

ALCE NERO SCRIVE:
LA STAMPA INDIANA DEGLI ANNI '60 E '70

Negli anni '60 e '70 si è venuto sviluppando un rinnovato interesse nei confronti degli Indiani del Nord America non solo negli Stati Uniti, ma anche in Europa. Esso è prima di tutto nuovo interesse degli Indiani per se stessi, per le proprie tradizioni e per la rifondazione della propria identità negata, è l'elemento che porta alla creazione di quel movimento degli Indiani d'America con caratteristiche proprie, che larga eco ha trovato nei grandi mezzi di comunicazione di massa e, di conseguenza, nella pubblica opinione.

Ma è proprio qui che sorgono i primi problemi per chi voglia accostarsi con serietà e rigore a questa realtà. Se è vero infatti che è stata proprio l'esistenza sociale, culturale e politica degli Indiani ad indurre, e spesso a costringere, i mass-media ad affrontare l'argomento, è pur vero che la nostra conoscenza degli Indiani è legata in gran parte all'immagine che di loro i media stessi hanno saputo e voluto presentarci. Occorre fare attenzione: da una parte abbiamo dei fatti storici concreti, dei processi sociali e culturali in movimento, dall'altra l'*informazione*, la notizia scritta od orale, che è sempre, per sua natura, politicamente orientata. Quanto della cosiddetta «rinascita indiana» degli ultimi dieci-quindici anni è legato alla viva realtà storica, e quanto è invece distorsione — pure di varie valenze — dei grandi canali di informazioni? Il problema è particolarmente complesso in quanto la deformazione della verità non è sempre diretta e palese e quindi più facilmente smachera-bile, a volte viene mantenuta una sostanziale adesione alla realtà, che però è presentata opportunamente «filtrata», incorniciata in un particolare contesto, inquadrata con accorti suggerimenti collaterali.

Il caso dell'informazione sugli Indiani possiede una sua specificità. Per rintracciarla occorre risalire a quando i colonizzatori bianchi, entrando per la prima volta in contatto con i «nativi

americani»¹, cercarono di costringere la loro personalità in due stereotipi culturali apparentemente opposti: quelli oramai largamente noti della belva sanguinaria e del buon selvaggio. Queste due figurazioni create dagli oppressori hanno funzionato per decenni come lenti attraverso le quali osservare e giudicare l'Indiano, anche se a volte non sono stati solo i bianchi a servirsene, ma anche gli stessi Indiani². Ancora oggi, questi due stereotipi rimangono i modelli principali di riferimento a cui accostare l'Indiano, non solo a livello, per così dire di massa, ma anche nel campo di quella cultura democratica e progressista che tanto vorrebbe essere di sostegno alla causa dei nativi americani. Certo, sia il buon selvaggio che l'essere animalesco hanno indossato nuove vesti³, ma rimangono due figurazioni caratterizzate soprattutto dalla comune determinazione a voler negare all'Indiano una identità che una volta per tutte lo sottragga al regno animale e gli restituisca una dignità piena.

1. È questo l'appellativo con cui preferiscono essere chiamati, ancora oggi, gli Indiani d'America. Anche se non ha più una sua legittimazione storica, il termine di «native Americans» riesce però a rappresentare un punto di riferimento comune per qualsiasi tribù e contemporaneamente ribadisce chi furono i più antichi padroni ed abitanti degli odierni Stati Uniti.

2. È purtroppo innegabile che in una certa misura questo sia accaduto, ma nel complesso gli Indiani hanno dimostrato una capacità di resistenza notevolissima rispetto ad «inquinamenti di identità» tentati dalla cultura dominante. Questo aspetto verrà comunque ripreso ed esaminato meglio più avanti. Per una trattazione esauriente di quella che Alessandro Portelli ha chiamato a ragione «dialettica dell'identità» — tentativo dell'oppressore di imporre all'oppresso una identità artificiale e lotta di quest'ultimo per ricostruirsi una autentica —, si veda A. PORTELLI, *Bianchi e neri nella letteratura americana*, De Donato, Bari 1977.

3. È curioso rilevare che già nell'800 la propaganda reazionaria cercava di accostare l'immagine del selvaggio sanguinario a quella del comunista sovversivo; nel 1877 a proposito della tribù degli Ute del Colorado, il *Denver Tribune* scriveva: «The Utes are actual, practical Communists and the government should be ashamed to foster and encourage them in their idleness and wanton waste of property» (cit. in DEB BROWN, *Bury My Heart at Wounded Knee*, New York 1970, p. 376). L'accusa di sovversivismo è stata di recente rinnovata (settembre 1976) da parte dell'F.B.I., con il rapporto Durham sulla attività dell'American Indian Movement (A.I.M.). Secondo Douglas Durham, un ex agente della C.I.A. infiltratosi nell'A.I.M. per conto dell'F.B.I., l'organizzazione indiana sarebbe un pericoloso gruppo estremista, propagatore di una rivoluzione armata contro i poteri costituiti, e a tale scopo intratterrebbe attivi rapporti con i comunisti degli Stati Uniti, del Canada e di Cuba. (cfr. *The Talking Leaf*, October 1976, pp. 2, 10).

In particolare, proprio in questi ultimi anni è nato e si è sviluppato quello che definirei l'ultimo revival del mito del buon selvaggio: un tentativo di approccio e di rapporto con il mondo indiano ancora una volta fondamentalmente a-storico, nel quale fantasie e suggestioni si sostituiscono ancora una volta alla realtà. Mi riferisco a quel filone interpretativo nato originariamente durante il periodo d'oro della contro-cultura e del *movement* giovanile⁴, e ripreso poi anche in Italia, quando nell'Università di Roma occupata, si formano i primi gruppi dei cosiddetti «Indiani metropolitani»⁵. Giovani con diverse culture alle spalle trovano negli Indiani una identificazione, un simbolo quasi, della loro condizione di emarginati nelle «riserve» dei ghetti urbani, di estranei ai valori e alla cultura delle classi dominanti. Se fin qui poteva ancora scorgersi una legittimità nel proporre il parallelo, il passo successivo lo cancellava definitivamente, risfoderando la consueta serie dei luoghi comuni che per centinaia di anni avevano accompagnato la rappresentazione dell'Indiano, che tornava ad essere senza possibilità di scampo, il «mitico e scalzo figlio della natura che pronuncia i drammatici discorsi documentati da Dee Brow ed altri»⁶.

4. Cfr. MARIO MAFFI, *La cultura underground*, Laterza, Bari, 1973, p. 29.

5. Per gli Indiani metropolitani si veda il «proclama» letto durante l'assemblea nazionale del «movimento» tenuta a Roma il 26 ed il 27 febbraio 1977 e riportato in *Il Manifesto* del 1-3-1977, e anche il lungo articolo di un componente del gruppo scritto per *L'altra roma*, numero 11-12, marzo-aprile 1977. In ambedue i testi è possibile rintracciare elementi di notevole interesse, e si veda in proposito PAOLA LUDOVICI e GIORGIO MARIANI, «La lotta degli Indiani Usa: dal folklore alla lotta contro l'imperialismo», *Quotidiano dei lavoratori*, 19-8-1977; PAOLA LUDOVICI, «Chi sono gli Indiani Metropolitani», *I Giorni Cantati* n. 10, aprile-maggio 1977. Naturalmente, sull'onda degli avvenimenti sono stati dati alle stampe diversi titoli riguardanti gli Indiani d'America, non tutti però di buona qualità. Mi limito qui ad indicare quelli che hanno conosciuto maggior fortuna o contengono materiale comunque stimolante: *Indiani d'America*, a cura di DIANA HANSEN, con prefazione di DARIO PACINO, Sarcelli, Roma, 1977; *Il lungo inganno*, a cura di LUIGI RANUCCI, Savelli, Roma, 1977; *Sul sentiero di guerra*, a cura di HAMMILLON, Feltrinelli, Milano, 1977; *Canti degli Indiani d'America*, a cura di ZAVATTI, Newton Compton, Roma, 1977; *Canti e narrazioni degli Indiani d'America*, a cura di FRANCO MELI, Guanda, Milano, 1978.

