



### **Direttore Responsabile**

Simone Borile, Direttore Generale della Scuola Superiore per Mediatori Linguistici CIELS e Professore di Antropologia della violenza e dell'Aggressività e di Antropologia sociale, presso lo stesso Istituto.

### **Comitato Scientifico**

Ivano Spano, Professore Ordinario di Sociologia Generale e dell'Educazione presso l'Università di Padova.

Alessandro Mariani, Professore Ordinario di Pedagogia Generale e Sociale nell'Università degli Studi di Firenze, presso la Facoltà di Scienze della Formazione.

Maurizio Mistri, Professore Associato in Economia Internazionale presso l'Università di Padova e studioso senior di Economia Internazionale.

Vittorio Alberto Torbianelli, Professore Associato nel settore scientifico disciplinare dell'Economia Applicata presso il Dipartimento di Scienze Economiche Aziendali Matematiche e Statistiche dell'Università degli Studi di Trieste.

Gianluigi Cecchini, Professore Associato di Diritto Internazionale, presso l'Università di Trieste.

José Manuel De Morais Anes, Member of two University Research Centers, the CEDIS (in Security and Law) of the Faculty of Law of the New University and CLIPSIS (Security and International Relations) of the Universidade Lusíada de Lisboa.

Slobodan I. Marković, Phd Ful professor Faculty of Law and Business Dr Lazar Vrkatic in NoviSad, University Belgrade.

Fabio Quassoli, Professore Associato presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università di Milano-Bicocca.

Cesare La Mantia, Professore Associato per il settore scientifico disciplinare M-STO/03 Storia dell'Europa Orientale presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Trieste.

José Francisco Medina Montero, Professore Associato per il settore scientifico-disciplinare L-LIN/07 Lingua e Traduzione – Lingua Spagnola presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche, del Linguaggio, dell'Interpretazione e della Traduzione (IUSLIT), Sezione di Studi in Lingue Moderne per Interpreti e Traduttori (SSLMIT), dell'Università degli Studi di Trieste.

Desirée Pangerc, Antropologa applicata, membro del Royal Anthropological Institute.

Dan Podjed, Phd in Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana.

Lucia Regolin, Professore Associato confermato presso il Dipartimento di Psicologia Generale dell'Università di Padova.

### **Comitato di Redazione**

Abbondanza Angelicchio, Roberta Dassie, Veronica Piovan.

### **Segreteria di Redazione**

Daniela Berto, Monica Bettella.

e-mail: [rivistaitalianadianthropologia@ciels.it](mailto:rivistaitalianadianthropologia@ciels.it)

### **Grafic Designer**

Luca Pastorino

### **Web master**

Kleber Alessandro De Oliveira Moreira

**Direzione e Redazione**

Campus Ciels

Via S. Venier, 200

35127 Padova

[rivistaitalianadiantropologia@ciels.it](mailto:rivistaitalianadiantropologia@ciels.it)

**Presentazione dei contributi e referaggio**

Gli articoli da sottoporre alla Rivista vanno spediti in formato Word alla sede della redazione previa valutazione della Direzione circa l'attinenza del tema trattato con quelli oggetto della Rivista; ciascun lavoro sarà sottoposto in forma assolutamente anonima a referees che decideranno sulla pubblicazione senza modifiche, con modifiche ovvero sulla non pubblicazione.

Anno V, Edizione Numero 2 – Dicembre 2019

20 Dicembre 2019 – Padova

Registrazione al Tribunale di Padova n. 2394 del 21/10/2015.

**ISSN: 2499-1848**

Tutti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione esclusivamente a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte.

La rivista è fruibile dal sito [www.rivistadiantropologia.it](http://www.rivistadiantropologia.it)

## **LA RIVISTA**

L'idea e l'esigenza di creare la "Rivista Italiana di Antropologia Applicata – Analisi dei Processi Socioculturali nella società contemporanea", nasce dalla necessità di rendere di facile fruizione e di ampia diffusione, i risultati delle ricerche e degli studi in ambito socio-culturale. Gli studi e le ricerche non saranno però le sole pubblicazioni presenti nella Rivista; infatti, la stessa, è pensata per essere luogo di incontro e di confronto per tutti gli studiosi del settore. Si auspica che tale confronto socio-antropologico, calato in una prospettiva multidisciplinare e multifattoriale, che consente di elaborare approcci di analisi dei contesti culturali, possa essere foriero di nuove iniziative di ricerca e di studio.

Le riflessioni con i diversi specialisti del settore consentono di avanzare proposte di studio e conseguimento di risultati attraverso l'esperienza vissuta e l'interpretazionismo dell'inevitabile cambiamento della società e del rapporto che l'uomo crea, attraverso i suoi legami sociali con essa.

