

workshops in Italian, Mexican and Spanish Universities and in health professional training programs. She is the author of 48 publications and Vice-chair of AREAS-Associazione di Ricerche Etno-antropologiche e Sociali.

GLAUCO SANGA (Milan 1947) <sanga@unive.it> is professor of Ethnolinguistics and Ethnology at the University Ca' Foscari in Venice. He is an expert in ethnology and linguistics: he has studied Italian folklore, Alpine anthropology, oral folk literature, ethnosciences, ethnolinguistics (jargon, the origin of language), the anthropology of writing, Italian dialectology, and the history of the Italian language. He has taught at the Universities of Pavia, Bergamo, Zurich and Los Angeles (UCLA). He is editor of the journal "La ricerca folklorica" and is part of the board of "Quaderni di semantica" and "Quaderni di filologia romanza" and the Scientific Committee of the "Rivista italiana di dialettologia". Major publications: *Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole* (Milan 1979); *Il linguaggio del canto popolare* (Milan-Florence 1979); *Premana. Ricerca su una comunità artigiana* (Milan 1979); *Dialettologia lombarda* (Pavia 1984); *La rima trivocalica* (Venice 1992); editor of *Lingua e dialetti di Bergamo e delle valli* (Bergamo 1987); editor of Jaberg and Jud's Italian edition of *Atlante linguistico ed etnografico dell'Italia e della Svizzera meridionale* (Milan 1987); of *Koinè in Italia dalle Origini al Cinquecento* (Bergamo 1990); of *Nature Knowledge* (Oxford 2004); of *Animal Names* (Venice 2005); of *Scheuermeier, La Lombardia dei contadini 1920-1932* (Brescia 2007), and *Il Veneto dei contadini 1921-1932* (Costabissara 2011).

FRANCA TAMISARI <tamisari@unive.it> was awarded a PhD in Sociocultural Anthropology at the London School of Economics and Political Science in 1994 and she has conducted ethnographic research in Northeast Arnhem Land, Northern Territory, Australia since 1990. She has published nationally and internationally on a number of subjects including: cosmology, epistemology and religion; anthropology of art and performance (political and aesthetic dimensions of ritual with particular attention to dance in local and intercultural contexts), Australian Indigenous contemporary art, anthropology of perception and embodiment applied to the ethnographic method, bicultural education (development and integration of Indigenous knowledge within mainstream schooling); politics of representation, history of colonial, postcolonial relationships in Australia and indigenous cultural tourism. She has lectured in anthropology at the University of Sydney (1998-2001), The University of Queensland (2001-2005) where she retains the position of Adjunct Assoc. Professor and since 2005 she has been teaching Cultural Anthropology at Ca' Foscari University of Venice.

MASSIMILIANO VISINTIN <macs.visintin@gmail.com> is a master graduate in Cultural Anthropology, Ethnology and Ethnolinguistics at Ca' Foscari University in Venice. His research focused on arctic anthropology, native literature and social and familiar building of space in Arctic. In 2009 conducted a 5 months research in the city of Iqaluit, Nunavut, Canada. Since then he is working on a novel based on his arctic fieldwork. He currently works as a beekeeper and is employed by an ICT company as project manager assistant. Previously he used to work as teacher, tutor and project manager for vocational training projects.

MANCANO BIO di GIANLUCA LIGI e CLARA GALLINI

FRANCA TAMISARI

Il secondo sguardo

Oltre le aspettative di ospiti e visitatori nell'incontro turistico

ABSTRACT

The second gaze. Beyond hosts and guests' expectations in the tourist encounter

Focusing attention on hosts and guests' bidirectional gaze, the paper explores how both hosts and guests challenge stereotypical representations imposed, circulated and managed by the tourist industry and non-specialised and scientific literature. Based on a recent fieldwork research in an indigenous eco-tourism enterprise in North Queensland, the paper documents how the indigenous managers, workers and guides redefine the roles of tourists and locals, observers and observed in several tourist activities and services. The possibility of a "second gaze" (MACCANNELL 2001) beyond appearances and reciprocal expectations emerges with the "smoking or welcome ceremony" performed at the beginning of the guided tours taking tourists into the rain forest. The ambiguity of this ceremony leads the author to reflect that the indigenous welcome extended to the visitors is conditional and needs to be negotiated by encountering the other somewhere between belonging and distance, inclusion and exclusion, participation and separation.

Keywords: Australian indigenous cultural tourism, second gaze, redefining host and guest relationship, smoking and welcome ceremony.

In questo articolo volgo l'attenzione ad alcuni aspetti dell'interazione tra ospite e visitatore riferendomi alla ricerca sul campo che ho recentemente svolto presso il Mossman Gorge Centre (MGC), un'impresa ecoturistica ai margini della foresta pluviale di Daintree, Parco Nazionale nel Nord Queensland¹. Questo caso di studio è particolarmente interessante poiché il Centro si trova su territorio indigeno e, a partire dalle prime fasi di progettazione, è stato realizzato e adesso è interamente gestito e controllato dalla popolazione indigena locale sotto la guida e la consulenza culturale del sig. Roy Gibson, uno degli anziani e leader della comunità

kuku yalanji di Mossman Gorge (Gola di Mossman). Questa comunità è uno degli insediamenti sul territorio che ha ottenuto il riconoscimento dei diritti sanciti dalla Legge sul Titolo Nativo nel 2007².

L'area riconosciuta come territorio kuku yalanji si estende su circa 144 mila ettari che includono una parte della foresta pluviale, spiagge, barriera corallina e zone montuose tra la cittadina di Mossman a sud, il fiume Annan a nord e il Great Dividing Range a ovest. In questa regione, la lingua kuku yalanji è parlata da circa 500/600 persone e, secondo il censimento del 2011, la comunità di Mossman Gorge conta 98 residenti (DEPARTMENT

OF ABORIGINAL AND TORRES STRAIT ISLANDER AND MULTICULTURAL AFFAIRS 2014: 12).

Anche se molto brevi e limitati a determinati spazi, gli incontri turistici non sono un semplice gioco di specchi che riflette ciò che sia gli ospiti sia i visitatori si aspettano o immaginano che gli altri siano o come si comportino (AIME 2005: 48), ma possono anche essere momenti di confronto e di auto riflessione (TONNAER, TAMISARI e VENBRUX 2010: 4).

Come distingue bene il lessico inglese, nelle interazioni turistiche i visitatori e gli ospiti si incontrano (*meet*) in maniera veloce e superficiale e molto raramente hanno l'opportunità di incontrare (*encounter*)

¹ I dati presentati in questo caso di studio sono stati raccolti durante due periodi di ricerca sul campo svolta a marzo e a luglio 2014. I dati sono stati raccolti attraverso l'osservazione partecipante delle attività svolte al Centro, alcune interviste formali e informali con due manager del Centro, conversazioni con le guide turistiche e brevi conversazioni con una ventina di turisti.

² Si veda il testo integrale della legge al seguente link: ALLSOP J. in *Walker on behalf of the Eastern Kuku Yalanji People v State of Queensland*: http://www.austlii.edu.au/au/cases/cth/federal_ct/2007/1907.html.

l'altro avendo il tempo necessario, la disponibilità e l'apertura di sfidare le aspettative e i pregiudizi reciproci. Al Mossman Centre la maggior parte delle interazioni turistiche sono del primo tipo, cioè scambi rapidi e sbrigativi. Infatti, la località di Mossman Gorge è conosciuta dalla maggior parte dei visitatori domestici come un luogo dove tuffarsi nelle fresche e purissime acque del Mossman River. Tuttavia, la gente kuku yalanji che ha progettato le attività del Centro e adesso lo gestisce ricoprendo la maggior parte dei posti di lavoro, sta elaborando modalità di incontro alternative che, per quanto effimere, sono mirate a cambiare l'esperienza dei visitatori nel breve tempo che questi passano al Centro. Pur non riuscendo a sottrarsi completamente alla logica neocoloniale di una (auto) rappresentazione in cui, per incontrare le aspettative dei turisti, le persone kuku yalanji si devono presentare in un "adesso permanente" (VON STURMER 1989: 130) di una tradizione e di una spiritualità in sintonia con il mondo naturale, essi, tuttavia, resistono a questi stereotipi in tutte le attività offerte nel Centro.

Volgerò l'attenzione soprattutto su alcune fasi delle passeggiate guidate nella foresta pluviale e sulle interazioni tra impiegati e clienti presso la reception e la caffetteria. È in queste posizioni – di solito ricoperte da persone non indigene – che la gente kuku yalanji ridefinisce i ruoli tra visitatore e ospite, turista e locale, osser-

vatore e osservato. Sono particolarmente interessata a esplorare la maniera in cui i Kuku yalanji impongono condizioni di ospitalità facendo ricorso a determinate interazioni con i turisti e, soprattutto, mettendo in scena una vera e propria "cerimonia di benvenuto" (*welcome ceremony*) all'inizio delle passeggiate. L'ambiguità di questa cerimonia interroga le immagini e le aspettative che i turisti hanno assimilato dalle rappresentazioni dominanti controllate e veicolate dall'industria turistica e dalla letteratura sia divulgativa che scientifica. La dinamica di questa cerimonia mi porta a riflettere su alcuni valori e criteri del codice di ospitalità kuku yalanji e come questi vengono adattati per accogliere i turisti. In riferimento al crescente interesse interdisciplinare per questo tema, Candea e Da Col (2012) notano che l'ospitalità è una relazione ambivalente ed equivoca che, costruita sull'asimmetria e la variabilità, articola la relazione di potere tra ospiti e visitatori.

Al fine di esplorare queste dinamiche, mi concentro sull'impatto che gli ospiti indigeni hanno sui turisti piuttosto che viceversa, conscia dei rischi che questa scelta comporta. Come sostiene Amanda Stronza (2001: 262ff), nell'ambito degli studi sul turismo è necessario evitare di privilegiare la prospettiva dei turisti a discapito degli ospiti, oppure di concentrarsi sulle origini del turismo trascurando il suo impatto. L'approccio sulle origini

del turismo si limita, infatti, a considerare le motivazioni, le scelte e le esperienze dei turisti, mentre l'approccio sull'impatto del turismo si occupa di analizzare i cambiamenti socioeconomici, culturali e ambientali sul territorio e sulle popolazioni locali. Il primo insiste sullo sguardo invadente e superiore del turista proposto da Urry (1990) che, nonostante le integrazioni teoriche successive (URRY 1992, URRY 2002, LARSEN 2014) viene analizzato come in gran parte manovrato e determinato dall'industria turistica; il secondo tende a rappresentare le comunità locali come impotenti e passive.