6. Da un intervento di VINA DELORIA, noto leader del movimento indiano, riportato in *Indiani d'America*, cit., p. 59, dove tra l'altro si legge: «Gli attivisti possono alzare polvere in migliaia di paesini isolati e occupare milioni di isole, ma finché non troveranno il sistema di squarciare la patina romanticheggiante che ci separa dalle fonti di informazioni, di noi non imporrà niente a nessuno».

Il debole filo che teneva unite riserve e ghetti urbani veniva così spezzato nel rincorrere l'immagine dei Sioux e Cheyenne vittoriosi su Custer al Little Big Horn, la storia veniva bruciata: il tuffo non era solo all'indietro, in un passato irrecuperabile, ma verso un mito, un Indiano proiezione di tutti i desideri e le aspirazioni frustrate, che veniva creato dalla fantasia ma nella storia non era mai esistito.

Per questo, per impostare ed affrontare correttamente il problema indiano, la prima operazione da compiere è quella di collocare gli Indiani *nella* storia e nella storia contemporanea. Troppi resoconti o profili di storia indiana, infatti, si interrompono bruscamente alla fine dell'Ottocento⁷, quasi che da quella data in poi i nativi americani avessero cessato di esistere in quanto tali. Mentre è forse soltanto in questi ultimi cento anni che si è venuto formando un nuovo gruppo etnico e sociale: gli Indiani d'America appunto, frutto delle profonde trasformazioni subite dalle singole tribù, ma anche dei rapporti, degli scambi, delle alleanze nate per lottare più uniti contro l'imperialismo⁸.

Per questo mi sembra giusto disegnare qui un profilo della storia indiana moderna, seppure breve e per avvenimenti di maggior importanza, che chiarisca il contesto generale nel quale la stampa indiana si è venuta formando, portando il suo contributo determinante non solo alla crescita del movimento politico degli Indiani, ma infrangendo per la prima volta gli stereotipi soffocanti degli oppressori.

Nel 1976, mentre gli Stati Uniti festeggiavano pomposamente il *Bicentennial*, anche gli Indiani commemoravano una data di importanza storica: erano passati cento anni dal 25 giugno 1876, giorno in cui i Cheyenne e i Sioux di Gall, Crazy Horse e Sitting

7. Anche la ricostruzione più famosa della storia delle tribù indiane dell'Ovest: *Bury My Heart at Wounded Knee*, cit. (Traduzione italiana *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee*, Mondadori, Milano 1973), termina appunto con il massacro del piccolo villaggio del South Dakota. Ultimamente negli Stati Uniti sono uscite analisi interessanti sulla storia indiana degli ultimi cento anni, ma la loro diffusione non ha certo raggiunto il livello del classico di Dee Brown.

8. Cf. STUART LEVINE — NANCY LUCI, *The American Indian Today*, Baltimore, Penguin Books, 1970.

Bull, annientarono il 7° Cavalleria del Generale Custer⁹. Fu quella l'ultima grande vittoria indiana, l'ultimo episodio di resistenza armata da parte delle tribù, che segnava contemporaneamente il trasferirsi dello scontro tra Indiani e governo statunitense dal piano militare a quello politico e culturale.

Questa nuova fase venne sancita ufficialmente con il varo dello Allotment Act, o Domes Act, del 1887¹⁰. Il governo dichiarò che lo scopo della legge era quello di favorire la trasformazione degli Indiani da membri di società basate su istituzioni tribali, in moderni agricoltori, proprietari individuali di singoli appezzamenti di terra. Questo sarebbe dovuto avvenire tramite uno spezzettamento dei territori posseduti collettivamente dalle diverse tribù¹¹. Nei quasi cinquant'anni in cui la legge rimase in vigore (1887-1934) il territorio indiano venne ridotto dagli oltre 140 milioni di acri del 1886, ai meno di 50 milioni di acri del 1934. Difatti migliaia di Indiani che avevano ricevuto in gestione piccole porzioni di terra le avevano rivendute ai bianchi che possedevano le capacità economiche e commerciali per sfruttarle. Va notato che il Bureau of Indian Affairs (B.I.A.)¹² ebbe un ruolo fondamentale in questo colossale furto di terra, spingendo gli Indiani a prendere decisioni

9. Una rivista mensile del movimento indiano, *Wassaja*, a cura della American Indian Historical Society di San Francisco, ha addirittura realizzato, quale forma di autofinanziamento, il conio di una medaglia d'oro raffigurante le teste dei tre capi indiani, per ricordare lo storico evento.

10. Riguardo alle brevi note storiche qui esposte e per una più profonda analisi di tutto il periodo si vedano: U.S. Department of Interior, Bureau of Indian Affairs, *Federal Indian Policies from the Colonial Period through the Early 1970's*; EDGAR S. CAHN, DAVID W. HILARNE, Citizen's Advocate Center, *Our Brother's Keeper: The Indian in White America*, New York Community Press, 1969; COUNCIL ON INTERRACIAL BOOKS FOR CHILDREN, *Chronicles of American Indian Protest*, Fawcett Publications Inc. Greenwich, Connecticut, 1971; ALVIN M. JOSEPH JR., *Red Power: The American Indian Fight for Freedom*, Mc Graw Hill, 1971; STUART LEVINE, NANCY LORIE, *op. cit.*; D'ARCY MC NICKLE, *Native American Tribalism. Indian Survival and Renewal*, Oxford University Press, 1973; LYMAN S. TYLER, *A History of Indian Policy*, Government Printing Office, Washington D.C., 1963.

11. Cioè delle famose «riserve», che comprendevano parte della terra che i trattati stipulati tra le tribù e il governo statunitense avevano assegnato agli Indiani.

12. Il Bureau of Indian Affairs, nato nel 1852, è l'ufficio governativo che si occupa delle relazioni tra tribù e stato americano. Una ottima analisi critica del suo operato si trova in *Our Brother's Keeper*, *cit.*

nettamente contrarie ai loro interessi¹³. La situazione in cui vennero a trovarsi le tribù durante il cosiddetto Allotment Period fu drammatica: gli Indiani non avevano praticamente alcuna garanzia, né sotto il profilo sociale, né economico e tantomeno culturale.

Solamente nella nuova situazione venutasi a creare con il New Deal le cose accennarono a cambiare. Sulla base delle osservazioni contenute nel Meriam Report del 1920 — va ricordato che nel 1924 era stata estesa agli Indiani la cittadinanza americana — il governo dovette prendere atto che il «problema indiano» era ben lungi dallo essere stato risolto. Da un lato restava una popolazione nativa che continuava ad opporre un ostinato rifiuto a qualsiasi tentativo di assimilazione più o meno trasparente, dall'altro un insieme di leggi che non erano state in grado né di assorbire gli Indiani nel «melting pot», né di garantire loro un minimo di sussistenza economica. Nel 1934 venne approvato l'Indian Reorganization Act (I.R.A.), o Wheeler-Howard Act, che si proponeva di porre ordine negli «affari indiani». Il provvedimento poneva termine alla vendita indiscriminata di territorio indiano, ed anzi, sanzionava una politica di intervento che non solo lo incrementasse su un piano quantitativo, ma lo trasformasse qualitativamente. L'I.R.A. insistette sulla necessità di una maggiore cooperazione tra il governo, il B.I.A. e le tribù indiane, sulla opportunità di creare sulle riserve delle fonti dirette di sostentamento economico, sulla urgenza di mettere a punto un efficiente sistema di servizi sociali, in particolare nel campo dell'educazione e in quello dell'assistenza sanitaria. Fu durante questo periodo che nacque quella pratica che ancora oggi il B.I.A. definisce di «self-government», che consiste cioè nel diritto da parte degli Indiani ad eleggere i propri organi di governo sulle riserve (i *tribal councils*)¹⁴.

13. Come è lucidamente documentato nel libro del COUNCIL ON INTERRACIAL BOOKS FOR CHILDREN, *cit.*, fu proprio il B.I.A. a consigliare agli Indiani senza mezzi per coltivare la terra, di venderla ai bianchi. Inoltre era il B.I.A. che incamerava le semine degli avvenuti passaggi di proprietà e le versava agli Indiani diluite nel tempo.

14. Nella realtà queste elezioni si sono rivelate, in maggior parte, delle autentiche farse, con brogli elettorali e corruzione all'ordine del giorno. Ben lungi dal ricalcare antiche istituzioni democratiche delle tribù, i *tribal councils* sono invece una delle prove più evidenti del tentativo di imporre ai nativi americani la «democrazia» delle classi dominanti.