Il progetto scientifico si propone quindi di convergere su obiettivi strategici attraverso l'acquisizione di modelli interpretativi applicati alle realtà, ai singoli contesti, all'uomo nelle sue più totali manifestazioni sociali e culturali.

La cadenza delle uscite è semestrale, con "Numeri Speciali" pensati per divulgare i risultati raggiunti al termine dei vari progetti in atto, o in caso di particolari contingenze.

È presente, inoltre, una "Rubrica Aperta" volta ad accogliere liberi contributi di particolare rilevanza scientifica.

Il Direttore Responsabile  
Prof. Simone Borile

## L'EDITORIALE

Questo è il secondo numero dell'Anno V della Rivista Italiana di Antropologia Applicata dedicato a "Cybercultura e società 2.0". Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi e prevede anche un inserto speciale, un'intervista a Stefano Pontiggia, dottore di ricerca in Studi Umanistici e Sociali presso l'Università di Ferrara (Scuola di dottorato in Scienze Umane) che ha compiuto ricerche etnografiche in Italia e Tunisia, effettuata da Antonio Messina, dottore in Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali, Caporedattore della Rivista Internazionale di Storia delle idee, "Il Pensiero Storico".

Gli autori di questo numero sono:

**Linda Armano**, in "*Indigenous Digital Technologies. The Taicho and Yelloknives Dene's Web-Site and Cultural Online Archives*" focalizza la sua attenzione sulle comunità dei Tâichô e Yellowknives Dene nei territori del nord-ovest del Canada analizzando i contenuti dei loro siti web e archivi online per capire come essi promuovono la loro cultura e diffondono le loro conoscenze attraverso le tecnologie digitali per lavorare verso la decolonizzazione.

**Federica Paglialunga**, in "*Ict Integration in Learning Environments: How the growth of Cyberspace is transforming education*" analizza il nuovo ruolo affidato agli insegnanti per preparare gli studenti a vivere in una società 2.0 e presenta un nuovo concetto di classe.

**Antonio Romano**, in "*L'oracolo provvisorio*" sostiene che, i legami fra il topos rivelativo del "mondo nel mondo" e gli sviluppi che ne ha dato la cybercultura col multiverso lasciano pensare che alle tribù della società 2.0 non mancheranno i presupposti per realizzare un tipo di relativismo capace di porsi anche come limite etico senza bisogno di simulacra.

L'uscita del primo numero dell'Anno VI della Rivista è programmata per Giugno 2020 e avrà per titolo: "*Modificazioni corporee*". Il termine ultimo per la consegna dei contributi viene fissato per il 15 maggio 2020.

The release of the first issue of the Year VI of the Journal is scheduled for June 2020 and will be entitled "Body changes". The deadline for submitting contributions is 15 May 2020.

Attendiamo i vostri contributi.

Buon lavoro

Il Direttore Responsabile

Prof. Simone Borile

**RIVISTA ITALIANA DI ANTROPOLOGIA APPLICATA**

Diretta da Simone Borile

Numero II – Dicembre 2019

A cura di Simone Borile

**Indice**

***TECNOLOGIA DIGITALE INDIGENA. WEB-SITE E ARCHIVI DIGITALI TRA I TAICHO ED I YELLOKNIVES DENE***

*INDIGENOUS DIGITAL TECHNOLOGIES. THE TAICHO AND YELLOKNIVES DENE'S WEB-SITE AND CULTURAL ONLINE ARCHIVES*

*di Linda Armano..... 7*

***SCUOLA E TECNOLOGIA: COME LA CRESCITA DEL CYBERSPAZIO STA CAMBIANDO LA DIDATTICA***

*ICT INTEGRATION IN LEARNING ENVIRONMENTS: HOW THE GROWTH OF CYBERSPACE IS TRANSFORMING EDUCATION*

*di Federica Paglialunga..... 28*

***L'ORACOLO PROVVISORIO***

*THE PROVISIONAL ORACLUM*

*di Antonio Romano..... 36*

***INTERVISTA A STEFANO PONTIGGIA***

*di Antonio Messina..... 52*

# TECNOLOGIA DIGITALE INDIGENA. WEB-SITE E ARCHIVI DIGITALI TRA I TAICHO ED I YELLOKNIVES DENE

## INDIGENOUS DIGITAL TECHNOLOGIES. THE TAICHO AND YELLOKNIVES DENE'S WEB-SITE AND CULTURAL ONLINE ARCHIVES

*di Linda Armano*

### **Abstract**

*Cyberspace is only one of the many metaphors used to describe the Internet. While there is a growing body of literature on the identity formation in cyberspace, there are important gaps in this field. One of these is related to the analysis of the use of digital technologies by the Northern Canadian Indigenous people. Precisely, the author, focusing her attention on Tâchô and Yellowknives Dene communities in Northwest Territories of Canada, analyzes the contents of their web-sites and online archives in order to understand how these native groups promote their culture and spread out their knowledge through digital technologies for working toward decolonization.*

**Keywords:** Indigenous cyberspace, online Indigenous Methodology, Indigenous web-sites and archives, post-colonialism studies, revitalization.