Ciò non vuol dire spostare semplicemente l'attenzione sullo "sguardo dell'ospite" e, in questa maniera, sulle "origini, sulle motivazioni del turismo dalla prospettiva degli ospiti" e su "come gli ospiti possano avere un impatto sui visitatori" (MOUFAKKIR & REISINGER 2013: 274, MOUFAKKIR 2011). Prima di tutto, riconoscendo che l'interazione turistica non è uno sguardo unidirezionale (MACCANNEL 2001: 28) ma un incontro a doppio senso, vorrei prendere spunto dalla nozione di "sguardo reciproco" proposta da Maoz (2005) in cui lo "sguardo dei locali" non solo manifesta l'intenzionalità e il potere degli ospiti (*Ibid.* 228) ma influenza anche l'esperienza e il comportamento dei turisti (*Ibid.* 234). Lo "sguardo dei locali", osserva Maoz (*Ibid.* 222), si basa su un'interazione bidirezionale più complessa "in cui esistono entrambi

gli sguardi, quello del turista e quello dell'ospite che si influenzano e si alimentano l'un l'altro".

È a questa interazione più complessa che MacCannell (2001) si riferisce con la nozione di "secondo sguardo" in cui i turisti e i locali mettono in discussione le loro esperienze e cominciano a sfidare le rappresentazioni stereotipate che hanno l'uno dell'altro. Per quanto MacCannell si concentra prevalentemente sui turisti, la nozione di "secondo sguardo" è reciproca ed emerge dallo scarto tra le rappresentazioni ufficiali che sono prodotte dal mercato turistico e assimilate sia dai visitatori sia dagli ospiti, e le esperienze delle interazioni alle quali entrambi partecipano e dalle quali possono essere dis/turbati (cfr. AIME 2005: 51; KIRSHENBLATT-GIMBLETT 1998: 21). Parafrasando MacCannell (2001: 31), "il guardare turistico stesso è organizzato intorno a un nocciolo che resiste le limitazioni dello sguardo turistico" e conclude che il desiderio di sfuggire alla tirannia della vista è parte integrante dello sguardo stesso poiché questo primo sguardo richiede sempre un secondo sguardo che va al di là delle rappresentazioni, al di là degli stereotipi e delle aspettative. Come i turisti, suggerisco che anche gli ospiti:

sanno che per ogni cosa che viene detta o vista, c'è sempre il non detto e il non visto. Tutto ciò che attrae lo sguardo, ogni rappresentazione genera il proprio "al di là" [...] Il secondo

sguardo è vedere attraverso, vedere oltre oppure al di là dello sguardo turistico (*Ibid.*: 32).

MacCannell (2001: 36) conclude che:

Il secondo sguardo inverte sul soggetto che guarda una responsabilità etica per la costruzione della sua stessa esistenza. Esso si rifiuta di lasciare questa costruzione alle corporazioni, allo stato e agli apparati della rappresentazione turistica.

La nozione di secondo sguardo viene anche elaborata da altri autori in termini di "sguardo interrogativo" (BRUNER 2005: 95) con riferimento ai turisti e di "sguardo rovesciato" (GILLESPIE 2006) con riferimento agli ospiti.

Bruner (2005: 95) utilizza l'espressione di "sguardo interrogativo" (*questioning gaze*) per descrivere "i dubbi dei turisti sulla credibilità, autenticità e accuratezza di quello che viene loro presentato nella produzione turistica" e conclude che lo sguardo turistico di Urry "è troppo empirista, troppo monolitico, troppo carente di agentività (*agency*) e troppo visuale per includere le varie reazioni dei turisti" (*Ibid.*: 99) che a volte accettano le performance messe in scena per loro e a volte le criticano severamente come inautentiche.

In riferimento all'interazione complessa tra il fotografo e colui che viene fotografato, Gillespie (2006) sposta l'attenzione allo sguardo dell'ospite sul turista e a come questo "sguardo rovesciato" (*reversed gaze*) sia importante nella co-

stituzione stessa della soggettività del fotografo. Nel guardare il fotografo o nel fotografarlo, colui che è fotografato interroga il fotografo che spesso sentendosi in imbarazzo riflette sul suo essere un turista poco rispettoso, superficiale e invadente. In realtà, la situazione è molto più complessa. Ancora una volta è il turista che impone un'interpretazione dello sguardo rovesciato poiché, come propone Gillespie, riferendosi alla sua ricerca etnografica in Ladakh, sentendosi imbarazzati i turisti pensano di provare quello che sentono i ladakhi ad essere osservati e fotografati. Tuttavia, nelle occasioni ufficiali e in quelle organizzate appositamente per i turisti, i ladakhi sono orgogliosi di essere ritratti nei loro costumi tradizionali dimostrando così la loro diversità e ricchezza culturale. Qui non si tratta di un semplice scambio di ruoli tra fotografo e fotografato, ma piuttosto di un'esperienza che i turisti attribuiscono agli ospiti. Gillespie (2006: 358), dunque, conclude che lo sguardo rovesciato porta i turisti a riflettere sul comportamento degli altri fotografi/turisti e quindi sul proprio ruolo di turista:

Quando un turista è preso nello sguardo rovesciato, oppure da una persona del posto che punta un obiettivo su un turista, il turista acquisisce un sé difettoso (*spoilt*) poiché crede che lo sguardo rovesciato riveli un atteggiamento di rimprovero. Lo sguardo rovesciato costituisce il sé emergente del turista, poiché quell'immagine del proprio sé dipende, almeno

in parte, da come il Sé percepisce l'Altro che percepisce il Sé. [...] Dato che i turisti non possono avere la stessa prospettiva dei ladakhi, generalizzano [e attribuiscono] ai ladakhi il proprio atteggiamento che hanno verso i fotografi. Lo sdegno dei turisti per gli altri turisti è alla base del loro stesso disagio ed imbarazzo. Lo sguardo rovesciato, quindi, trama perché il turista sia incoraggiato a mettersi a disagio.

The Mossman Gorge Centre

Localizzato nella Foresta Pluviale di Daintree nel Nord Queensland che è stata nominata Patrimonio Mondiale dell'Umanità nel 1988, il Mossman Gorge Centre è una nuova impresa di ecoturismo indigeno progettata e realizzata da una collaborazione tra l'organizzazione governativa *Indigenous Land Corporation* (ILC) che ha acquistato il terreno dove sorge il Centro e Roy Gibson, anziano e leader della comunità kuku yalanji locale.

L'inizio del progetto risale all'amicizia di lunga data e al susseguente accordo stipulato tra Roy Gibson e Barry Murday, coltivatore locale di canna da zucchero e vecchio proprietario del terreno dove adesso sorge il Centro. Anche se la storia di questa amicizia tra i due uomini non può essere raccontata in questa sede, è importante notare che nei vent'anni tra l'idea del Centro e la sua costruzione, la comunità kuku yalanji di Mossman ha sempre appoggiato la de-

terminazione e la visione del sig. Gibson per la realizzazione del progetto. Questo è un elemento molto raro poiché altre imprese simili progettate in diverse comunità indigene nel Paese sono naufragate a causa di tensioni e conflitti interni tra famiglie e gruppi confinanti (SCHMIECHEN J. e A. BOYLE 2007: 64). Anche oggi Roy Gibson occupa il ruolo di consulente culturale (*Cultural Consultant*) del Centro e partecipa a tutte le fasi della valutazione e dell'approvazione delle decisioni.

Operato dalla società sussidiaria Voyages Indigenous Tourism Australia³, il Centro di Mossman Gorge si è distinto dagli altri per aver creato impiego e programmi di formazione per la gente indigena sia locale sia proveniente da tutto il Paese, e per essere diventato in poco tempo una delle maggiori attrazioni nel circuito turistico nella zona tropicale del Nord Queensland⁴. Come mi ha confermato il manager del Centro, il numero dei turisti nel primo anno di attività è stato di 240 mila per un totale di 540 mila visitatori nei primi due anni di operazione. Il Centro ha anche vinto una serie di premi e di riconoscimenti regionali e nazionali⁵ ed è stato citato come uno dei successi del programma del Governo federale australiano *Closing the Gap* che, come afferma il titolo, è mirato a “eliminare lo scarto” economico e sociale tra la gente indigena e non indigena, da sempre un obiettivo di

tutti i Governi australiani. La relazione riporta che il Centro “offre una crescente base di occupazione per la gente indigena” assumendo sin dalla sua apertura il 90 per cento di lavoratori indigeni (*Closing the Gap Report* 2013: 107).

Inaugurato al pubblico il 27 giugno del 2012, il Centro include una caffetteria, una galleria d'arte, il bancone della reception circondato da scaffali e allestimenti per la vendita di souvenir e, in un edificio separato, gli spazi per la scuola di formazione alberghiera (*The Mossman Gorge Training Centre*) con gli alloggi per gli studenti. Durante il periodo in cui ho condotto la mia ricerca, vi erano 70 impiegati indigeni su circa 76 posizioni, e 19 studenti indigeni che stavano frequentando il programma di formazione. Questi studenti provengono da tutti gli stati australiani e, come mi è stato detto, i diplomati hanno trovato lavoro nell'industria della ricezione turistica in tutto il Paese.

Il Centro si propone prima di tutto come punto di accesso alla Gola di Mossman nella foresta pluviale, con la finalità di controllare il flusso di turisti e di limitare il loro impatto sull'ambiente. Il biglietto di entrata di AUD 8.50 include il servizio di trasporto che, tramite un autobus a basse emissioni inquinanti, porta i turisti sul limitare della foresta pluviale da dove possono raggiungere il fiume Mossman dopo una breve passeggiata panoramica su un ponteggio

sospeso tra la chioma degli alberi (*canopy walk*). Come già accennato, è importante precisare che la maggior parte dei residenti e anche dei turisti domestici conoscono Mossman Gorge come un luogo dove tuffarsi nelle acque sorgive del fiume Mossman e di conseguenza arrivano al Centro con un asciugamano sulle spalle pronti per fare il bagno. I turisti domestici che ritornano al fiume per rinfrescarsi si lamentano spesso di dover pagare il biglietto per “andare solo a fare un tuffo”. Un giorno, ho sentito un uomo di mezza età che, indispettito, si lamentava alzando la voce con l'addetta alla reception: “Questo è solo un buco dove nuotare”. Mi hanno raccontato di un altro uomo che pochi mesi prima, nel gennaio del 2014 disse: “Non voglio pagare per vedere casa mia”⁶. Molto probabilmente questa persona si identificava come un locale ma non era un residente di Mossman e dintorni perché questi hanno accesso gratuito alla foresta e al fiume.