I tentativi di integrare forzatamente gli Indiani non erano però stati messi da parte, e se ne ebbe la dimostrazione ufficiale quando, agli inizi degli anni '50, vennero varati i cosiddetti programmi di «termination», destinati a porre fine alla condizione particolare di cui godevano, e tutt'oggi in parte godono gli Indiani, come gruppo etnico verso cui il governo americano ha precise responsabilità di assistenza¹⁵. Questo nuovo attacco diede inizialmente qualche risultato, ma incontrò via via una sempre più decisa resistenza e fu allora temporaneamente lasciato cadere.

Si giunge così all'inizio degli anni '60, punto di svolta fondamentale nella storia indiana moderna. Su questo periodo occorrerà fermarsi con una certa attenzione, per cercare di intendere le ragioni che hanno determinato una stagione di rinascita politica e culturale all'interno della quale si inserisce, con una sua originalità, la comparsa massiccia dei giornali e delle riviste indiane.

Come si è visto, i decenni che precedono il 1960 si sono rivelati molto difficili per la popolazione nativa, eppure sarebbe estremamente errato un esame della situazione a-dialettico, cioè tutto votato a rilevare l'oppressione e la violenza esercitata dai gruppi dominanti sulle tribù, senza mettere in luce i processi di cambiamento messi in moto nel mondo indiano anche dalla stessa politica governativa. Non è qui possibile accennare a tutti i fattori di trasformazione con quella ricchezza di informazioni che pure sarebbe necessaria; mi limiterò quindi ad alcune considerazioni di carattere generale.

La seconda guerra mondiale, per la quale molti Indiani avevano combattuto o prestato servizio civile, aveva notevolmente favorito un «rimpasto» generale della cultura delle tribù: i contatti maggiori cui si trovarono esposti gli Indiani favorirono in parecchi casi, a guerra finita, una tendenza allo spostamento nelle

15. Per «termination», si intende la sospensione di ogni servizio federale agli Indiani, senza che venga loro offerta alcuna alternativa concreta. Si vedono in proposito: l'ottimo articolo su *Native Rights Fund Announcements* (october-december 1973) pp. 1-10, dedicato al caso della Menominee Tribe of Wisconsin; *Federal Indian Policies etc.*, cit.; e anche *The American Indian Today*, cit., dove viene documentato come la tribù Klamath dello Oregon, «terminata» nel 1953, subì un tracollo economico spaventoso in pochissimi anni, non essendo riuscita a trasformare i suoi membri in «normali americani».

città. Ma le prospettive di occupazione non erano certo delle migliori, in modo particolare per le minoranze. Fu comunque in questo periodo che nacquero i primi «Indian Urban Centers»¹⁶, momento di aggregazione e confronto tra indiani di diverse tribù, che cercavano una occasione di contatto umano e una reciproca solidarietà, di fronte alla realtà quotidiana di sfruttamento e di emarginazione delle varie Cleveland, Los Angeles, Minneapolis.

Molti Indiani però preferirono tornare nelle riserve, dove una gran parte di loro era comunque rimasta, ma lo fecero con uno spirito diverso, più consci della loro situazione.

Inoltre a partire dagli anni '50, e via via in sempre maggior numero, i giovani Indiani erano entrati nella scuola pubblica o nelle università. L'impatto iniziale fu piuttosto duro, e la carica di violenza riversata sui ragazzi dagli educatori bianchi davvero incredibile, dall'altra parte la risposta cosciente ai soprusi non si fece attendere. Basti pensare che, proprio da un gruppo di alcuni tra questi giovani, venne fondato nel 1960 il National Indian Youth Council (N.I.Y.C.), che sarebbe divenuto in breve un punto di riferimento nazionale per tutta la gioventù indiana¹⁷. La cultura tradizionale che il sistema educativo americano aveva cercato con tutti i mezzi di cancellare, veniva così invece ad assumere un nuovo e più significativo valore per i giovani, come portatrice di contenuti diversi ed alternativi rispetto a quelli proposti dalle classi dominanti.

Come si vede, agli inizi degli anni '60, in un clima generale che vedeva aprirsi nuovi spazi di lotta democratica in tutto il paese, i nativi americani, lungi dall'essere scomparsi, vengono riscoprendo in modo nuovo la loro storia, la loro cultura, le loro tradizioni. È l'inizio del cosiddetto «rinascimento indiano», fenomeno complesso ed intricato, sul quale ancora molto resta da chiarire. Certamente uno studio fondamentale da cui ogni indagine ulte-

16. Un buon elenco di questi centri si trova in *You Asked About... Indian Urban Centers*, Department of Interior, Bureau of Indian Affairs, Information Office of Washington D.C.

17. La data ufficiale di fondazione del N.I.Y.C. è l'agosto del 1961 a Gallup, New Mexico. Il gruppo dei «Red Muslims» che lavorò alla costruzione dell'organizzazione era però già attivo dal 1960. Si veda a proposito STAN STEINER, *The New Indians*, New York, Harper and Row, 1968, pp. 39-47 e p. 295.

riore dovrà partire è quello dell'antropologa americana Nancy Oestreich Lurie, dal titolo appunto di «An American Indian Renaissance?»¹⁸.

Tra i fenomeni indicati dalla Lurie come particolarmente importanti, venivano segnalati:

a) la ripresa di una attività di comunicazione tra le differenti tribù attraverso svariati mezzi (tra i quali anche i giornali e pubblicazioni di vario tipo)

b) la formazione ed il consolidamento di organizzazioni inter-tribali, in alcuni casi a livello addirittura nazionale

c) un intensificarsi di pressioni da parte indiana per un controllo di base sui programmi di sviluppo economico e di politica educativa destinati alle tribù.

Sarebbe interessante soffermarsi sulle indagini svolte in queste ed altre direzioni dalla Lurie e dai suoi collaboratori, ma è su un punto in particolare che si vuole fare qui maggiore luce.

La stampa indiana, come si vede, è solo uno dei diversi elementi nuovi di questa fase: ma pure riveste una sua specifica importanza. I giornali si caratterizzano sin dall'inizio come un prodotto dei rivolgimenti sociali e culturali in atto, e allo stesso tempo come moltiplicatori della volontà di lotta e dei contenuti tutti espressi dal nascente movimento indiano. È proprio quest'ultimo infatti, che nel suo crescere e svilupparsi avverte ogni giorno di più la necessità di darsi strumenti di dibattito e di organizzazione.

Cercare di dare un quadro il più preciso ed unitario possibile della stampa di argomento indiano partendo dal suo primissimo apparire non è compito facile. Le osservazioni che seguono sono il frutto di elaborazioni ed ipotesi basate sui dati da me raccolti

18. Il saggio è apparso per la prima volta nel 1965 sul *Midcontinental American Studies Journal* (volume VI, 2, fall 1965) ed è stato successivamente ripubblicato in *The American Indian Today*, cit. Lo studio è ormai vecchio di parecchi anni, e sia pure ricorretto in occasione della pubblicazione del 1968, non tiene conto dei nuovi avvenimenti del periodo 1968-1978. Ciononostante rimane in assoluto una delle migliori analisi sulla realtà odierna degli Indiani nord-americani.

in una ricerca svolta tra l'ottobre del 1976 ed il gennaio del 1977 negli Stati Uniti. Senza entrare nei dettagli di questo lavoro, mi limiterò ad esporre alcuni dei temi che possono qui risultare di maggiore interesse ¹⁹.

Occorre innanzitutto distinguere tra le riviste *sugli* Indiani e quelle redatte *da* Indiani. Pubblicazioni del primo tipo si stampano negli Stati Uniti sino dalla fine dell'800 ²⁰, e si tratta in genere di fascicoli di antropologia ed archeologia che dedicano tutto il loro spazio o solo parte di esso, alla cultura e alle tradizioni degli Indiani nord-americani. La loro fortuna si è mantenuta costante nel tempo, ma anche per questo tipo di pubblicazioni è possibile parlare di un rilancio generale a partire dagli anni '60, caratterizzato soprattutto dalla nascita di nuove testate.