### **Introduction**

Indigenous peoples' survival, recovery, development, and self-determination hinges on the preservation and revitalization of languages, spiritual practices, social relations, and arts.

Virtual environments, with their unique combination of story, design, code, architecture, art provide a rich medium through which to explore different strategies for pursuing such preservation and revitalization.

Specifically, a sense of place is a vital part of how Indigenous people of Northwest Territories of Canada develop and interpret identity and community. While land is a fundamental part of this conception, many contemporary scholars working in Indigenous studies are also analyzing the development of off-land Indigenous space. This is not to say that connections to land and traditional ancestral territory are any less important, or that struggle for these territories should be foregone<sup>1</sup>. It is to argue that Indigenous Canadian people have found, in the digital technologies, an instrument to work against settler forces and where they can voice their political needs.

In Canada, the documentation and revitalization of Indigenous languages and traditional activities are now increasingly cited as priorities in support of well-being in Indigenous communities. Although undermined for generations by colonial institutions and processes, the elders and the youth in Indigenous communities actively use appropriate emerging technologies to

---

<sup>1</sup> Boyer, 1992, p. 115.

strengthen their traditions and language in ways that challenge conventional representations of the digital divide<sup>2</sup>. While cutting edge technological efforts in the 1970s included specially modified typewriters and custom-made fonts to represent Indigenous writing systems, contemporary native communities draw upon digital tools (online, text, Internet, radio and mobile devices) to nurture the continued development of their languages and cultures.

Historically, media technologies in English (and other colonial languages) informed how settler cultures imagined Indigenous peoples, whether through print, photography or film<sup>3</sup>. In these kinds of stereotypical narratives, Indigenous peoples appear as they are not present in modernity.

Although much has been written about mobile communication and mobile media, the Canadian Indigenous people have been largely ignored. Yet, Indigenous people are an integral part of the mobile revolution, using a variety of mobile technologies to bring their traditional cultures into the Twenty-First Century. The explosion of mobile devices and applications in Indigenous communities offer the potential to address issues of geographic isolation, build an environment for the learning and shearing the knowledge, provide support for cultural and language revitalization, and furnish a means for social and economic renewal<sup>4</sup>.

Yet, just as aboriginal writers, photographers and filmmakers have carved out powerful Indigenous spaces in earlier media, so many Indigenous communities in Canada are working to develop unique networked, digital tools that support their work. Therefore, cyberspace, the notional environment generated through computer networks, is one of the “cities” that Indigenous people now populate.

“The information superhighway”, “The global village”, or as is common called “Cyberspace”, are only a few of the metaphors used to describe the Internet, a vast global interconnected computer network which has dominated life in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries. While online media spaces are often described as an open limitless frontier by scholars and users alike, recent scholarships have shown that racism, sexism, and other discriminatory forces shape user experiences. Therefore, in this way, some scholars argue for the need to collapse the real/virtual binary, which dismisses the co-construction of the real and the virtual in cyberspace<sup>5</sup>.

While there is a growing body of literature on race and identity formation in cyberspace, there are important gaps in this field. Some of these gaps include: understanding how this space is shaped by computer architecture/programmers and designers/institutions; analyzing the spatial politics of cyberspace; outlining how other identities (aside from race) are articulated online; and, most importantly, dissecting the connections between material embodiment, feelings, and cyberspace. Nevertheless, some scholars have published important works on this topic. One of these is Amanda Frances Brown’s. As she proposes, the “virtu-real”, which reconnects the Internet to the bodies and to the daily life, interacts on/around/through online and offline spaces. Using the Dr. Adrienne Keene’s popular blog “Native Appropriations” as an important forum to discuss these issues, Brown analyses how Indigenous participants tie their experiences online to their offline bodies. Along these lines, Brown introduces the concept of *Cyborg-Intimacy* to explain the ways that intimacy

---

<sup>2</sup> Peters, Andersen, 2013, p. 8.

<sup>3</sup> The design of the Internet, initially envisioned to serve specific military functions, unexpectedly developed into a widely available, free and relatively open space, available to anyone with access to a computer and a level of comfort in one of its principal languages.

<sup>4</sup> Martinez, Cobo, 1987.

<sup>5</sup> Brown, 2015.



happens in/on/through cyberspace. Therefore, she defines *Cyborg-Intimacy* as the embodied closeness a user feels/creates/presses against/moves through when interacting with technologies.