Affinché il Centro funzionasse come unico punto di accesso alla foresta e al fiume, il consiglio della Regione di Cairns ha approvato la chiusura dell'unica strada pubblica nell'orario di apertura del Centro (dalle ore 7.40 alle ore 18) che fino al 2012 permetteva al traffico di arrivare fino alla foresta pluviale. Nel quadro complessivo del crescente interesse dimostrato dai turisti domestici e internazionali per l'ecoturismo (ECOTOURISM

AUSTRALIA 2012), e per la cultura indigena (HOLLINSHEAD 2007: 284 ss), il Centro ha saputo guadagnare “una migliore quota e il riconoscimento del mercato insistendo sul valore dell'attrazione che offre l'unicità del paesaggio australiano”, con la sua flora e fauna esotica e soprattutto presentando la relazione dei kuku yalanji con il territorio, la loro visione della vita e dell'arte. (SCHMIECHEN and BOYLE 2007: 67). Il Centro ha elaborato la sua offerta di turismo culturale principalmente nella forma di visite guidate nella foresta pluviale che descrivo più avanti.

Lo scopo principale del Centro da una prospettiva kuku yalanji, come mi ha spiegato l'assistente del manager, è quello di unire il business alla cultura offrendo formazione e impiego ai giovani indigeni e sviluppando attività turistiche sostenibili per proteggere l'ambiente. Raggiungere questo obiettivo permette loro, infatti, di non essere dipendenti dell'assistenza economica e sociale elargita dallo Stato del Queensland e dal Governo Federale. Con le parole di questa assistente, un altro grande successo del Centro è che: “Tutti vengono da qui, questa è la terra dei loro nonni. Sono molto orgogliosi di questo. Vogliono vedere un cambiamento, e costruire un futuro per i loro figli”⁷.

Per unire il business alla cultura, la gente kuku yalanji ha adottato un approccio molto pragmatico e, come illustra l'etnografia, è riuscita a presen-

tare la vita e le esperienze indigene contemporanee al di là delle immagini etnocentriche che continuano a dominare il mercato del turismo indigeno in Australia e a livello internazionale. Prima di descrivere le passeggiate guidate nella foresta e l'interazione tra i turisti e gli ospiti nel Centro, è necessario riflettere brevemente sulle rappresentazioni dominanti degli indigeni australiani che continuano a determinare l'immaginario occidentale, un processo complesso di “orientalismo” (SAID 1978) inteso come una “macchina dell'alterità” che continua a riprodurre la superiorità e l'autorità del “noi” sull'inferiorità e la differenza radicale del “loro” (si veda MELLINO 2005: 70). Inoltre, in relazione alle rappresentazioni degli indigeni australiani, non si può prescindere dal riflettere sull'interscambio di immagini coloniali, etnografiche e turistiche che continuano ad alimentare le fantasie e le proiezioni occidentali. (cfr. BRUNER 2005: 9, BRESNER 2010: 11, WAITT e HEAD 2002).

Lo sguardo sognante

Come è stato ripetutamente osservato nell'ambito degli studi sul turismo culturale indigeno, nonostante i molti cambiamenti nel riconoscimento dei diritti legali, sociali e morali degli indigeni, così come dei loro modi di vita e, soprattutto, nonostante una migliore comprensione della storia delle relazioni razziali

³ Voyages Indigenous Tourism Australia gestisce anche il villaggio turistico a Ayers Rock a Yulara e la Home Valley Station nel East Kimberly, si veda: <https://www.voyages.com.au/> (ultimo accesso agosto 2015).

⁴ La maggior parte dei turisti che ho intervistato hanno identificato i seguenti luoghi come tappe principali nella regione anche conosciuta come “tropicali umidi” (*Wet Tropics*): la Grande Barriera Corallina, Atherton Tablelands, il villaggio di Kuranda, la cittadina di Port Douglas e Cape Tribulation.

⁵ Per esempio ha vinto l'Australian Business Award for Community Contribution, la medaglia d'oro e di argento rispettivamente dalla Tropical North Queensland Tourism Awards e dalla Queensland Tourism Awards nel 2013. Il Centro è stato nominato la migliore attrazione e il miglior operatore eco-turistico dalla Douglas Business Awards sempre nel 2013.

⁶ Le affermazioni originali sono le seguenti: “This is only a swimming hole”; “I do not want to pay to see my place!”.

⁷ “Everybody comes from here, it is their grandparents' land. There is much pride. They want to see change, make a better future for their children” (note di campo 4 marzo 2014).

⁸ Si veda ad esempio l'articolo comparso su *La Repubblica* del 20 ottobre 2006: 23. Come prova di queste tendenze nella rappresentazione degli indigeni australiani basta eseguire una ricerca internet scegliendo l'opzione "immagini" e vedere a colpo d'occhio che la maggior parte delle figure ritraggono oggetti come disegni a puntinatura (*dot painting*) del Deserto Centrale, boomerang o lance, oppure uomini e donne che, adornati da alcuni disegni sul corpo, sono ritratti intenti a scagliare una lancia, a suonare o a ballare (https://www.google.it/search?q=aborigeni+australiani&biw=1599&bih=929&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0CA YQ_AUoAWoVChMIlo6ryoShxwIVy8UCh2xXgyz#imgrc=_3VBUMezTH8o6M%3A, ultimo accesso 10 agosto 2015).

⁹ Le due fotografie sono accompagnate dalle seguenti scritte: "Fatevi portare in un viaggio immersi nel patrimonio, nella cultura e nella tradizione" ("Be taken on a journey steeped in heritage, culture and tradition") e "Connettiti alle vite, la cultura e le credenze della gente kuku yalanji" ("Connect with the lives, culture & beliefs of the Kuku-Yalanji people").

¹⁰ Si veda il ritratto a cui mi sto riferendo sui seguenti siti turistici poiché è stato eliminato dalla pagina web del Centro: <http://www.tourism.australia.com/aboriginal/OperatorProfile.aspx?id=47>, <http://www.indigenous.gov.au/roys-mossmangorge-dream-a-tourism-reality> (consultati agosto 2015).

¹¹ Si veda questo ritratto fotografico nell'articolo di Barnes 2006 disponibile online: http://press.anu.edu.au/aborig_history/transgressions/mobile_devices/cho505.html#doe3883 (ultimo accesso agosto 2015). La rivista mensile *Walkabout*, una delle prime iniziative dell'*Au-*

del Paese, le rappresentazioni visive e discorsive che dominano la pubblicità turistica rimangono ancorate alla costruzione di "un immaginario selvaggio" (*savage imaginings*) per usare l'espressione di Lynette Russell (2001, si veda anche HOLLINSHEAD 2007: 279). Questi stereotipi classici degli indigeni australiani costituiscono un vero e proprio "linguaggio del turismo" che in Australia risale e si intreccia a quelli che Barnes (2007: 89) chiama lo "sguardo imperiale", quello del "pioniere" e quello "antropologico".

Il linguaggio visivo del turismo in Europa e soprattutto in Italia produce un'essenzializzazione dell'alterità ancora più esotizzante. In molte, se non in tutte le immagini che si riferiscono all'Australia, dalle brochure turistiche alle riviste settimanali, dai libri di storia alla letteratura *new age*, dai quotidiani al web, vengono privilegiati oggetti, pratiche e atteggiamenti stereotipati di queste popolazioni, rappresentazioni che continuano a proporre quello che il pubblico sa o si aspetta di vedere. Anche quando, in rari casi, si trova un articolo sulle condizioni disastrose dei ghetti aborigeni nelle grandi città, le immagini dominanti rimangono quelle classiche. Per esempio, la fotografia di un uomo nero, seminudo che, stagliato sullo sfondo di un paesaggio sconfinato, sta prendendo la mira con la lancia, e quattro immagini più piccole che rappresentano le "stranezze" più conosciute di

queste società: il solito boomerang, il *didgeridoo*, un copricapo e un quadro su corteccia con un disegno stilizzato⁸. Insomma, rappresentazioni che, privilegiando i costumi, le armi, la musica e l'arte "etnica", confermano che gli aborigeni sono e, per essere autentici, devono rimanere buoni selvaggi: cacciatori e raccoglitori spirituali e primordiali. Come evoca lo stesso termine "aborigeni" (dal latino *ab origine*), con queste immagini gli indigeni australiani sono buoni selvaggi che vivono in un altro tempo alle origini della civiltà umana, vicini alla natura, in un passato fisso e immutabile (FABIAN 1983).

Perfino le imprese turistiche e i Centri culturali indigeni, compreso il Mossman Gorge Centre, non si sottraggono completamente a queste rappresentazioni dell'aboriginalità che sono così desiderate dai turisti. La *home page* del sito web del Centro (<http://www.mossmangorge.com.au/>) ritrae un giovane kuku yalandji seminudo con il corpo dipinto che nella prima fotografia è accovacciato mentre impugna una lancia e nella seconda suona i boomerang⁹. In entrambe le immagini il giovane è ritratto con il viso rivolto verso l'alto e lo sguardo perso nel vuoto. Questa posizione si ritrova di nuovo nel ritratto di Roy Gibson, fondatore e consulente culturale del Centro, che in alcuni poster piazzati strategicamente nel Centro viene immortalato con la testa leggermente reclinata indietro con

lo stesso sguardo assente, quasi sognante¹⁰.

Mi concentro sulla posa di questi ritratti poiché riproducono fedelmente il primo ritratto di un uomo conosciuto come "One Pound Jimmy" che fu promosso nella prima letteratura turistica come la quintessenza dell'aboriginalità da una prospettiva coloniale (BARNES 2007: 112). Pubblicata per la prima volta nella rivista turistica *Walkabout* nel gennaio del 1936, questa fotografia condensa le diverse e spesso contraddittorie rappresentazioni coloniali¹¹.