Per quel che riguarda le riviste ed i giornali «indiani», il discorso si fa più complesso. Il primo problema riguarda proprio l'aggettivo «indiano»: a quale stampa è riferibile? in base a quali criteri? Cercherò di esporre in breve il metodo da me seguito. Tra l'enorme quantità di pubblicazioni classificate e schedate, ho distinto tre gruppi principali: il primo che comprende le riviste di «studio» — antropologiche, archeologiche e storiche — sopra accennate; il secondo, quelle curate da uffici governativi (escluso il B.I.A.), dedicate ai problemi del lavoro, della salute, dell'educazione, e realizzate in genere da non-Indiani; il terzo raggruppamento, di gran lunga il più consistente, raccoglie infine i giornali per i quali ho ritenuto possibile adoperare l'aggettivo «indiani» ²¹.

19. Vorrei qui ricordare oltre alla *Library of Congress* di Washington D.C., i nomi di alcuni istituti di ricerca ed organizzazioni il cui aiuto si è rivelato di utilità fondamentale ai fini della mia ricerca: il *Bureau of Indian Affairs* di Washington D.C.; il *National Congress of American Indians*; l'*American Indian Study Center* di Baltimore (Maryland) e in modo particolare il cultural advisor del Center, John Moore Sawatis della tribù Seneca; il *Center for the Study of Man* dello Smithsonian Institution (Washington D.C.)

20. La prima di queste fu l'*American Journal of Archaeology* a cura dell'*Archaeological Institute of America*.

21. Qualche cifra: il totale delle pubblicazioni da me schedate è di 448 unità. Nel primo gruppo sono presenti 46 testate, nel secondo 8, nel terzo 378. Sulle rimanenti 16 non mi è stato possibile raccogliere informazioni sufficienti per decidere dalla loro inclusione in uno dei gruppi suddetti.

Ma i criteri della catalogazione non sono privi di problematicità: basti pensare che ho incluso nel gruppo III anche le pubblicazioni a cura del B.I.A. Si è trattato di una scelta legittima? L'errore più grosso che si può commettere affrontando la realtà degli Indiani nord-americani, è quello di considerarla omogenea nelle sue diverse parti. Al contrario, ogni singolo fenomeno merita un'analisi specifica. Nel caso in questione, mi è sembrato giusto operare una distinzione netta tra il termine «indiano» e l'attributo «progressista». Chi crede che l'essere Indiano equivalga ad essere rivoluzionario e radicale sempre e comunque, sbaglia. Esistono Indiani che non disdegnano di uniformarsi alla società statunitense; altri sono invece critici, ma moderati; altri ancora sono convinti che non sia possibile ottenere delle condizioni di vita migliori, e via di seguito.

Ritenere estraneo al mondo indiano un organismo quale il Bureau of Indian Affairs, lo giudico un errore. Questo non solo perché in generale le tribù, pur criticandone il burocraticismo e le ambiguità, lo considerano tutt'oggi una garanzia stessa della loro esistenza. I tentativi di abolire il Bureau sono stati portati avanti non certo dagli Indiani, ma dai loro più accaniti avversari: difatti, una volta scomparso il B.I.A., non verrebbe più riconosciuto ai nativi americani lo status particolare di cui godono; essi perderebbero il diritto al possesso collettivo delle riserve e a tutti gli altri servizi particolari, in una parola, sarebbero costretti ad una brutale e forzata integrazione²².

Il B.I.A., con la sua politica paternalista, ha perso in questi ultimi anni molta della sua credibilità, ma notevole resta l'incidenza reale che esso è in grado di esercitare su molti Indiani. Per questi motivi mi è sembrato giusto inserire le pubblicazioni del B.I.A., in uno stesso gruppo con quelle indiane veramente autonome ed

22. Naturalmente gli Indiani non aspirano a rimanere per sempre sotto la giurisdizione del B.I.A., ma il loro sforzo per superare la situazione attuale si sviluppa in avanti, per un cambiamento in positivo che consenta alle tribù di esercitare un potere di base sempre maggiore ed autonomo dal controllo del governo. Nelle condizioni attuali altrimenti, la scomparsa del B.I.A. equivarrebbe grosso modo alla «termination».

autogestite, per mantenere una sostanziale adesione ad una realtà estremamente composita e differenziata²³.

Non è opportuno però, distinguere la stampa indiana solo secondo linee politiche. Lasciando da canto i giornali studenteschi pubblicati nei college e nelle scuole dove la presenza di gruppi di giovani Indiani ne richiede la diffusione²⁴, e le riviste monografiche curate dal Bureau e dedicate ai grandi problemi sociali che affliggono la popolazione indiana²⁵, restano due diversi tipi di pubblicazioni: quelle a carattere locale e quelle a diffusione nazionale. È all'interno di questa divisione orizzontale che va operata una verifica politica e culturale dei contenuti espressi.

Come si è ripetuto più volte, la stampa indiana, soprattutto quella autonoma, è divenuta una realtà diffusa a partire dagli anni '60. Pur essendo riuscito a stabilire la data di nascita di sole 156 pubblicazioni (il 33,9% del totale), la campionatura mi sembra comunque sufficientemente ampia per verificare la validità di quanto sinora detto: il 67% dei giornali ha iniziato infatti le pubblicazioni nel periodo 1960-1976²⁶.

23. Un membro del *National Congress of American Indians*, consegnandomi l'elenco della stampa indiana in loro possesso, l'ha definito comprensivo solo di «All American Indian newspapers», anche se in esso figuravano molte pubblicazioni del B.I.A. ai suoi vari livelli (centrale, locale, di riserva). D'altra parte, in risposta ad alcune domande contenute in un questionario da me inviato a diverse organizzazioni indiane, sia l'*American Indian Study Center* di Baltimore che il *Native American Rights Fund*, mi avevano consigliato di distinguere nettamente tra i giornali indiani e quelli a cura del B.I.A. Le osservazioni che ho sviluppato sopra credo che abbiano chiarito perché, pur condividendo le preoccupazioni dei miei interlocutori ed essendo d'accordo con loro nel definire queste ultime pubblicazioni «non-all Indians» (cioè non autogestite) ho mantenuto i due tipi di stampa in un unico gruppo, sia pure con le dovute distinzioni.

24. La funzione di questi giornali non si distingue in genere da quella dei normali bollettini studenteschi: il materiale pubblicato riguarda esclusivamente la realtà scolastica, intesa nel modo più tradizionale. Merita di essere ricordato a titolo di valido esempio, l'*Indian Leader*, pubblicato a partire dal 1897 allo Haskell Junior College di Lawrence, Kansas, una scuola del B.I.A.

25. Spesso il tono di fondo di queste riviste, quali la *Legislative Review* e *Indian Education*, appare progressista, e la documentazione da loro offerta si rileva abbastanza interessante ed utile.

26. Riporto qui una tabella indicativa dello sviluppo in percentuale delle pubblicazioni di argomento indiano (degli Indiani e sugli Indiani cioè), nel corso degli anni.

La maggior parte delle testate è concentrata — nella misura di circa il 70% — all'Ovest, dove risiede anche la gran parte della popolazione nativa²⁷. Non si mantiene tuttavia costante una esatta corrispondenza tra quantità della popolazione e numero dei giornali su tutto il territorio degli Stati Uniti. Un'analisi attenta mostra piuttosto che il numero delle pubblicazioni dipende dal numero di tribù che si trovano nei singoli stati e ancor più dal livello di dibattito ed intervento politico e culturale sviluppato dal movimento di lotta degli Indiani. Solo così si può capire perché gli stati più prolifici di giornali siano quelli della California (12,5% del totale), dell'Arizona (7,8), del South Dakota (7,6), del New Mexico (7,1), del Montana (6,7), dello stato di Washington (6)²⁸, le tribù sono state all'avanguardia nelle lotte per la difesa delle riserve e dei diritti di pesca su di esse, nella denuncia delle violenze e delle discriminazioni subite, nella mobilitazione militante contro il governo e spesso contro lo stesso Bureau of Indian Affairs²⁹.

Annate	Numero testate	Percentuale rispetto al totale
1885-1900	5	3,2%
1900-1910	4	2,6%
1910-1920	4	2,6%
1920-1930	9	5,8%
1930-1940	8	5,2%
1940-1950	6	3,9%
1950-1960	15	9,6%
1960-1970	58	37,0%
1960-1976	47	30,1%
TOTALE	156 ⁿ	100,0%

ⁿ Il 33,9% del totale delle pubblicazioni schedate.