Another important scholar in this branch of research is Christine Boyer's. Notably, she asserts that since the new informal network the computer matrix called *cyberspace* is commonly defined as a huge megalopolis without a center, both a city of sprawl and an urban jungle<sup>6</sup>. According to Mike Patterson, a Métis scholar, cyberspace is, for Boyer, a place where the forest meets the highway<sup>7</sup>, where land-based people such as Natives in Canada meet the landless world of e-commerce, dotcom, and global change. In the moment from forest to highway, from material to digital, from rural to urban, cyberspace extends traditional city setting into computerized spaces, throwing into sharp relief conversations on *landless* identity and demonstrating from a new angle the ways in which Indigenous culture persists and creates awareness among youth generations.

While digital technologies certainly can and do mediate Indigenous experiences, in this article I am more interested in the ways that aboriginal culture and traditional knowledge from Northwest Territories of Canada, and in particular of Tâichô from Behchokq and Yellowknives Dene, create meaningful lives for Indigenous people in cyberspace, remediating cultural practices and challenging the ways in which we commonly refer to as cyberspace in relation to their emic conceptions of the land. While the emerging literature on the issues surrounding cyberspace has uncovered important anthropological aspects, this article takes a different approach and considers the potential possibilities of new media technologies for Tâichô and Yellowknives Dene communities. Notably, in this article I consider the main online Indigenous web-sites where data on Tâichô and Yellowknives Dene communities' culture and communications are collected. Therefore, I consider the follow web-sites: <http://www.nwtexhibits.ca>; <http://ykdene.com/>; <http://research.tlichoc.ca/resources/digital-archives>.

Moreover, by focusing specifically on the possibilities for Indigenous users, I argue that cyberspace is a critical landscape for Indigenous peoples to work toward decolonization, carve out Indigenous spaces online, and foster Indigenous cultures and knowledge. Furthermore, I will try to demonstrate how cyberspace is important for them to negotiate their social and political questions with Canadian Government both online and offline.

Especially in the Tâichô and Yellowknives Dene communities, availability of versatile and mobile technologies in a very marginalized geographical areas near the North Pole has created high expectations among young people in terms of what digital tools can do, how they function and what they should look like.

The topic discussed in this article is also connected to an important question related to hand down Indigenous cultural heritage. Although rarely addressed in the scholarly literature, there are sometimes significant trauma-based barriers to culture and language mobilization within Indigenous communities. As a result of the legacy of the Indian Residential school system, many native language learners and teachers still carry feelings of distress and shame in relation to their culture and language and can have deep emotional responses to learning, hearing and sharing their knowledge linked to the land, to traditional activities and language. Such behaviors are rooted in complex historical, social and emotional contexts that go far beyond simply building and implementing a curriculum.

---

<sup>6</sup> Boyer, 1996.

<sup>7</sup> Patterson, 2010, p. 143-144.

## 1. Indigenous methodology

*Indigenous studies*, an interdisciplinary field of research exploring the history, culture, politics, issues, and contemporary experience of Indigenous peoples of North and South America, intersects with a number of issues related to access, preservation, and methodology that are, in this article, problematized through the development and deployment of digital tools.

While work has been done around the social use of digital technologies, there has been much less attention paid to the ways in which digital objects, practices, and methods function within native communities. Another problem within “digital native studies” is related to Western knowledge, with its flagship of research, which has often advanced into Indigenous people’s communities with little regard for the notion of Indigenous world views and self-determination in human development. Therefore, in this issue, barriers to digital fluency in native American studies are varied and include such obstacles as cultural rules regarding access to sensitive materials, the advanced technical expertise that software and hardware often requires beyond basic digitization and problems of community engagement and trust that might limit the display of digital materials about native peoples.

There is an existing body of scholarship by Indigenous and various other social critics that questions the ethics of research involving Indigenous people brought on by misguided interests, motivations, and assumptions of an old order of scholarship. Various disciplines within the Western academy are implicated in embodying various types of research practices and knowledge claims that contribute to these concerns about ethics. Indeed, as some Indigenous people told me during my ethnographic research in Yellowknife, native American communities have had extensive first-hand experience with the ways that information resources held in distant institutions can impact their quality of life, their practice of religion, and their future as a people, sometimes with disastrous consequences, sometimes to their benefit. Nevertheless, Indigenous people can create, through dialog and cooperation, mutually beneficial solutions to develop new models for sharing stewardship and reciprocity between them and researchers or foreign institutions.

As Linda Tuhiwai Smith states, *Indigenous methodologies* tend to approach cultural protocols, values, and behaviors as an integral part of methodology. They are factors to be built into research explicitly, to be thought about reflexively, to be declared openly as part of the research design, to be discussed as part of the final results of a study and to be disseminated back to the people in culturally appropriate ways and in a language that can be understood<sup>8</sup>.