La fotografia ritrae il corpo statuario di un cacciatore/guerriero che, celando la sua nudità dietro lo scudo e la lancia che impugna con la mano sinistra, si staglia contro un paesaggio impervio e sconfinato. Influenzato sia dalla tradizione pittorica europea del XVIII secolo sia dalle immagini etnografiche che raffigurano i nativi del Nuovo Mondo, questo ritratto celebra il nobile e l'ignobile selvaggio, il cacciatore romantico che vive in armonia con un ambiente naturale e incontaminato ma è armato, un residuo dell'età della Pietra in via di estinzione che deve essere protetto ma che può presentare una potenziale minaccia per i coloni, un uomo semplice, innocente e spirituale ma, contemporaneamente, una presenza scomoda in un territorio in cui la frontiera coloniale stava avanzando per cercare nuove risorse (*Ibid.*: 98). Il ritratto di Jimmy diventò famoso dopo essere stato riprodotto nel 1950

su 99 milioni di francobolli che furono venduti e circolarono fino al 1966 (*Ibid.*: 108)¹².

Piuttosto che una comprensione delle persone che ritraggono, queste immagini ci rivelano i preconcetti del fotografo e soprattutto le preoccupazioni della cultura coloniale (BARNES 2007: 118 e 120; STEINER 1987: 81), prima tra cui era senza dubbio quella di giustificare l'inevitabile "passaggio" (*passing*, eufemismo per "decesso") delle popolazioni indigene e quella di auto legittimare l'espropriazione e la conquista della terra.

Mi soffermo su questo sguardo assente poiché è una posa che, da allora, è stata regolarmente riproposta continuando così ad alimentare le fantasie coloniali di progresso, di modernità e di superiorità in contrapposizione alla staticità e all'arcaicità del primitivo incapace di cambiare e stare al passo con i tempi. Si veda per esempio la foto pubblicitaria del film *Australia* di Baz Luhrmann che ritrae l'anziano indigeno, nonno del bambino protagonista; la foto di statuette in miniatura vendute come souvenir all'aeroporto di Brisbane nel 2014 (si veda la fotografia 1) e il poster di una compagnia turistica che organizza viaggi in Australia nella vetrina di un'agenzia a Venezia nel 2013 (si veda la fotografia 2)¹³. Vorrei suggerire che, oltre al personaggio dell'uomo guerriero-cacciatore e alla sua nudità ritratta nella foto di *Walkabout*, la posa del viso e principalmente lo sguardo perso nel vuoto hanno riscosso un grande successo sin dagli anni

stralian National Travel Association (ANTA) diretta da Charles Holmes, è stata pubblicata dal 1934 al 1970. Sulle possibili letture e interpretazioni di *Walkabout* si veda ROLLS 2009 e 2010.

¹² Si veda la riproduzione del primo francobollo con il ritratto di Jimmy in BARNES 2007: 83, disponibile online: http://press.anu.edu.au/aborig_history/transgressions/mobile_devices/cho5.html (ultimo accesso agosto 2015). Per quell'occasione Jimmy fu identificato con il suo nome: Gwoja Tjungurrayi e come il padre adottivo di Clifford Possum Tjapaltjarri, un famoso artista del Deserto Occidentale vissuto dal 1933-2002 (*Ibid.*: 101).

¹³ La foto dell'uomo indigeno sul poster del film *Australia* è disponibile al seguente sito: <http://www.comingsoon.it/film/australia/1393/foto/#1> (ultimo accesso agosto 2015). Il film è stato utilizzato dall'organizzazione governativa Tourism Australia per la campagna *See the movie, see Australia* con un video pubblicitario girato dallo stesso regista Baz Luhrmann (<https://www.youtube.com/watch?v=gQGmUxJovCc>), e anche da Tourism Western Australia che ha investito un milione di dollari australiani per la distribuzione del film all'estero (<http://www.spotlight-online.de/travel/down-under/australia-see-the-movie-see-the-country>).

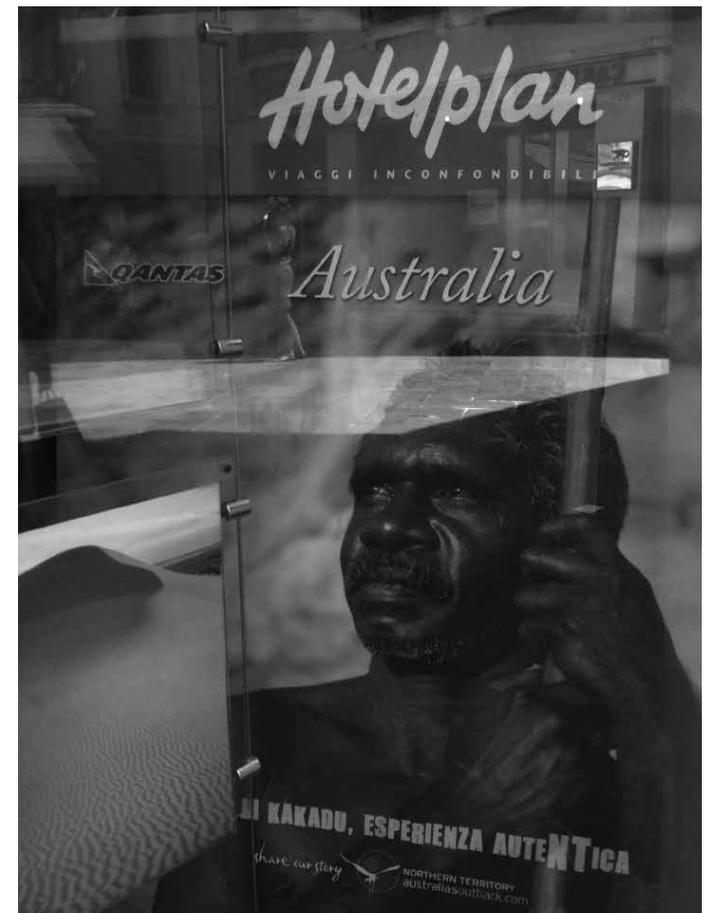


FOTO 1



FOTO 2

Trenta ai nostri giorni poiché esprimono visivamente l'indole mitico-fantastica e religioso-spirituale attribuita agli indigeni australiani. Questo sguardo distratto, non presente e sognante cattura in un'immagine il concetto del "Tempo del Sogno" (*Dreamtime* e *Dreaming*), una nozione che, coniata da Spencer e Gillen (1899) – primi studiosi a svolgere una ricerca etnografica nel centro dell'Australia alla fine del diciannovesimo secolo – ha plasmato e alimentato l'immaginario occidentale relegando gli indigeni australiani in un tempo primordiale, astorico e spirituale.

Come fa notare Patrick Wolfe (1991: 200 ss.), il problema qui non è tanto nella traduzione errata di questo termine, quanto nella maniera in cui il termine si è affermato nell'uso corrente di molti teorici europei del XX secolo e, da allora, continua a catturare l'immaginazione degli occidentali grazie al suo sentimentalismo e alla suggestione di misticismo¹⁴. Come propone Wolfe (*Ibid.*: 209), il "complesso del tempo del sogno" ha avuto molto successo poiché condensava e riproduceva tre livelli di discorso in un unico nodo culturale, ideologico e politico. Prima di tutto, in maniera inequivocabile, questo termine implica che gli indigeni vivono in un altro tempo e non condividono la nostra realtà sociale e politica e nega loro la contemporaneità relegandoli in un tempo fantastico che non esiste (FABIAN 1983). Inoltre, rappresentando gli indigeni come "mez-

zo addormentati", persone che vivono nel mondo innocente e irreale dell'immaginazione, conclude Wolfe (*Ibid.*: 210), è servito a dimostrare la loro assenza politica e giuridica soprattutto in relazione alla proprietà della terra. La prova di questa assenza costituisce, infatti, un elemento fondamentale per dimostrare che la terra non era di nessuno (il principio di *terra nullius*) e per poter dunque giustificarne l'espropriazione e la conquista da parte dei colonizzatori britannici. Con le parole di Wolfe:

Per questa cultura di insediamento, il sognare aveva un significato ideologico particolare collegato all'idea che l'intrusione coloniale fosse una forma di risveglio. Anche se l'idea del risveglio era un luogo comune della teoria del progresso, una legittimazione della conquista in tutto il mondo colonizzato, l'insediamento sulle terre che appartenevano ai nomadi ha fornito un risvolto particolare. Non si doveva svegliare le persone ma la terra stessa, che non avendo sentito il ferro della coltivazione, doveva ancora diventare proprietà. Nel ridurre la terra all'ordine, dunque, l'insediamento la stava salvando dalla natura come la ragione salva la coscienza dal caos del sogno. Mentre la colonizzazione propria delle civiltà produttrici di profitto veniva descritta come una rinascita, gli aborigeni sognanti avevano semplicemente occupato la terra, senza insediarsi. [...] In altre parole, il complesso del *Dreaming* costituì un'elaborazione ideologica della dottrina di *terra nullius*, uno svuotamento della terra in cui i coloni

e il paesaggio hanno formato un'interazione a due caratterizzata dal dominio del pensiero sulla materia.

Le passeggiate guidate nella foresta pluviale

Ogni giorno il Centro di Mossman offre diverse passeggiate guidate nella foresta pluviale conosciute come le "passeggiate del tempo del sogno" (*Dreamtime walks*) in cui guide kuku yalanji portano gruppi da dieci a quindici turisti a visitare la foresta pluviale¹⁵. Nonostante il successo riscosso dalle passeggiate, come ha sottolineato il manager del Centro, solo il dieci per cento dei turisti scelgono di partecipare. La struttura e il contenuto delle passeggiate sono simili poiché sono state progettate e realizzate da Roy Gibson che organizzava un'attività simile dieci anni prima di aprire il Centro¹⁶.

Di seguito, volgo la mia attenzione sull'aspetto educativo delle passeggiate, e sul significato ambiguo della cerimonia del fumo eseguita per accogliere i turisti nella foresta. È in queste interazioni che le guide soddisfano le aspettative e le idee preconette dei turisti e le mettono, contemporaneamente, in discussione con ironia e umorismo.

Il gruppo dei turisti viene accompagnato in autobus ai margini della foresta dove si trova una sorta di campo base con un forno in pietra e, sotto a una tettoia, un lungo tavolo con due panche in legno lungo i lati. A poca distanza dal ripa-

ro vi è un focolare circondato da pietre e coperto da una piccola tettoia in alluminio che lo ripara dalla pioggia. La guida invita i visitatori a stare in piedi intorno al fuoco e a partecipare a una "cerimonia di benvenuto" (*welcome ceremony*) chiamata anche "cerimonia del fumo" (*smoking ceremony*). Alla fine della passeggiata il gruppo sarà invitato a bere un tè e a mangiare del pane (*dampers*) come questi vengono di solito preparati quando si campeggia nel *bush*, termine che si riferisce all'esteso entroterra australiano che è incolto e disabitato.