27. Il confine tra Est ed Ovest da me proposto corre lungo i confini orientali del North Dakota, South Dakota, Nebraska, Kansas, Oklahoma, Texas. Ad Ovest di tale linea vivono 554.006 Indiani cioè il 72,5% del totale (763.594). I dati sono quelli del censimento del 1970, forniti dal U.S. Bureau of Census.

28. La California ha infatti una popolazione indiana di 88.263 unità, mentre l'Oklahoma con i suoi 96.803 Indiani ha solo il 4,9% delle pubblicazioni. Altro esempio significativo può essere fatto mettendo a confronto uno stato come il South Dakota (31.043 Indiani) e la North Carolina (44.195 Indiani e l'1% delle pubblicazioni).

29. Citerò solo alcuni esempi significativi: occupazione dell'isola di Alcatraz nel 1969 da parte degli Indians of All Tribes, e sempre in California la lotta della Pit River

Prima di esaminare più da vicino alcune riviste e giornali indiani, sarà però opportuno fare maggiore chiarezza attorno ad un problema preliminare: perché il rinascimento culturale indiano ed il nuovo movimento politico che con esso si è venuto sviluppando, ha avvertito l'esigenza di dar vita a dei giornali? Cosa ha voluto dire per i nativi americani appropriarsi di uno strumento così classicamente occidentale?

Gli Indiani nord-americani sono riusciti a sopravvivere, non solo da un punto di vista culturale, grazie al loro fortissimo attaccamento alle singole comunità tribali. È stato questo, senza dubbio, il motivo principale che ha consentito ad ogni singolo Indiano di conservare una ragione di vita, una *identità*, che altrimenti sarebbe stato impossibile preservare. E qui il terreno sarebbe fertile per riflessioni più ampie: come è concretamente avvenuto tutto questo? Come è stata possibile la sopravvivenza di una cultura le cui basi materiali erano state distrutte? Sono quesiti la cui risposta certo si attende molto dall'antropologia culturale, ma non andranno trascurati gli approcci al problema che muovano da campi di studio e premesse metodologiche di tipo diverso.

Si diceva dell'importanza delle tribù. Come è potuto accadere che comunità estremamente gelose dei propri tratti caratteristici, della loro storia, delle proprie tradizioni — garanzie fondamentali per la loro sopravvivenza — abbiano deciso di aprirsi all'esterno, al confronto, ma anche al pericolo di infiltrazioni culturali, iniziando a stampare giornali e riviste? Certamente esisteva una esigenza di comunicazione interna alle tribù che può avere spinto in questa direzione. Ma questo vale esclusivamente per i giornali *locali*, destinati ad essere letti soltanto dai membri della tribù in questione. Su questi troppo poco si conosce per potere formulare osservazioni compiute. Ricerche in questo senso si presentano tra l'altro molto difficili. «Molti dei giornali di tribù sono scritti solo per i loro com-

Indian Tribe per la difesa della sua riserva (cfr. il giornale *La Raza*, volume I, numero 3, citato in *Chronicles of American Indian Protest*, op. cit. pp. 322-327); i *fish-in* negli stati del Montana e di Washington (cfr. *Red Power etc.*, op. cit. pp. 79-85); la famosissima occupazione di Wounded Knee nel South Dakota, nel 1973, coordinata soprattutto dall'America Indian Movement (A.I.M.) (cfr. AA. VV. *Voices from Wounded Knee 1973*, Akwesasne, Mohawk Nation, New York State, 1974).

ponenti. Gli editori di alcune di queste riviste mi hanno pregato di non citarle, perché non erano interessati ad avere, né volevano lettori estranei alla tribù o non-Indiani»³⁰. Questa breve nota di Stan Steiner in appendice al suo *The New Indians*, riassume efficacemente quanto problematico sia tentare di svolgere una indagine approfondita in questo campo. Non a caso, la stampa locale, fortemente caratterizzata in senso tribale e tradizionale, è rimasta, all'interno del mio lavoro di ricerca, una realtà scarsamente illuminata. Sono riuscito ad accettare l'esistenza di moltissime testate, ma non ho potuto, quasi mai, ottenere in visione delle copie³¹.

Tornando ora ai motivi che hanno spinto alcuni gruppi ad intraprendere una attività editoriale, mi sembra che essi vadano ricercati soprattutto nella storia e nelle esperienze di quelle riviste che, partendo da situazioni culturalmente e geograficamente particolari, si sono poi rivolte all'insieme del mondo indiano. È infatti l'emergere di comunità dinamiche, con embrioni di idee-forza in via di crescita e pieno sviluppo, a costituire la novità culturale del rinascimento indiano, a modellare un nuovo concetto di «indianità», non più misurato solo nei termini della tradizione e del passato, ma rivisto alla luce di un presente che costringe ad una riflessione spietata, ma estremamente fruttuosa le tribù ed i gruppi che sentono fino in fondo il problema di un rapporto attivo con l'oggi e con le nuove realtà che esso mette loro davanti. Ma poiché, come accennavo prima, l'apertura verso l'esterno poteva avvenire solo a patto che l'identità del gruppo di appartenenza non andasse completamente perduta, è evidente che, su questo piano, erano in atto in quegli anni dei processi di cambiamento.

Tali processi possono essere riassunti sotto il termini di «pan-indianismo». «Possiamo definire a buon diritto il pan-indianismo come l'espressione di una *nuova identità*; delle istituzioni e dei simboli che sono al tempo stesso espressione di questa nuova identità e sua fonte di sviluppo. È il tentativo di creare un nuovo gruppo etnico, ed è anche un movimento sociale in continua crescita e

30. STAN STEINER, *op. cit.* pp. 296-297.

31. Le pubblicazioni erano catalogate nei Directories della stampa statunitense, ma non venivano inviate alla Library of Congress.

trasformazione»³². Secondo Thomas, il pan-indianismo nasce come risposta indiana agli attacchi violenti della società americana, che minacciano quotidianamente l'esistenza e la resistenza delle singole identità tribali. Quando le comunità si rendono conto della portata di questo attacco, esse sono portate a cercare di stabilire tra loro una reciproca solidarietà che consenta da una parte il superamento di un isolamento che non ha più i margini per sopportare le pressioni esercitate sugli Indiani, e dall'altro sia in grado di preservare (e creare) una identità che non costringa l'Indiano alla completa integrazione, ma che nemmeno lo ricacci nel passato, sancendo così la sua più completa estraneità non solo alla cultura di massa americana, ma anche ai tentativi di assumere la realtà circostante in modo dialettico e conflittuale.

Questa nuova identità fa perno in modo particolare sulle tribù degli Indiani delle Grandi Pianure, che, per ragioni storiche, hanno conservato molti dei loro tratti culturali caratteristici e allo stesso tempo hanno avuto l'opportunità di sviluppare numerosi e positivi contatti inter-tribali³³.

Naturalmente la comunicazione tra le tribù si rende possibile solo attraverso l'uso di una lingua comune³⁴. L'ironia della sorte vuole che questa lingua sia l'inglese, quella cioè dell'oppressore, che non per questo viene rifiutata aprioristicamente, ma invece fatta propria quale prezioso strumento di confronto reciproco e di contatto con la realtà non-indiana. Tranne casi rarissimi, infatti, i giornali sono scritti in inglese. La lingua dei dominatori divie-

32. Dall'interessantissimo saggio di ROBERT K. THOMAS, *Pan Indianism*, raccolto in *The American Indian Today*, op. cit., pp. 128-129, corsivo e traduzione mia.

33. «Credo, in breve, che il pan-indianismo consista di due processi complementari. Da una parte i tratti culturali e le istituzioni dell'area delle pianure sono divenuti i simboli di una nuova identità «indiana» per molti gruppi tribali degli Stati Uniti... Dall'altra, mi sembra che questa nuova identità comporti una nuova struttura di interazione tra individui di gruppi diversi. Sebbene l'identificazione locale può essere forte quanto quella «indiana», questo produce delle conseguenze sociali. La scomparsa della lingua originaria, parlata solo in occasione di cerimonie, tra alcune piccole tribù dell'Oklahoma, è solo un esempio». (ivi, pp. 133-134).

34. Ancora oggi moltissime lingue indiane (secondo il Bureau circa duecento) sono parlate in diverse zone degli U.S.A. Naturalmente fatta eccezione per quelle delle tribù più numerose, molte tendono a scomparire.

ne così uno dei fattori decisivi nel processo di unificazione delle lotte e delle esperienze degli Indiani nord-americani.