Aboriginal people traditionally passed most of their worldview (customs, medicines, protocols, cultural practices, ceremonies, creation stories etc.) using oral methods. Much of this orality continues to the present day. In this context, protocols are a means to ensure that activities are carried out in a manner that reflects community teachings and are done in a good way. As Margaret Kovach argues, one of the most important approach that researchers should use during their researches among Canadian Indigenous people is called *conversational method*<sup>9</sup>. As the author highlights, the *conversational method* is of significance to *Indigenous methodologies* because it is a method of gathering knowledge based on oral story telling tradition congruent with an Indigenous paradigm. It involves a dialogic participation that holds a deep purpose of sharing story as a means

---

<sup>8</sup> Simon, Tuhiwai Smith, 2001.

<sup>9</sup> Kovach, 2010, p. 40.

to assist others. It is relational at its core. Therefore, the relational dynamic between self, others, and nature is central.

During my research among Tâichô from Behchokô and Yellowknives Dene, I focused myself on the method proposed by Kovach in order to understand a way which could be useful from an Indigenous perspective and create trust between them and me perceived as non-Indigenous researcher. Furthermore, as Shawn Wilson has argued, the concept of *Indigenous methodology* is a paradigmatic approach based upon an Indigenous philosophical positioning or epistemology<sup>10</sup>.

Thus, it is not the method, per se, that is the determining characteristic of Indigenous methodologies, but rather the relationship between the method and paradigm and the extent to which the method, itself, is congruent with an Indigenous world view.

Since *Indigenous methodologies* are relatively emergent within western qualitative research<sup>11</sup> it is useful to explain what exactly is meant by the claim that *Indigenous methodologies* are a paradigmatic approach. As Neuman<sup>12</sup> reminds, a paradigm is a basic orientation to theory and thus impacts method. Within this approach, significant attention is paid to the assumptions about knowledge. This is differentiated from a more pragmatic approach (or applied research) which is not committed to any one system of philosophy and reality<sup>13</sup>. Therefore, when using the term *paradigmatic approach* in relation to *Indigenous methodologies*, this means that this kind of research approach flows from an Indigenous belief system that has at its core a relational understanding and accountability to the world<sup>14</sup>. Indigenous epistemologies hold a non-human centric relational philosophy<sup>15</sup> and while tribal groups hold differing relationships with place and its history, as evident in local protocol and custom<sup>16</sup>, there is a shared belief system among tribal groups<sup>17</sup>. This distinctive Indigenous paradigmatic orientation is a theory of how knowledge is constructed and as such it guides assumptions about what counts as knowledge<sup>18</sup> and offers guidance for research methods. Furthermore, an *Indigenous paradigm* welcomes a decolonizing perspective which is significant to focus on indigenous-settler relationships and seek to interrogate the social powerful that marginalize Indigenous peoples<sup>19</sup>, even if decolonizing analysis is born of critical theory found within the transformative paradigm of Western tradition<sup>20</sup>. In other words, while a decolonizing perspective remains necessary and can be included as a theoretical positioning within research, it is not the epistemological center of an Indigenous methodological approach to research.

The *conversational method*, aligned with an Indigenous world view, was essential for me to understand how Tâichô and Yellowknives Dene people adopt digital technologies for social and economic needs. In general, most Indigenous communities in Canada, and especially in Northwest Territories, are small, remote and rural. Furthermore, Indigenous groups are often concentrated

---

<sup>10</sup> Wilson, 2001, p. 177.

<sup>11</sup> Absolon, Willett, 2004; Kovach 2005.

<sup>12</sup> Neuman, 2006.

<sup>13</sup> Creswell, 2003, p.12

<sup>14</sup> Steinhauer, 2001.

<sup>15</sup> Deloria, 2004; Ermine, 1995

<sup>16</sup> Battiste, McConaghy, 2005.

<sup>17</sup> Littlebear, 2000.

<sup>18</sup> Kirby et al., 2006.

<sup>19</sup> Nicoll, 2004.

<sup>20</sup> Mertens, 2005.