Appena arrivati al campo base, la guida invita i turisti a camminare in cerchio intorno al fuoco che produce molto fumo e a girarsi così che ognuno ne sia avviluppato mentre egli pronuncia alcune frasi in lingua kuku yalanji. Come ha spiegato una delle guide: "quando accogliamo gli stranieri (*strangers*) eseguiamo la cerimonia del fumo [...] per eliminare i sentimenti ed i pensieri cattivi", e come ha precisato un'altra guida: "così quando lasciate il vostro corpo la vostra mente e il vostro spirito sono protetti". Ancora un'altra guida ha elaborato la sua spiegazione cominciando con una battuta:

Se a voi ci vogliono dei giorni o delle settimane [per eliminare i sentimenti cattivi], io ve lo posso offrire in un minuto! Siamo persone spirituali e crediamo che i nostri antenati siano nella foresta. Se non riconoscono il vostro odore vi caceranno se non lasciate fuori il vostro cattivo spirito. Po-

tete scattare delle foto. Mentre camminate nel fumo parlerò nella mia lingua. Fate un giro su voi stessi [nel fumo]. Questo [che vi faccio fare oggi] è molto veloce. In una [cerimonia] più lunga si userebbero argille colorate. Queste pratiche sono ancora eseguite nelle comunità isolate¹⁷.

Alla fine della cerimonia di benvenuto, tutte le guide invitano i turisti a prendere un bastone per difendersi dai pericoli della foresta pluviale, principalmente dai casuari, dai serpenti e dai cinghiali ma anche per evitare il contatto con alcune piante velenose. Con le parole di una delle guide:

Qui vi sono dei bastoni da passeggio per chi ne ha bisogno. State dietro di me poiché molte piante e animali sono pericolosi. Abbiamo aperto i sentieri così che i nostri clienti possano esperire la nostra cultura. Ecco perché siamo qui. Voi siete qui per imparare come noi, la gente della foresta pluviale, siamo sopravvissuti con ciò che ci ha dato madre natura¹⁸.

Durante le passeggiate, tutte le guide descrivono gli usi indigeni delle piante e il comportamento degli animali e mettono l'accento sulla conoscenza millenaria tramandata di generazione in generazione, sull'adattamento e la sopravvivenza della gente kuku yalanji nella foresta pluviale. Le guide si fermano a tappe ben definite durante il percorso per fornire una serie di informazioni e dimostrazioni: per esempio, la costruzione di un riparo fatto di rami, tecniche di caccia

e raccolta, gli strumenti per preparare il cibo, strategie di orientamento, la manifattura di scudi in legno, la preparazione di argille colorate per realizzare i dipinti sul corpo e l'uso di sapone nativo ricavato dalla linfa di alcune piante.

Solo durante la passeggiata più lunga, i visitatori hanno il privilegio di vedere un sito sacro per l'iniziazione maschile ed assistono a una breve performance. Dopo essersi seduti su delle pietre sistemate in semicerchio di fronte a un piccolo rialzo che funziona come palcoscenico, la guida li invita a chiudere gli occhi e ad ascoltare il mito di creazione della regione. La guida recita il mito accompagnandosi con una canzone che esegue suonando due boomerang uno contro l'altro.

Dopo aver descritto, a grandi linee, queste attività offerte dal Centro, vorrei ora soffermarmi su tre aspetti che caratterizzano tutte le visite guidate alle quali ho partecipato. Prima di tutto l'accento che le guide pongono sull'insegnamento, poi la loro insistenza nell'avvertire i turisti dei pericoli ai quali potrebbero essere esposti ed infine il tono umoristico e auto ironico con cui interagiscono con i visitatori. Tutte le guide sottolineano che il loro ruolo è quello di educare i turisti a conoscere e ad apprezzare la vita della foresta dalla prospettiva indigena. Come afferma una delle guide nella frase riportata precedentemente, i sentieri sono stati tracciati perché i turisti potessero vede-

¹⁴ In lingua arrente, la lingua della popolazione indigena studiata da Spencer e Gillen, vi sono due termini distinti per "sognare" e per "il tempo della creazione". Per una discussione critica sulle traduzioni errate e sulle connotazioni del termine *dreamtime* si vedano STREHLOW 1947: 10 e 1971: 614-615; MOR-TON 1985: 11.

¹⁵ Il Centro offre due tipologie di "passeggiate *Dreamtime*" (*ngadiku walks*): la "*Dreamtime Gorge Walk*" che dura un'ora e costa AUD 55, e la "*Dreamtime Legend Walk*" che dura due ore e costa AUD 75. Mentre durante l'anno vi sono una o due passeggiate per un totale di 35 visitatori al giorno, durante il periodo delle vacanze scolastiche australiane, dal 25 giugno al 10 luglio, il secondo periodo della mia ricerca al Centro, vi erano 5 o 6 passeggiate con un totale di 100 visitatori al giorno. Le fasi e le attività che caratterizzano queste passeggiate sono state osservate e documentate attraverso la partecipazione a cinque di questi tour nella foresta con guide indigene diverse.

¹⁶ Prima della costruzione del Centro, venivano organizzate delle visite turistiche conosciute come "*Kuku Yalanji Dreamtime Tours*", gestite dal Bamanga Bubu Ngadimunku Inc (BBN), organo eletto che rappresenta gli interessi dei membri della Comunità kuku yalanji di Mossman presso organizzazioni governative e non governative (DEPARTMENT OF ABORIGINAL AND TORRES STRAIT ISLANDER AND MULTICULTURAL AFFAIRS 2014: 6).

¹⁷ "If you can take days or weeks [to get rid of bad feelings] I can give it to you in a minute! We are spiritual people and we believe that our ancestors are in there. If they do not smell it on you they push you out to leave your bad spirit here. You can take photos. As you walk around the fire I'm going to speak in language. Spin once [in the wafts of smoke]. This is a quick one. A long one would use ochres. Isolated communities still do it" (note di campo, 29 giugno 2014).

¹⁸ "Here there are walking sticks for who needs them [...] Stay behind me as plants and animals are dangerous. We opened up the trails so our customers can experience our culture. That's why you're here. You're here to learn how we, rainforest people, survived here with what mother nature gave us" (note di campo, 29 giugno 2014).

re e imparare il modo in cui i kuku yalanji sono sopravvissuti e, custodendo la foresta, hanno contribuito a mantenerne il suo delicato ecosistema fino ad oggi.

Anche in questo ruolo di educatori e di custodi, le guide non perdevano mai il loro senso dell'umorismo. In particolare, una delle guide insegnava anche i nomi kuku yalanji di piante, animali e oggetti di cui parlava e verso la fine della passeggiata cominciò a interrogare tutti i presenti: "per controllare che fossimo stati attenti", e "ci ricordassimo tutto ciò che avevamo imparato".

In seconda battuta, tutte le guide, sempre nel ruolo di insegnanti dei visitatori diventati studenti, insistettero molto sui pericoli della foresta dai quali ci si doveva proteggere. Le guide consigliavano a tutti i visitatori di prendere un bastone ciascuno, per poter affrontare eventuali pericoli. Nelle spiegazioni della cerimonia del fumo, i visitatori vengono avvertiti che saranno esposti anche a un pericolo spirituale. Infatti, come dicono le guide se, con l'aiuto del fumo, i turisti non si liberano dei propri sentimenti negativi non saranno riconosciuti e saranno cacciati dagli esseri ancestrali della foresta. Anche in questo contesto, le guide scherzano e, paragonando la cerimonia del fumo forse a terapie antistress ed altre modalità per combattere "i sentimenti negativi", spiegano che sono i turisti a doversi purificare poiché sono i loro sentimenti negativi a disturbare e

a presentare un pericolo per la foresta.

Nonostante l'accento sulle pratiche di sopravvivenza che sono rimaste invariate nei millenni e il mito di creazione recitato in un'atmosfera misteriosa, le guide sdrammatizzano queste rappresentazioni con altre informazioni sulle loro vite e sulle loro scelte con una buona dose di umorismo. Raccontano ai turisti quali lavori hanno fatto, dove vivono con le loro famiglie, le ragioni che li hanno portati a lavorare al Centro e a contribuire al suo successo. Gli stereotipi sono messi in discussione all'inizio stesso della passeggiata, quando ogni persona del gruppo si presenta agli altri e la guida spesso commenta identificando il paese di origine di ognuno con uno sport o una squadra molto conosciuti. La guida non ha avuto alcuna esitazione, per esempio, a identificarmi come una tifosa di calcio, e una coppia di Chicago con i Chicago Bulls, la famosa squadra di pallacanestro.

Le guide spesso si prendevano gioco dei turisti mentre li trattavano come degli studenti sgridandoli perché spesso non attenti, oppure facendo battute sui loro nomi. A un uomo e una donna che raggiungevano il gruppo in ritardo si sono presentati come Eric e Jane, la guida li ha da subito apostrofati "Tarzan e Jane" arrivati finalmente nella foresta. Alla fine delle passeggiate, sorseggiando una tazza di tè intorno al tavolo, i turisti sono più rilassati e pongono domande personali

alle guide che rispondono in maniera amichevole aggiungendo informazioni sull'odierna comunità kuku yalanji nei centri limitrofi.

Si potrebbe dire che le battute delle guide mettono in discussione la nozione di aboriginalità autentica e offrono ai turisti una diversa prospettiva sulla vita kuku yalanji contemporanea. Anche se, parafrasando Bakhtin (1984: 66), alcuni aspetti della vita possono essere meglio compresi ed apprezzati attraverso l'umorismo e la risata, suggerisco che l'incontro alternativo tra ospiti e turisti avviene anche quando gli ospiti danno il benvenuto ai visitatori alla reception, nel negozio di souvenir, nella caffetteria e nella galleria d'arte.