In questo quadro non deve quindi destare meraviglia la scelta del giornale quale veicolo di informazione. Un mezzo estraneo alla tradizione indiana, certo, ma anche uno strumento insostituibile per quelle che sono le nuove esigenze avvertite dal mondo indiano. È proprio questa stupefacente capacità ad adeguarsi continuamente, a «trasformarsi senza cambiare», ad accettare comunque il confronto con l'esterno, che riesce a garantire la sopravvivenza degli Indiani.

È ora possibile affrontare finalmente qualche esempio concreto. La rivista indiana più diffusa e famosa è senz'altro *Akwesasne Notes*, il periodico curato dalla Mohawk Nation di Akwesasne, nello stato di New York, che esce con una frequenza di cinque volte l'anno. Il giornale, fondato nel dicembre del 1968, era nato all'origine come semplice bollettino di contro-informazione sulla lotta intrapresa dagli Indiani Mohawk perché fosse rispettato il loro diritto al libero passaggio della frontiera tra Stati Uniti e Canada, garantito dal Jay Treaty. Durante un'azione dimostrativa, alcuni Mohawk bloccarono il ponte internazionale e molti di loro vennero arrestati. La necessità di far conoscere le ragioni e gli scopi della loro lotta, resero indispensabile la stampa di un bollettino. Come si vede, le esigenze che portano alla nascita di *Akwesasne Notes*, non si rivelano molto diverse da quelle avvertite dalla stampa underground. «La costituzione di mass-media alternativi obbediva a due esigenze: di informazione-comunicazione interna (ad uso e consumo della comunità, per un collegamento costante e preciso tra i suoi membri e un corredo vastissimo di informazioni, consigli, dati, notizie, indicazioni, avvertimenti, piattaforme teoriche, programmi pratici etc.) e di contro-informazione (con l'assunto di fornire quel tipo e quel bagaglio di notizie che il sistema nega all'opinione pubblica o manipola o trasforma ai propri fini, oppure giudica e critica falsamente, moralisticamente, ipocritamente)»³⁵.

35. MARIO MAFFI, *op. cit.*, p. 208.

In breve tempo però, il giornale allargò la sfera dei suoi interessi, occupandosi non più solo dei Mohawk, ma di molte altre tribù. Nello spazio di pochi anni, *Notes* raggiunge un tiratura di ben 80.000 copie, diffuse non solo su tutto il territorio statunitense, ma anche all'estero. L'enorme successo che il giornale riscuote è soprattutto dovuto al fatto che, senza timori ed esitazioni, si lancia in una battaglia aggressiva per la difesa dei diritti degli Indiani, non più appellandosi al sentimento di pietà e alla buona coscienza dell'americano medio, ma ponendo l'accento sulla capacità degli Indiani ad affermare la propria *esistenza* in modo autonomo, senza cioè essere condotti per mano dalle istituzioni governative nella determinazione dei propri affari politici e senza alcun complesso di inferiorità nei confronti della cultura dominante. Si afferma così il *Red Power*, che ricalca naturalmente, fatte salve le debite differenze, il *Black Power*. Come il popolo nero degli Stati Uniti aveva affermato che «black is beautiful», anche gli Indiani riscoprono la propria «ethnicity» e la fierezza di essere Oglala, Comanche, Sioux e così via³⁶. Si veda a titolo di esempio, questa dichiarazione di Sydney Mills, membro della tribù Yakima dello stato di Washington:

I am Yakima and Cherokee Indian, and a man. For two years and four months, I've been a soldier in the United States Army. I served in combat in Vietnam, until critically wounded. I recently made a decision and publicly declare it today — a decision of conscience, of commitment and allegiance.

I owe and swear first allegiance to Indian people in the sovereign rights of our many Tribes. Owing to this allegiance and the commitment it not draws me to, I HEREBY RENOUNCE FURTHER OBLIGATION IN SERVICE OR DUTY TO THE UNITED STATES ARMY.³⁷

36. L'influenza del *Black Power* sul processo di formazione del *Red Power* è fuori discussione, mentre non vanno assolutamente accostate le lotte indiane di quel periodo al movimento per i diritti civili. Pur rispettando i neri che conducevano battaglie su questo terreno, gli Indiani si pongono degli scopi differenti: non un ingresso nella società americana, ma una sempre più radicale autonomia da quest'ultima.

37. *Red Power*, cit., p. 81. La dichiarazione venne rilasciata nel 1968.

Il concetto di *Red Power* è subito fatto proprio da *Notes*, ma il giornale non si fa travolgere dai fatti contingenti, non diviene cioè un mero elenco delle lotte intraprese dagli Indiani nei diversi stati, ma lo strumento di un progetto ben più ambizioso: ridefinire nell'America degli anni '70 l'identità indiana nel rispetto delle singole particolarità tribali, precisare una cultura comune che sia fruibile ed utilizzabile anche nello scontro con la realtà della civiltà occidentale.

Come cerca *Akwesasne Notes* di fare avanzare questo piano di lavoro? Non solo con il largo spazio concesso alle iniziative intertribali e con il continuo dilatarsi dei temi affrontati, — che ha portato il giornale a dedicare pagine interessantissime alle minoranze etniche del Sud America e di altri continenti, — ma anche con lo sforzo continuo per rintracciare nelle diverse culture tribali quegli elementi comuni, generalizzabili all'insieme del mondo indiano. Le culture originarie delle primitive società indiane si sono sviluppate, come è noto, sulla base di economie pre-capitalistiche. Il nucleo centrale di questa cultura era quindi costituito dal rapporto tra l'uomo e la natura, o meglio, dal modo in cui tale rapporto veniva affrontato, vissuto, spiegato, padroneggiato. L'impostazione data al problema non era certo identica in tutte le diverse tribù, ma una ricerca tesa a rintracciare gli elementi comuni appariva senz'altro praticabile. È questo che *Akwesasne Notes* ha cercato di fare: formulare una proposta politica che trovasse un suo minimo comun denominatore a partire dal rapporto Indiano-natura, che era costituito delle società tradizionali.

At the beginnings of times, at the time of the Creation, also our people came about. We had no teachers, we had no instructors, we had no schools. We had to turn and look at the Creation. We had to study Nature. And we had to copy of Nature. Our entire civilization was built upon the study of Nature. They became our instructors in the beginning of time. (...) So we organized our governments under the study of nature ³⁸.

38. Da un intervento di PHILLIP DEERE, dei Muskogee Creek, preparato in occasione della conferenza su «Discriminations Against the Indigenous Populations of the Ame-

L'ecologismo indiano è certamente di tipo particolare, e non è possibile prescindere da quei valori e significati peculiari che il richiarsi alla natura assume per gli Indiani:

«The air is foul, the waters poisoned, the trees dying, the animals are disappearing. We think even the systems of weather are changing. Our ancient teaching warned us that if Man interfered with the Natural laws, these things would come to be. When the last of the Nature Way of life is gone, all hope for human survival will be gone with ³⁹.

È ancora, si leggano queste righe che denunciano l'inquinamento di alcuni corsi d'acqua ad opera del mercurio scaricatovi da una grossa industria canadese:

True, Western civilization, in its arrogance, didn't even know what mercury poisoning was until the 1960s. But native people, who didn't know about mercury poisoning either, did know how to prevent it — their spiritual leader told them: The Earth is our Mother. Do not poison the Earth. We are related to the waters. Do not poison our relatives ⁴⁰.

Se da una parte, come si vede, l'ecologia indiana è parte integrante e inscindibile delle diverse culture tribali, rimane a tratti anche in *Notes*, un po' generica, con una limitata capacità di sviluppare una analisi veramente incisiva che individui responsabilità precise. Accade difatti che a volte, nell'opporre meccanicamente la Madre Terra alla Civiltà occidentale, *Notes* rischi di smarrire il senso storico e politico del problema. Quando questo si verifica la difesa della natura finisce con lo stemperarsi nell'ecologismo di maniera, anche se occorre rilevare che è questo uno dei pochi terreni che consente ai nativi americani di agganciare il mondo esterno.

ricans», organizzata dalle Non-Governmental Organizations of the United Nations e tenutasi a Ginevra, dal 20 al 23 settembre 1977. Apparso su *Akwesasne Notes*, volume 9, number 5, dicembre 1977.

