesto profondamente trasformato attraverso una serie di strategie nuove e creative.

Non ero la prima antropologa ad arrivare a Mani-Utenam. Prima di me, una lunga serie di antropologi, studenti e professionisti, e anche di cineasti aveva vissuto o visitato la comunità, lasciando dietro di sé una scia di ricordi positivi e negativi. Oggi circola nelle comunità amerindiane un discorso poco lusinghiero nei confronti degli antropologi: apparterremmo a una nuova specie di sfruttatori dei popoli autoctoni, dei "ladri di cultura"! Tale discorso, pur non essendo condiviso da tutti, suscita oggi numerosi consensi tra gli Innu. Mi è parso interessante prendere in considerazione le critiche che alcuni Innu indirizzano agli antropologi; ho deciso inoltre di studiare le esperienze dei colleghi che mi avevano preceduta sul campo. Speravo anche che questo avrebbe potuto aiutarmi a rispondere a una domanda che mi ponevo in modo sempre più pressante: come decolonizzare la pratica di ricerca? Né le autorità innu, né la mia università mi hanno mai chiesto di formalizzare la mia presenza nella comunità attraverso un'autorizzazione di ricerca. Nel corso della mia ricerca, mi sono inventata tuttavia varie strategie al fine di informare adeguatamente la popolazione innu sul mio lavoro e restituire qualcosa alla comunità che mi ospitava e ai miei interlocutori. La mia prima iniziativa in questo senso è stata chiedere un'intervista alla radio comunitaria. Questo mi ha permesso di spiegare pubblicamente chi fossi e in che cosa consistesse il mio progetto di ricerca. Gli Innu erano interessati anche a sapere chi mi finanziasse, quali fossero le mie impressioni sulla loro comunità, che cosa avrei fatto in seguito, una volta terminata la ricerca. Ho cercato sempre di instaurare delle relazioni di collaborazione e degli scambi con le istituzioni culturali innu che avevano la gentilezza di accogliermi e rispondere alla mie domande. Nel caso dell'Institut Culturel et Educatif Montagnais, per esempio, mi è stato permesso di consultare liberamente molta documentazione, anche interna, e di intervistare il personale. In cambio, ho restituito al direttore una relazione con le osservazioni e i suggerimenti che ritenevo più pertinenti.

Il secondo anno sul campo

Ho trascorso un secondo anno sul campo. Il fatto di essermi trasferita a Sept-Îles mi ha permesso di entrare maggiormente in contatto con la comunità innu di Uashat e proteggermi al tempo stesso dai problemi sociali che affliggono la vita in riserva. A Mani-Utenam, nel corso di un anno, mi ero vista costretta a cambiare abitazione ben sette volte. E' interessante notare che, a differenza di Mani-Utenam, Uashat è stata molto trascurata dagli antropologi. Sottoposta fortemente all'influenza di Sept-Îles, è stata probabilmente ritenuta una riserva troppo assimilata per suscitare un vero interesse nei ricercatori. E' sorprendente come una distanza di pochi chilometri possa fare la differenza e compiacere o meno le nostre aspettative di esotismo.

Durante questo secondo anno, ho finalmente avuto l'opportunità di intervistare alcuni anziani. I più anziani fra gli Innu hanno conosciuto la vita nomade in foresta e generalmente parlano soltanto in lingua innu. E' solo quando ho trovato delle buone interpreti che mi sono sentita abbastanza fiduciosa per avvicinarli. Avevo inoltre deciso di pagare queste interviste. Anche per gli Innu, il riconoscimento di un compenso economico è diventato oggi un modo di esprimere rispetto e riconoscenza nei confronti dei propri anziani, in particolare nelle occasioni pubbliche, quando i più giovani chiedono loro di impartire degli insegnamenti al di fuori della sfera privata. Molteplici sono le ragioni per le quali, credo, gli anziani hanno accettato di farsi intervistare: la loro generosità innanzitutto, gli anziani non vivono particolari problemi a livello identitario e paiono sentirsi meno minacciati dalle persone provenienti dal mondo esterno, dimostrandosi spesso molto aperti e desiderosi di condividere le loro conoscenze con tutte le persone disposte ad ascoltarli rispettosamente; la fiducia che avevano maturato nei miei confronti o che nutrivano per le mie interpreti; il piccolo riconoscimento economico che offrivo loro. Esiste tuttavia un'altra importante ragione che non ho ancora menzionato. Dal momento che viene frequentemente rimproverato agli antropologi di non trasmettere il loro lavoro alle comunità in cui svolgono le loro ricerche, mi sono accordata col mensile innu Innuvelle al fine di pubblicare le parti più significative delle mie interviste con gli anziani. Innuvelle ha una buona tiratura: da Uashat, dove viene stampato, raggiunge tutte le comunità innu del Quebec. Ho notato che gli anziani che ho intervistato si sentivano molto valorizzati da questi articoli. Erano inoltre più motivati a rispondere alle mie domande dal momento che sapevano che quanto mi dicevano sarebbe stato ritrasmesso a breve termine nella loro comunità e anche all'esterno di essa.