In contrapposizione ad altre imprese turistiche culturali che sono gestite da persone non indigene, i kuku yalanji non si limitano ad essere guide culturali ma occupano quasi tutti i posti di lavoro del Centro. Gli incontri con gli impiegati indigeni possono essere ininfluenti e ordinari per alcuni visitatori che vogliono solo andare a tuffarsi e bere una birra, ma piuttosto tesi e difficili per altri che sono seccati e disorientati da questi cambiamenti. Tuttavia, tutti i turisti ai quali ho parlato hanno espresso un giudizio positivo della loro pur breve permanenza al Centro e hanno notato che tutti gli impiegati erano particolarmente gentili e professionali.

Nella caffetteria e al banco della *reception*, i visitatori non possono collocare gli

impiegati indigeni in un altro tempo e costruire la loro aboriginalità applicando i criteri delle rappresentazioni imposti dall'industria turistica ma si relazionano a loro *nell'hic et nunc* di un rapporto contemporaneo o "coevo" come direbbe Fabian (1983). Se gli impiegati indigeni del Centro sono subordinati ai clienti in un rapporto asimmetrico di potere, la loro relazione è tuttavia moderata da criteri quali la connessione personale, un rapporto piacevole ed educato (GREMLER e GWINNER 2000) e da regole diverse che rendono possibile e riconfigurano una diversa modalità di interazione (O'REAGAN 2013: 165).

Oltre alle pratiche messe in atto durante le passeggiate tra gli ospiti diventati insegnanti e i turisti trasformati in studenti, ed oltre agli scambi commerciali tra gli ospiti/impiegati e i turisti/clienti, la modalità più interessante in cui la relazione tra ospiti e visitatori viene ridefinita emerge dall'ambiguità con cui le guide invitano i turisti ad entrare nella foresta chiedendo loro di essere prima studenti ricettivi e rispettosi, poi di stare attenti ad eventuali pericoli fisici e, infine, di correre il rischio di non essere riconosciuti e quindi accettati dalla foresta. Partendo da questo benvenuto che implica un potenziale rifiuto, un invito che sembra una minaccia, una promessa di inclusione che comporta una distanza, suggerisco che la cerimonia di benvenuto invita i turisti a confrontarsi con il codice di ospitalità kuku

yalanji e quindi a riflettere sulla loro posizione di turisti/studenti/stranieri e sulle loro idee preconcrete. Per meglio capire questa ambiguità è necessario rifarsi brevemente al significato e alle finalità che la cerimonia del fumo ha in questa e in tutte le comunità indigene rurali e urbane in Australia.

La cerimonia del fumo e le pratiche di benvenuto nelle comunità indigene

Nonostante le variazioni, nella maggior parte delle comunità indigene, la pratica del "fumigare" (in inglese conosciuta come *smoking*) è di solito svolta durante le cerimonie funerarie con l'obiettivo di separare lo spirito del defunto dai viventi e di eliminare tutti i rischi ai quali i parenti e tutti i residenti della comunità sono esposti dopo un decesso. Verso la fine della cerimonia funebre, tutto ciò che è connesso con il defunto, per esempio la sua casa, i luoghi che frequentava, tutti i suoi effetti personali e i nomi propri, devono essere evitati oppure essere distrutti¹⁹. I luoghi associati al defunto sono considerati aridi e pericolosi. I nomi propri del defunto e le parole che hanno una consonanza fonetica con questi nomi non possono essere pronunciati e devono essere sostituiti con sinonimi. In maniera simile, le fotografie del defunto non possono essere viste e la sua voce registrata non può essere ascoltata. Mentre gli effetti personali, inclusi i vestiti del defunto sono brucia-

ti, la sua casa e le sue proprietà mobili, come per esempio la macchina e/o la barca, devono essere purificate prima di essere usate di nuovo dai parenti che le ereditano. Anche le vetture di terzi che sono utilizzate per trasportare la salma al cimitero dal luogo della cerimonia devono essere purificate perché inquinate dalla morte. Nelle comunità della Terra di Arnhem, per esempio, tutti i partecipanti a una cerimonia funebre, ma soprattutto i parenti che hanno maneggiato il corpo sono purificati con il fumo e subito dopo con l'acqua.

La cerimonia del fumo è conosciuta con il termine "colpire" (*wutthun*) poiché i partecipanti sono leggermente "colpiti" da un ramo fumante precedentemente tenuto sul fuoco, mentre quella del "lavare" (*lupthun*) consiste nel bagnare i partecipanti con dell'acqua. Entrambe queste pratiche eliminano l'inquinamento della morte e permettono a coloro che hanno partecipato alla cerimonia di ritornare alla vita quotidiana. In breve, dall'annuncio pubblico di un decesso al termine di questi riti di purificazione, ogni persona che è stata vicina al corpo del defunto è esposta a rischi fisici e spirituali fino a che questo rito di passaggio (HERTZ 1978; VAN GENNEP 2002) separi, definitivamente, il corpo del defunto dal suo spirito e il mondo dei vivi da quello dei morti (TAMISARI in stampa A).

Per capire meglio come il fumo può separare i parenti dagli aspetti dannosi della morte

¹⁹ Queste pratiche di purificazione eseguite dopo un decesso sono conosciute con diversi nomi, per esempio "straccio" (*rag*) oppure "bruciare gli stracci" (*burn'em rag*, si veda MARETT 2005: 60-69, MARETT 2010: 256; VENBRUX 2007).

è necessario considerare brevemente come l'olfatto venga ritenuto essere il senso privilegiato nel processo di conoscenza dell'altro, sia umano sia sovranaturale. A questo scopo considero brevemente il ruolo dell'olfatto in un rito di benvenuto eseguito per accogliere tutte le persone indigene e non indigene che visitano un luogo per la prima volta.

Nella maggior parte delle cosmologie indigene australiane, ogni aspetto morfologico del paesaggio è percepito come un'entità senziente (BIRD ROSE 1996) poiché è considerato essere la manifestazione visibile e concreta dei corpi di esseri ancestrali che si sono trasformati in mondo (TAMISARI 1999). Da questa prospettiva, come una persona, il territorio ha dunque sia un carattere unico e una sua intenzionalità che lo rendono generoso, accogliente e sicuro per i suoi discendenti e proprietari e avaro, infido e pericoloso per gli stranieri (BIERNOFF 1977).

Le persone che non hanno mai visitato un luogo devono quindi essere presentate così che il territorio li riconosca, li accetti e li sostenga fisicamente e spiritualmente. Poiché il territorio riconosce le persone attraverso l'olfatto, per presentare uno straniero al territorio, con un gesto simbolico, il proprietario si passa le mani sotto le ascelle e gli mette il suo odore sul corpo (*putting on smell*) mentre parla all'essere ancestrale che è diventato territorio dicendo che lo straniero è una persona buona che do-

vrebbe essere accolta, protetta e nutrita.

Mi sono dilungata poiché non vi è alcun dubbio che nel contesto delle comunità indigene nel Nord Queensland, della Terra di Arnhem, ma anche delle città rurali dell'Australia meridionale, applicare il proprio odore sullo straniero è un gesto di integrazione che crea prossimità mentre l'uso del fumo è un gesto di esclusione che segna una separazione. Da questa prospettiva è inevitabile chiedersi quale significato la cerimonia del fumo acquisisca nell'incontro turistico – così come in situazioni istituzionali in contesto urbano – e come un rito che produce un allontanamento possa essere trasformato in un benvenuto.

Negli ultimi decenni, le così dette “cerimonie di benvenuto al territorio” (*welcome to country ceremonies*) che utilizzano il fumo sono diventate riti istituzionalizzati, regolarmente eseguiti in occasione di un numero sempre maggiore di incontri pubblici formali e informali nelle città metropolitane come per esempio convegni, inaugurazioni di mostre d'arte, di opere pubbliche, dell'anno accademico, commemorazioni di diverso tipo e l'introduzione di nuove politiche governative. Come nota Merlan (2014: 297), nel contesto urbano, l'esecuzione delle “cerimonie di benvenuto” quali forme di riconoscimento può da una parte accentuare alcune idee preconcrete e molto comuni sull'identità e il modo di essere indigeno, tuttavia, con-

temporaneamente, può creare un nuovo spazio per affermare pubblicamente la presenza indigena.

In riferimento al caso di studio, la cerimonia del fumo eseguita all'inizio della passeggiata può confermare le aspettative dei turisti che cercano espressioni di una cultura indigena pristina ed incontaminata e anche essere un'affermazione di autorità e di sovranità sul territorio. Tuttavia, come viene spiegato chiaramente dalle guide, i turisti hanno la possibilità di capire che, quali stranieri, sono loro stessi a porre un pericolo alla foresta a meno che non si liberino dei loro “cattivi sentimenti”.

Da una prospettiva indigena, la purificazione compiuta dal rito del fumo mantiene alcuni dei suoi significati e obiettivi rituali ma è adattata all'incontro turistico (cfr. ATENNA, NOTERMANS WIDLOCK 2011: 138). Il fumo segna una separazione poiché elimina i sentimenti negativi dei turisti rendendoli così innocui per la foresta. Gli esseri ancestrali della foresta possono, infatti, accettare l'entrata di visitatori nella loro terra poiché il fumo ha offuscato il loro odore di stranieri. Quindi, nonostante sia chiamata la “cerimonia di benvenuto”, paradossalmente, è questa separazione compiuta dal fumo che permette ai visitatori di entrare nella foresta. Se le guide volessero dare il benvenuto ai turisti secondo le usanze tutt'oggi praticate in questa e in altre comunità indigene, dovrebbero “applica-

re il loro odore” sui turisti per proteggerli ed includerli nella foresta. Questo gesto di identificazione e di inclusione non è spettacolare come la cerimonia del fumo e, soprattutto, non sarebbe accettabile. Per quanto simbolico e accennato, il gesto di applicare il proprio odore sull'altro offenderebbe le sensibilità borghesi e le regole di comunicazione della maggior parte dei turisti domestici e internazionali che condannerebbero ogni tipo di prossimità fisica con i loro ospiti.

Conclusioni: un benvenuto “condizionale”

La ricerca svolta al Centro di Mossman Gorge mi ha portato a volgere l'attenzione alle “origini e alle motivazioni del turismo dalla prospettiva degli ospiti” e a “come gli ospiti possano influenzare i visitatori” (STRONZA 2001: 274). Questa prospettiva, tuttavia, non deve indurre nell'errore di sostituire lo sguardo del turista con quello dell'ospite capovolgendo, ma mantenendo, una visione di “sguardo turistico” unidirezionale (MACCANNELL 2001). Riconoscendo che lo “sguardo rovesciato” (GILLESPIE 2006) non è una semplice inversione dello “sguardo del turista” identificato da Urry, ma piuttosto uno sguardo reciproco che costituisce la soggettività dei turisti e degli ospiti e ne determina il comportamento (cfr. ANKOR e WEARING 2013), preferisco utilizzare la nozione di “secondo sguardo” proposta da MacCannell (2001: 202) per

catturare alcuni aspetti dell'incontro turistico al di là della “logica del visibile”.