within a small geographic footprint to support local infrastructure development such as water, wastewater, electricity, roads and telecommunications. In Yellowknife, and to a smaller extent in Behchokq, public services including education, health, justice, and governance facilities are usually surrounded by the housing units within relatively tight clusters of buildings. While these settlements are practical for development purposes, there are ongoing challenges such as housing shortages, high cost of transportation, food costs, maintenance and operation of all the facilities<sup>21</sup>. Moreover, most Indigenous communities require unique programs and services to properly operate, maintain, sustain, and upgrade the infrastructure required to support the residents. At the same time, digital infrastructure costs are much higher in remote areas such as Behchokq and in zones near Makenzie Delta than in other regions of the country. The economic situation combined with the high cost of connectivity suggest that in these remote areas, Indigenous people may be struggling to pay the high costs of using digital technologies. Simultaneously, Indigenous people from Yellowknife and Behchokq demonstrate to be eager users of digital technologies and they adopt them to meet their economic, social and cultural needs. Moreover, one of the most positive issue in these contexts are certainly that they can also extend the historic and ongoing reality of the offline economic, social, political and cultural marginalization of Indigenous people by colonial power in order to co-create and rethink important questions such as the Impact and Benefit Agreements established between Indigenous communities, mining companies and Federal Government. Indeed, in these remote areas, historic issues caused by colonization and cultural marginalization affect Indigenous people, above all in Yellowknife, that aren't engaged in the mining company's industry. Starting from 1930s, Yellowknife has been the base for the mining exploitation, at first for gold mines and, during 1990s, for diamonds mines. Mining industry, as well as previous socio-economical relationships with European settlers, began in XVII Century, has caused damaging impacts on Indigenous culture and their traditional activities in the areas around Yellowknife. Therefore, Indigenous people, through digital self-determination, started about ten years ago, to seek to elaborate the links between networked digital infrastructure development, the autonomy and agency of Indigenous communities. Simultaneously, digital self-determination is also a way in which these infrastructures are not only tools of emancipation, but they can increase the surveillance and control on Indigenous people by powerful State and corporate interests. However, cyberspace provides a discursive platform in which difference is mediated and negotiated by power.

Therefore, in this article is also fundamental to understand the ways in which globalization is likely to affect the lives of Indigenous people, both positively and negatively. For Indigenous communities of Northwest Territories this is a time of great opportunities for potential cultural changes at an unprecedented rate and scale. Nevertheless, on the one hand, there are areas of serious conflict that need to be addressed such as: what are culturally appropriate methods for sharing Indigenous knowledge? What protocols should be developed for its curation?

On the other hand, globalization provides the chance for Indigenous people to advance recognition and acceptance of their cultural values in innovative and effective ways and to empower themselves by harnessing the power of public opinion and by becoming familiar with each other's problems, solutions and successful strategies.

Therefore, in the present article, I am concerned not only with the opportunities for Indigenous people that emerge from the development of global communication networks, but also with the

---

<sup>21</sup> Anaya, 2014.

strategies by which Indigenous people are dealing with the pressures that arise from being part of an interconnected world<sup>22</sup>.

Before introducing the analysis focused on how Indigenous people are involved in the diffusion, construction, governance and use of networked digital infrastructures, it is also necessary to understand the historical and cultural contents diffused by them through digital technologies. Historical and cultural contents are indeed the main elements to support native self-determination. These processes are often guided by a recognition of autonomy that is grounded in and emergent from diverse Indigenous laws, customs, and institutions.

Fundamental to this struggle are the issues of Indigenous identity and its articulation with place. As all native Canadian communities, also Tâîchô and Yellowknives Dene people inherit rights and responsibilities to particular tracts of the land. These rights to land cannot be bought, sold or reinvented. They were established in the ancestral past of Indigenous people and are reiterated in the present through conceptualization of spirituality. Thus, land is central to the definition of self, is expressed in a variety of media, and is crucial to the survival of Indigenous identity.

Besides, globalization can involve a redefinition of identity on many levels. Integral to this is the complex interplay of forces tending towards nationalism and/or the emphasis of local Indigenous identity on the one hand, and those of globalization and broader notion of identity on the other. Barbara Kahn<sup>23</sup> has highlighted the paradoxical nature of stressing the former at a time when a “borderless world” of communications and universal trade and investment is developing, along with a concomitant apparent cultural uniformity. This applies not only to nation-state that Kahn discussed, but also to ethnic minorities, often defined by invasion and colonization, of Indigenous people within nation-state.

## **2. Communicating identity: the two hypothesized cases that boosted the online archives’ creation**

Post-structuralist archival theory continues to drive the critical discourse surrounding Indigenous archives and, while it does not always align with conventional Indigenous knowledge, it has proven to be a productive tool for deconstruction the complicated relationship between Indigenous political resistance, aesthetics, and archival practices:

«[I]f ‘archive’ is the name we give to the power to make and command what took place here or there. [Then] the postcolonial archive cannot be merely a collection of new artefacts reflecting a different, subjugated history. Instead, the postcolonial archive must directly address the problem of the endurance of the otherwise within – or distinct from – this form of power, the material conditions that allow something to be archived and archivable; the compulsions and desires that conjure the appearance and disappearance of objects, knowledges and socialites within an archive; the cultures of circulation, manipulation and management that allow an object to enter the archive and thus contribute to the endurance of specific social formations»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Smith, Ward, 2000, p. 4.

<sup>23</sup> Kahn, 1995.

<sup>24</sup> Povinelli, 2016, p. 152.

Leading digital humanists are engaging tribal communities in the creation of powerful online archives. In the cases examined, Tâichô and Yellowknives Dene people control exactly which materials will be made visible on the Web, and under what conditions. These take a range of forms from impromptu practices like sharing and annotating historic photographs on Facebook to sophisticated apps for language revitalization<sup>25</sup>.