Conclusione

La mia esperienza sul campo è ricca di luci e di ombre. Le luci: i bambini, gli amici, le persone straordinarie che ho incontrato, alcuni piccoli assaggi di vita in foresta, la musica innu e altri elementi della rinascita culturale ed artistica che gli Innu stanno conoscendo. Le ombre: i problemi sociali della vita in riserva, la rabbia e la sofferenza nelle persone che mi circondavano e di fronte alle quali mi trovavo impotente. D'un tratto, realtà che non avevo mai incontrato nel corso della mia vita, come l'alcolismo, la tossicodipendenza, l'incesto, il suicidio, erano diventate estremamente, troppo vicine. Nel suo bel libro sull'esperienza etnografica, Piasere paragona la condivisione dello spazio-tempo fra l'antropologo e i suoi interlocutori alla fisica einsteiniana delle masse: le persone si attraggono a vicenda, instaurando legami, costruendo co-esperienze (PIASERE L. 2002: 45). La condivisione di uno stesso spazio-tempo porta a una curvatura dell'esperienza. Nel mio caso, l'esperienza si è molto curvata e progetto di vivere a Sept-Îles i prossimi anni.

Note

(1) Gli Innu sono anche noti come Montagnais.

(2) Il popolamento del *Domaine du Roy* non era consentito dal momento che i coloni sarebbero potuti diventare dei temibili concorrenti per i commercianti impegnati nella tratta e determinare l'aumento del costo delle pellicce (FRENETTE P. 1984; MAILHOT J. 1996).

Bibliografia

BOUSQUET Marie-Pierre, 2003, *Faire du terrain chez les Amérindiens du Québec: risques éthiques, risques scientifiques*, "Quaderni di Thule", vol. III, n. 1, 2003, pp. 387-391.

BRIGGS Charles, 1996, *The politics of discoursive authority in research on the "invention of tradition"*, "Cultural Anthropology", vol. XI, n. 4, 1996, pp. 435-469.

CLIFFORD James, 2001, *Indigenous Articulations*, "The Contemporary Pacific", vol XIII, n. 2, 2001, pp. 468-490.

CLIFFORD James, 2003, *Traditional Futures*, premessa, in Mark PHILLIPS - Gordon SCHOCHET (curatori), *Questions of tradition*, University of Toronto Press, Toronto.

FRENETTE Pierre, 1984, *Histoire des Côtes-Nord*, Radio Québec Côte Nord.

GATTI Maurizio, 2004, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française*, Editions Hurtubise HMH, Montreal.

MAILHOT José, 1996, *La marginalisation des Montagnais*, in Pierre FRENETTE (curatore), *Histoire de la Côte-Nord*, IQRC e PUL, Quebec.

MEAD Margaret, 1986 [1970], *Fieldwork in the Pacific islands 1925-1967*, in Peggy GOLDE (curatrice), *Women in the field. Anthropological experiences*, II ed., University of California Press, Berkely, Los Angeles, London.

PIASERE Leonardo, 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienze e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.

ROSALDO Renato, 1988, *Ideology, place, and people without culture*, "Cultural Anthropology", vol. III, n. 1, 1988, pp. 77-87.

SAHLINS Marshall, 1993, *Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history*, "Journal of Modern History", n. 65, 1993, pp. 1-25.

SAHLINS Marshall, 1999a, *Two or three things that I know about culture*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. V, n. 3, 1999, pp. 399-421.

SAHLINS Marshall, 1999b, *What is anthropological enlightenment? Some lessons of the Twentieth century*, "Annual Review of Anthropology", n. 28, 1999, pp. 1-23.