Mentre il Centro di Mossman non si sottrae completamente alla logica coloniale che colloca la gente indigena in un passato storico di un “adesso permanente” (VON STURMER 1989: 130) immortalato in uno sguardo assente/sognante o in una spiritualità esoterica che appaga i turisti nella loro ricerca di un'aboriginalità autentica, tuttavia, i Kuku yalanji che lavorano al Centro stanno, direi con successo, controbilanciando queste rappresentazioni imposte dall'industria turistica con strategie sofisticate e astute. La visione del Centro non si limita a presentare una continuità tra le pratiche di sopravvivenza del passato e la conoscenza ecologica degli odierni proprietari kuku yalanji impegnati nella protezione dell'ambiente. Durante le passeggiate, le guide mettono in discussione le aspettative dei visitatori raccontando le loro scelte e alcuni aspetti della loro vita familiare, inoltre, con umorismo ed ironia, criticano i luoghi comuni e le idee preconcrete dei turisti. Nella struttura principale, gli ospiti, cioè gli impiegati del Centro si relazionano con i visitatori, che sono diventati avventori e acquirenti, in un rapporto regolato da norme e comportamenti definiti da altri criteri di interazione (GREMLER e GWINNER 2000).

Nonostante sia asimmetrica, la relazione tra cliente e impiegato – cioè tra turista e ospite kuku yalanji – mette in

discussione il ruolo degli ospiti indigeni che sono solitamente relegati ad essere guide turistiche, attori di performance, oppure semplici artigiani in mercatini allestiti *ad hoc* per i visitatori che arrivano, acquistano e ritornano in albergo. Questi incontri permettono un secondo sguardo che, con le parole di MacCannell (2001: 210): “cerca l'inaspettato, non lo straordinario, oggetti ed eventi che possono aprire un varco nella realtà, avere la possibilità di intravedere il reale”, mettendo così in discussione le attese, le immagini e le idee preconcrete sia dell'ospite sia del turista.

La possibilità di un secondo sguardo capace di andare al di là delle apparenze e delle aspettative è anche presentata dalla performance della cerimonia di benvenuto eseguita all'inizio di ogni passeggiata guidata nella foresta pluviale. È infatti in questo rito che il codice dell'ospitalità kuku yalanji pone le sue condizioni ai visitatori in maniera complessa e sottile. La cerimonia invita i turisti ad accettare e a rispettare alcune regole dell'ospitalità kuku yalanji poiché, come nota Pitt-Rivers (2012: 504), non è possibile accordare fiducia agli estranei ma li si deve mettere alla prova per valutarli e per controllarli. Inoltre, è necessario che l'estraneo/visitatore impari alcune convenzioni di base del suo ospite per potersi comportare correttamente come invitato.

A Mossman, per essere ospitati, i turisti devono diventare studenti che, assimilando

quello che viene loro insegnato, imparano a comportarsi da invitati. Tuttavia, nonostante questa trasformazione dei visitatori in studenti, la cerimonia di benvenuto afferma chiaramente che i visitatori rimangono estranei a meno che non eliminino i loro sentimenti negativi. Come discusso prima, piuttosto che dichiarare un'ospitalità incondizionata, la cerimonia del fumo afferma che i turisti non saranno solamente esposti ai pericoli fisici e spirituali, ma loro stessi rappresentano un pericolo per la foresta poiché, quali stranieri, potrebbero disturbarla e danneggiarla. Da questa prospettiva, sostengo che i Kuku yalanji mettono in scena questo rito di purificazione mescolando, o sarebbe più appropriato dire "remixando" i significati e le finalità che la cerimonia del fumo mantiene ancora in particolari contesti cerimoniali indigeni e i nuovi significati che essa acquisisce nell'essere messa in scena per i turisti²⁰.

La cerimonia del fumo è una forma di "mantenimento di un confine sociale" in cui il visitatore, come indica Pitt-Rivers (citato in WAGNER 2012: 162), "viene isolato e reso intensamente consapevole del suo status di straniero mentre, contemporaneamente, viene trattato con il massimo riguardo". L'ambiguità della cerimonia di benvenuto eseguita sul limitare della foresta crea uno spazio in cui i Kuku yalanji negoziano un incontro con i turisti tra la partecipazione e

la separazione, l'accoglienza e l'intrusione, la vicinanza e la distanza, l'intimità e l'estrañamento.

A differenza delle così dette cerimonie di benvenuto principalmente celebrate in contesto urbano, la cerimonia del fumo eseguita nell'incontro turistico non è solo una forma di riconoscimento che da una parte soddisfa il desiderio e conferma le aspettative dei turisti e dall'altra crea un nuovo spazio per affermare la presenza o la sovranità indigena (MERLAN 2014: 297) ma, piuttosto, una rara occasione per incontrare i visitatori scavalcando le immagini e le aspettative imposte dall'industria turistica. L'ambiguità della cerimonia di benvenuto celebrata ai margini della foresta pluviale è un secondo sguardo che permette di vedere "attraverso, di vedere oltre oppure al di là dello sguardo turistico" (MAC CANNELL 2001: 32). La cerimonia del fumo invita i visitatori a confrontarsi con l'ospitalità kuku yalanji che non è né scontata né incondizionata ma deve essere negoziata partecipando, riflettendo e ridefinendo la relazione di potere tra ospiti e turisti.

Poscritto: la risonanza di uno sguardo

Il primo giorno della mia visita al Centro di Mossman, sono stata colpita da un grande dipinto appeso sul muro opposto all'entrata della caffetteria²¹. Uno accanto all'altro, impugnando una o due lance

ciascuno, i corpi bianchi di argilla di cinque uomini guerrieri e/o cacciatori sembravano apparire delineandosi contro il nero dello sfondo. La mia attenzione è stata attratta dal rosso del nastro che cingeva loro la fronte, ma soprattutto dal loro sguardo che uscendo dalla tela trafiggeva lo spettatore. Le linee degli occhi erano nascoste nell'ombra dell'arcata sopraccigliare, ma lo sguardo era diritto, penetrante, ineluttabile.

Un secondo sguardo che non si limita a rovesciare lo sguardo turistico trasformando i turisti in oggetti esotici da osservare, ma li sfida a rispondere, ad andare al di là dello sguardo, a incontrare gli ospiti kuku yalanji in maniera alternativa.

Riferimenti bibliografici

AIME, M. 2005. *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.

ALLSOP J. in *Walker on behalf of the Eastern Kuku Yalanji People v State of Queensland*, http://www.austlii.edu.au/au/cases/cth/federal_ct/2007/1907.html.

ALTENA, M., C. NOTERMANS, T. WIDLÖK 2011. Place, action, and community in internet rituals, (a cura di) GRIMES, L.R., U. HÜSKEN, U. SIMON e E. VENBRUX *Ritual, media and conflict*, Oxford: Oxford University Press, pp. 133-163.

ANKOR, J. e S. WEARING 2013. Gaze, encounter and philosophies of otherness, *The Host Gaze in Global Tourism*, pp. 179-189, Wallingford: CABI.

BAKHITIN, M. 1984. *Rabelais and his world* (transl. Iswolsky), 1st

Midland Book edition, Indiana University Press, Bloomington.

BARNES, J.E. 2007. Resisting the Captured Image: How Gowojá Tjungurrayi ("One Pound Jimmy") Escaped the "Stone Age", *Aboriginal History, Monograph* 16, 83-134.

BIERNOFF D. Safe and Dangerous Places, *Australian Aboriginal Concepts*, (a cura di) L.R. HIATT: Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra 1977, pp. 93-105.

BIRD-ROSE, D. 1996. *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Canberra: Australian Heritage Commission.

BRESNER, K. 2010. Othering, power relations, and indigenous tourism: experiences in Australia's Northern Territory, *PlatForum* 11: 10-26.

BRUNER, E.M. 2005. *Culture on tour. Ethnographies of travel*, University of Chicago Press, Chicago.

CANDEA, M. e G. DA COL 2012. The return to hospitality, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Numero monografico, The return of hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters, a cura di CANDEA, M. e G. DA COL, 18, 1: 1-19.

DEPARTMENT OF ABORIGINAL AND TORRES STRAIT ISLANDER AND MULTICULTURAL AFFAIRS 2014. *Aboriginal and Torres Strait Islander Community Profiles: a Resource for the Courts Mossman Gorge*.

ECOTOURISM AUSTRALIA 2012. Tourism for the future. Strategic Discussion Paper, Ecotourism Australia Ltd. Disponibile online: http://www.parliament.act.gov.au/__data/assets/pdf_file/0020/409412/2_Ecotourism_Aus_-_Tourism_for_the_Future.pdf (ultimo accesso agosto 2015).

FABIAN, J. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

THE FEDERAL GOVERNMENT OF AUSTRALIA, *Prime Minister's Report 2013*.

GILLESPIE, A. 2006. Tourist photography and the reverse gaze, *Ethos* 34, 3: 343-366.

GREMLER, D.D. e K.P. GWINNER 2000. Customer-employee rapport in service relationships, *Journal of Service Research* 3, 1: 82-104.

HERTZ, R. 1978 [1907]. *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, trad. di P. Angelini, C. Damiani, Roma, Savelli.

HOLLINSHEAD, K. 2007. Indigenous Australia in the Bittersweet World: The Power of Tourism in the Projection of 'old' and 'fresh' visions of Aboriginality, (a cura di) BUTLER R. and T. HINCH, *Tourism and Indigenous People. Issues and Implications*, pp. 281-304. Amsterdam: Elsevier.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley: University of California Press.

LARSEN, J. 2014. The tourist gaze 1.0, 2.0, and 3.0, *The Wiley Blackwell Companion to tourism*, (a cura di) LEW, A.A., C.M. HALL e A.M. WILLIAMS, John Wiley & Son, Ltd., pp. 304-313.

LASHUA, B. 2006. The Arts of the Remix: Ethnography and Rap, *Anthropology Matters* 8, 2: 1-10. Disponibile on line: http://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/67 (ultimo accesso agosto 2015).