To understand the web-sites and the online native archives' objectives, as well as the nature of their contents, it is also useful to hypothesize two possible case histories that boosted their creation by Tâichô and Yellowknives Dene people: the first one is the distributed brochures telling that the Yellowknife Indians were extinct; and the second one is related to "The Caveat Case" brought before a judge in 1973.

Before starting to argue these questions, I would like to introduce some important information that allows to understand the Tâichô and Yellowknives Dene communities' socio-political contexts. They belong to the Dene Nation (called by them as *Denendeh*) which is a political organization, meaning "The Land of the People", located in Northwest Territories of Canada<sup>26</sup>. Therefore, the Dene Nation is not an organization itself, but all the people in *Denendeh* are part of a larger group of Aboriginal cultures known as the *Athapaskan* people. This larger group includes other related Athapaskan-speaking people in Alaska who call themselves *Den'a* ("The People"), as well as Navajo and Apache who live in the American Southwest.

Therefore, in the past, the Dene were spread across an immense terrain of land to the north that stretched from the Alaska coast extending through Yukon territory and beyond the Mackenzie Delta region in the Arctic Circle and almost reaching the Hudson Bay in the East.

The Dogrib landscape's vegetation is dominated by trees of the boreal forest, soils are poorly developed and thinly distributed, and the pervasive, exposed bedrock is interspersed with thousands of lakes. Toward the northeaster edge of Dogrib lands, the spruce trees thin to give way to the barren lands, or tundra, characterized by low-growing, shrubby and herbaceous plants. Subsistence was traditionally derived (as it is today) from barren land and woodland caribou, moose, small game such as beaver, muskrat, hare, ptarmigan and grouse, and from a variety of migratory waterfowl and fish species. Caribou and fish are of prime importance. Trapping is instead now in decline<sup>27</sup>. This landscape is known intimately to Dogrib elders. Trails, which are used year-round, provide access to a vast harvesting region, and link thousands of place names, each with a narrative of some form, sometimes many, inextricably bound to the place. Names and narratives convey knowledge, and in this way Dogrib culture is tied directly to the landscape.

Regarding the first case written above, it could be related to the cultural origins and concerns of the problematic misunderstanding created by the anthropologists June Helm and Beryl Gillespie. In 1980s, the Prince of Wales Northern Heritage Centre in Yellowknife distributed brochures summarizing the histories of Dene, Inuit and Inuvialuit. The one for the "Yellowknife Indians" claimed that they were extinct, the last having died in the influenza epidemic of 1928. The explanation given for the existence of the Indigenous people of Yellowknife, Dettah and Ndilo was that they were T̄ich̄o who moved, in the late 1800s, into the void created by the extinction of the "Yellowknives Indians". The source for the information in this brochure came from the Smithsonian Institution's Handbook of North American Indians. Precisely, during the 1960s and

---

<sup>25</sup> Senier, 2014, p. 396.

<sup>26</sup> See: <https://denenation.com/>

<sup>27</sup> D'Andrews, Zoe, 1997.

70s University of Iowa anthropologists June Helm<sup>28</sup> and Beryl Gillespie<sup>29</sup>, conducted field work among the Dogrib (Tł̥ch̥o) of “Fort” Rae (Behchoko). Their studies were then published in academic journals and, most significantly, in the Smithsonian’s Handbook.

The most famous researches that June Helm edited was “Subarctic”<sup>30</sup> in the “Handbook of North American Indians” series, “Dogrib, Folk, History and the Photographs of John Alden Mason: Indian Occupation and Status in the Fur Trade, 1900-1925”<sup>31</sup> as well as the “Dogrib Oral Tradition as History: War and Peace in the 1820s”<sup>32</sup> written with her research associate Beryl Gillespie. This latter also wrote the chapter of “Yellowknife” in the “Handbook of North American Indians” with her chronology of “Events and Conditions in Yellowknife History” where, on ends with the year 1928, she wrote: «Influenza epidemic: native populations of Yellowknife River and eastward into the east arm of Great Slave Lake suffer many deaths»<sup>33</sup> and goes on to claim that the Yellowknives Dene: «were no longer an identifiable dialect or ethnic entity in the twentieth century»<sup>34</sup>.