39. Da «The Hau De No Sau Nee message to the Western World», *Akwesasne Notes*, volume 9, number 4, Autunno 1977.

40. Da «Mercury poisoning: a killer in the waters», *Akwesasne Notes*, volume 8, number 5, Midwinter 1976-77.

Una cosa però può e deve essere detta: dietro tutto questo non si cela alcuna idea «romantica», alcun mito antistorico. Gli Indiani cioè, non desiderano tornare al mondo della caccia, ma piuttosto ritrovare un equilibrio, una giusta misura che consenta, non solo ad essi, di inserirsi nel ciclo naturale, senza spezzarlo. Si veda con quale chiarezza viene affrontato il problema, leggendo alcuni passi tratti da un lungo articolo comparso sempre su *Notes*:

The destruction of the Native economy has been one of the stated goals of the federal bureaucracies which deal with Indian people since the foundation of the United States. The logical response to that process is that Native people must develop, or redevelop, their own economies. To develop a Native economy, we are immediately forced to deal with overall questions concerning what is called technology. (...) Technologies come in all shapes and sizes.

There are many potential choices. There are capital intensive technologies which require huge monetary investment and which often employ very few people. (...) What Native communities need is low-cost, labor intensive technologies which they can afford and which help people to become productive. (...) For a technology to be really «appropriate», a number of criteria must be met.

The technology must be low-cost and basically ecologically sound. The tools and skills should be under the control of the local communities, and they should use locally available resources, including materials. Those technologies should be flexible enough so that people are not locked into some kind of dependance. (...) And they need to be technologies which do not conflict with the cultural assumptions of the community⁴¹.

Il trauma di una ciclicità infranta, di un ritmo di vita spezzato dalla invasione del bianco, che torna alla mente ogni volta che le popolazioni native avvertono quanto profondamente alienato sia il loro rapporto con la natura — questa la frattura da sanare per poi avviare una ricerca che consenta all'Indiano di ritrovare una sua identità. È questa, mi sembra, l'ambizione di *Notes*: divenire strumento di una ricomposizione «problematica», da costruire quo-

41. Da «Regaining Control of Our Lives», *Akwesasne Notes*, volume 10, number 4, 1978.

tidianamente pezzo per pezzo, senza antiche certezze, ma nemmeno alcuna rassegnazione.

A quel che è dato di vedere, la strada è ancora lunga e difficile, ma l'eccezionale vitalità sin qui mostrata dagli Indiani, e da *Akwesasne Notes* in particolare, è garanzia di una ricerca che comunque e con tutti i mezzi, cercherà di proseguire.

La necessità per gli Indiani di una riflessione più attenta sulla propria storia, e quindi anche sui rapporti tra forze politiche, classi sociali, minoranze etniche, diviene ogni giorno più urgente. Proprio su questi ed altri temi, si è rivelato fondamentale il contributo che *The Indian Historian*, pubblicazione ufficiale dell'American Indian Historical Society, si è sforzato di dare.

L'American Indian Historical Society è nata nel 1950 con lo scopo di sviluppare la cultura, l'educazione e l'economia delle «nazioni» indiane. A partire dal 1964 iniziò a stampare, con frequenza quadrimestrale, *The Indian Historian*, una rivista nella quale trovava sbocco il lavoro di ricerca condotto dai membri dell'associazione. Applicando uno schema tipicamente occidentale, la rivista potrebbe essere definita una pubblicazione «teorica», laddove *Akwesasne Notes* si qualificherebbe come giornale di «movimento». Senza alcun dubbio, *The Indian Historian* è un prodotto estremamente serio e rigoroso, alla cui riuscita collaborano intellettuali di indiscusso valore quali la già più volte ricordata Nancy Lurie, Rupert Costo, Jack Norton, Jeanette Henry (direttrice della rivista). Tutti, naturalmente, Indiani. E di diverse tribù: dai Madu ai Cauhilla, dai Tolowa ai Miwuck.

Il gruppo svolge una attività di ricerca e documentazione che va molto al di là del materiale pubblicato sulla rivista. Basti dire che l'American Indian Historical Society, oltre ad avere organizzato convegni di studio e simposi su molteplici argomenti, ha fondato nel 1969 la Indian Historian Press, la prima casa editrice completamente indiana⁴², ha fondato e cura la pubblicazione di

42. La Indian Historian Press pubblica una media di dieci libri l'anno. Merita di essere ricordato almeno il primo titolo prodotto, piuttosto noto negli U.S.A.: *Textbooks and the American Indians*, un libro di denuncia documentata sulle mistificazioni e le gratuite invenzioni sugli Indiani, che appaiono nei libri di testo in uso in gran parte delle scuole statunitensi.

*Wassaja*⁴³, un giornale mensile sul taglio di *Akwesasne Notes*, e di *Weewish Tree*⁴⁴, una rivista che raccoglie materiale destinato ai giovani e giovanissimi Indiani. Come si vede, l'impegno profuso da questi intellettuali e ricercatori è veramente notevole, e se ne avrà una idea più precisa considerando quanto vasti siano i temi toccati dai diversi articoli di *The Indian Historian*: l'educazione, l'assistenza sanitaria, l'attività del B.I.A., la legislazione che riguarda le diverse tribù, i diritti di caccia e pesca, i problemi particolari di questa o quella comunità. E poi naturalmente i contributi alla ricerca sul passato ed il presente della storia indiana, le analisi su come la letteratura ed il cinema hanno rappresentato gli Indiani, la riflessione sulla cultura, gli usi, le tradizioni delle tribù.

È proprio però sulla ricerca storica in senso più stretto che vorrei qui insistere, prendendo spunto da un importante articolo recentemente pubblicato dall'*Historian*: «Some Concerns Central to the Writing of «Indian» History», di Alfonso Ortiz⁴⁵. Scrive l'autore:

I would like to comment upon the subtitle of this symposium: the «Indian viewpoint» in the study of history. (...) when I first read the subtitle I thought it was very unfortunate, and more a part of the problem than a part of any solution. There is simply not *the* Indian viewpoint in the writing of history. Each tribe, band, or community has its own sovereign history, and these histories do not intersect except in the case of contiguous or neighboring peoples, (...) likewise, each people has its own traditions and viewpoint toward their past. This is not to say, however, that their histories are all mutually antagonistic or incomparably unique; by no means. It just means that there is no singular Indian

43. *Wassaja* esce a partire dal 1973 e si occupa in particolare del problema della «self-determination», cioè della lotta degli Indiani per l'autodeterminazione dei propri destini politici e culturali.

44. *The Weewish Tree* esce ogni due mesi a partire dal 1971. La rivista pubblica storie, disegni, leggende, vignette, poesie. Diffusa in tutti gli Stati Uniti, ha una tiratura di 10.000 copie.

45. Ortiz è un Indiano Pueblo, professore di antropologia all'Università del New Mexico, ad Albuquerque. L'articolo, tratto da *The Indian Historian*, volume 10, number 1, winter 1977, riporta il suo intervento al «Symposium on the Writing of Indian History», tenuto a Chicago nel dicembre del 1974.

history or view point toward the study of history. (...) The real vitality and tenacity of Indian cultures, derives from the traditional people, where they survive and are heeded. (...) Indian traditions usually exist more in space, in a specific place, than in time. (...) Because Indian traditions exist in, and are primarily to be understood in relation to space; they belong to the place where the people exist or originated. (...) Any historians who overlook this fact run the risk of proceeding into the writing of Indian history without taking the most sublime of Indian values into consideration, a totally self-defeating enterprise ⁴⁶.