MACCANNELL, D. 2001. Tourist agency, *Tourist Studies* 1, 1: 23-37.

MAOZ, D. The mutual gaze, *Annals of Tourism Research* 33, 1: 221-239.

MARETT, A. 2005. *Songs, Dreamings, and Ghosts. The Wangga of North Australia*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

MARETT, A. 2010. Vanishing songs: how musical extinctions threaten the planet, *Ethnomusicology Forum*, vol. 19, 2: 249-262.

MELLINO, M. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei post-colonial studies*, Roma: Meltemi.

MERLAN, F. 2014. Recent Rituals of Indigenous Recognition in Australia: Welcome to Country, *American Anthropologist* 116, 2: 296-309.

MOUFAKKIR, O. & Y. REISINGER 2013. Gazemaking: Le Regard – Do You Hear Me?, *The Host Gaze in Global Tourism*, pp. xi-xvi. Wallingford: CABI.

MOUFAKKIR, O. 2011. The role of cultural distance in mediating the host gaze, *Tourist Studies* 2, 1: 73-89.

MORTON, J. 1985. *Sustaining Desire: structuralist interpretation of myth and male cult in Central Australia*, tesi di dottorato non pubblicata depositata presso il Strehlow Research Centre, Alice Springs.

O'REAGAN, M. 2013. Couchsurfing Through the Lens of tangential Realism: Intra-Active Constructions of Identity and Challenging the Subject-Object Dualism, *The Host Gaze in Global Tourism*, pp. 161-177. Wallingford: CABI.

PITT-RIVERS 2012 [1968]. The law of hospitality, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, 1: 501-517.

ROLLS, M. 2009 Picture imperfect: re-reading imagery of Aborigines in Walkabout, *Journal of Australian Studies* 33, 1: 19-35.

ROLLS, M. Reading 'Walkabout'

²⁰ La nozione di remix culturale emerge dal contesto musicale hip-hop e rap ed è stata usata per descrivere il processo per cui la cultura si fa e si rifà attraverso l'appropriazione di elementi grezzi della musica e della vita con lo scopo di costruire nuove composizioni e nuovi significati (LASHUA 2006: 6). È stata inoltre usata in riferimento alla pratica contemporanea della danza di gruppi indigeni del Pacifico che elimina ogni confine tra "la danza rituale [...], contemporanea [...] o popolare" (TEAIWA 2014: 3). Come ho proposto in un altro articolo, si potrebbe parlare di una tattica di remix culturale quando, intrecciando elementi da diversi contesti, stili e ambienti, una performance richiede un riscontro, un riconoscimento reciproco, cioè l'impegno e la responsabilità di partecipare e di rispondere (TAMISARI in stampa B).

²¹ Il quadro non può essere riprodotto poiché è vietato fotografarlo e quindi pubblicarlo.

in the 1930s, *Australian Studies*, 2, 2: 1-15.

RUSSELL, L. 2001. *Savage imaginations. Historical and contemporary constructions of Australian aboriginalities*, Melbourne: Australian Scholarly Publishing.

SAID, E. 1978. *Orientalism*, New York, Panteon.

SCHMIECHEN J. e A. BOYLE 2007. *Aboriginal Tourism Research in Australia*, (a cura di) BUTLER R. and T. HINCH, *Tourism and Indigenous Peoples. Issues and Implications*, pp. 59-70, Amsterdam: Elsevier.

SPENCER, B., GILLEN, F. J. 1899. *The native tribes of Central Australia*, London, MacMillan.

STEINER, C. 1987. From site to sight: Anthropology, photography and the power of imagery, *African Arts* 3: 81-82.

STREHLOW, T.G.H. 1947. *Aranda traditions*, Melbourne: Melbourne University Press.

STREHLOW, T.G.H. 1971 *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson.

STRONZA, A. 2001. Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives, *Annual Review of Anthropology* 30: 261-283.

TAMISARI, F. 1999. L'immagine dell'orma. Della cosmologia indigena australiana, *Quaderni di Semantica* 20, pp. 281-310.

TAMISARI, F. in stampa A. La legge dei morti, *La danza dello squallor. Relazionalità e performance in una comunità yolngu nella Terra di Arnhem Nordorientale*, Australia, Collana Etnografie, Roma: Aracne Editrice.

TAMISARI, F. in stampa B. Space and a time for a generation to react. The Gattjirrk cultural Festival in Milingimbi, *Oceania* (valutato e accettato dalla rivista luglio 2015).

TONNAER, A., F. TAMISARI e E. VENBRUX 2010 (a cura di). Introduction. Performing Cross-Cultural Understanding in Pacific Tourism, Indigenous Tourism, Performance, and Cross-Cultural Understanding in the Pacific, numero monografico, *La Ricerca Folklorica* 61, pp. 3-10.

TEAIWA, K.M. 2014. Culture Moves? The Festival of Pacific Arts and Dance Remix in Oceania. *Dance Research Aotearoa*, 2: 2-19.

URRY, J. 1990. *The tourist gaze: leisure and travel in contemporary societies*, London, Sage Publications.

URRY, J. 1992. The tourist gaze "revisited", *The American Behavioural Scientist*, 36, 2: 172-186.

URRY, J. 2002. *The tourist gaze*, seconda edizione, London, Sage Publications.

VENBRUX, E. 2007. Destroyal of personal belongings of the deceased. On bone and flesh type objects: Elaborating Hertz in Australia, *Le Journal de la Société des Océanistes*, 124: 97-103.

VAN GENNEP, A. 2002 [1909]. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri.

VON STURMER, J. 1989. Aborigines, Representation, Necrophilia, *Art and Text* 32: 127-139.

WAGNER, R. 2012. 'Luck in the double focus': ritualized hospitality in Melanesia, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (a cura di) CANDEA, M. e G. DA COL, numero monografico, The return of hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters, 18, 1: 161-174.

WAITT, G. e L. HEAD 2002. Postcards and frontier mythologies: sustaining views of the Kimberley as timeless, *Society and Space* 20: 319-344.

WOLFE, P. 1991. On Being Woken Up: The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture, *Comparative Studies in Society and History*, 33, 2: 197-224.

MONICA DAL POS

Filling pots and feeding people in Bonanjo Street food practices in a specific urban area in Douala

ABSTRACT

The article looks at some of the main characteristics and interwoven issues observed during the field research into street food in Bonanjo, a center urban area of Douala (Cameroon) perceived as a world apart compared with the popular zones where the majority of population live in. Very useful insights have been provided through the ethnographic analyze taking into account street food practices as a "total social fact" phenomenon. However this article considers some remarkable subjects making some examples. The first theme reveals the spatial division, the complexity, the dynamism and the ambiguity shaping street food system. In particular, they affect the geography and sociology of the consumption. The second aspect highlights the contrastive link between the increasing importance of street food phenomenon and governance policies. They just see street food practices as an "element of urban disorder", thus they bent on replaced it with a new urban order. Street food, as informal street trade mostly performed by breadwinner women, plays a strategic role in African cities by satisfying 75% of basic needs and by bringing significantly social and economic contribution. Finally, there is no doubt that the combination of urbanization, migration, and economic development will lead to the increasing growth of informal trade in African cities. Thus, would it not be more effective to adopt inclusive strategies to integrate the hybrid economy and "illegal workers" by involving all the parties? Some positive examples in Tanzania and in South Africa show the positive effect of an inclusive approach: a radical improvement on environment, sellers and customers conditions.

Keywords: Cameroon, Douala, Bonanjo, urban food practices, informal economy, governance policies.

¹ The word is made up of *bona* (clan, family group) and *Ndjo* (a name) and in Douala literally means the family of *Ndjo*, just as *Bonapriso* means the family of *Priso*. The population of Douala is 87,700 (1982 SIL). The language, on the other hand, is one of the 286 languages in the country belonging to the Niger-Congo family as well as the Bantu family. In Douala, the language is widespread in the south-western regions: in the *Sud Ouest*, the main city of which is Buea and in the *Littoral*, the main city of which is Douala. There are around two million inhabitants in Douala who use it as either their first or second language (2013 SIL). For centuries it has been one of the lingua franca of not only the Church, but also commerce and the media.

² With this expression *Bonanjo c'est un autre monde*, my collaborator wanted to emphasise the economic and social differences that characterise the district compared to the suburbs. The latter is a source of manpower and food, differences that, as we shall see, also affect street food practices.

³ The result of multiple research missions (2004-05 and 2007-09), the ethnographic material was aimed at the knowledge of street food as a "total social fact". The results were presented in the theses, *Manger sur la route. L'alimentazione di strada a Bonanjo (Douala, Cameroun)* and *Manger en route. La ristorazione di strada a Bonanjo (Douala, Cameroun)*, a.a. 2004-2005 e 2008-09, Ca' Foscari University, Venice.

The title of my contribution to the international workshop on alimentary practice in the urban and rural sphere in Cameroon takes us straight to the subject in question: street food in Bonanjo¹. Bonanjo is the administrative district of the city and where the local middle class and international community live; together with Bonapriso and Akwa it makes up the centre of Douala, the country's financial capital. Compared to the other working-class districts, Bonanjo is regarded as "another world"².

The origins of this clear cut urban division go back to the end of the nineteenth century:

the urban requalification carried out under German rule foresaw the co-existence of a European city and a local city separated by a sort of "sanitary wall". In the former, situated on the Joss plateau and along the port is "the other world", the backdrop for my studies³. This is where I live when I am staying in the city. This is where the street food workers and customers come, leaving the suburbs behind them. The latter, on the other hand, is made up of working class districts including those close to the centre, such as the old and run down New Bell. *In New Bell, which I call Cuscus, you aren't surrounded by*

FRANCA TAMISARI <tamisari@unive.it> has been awarded a PhD in Social Anthropology at the London School of Economics and Political Science and has been teaching Cultural Anthropology at the Department of Humanities, Ca' Foscari University of Venice since 2005. She has also taught at the The University of Sydney (1998-2001), and The University of Queensland (2001-2004). She has been conducting ethnographic research in Northeast Arnhem Land, Northern Territory, Australia since 1990 and has published nationally and internationally on several subjects including: cosmology, epistemology, performance with a particular attention on ritual and cross cultural dance, the anthropology of art, bicultural education, the politics of representation, the history of colonial and postcolonial relations in Australia, the ethnographic method and indigenous cultural tourism.