Come si vede, i problemi da affrontare sono molto più intricati di quanto l'osservatore esterno possa pensare. Non si tratta solo e semplicemente di documentare e ricostruire l'oppressione e le violenze subite dagli Indiani nel corso della storia, ma di non appiattare questo discorso sul terreno della protesta che suscita commozione ed orrore: la storia indiana non può vivere solo in questa dimensione, trascurando le culture e le tradizioni tribali originarie ed originali, la loro peculiarità, il rapporto dei singoli gruppi con la propria terra; questo è il motivo di Ortiz. Sempre a questo proposito merita di essere considerato il giudizio dato da *The Indian Historian* sulla produzione cinematografica più recente, che si è posta lo scopo di dare una più veritiera rappresentazione della storia indiana:

Broken Arrow (1950) was the film that started the present trend toward Indian awareness. (...) Indians protested this because of the lumping together of various Indian cultural traits, which again provides a false impression of Indian culture. This was followed by *Tell Them Willie Boy is Here* (1969), *A Man Called Horse* (1970), *Soldier Blue* (1970) and *Little Big Man* (1971). The problem with all these films was that they were about Indians but they really stood for other minorities' problems or current events. *Soldier Blue* and *Little Big Man* show great killings — huge massacres of warriors in addition to dead bodies of women and children. These films though purporting to deal with Indians' cultural problems were made in response to My Lai (and the war scenes back this up).

46. *Ivi*, pp. 17-18.

(...) These films were made with good intentions, but the research was bad. *A Man Called Horse* is unbelievably full of mistakes about Plains culture (...) The authenticity of this film is so bad that it is frightening that people see this and believe it⁴⁷.

Ho voluto qui dare un esempio lampante di quanto sia complesso penetrare all'interno della storia indiana, di una realtà che troppo spesso si crede di conoscere compiutamente, magari proprio dopo aver assistito a film quali quelli qui nominati. Se a noi osservatori occidentali essi appaiono come lavori che finalmente si sforzano di rappresentare la verità sugli Indiani, gli occhi di questi ultimi le insufficienze e le lacune presenti nei film in questione sono ancora notevolissime.

The Indian Historian, punto di coagulo di grosse energie materiali ed intellettuali, è quindi una fonte preziosa per chiunque, Indiano e non, voglia penetrare più a fondo in una realtà complessa, ma talmente ricca da esercitare un fascino enorme. Ma il non — Indiano che si accosta alla rivista sentirà pure una distanza tra quegli scritti — analisi e ricerche di un gruppo etnico che lotta per la sua liberazione — ed il suo essere estraneo alle problematiche affrontate: una distanza che può però essere assunta positivamente, spingendo a portare il proprio contributo ad una lotta che ha certamente bisogno di aiuto, con l'umiltà e il rispetto necessari, consci di essere «altri» rispetto agli Indiani, di non potere indossare le penne insomma, ma di potere e dovere svolgere il proprio compito — sia esso di ricerca o no — tenendo conto di questa distanza, di questo scarto irrimediabile.

Troppi studi sugli Indiani d'America, infatti, non sanno prescindere dal pietismo, dal tono lacrimatorio, magari somnesso, ma distinto. Così come altri invece si sforzano disperatamente di assumere un punto di vista indiano, finendo, loro malgrado, nel costruire castelli di sabbia. Per evitare tali guasti, mi sembra che la strada sia una sola: assumersi le proprie responsabilità di giudizio, senza nascondere da dove esso muove. Le cose dette sinora sono

47. HEDY HARTMAN, «A Brief Review of the Native American In American Cinema», *The Indian Historian*, volume 9, number 3, summer 1976.

frutto di una riflessione particolare di chi scrive, non hanno la pretesa di descrivere la «realtà oggettiva» del mondo indiano, ma quello che l'ottica da me assunta permetteva di vedere. Credo che lo sforzo di tenere conto delle condizioni generali e complessive in cui le popolazioni native degli Stati Uniti si trovano a vivere, sia stato continuo, ma non tale, evidentemente, da cancellare la *parzialità* di quanto sin qui illustrato.

Parlando dei giornali indiani ho difatti del tutto taciuto sul *Navajo Times*⁴⁸ o su *Indian Record*⁴⁹, perché appunto pezzi di una realtà qui solamente accennata. Certo, una ricerca tesa ad evidenziare le ambiguità e i limiti dei giornali appena ricordati è tutt'altro che inessenziale, ma si passerebbe ad un altro lavoro, ad un altro impegno.

La scelta che qui è stata fatta ha voluto cercare di evidenziare alcuni aspetti di un problema ben più vasto: quello del rapporto che intercorre tra mass-media ed Indiani. Un rapporto che è stato per decenni a senso unico, dominato dall'informazione ufficiale sempre impegnata non solo a diffondere false notizie, ma a proporre di continuo immagini stereotipate che facessero dell'Indiano qualcosa di particolare, di «diverso», nel quale fosse impossibile ritrovare quegli elementi di verità che avrebbero costretto gli oppressori a riconoscersi in quanto tali⁵⁰.

A partire però dagli anni '60, alcuni settori della popolazione nativa, tra i più sensibili e dinamici, hanno posto concretamente il problema di una esistenza dell'Indiano al di fuori degli schemi culturali della civiltà americana, di una sua indipendenza ed autonomia. È così che nascono i giornali indiani, nei quali non solo trova posto l'informazione alternativa a quella dei canali ufficiali, ma dove, in primo luogo, l'Indiano diviene protagonista, smette

48. Il *Navajo Times*, pubblicato a partire dal 1957, è un giornale settimanale diffuso nella più grossa riserva indiana degli Stati Uniti: quella Navajo dell'Arizona. Si tratta di una pubblicazione chiaramente «Bureau oriented».

49. *Indian Record* è la pubblicazione ufficiale del B.I.A.

50. Nasce da qui infatti, come ha spiegato A. PORTULLI, la necessità di negare una identità autonoma all'oppresso — in questo caso l'Indiano. Permettere che ne abbia una, vorrebbe dire infatti riconoscersi in quanto oppressori.

di vivere nell'ombra, ed acquista invece piena coscienza del suo *essere*. La nascita e l'affermarsi del romanzo indiano, scritto da autori Indiani, mi sembra confermare questa linea di tendenza, questo processo di coscientizzazione⁵¹.

Eppure, e questo lo sanno gli Indiani prima di tutti, la costituzione di mezzi di informazione e comunicazione alternativi, non può risolvere completamente il problema, non può cioè garantire la diffusione capillare di una nuova immagine dell'Indiano. Come è possibile fare fronte allo strapotere della televisione e del cinema, della grande stampa e della cultura di massa? Questo è il problema che si pone al movimento politico e culturale degli Indiani d'America. Che è poi ancora più vasto poiché rimanda alla necessità di stabilire con l'esterno, con forze sociali e politiche veramente democratiche, alleanze e progetti di trasformazione.

Ward Churchill, Norbert Hill e Mary Ann Hill, su *The Indian Historian*, nell'articolo «Media stereotyping and Native Response»⁵², cercano proprio di stabilire quali strade abbiano saputo battere gli Indiani nel tentativo di agire all'interno del campo dello spettacolo (musicale, cinematografico ecc.) per rovesciare gli stereotipi dominanti⁵³.

Oltre a descrivere fatti ed avvenimenti su cui ancora ben poco è stato scritto, il saggio contiene spunti interessanti per approfondire la ricerca, ma soprattutto sottolinea un elemento storico di estrema importanza politica: per gli Indiani è stato possibile lavorare con successo all'interno dei canali di trasmissione delle immagini, delle parole e della musica, in un periodo determinato, che poi coincide naturalmente con quello in cui si sono sviluppati i fenomeni di cui si è qui parlato. Ma come scrivono gli autori, «i risultati ottenuti tra il 1960 ed il 1975 erano strettamente legati al

51. Si veda la post-fazione di PAOLA LUDOVICI a *Inverno nel Sangue*, Roma, Savelli 1978, di JAMES WELCH (titolo originale *Winter in the Blood*, Harper and Row, 1974), il primo romanzo di autore indiano ad essere tradotto in Italia.

52. *The Indian Historian*, volume 11, number 4, 1978.

53. Secondo gli autori sarebbero tre i principali metodi di stereotipizzazioni adoperati: l'Indiano visto come una creatura di un tempo unico ed irripetibile; la cultura indiana interpretata alla luce dei valori dei bianchi; gli Indiani considerati tutti uguali, «ne hai visto uno li hai visti tutti».

clima sociale creato dai diversi gruppi dissidenti attivi in quel periodo. In genere, questi gruppi sono scomparsi dalla scena prima della seconda metà degli anni '70 e gli effetti provocati dal loro venire meno non sono ancora stati stabiliti»⁵⁴.

E si apre qui un nuovo capitolo della moderna storia indiana.

GIORGIO MARIANI

54. *The Indian Historian*, cit., p. 56. La traduzione è mia.