Beginning in the late 1960s Helm sent her assistant Gillespie on several trips to Yellowknife to conduct fieldwork among the ‘Dogrib’ of Yellowknife Bay. As is written in a document archived on

---

<sup>28</sup> June Helm was born on September 13, 1924 in Twin Falls, Idaho. Her family moved to Kansas City in 1930 where she attended public and high school. She graduated from high school in 1941 and attended the University of Kansas City until 1942 when she transferred to the University of Chicago. In 1945, Helm married Richard MacNeish, an archaeologist. In 1949, Helm and MacNeish moved to Ottawa where he held an appointment at the National Museum of Canada. During his summer archaeological survey of the Mackenzie River, MacNeish learned that the small community of Jean Marie River required volunteer teachers. In the summer of 1951, June Helm and fellow graduate student, Teresa Carterette went to Jean Marie River as volunteer teachers, however, Helm also started to compile ethnographic field data at this time, which became the basis of her PhD dissertation. She received her PhD from the University of Chicago in 1958. In 1959, the Tlı̥ch̥o (Dogrib) people became the focus of Helm’s fieldwork, which entailed ten trips to the Northwest Territories between 1959-1979. In the 1970s, she served as an expert witness and land claims researcher for the Indian Brotherhood (Dene First Nation), and as a consultant to the Mackenzie Valley Pipeline Enquiry. During the years that Helm lived in Canada, she was a sessional lecturer at Carleton University in Ottawa (1949-1959) and at the University of Manitoba (1953). After she and MacNeish divorced in 1958, she became a professor in the Department of Sociology and Anthropology of the University of Iowa in 1960. In 1968, she married architect Pierce King. In 1969, the University of Iowa established the Department of Anthropology, where Helm, at intervals, served as department chair. Between 1993-1996, she chaired the American Indian and Native Studies Program. She was also the president of the American Anthropological Association (1985-1987), served as editor of American Ethnological Society publications (1964-1968), was president of the Central States Anthropological Society (1970-1971), chaired Section H of the American Association for the Advancement of Science (1978), was associate editor of American Ethnologist (1979-1981) and was president of the American Ethnological Society (1982-1983). She was also elected a fellow of the American Academy of Arts and Sciences in 1994. June Helm was professor emerita at the University of Iowa, having retired in December 1999 after 40 years of teaching. June Helm died on February 5, 2004. See: June Helm fonds, NWT Archive.

<sup>29</sup> Beryl Clemetsen Gillespie was born in Evanston Illinois on June 18, 1938. She received her B.A. at Cornell University in 1960 and her M.A. in Anthropology at the University of Iowa in 1969. Beryl Gillespie was a research associate of northern anthropologist Dr. June Helm for several years, conducting ethnographic fieldwork with Dene consultants in Detah, Behchoko (Rae), Deline (Fort Franklin), and Tulita (Fort Norman) between 1968 and 1981, as well as archival research. Beryl’s M.A. thesis was an ethnohistory of the Yellowknives Dene, and she continued graduate studies at the University of Iowa Anthropology department for several years. She was also a consultant for the Indian Brotherhood from 1973-1975 and the Berger Commission in 1976. In 1981, Beryl Gillespie participated in the project to build the mooseskin boat currently on display at the Prince of Wales Northern Heritage Centre. Shortly thereafter she retired from academia. See: Beryl Gillespie fonds, NWT Archive.

<sup>30</sup> Helm, 1981a.

<sup>31</sup> Helm, 1981b.

<sup>32</sup> Helm, Gillespie, 1981.

<sup>33</sup> Gillespie, 1981, p. 289

<sup>34</sup> *Ibid.*

online Yellowknives Dene's archive<sup>35</sup>, elders remember Beryl Gillespie's work in their community. They say she spent weeks conducting interviews in Ndilo, Dettah and Yellowknife and that she was accompanied by a Dogrib interpreter from Rae. This interpreter only knew the Tłı̨chǫ language and elders claim that he only took Gillespie to interview individuals who spoke Tłı̨chǫ and who had strong ties to the Tłı̨chǫ from Fort Rae. No conversations were conducted in *Tetsǫt'iné*, a language that more recent research has demonstrated to be spoken by the majority of the people interviewed. However, Gillespie's poor research and ill-conceived conclusions have been proven by more recent research to be wrong. Furthermore, in the "Yellowknife" chapter there are some obvious shortcomings vigorously disputed by the Yellowknives Dene. Nevertheless, this work has been very influential in shaping scholars' perception of the history of Dene people. However, even if she admitted that her knowledge of these people was: «based on published sources and on fieldwork among the Dogrib of Yellowknife Bay»<sup>36</sup>, the chapter's lack became clear in the pages that follow her examination of published sources.

Nowadays, Gillespie's field notes are held by the Northwest Territories' Archives, but access is restricted until 2032<sup>37</sup>. Therefore, Yellowknives Dene don't know which questions Gillespie asked to her informants and if some questions concerned their cultural identity or family histories.

The Gillespie's case is detrimental to Yellowknives Dene, as well as to Tłı̨chǫ. An example is given by the "Avalon's Rare Metals Inc. Developers Assessment Report" for the Thor Lake Project<sup>38</sup> which contains historical and cultural information that is grossly inaccurate and insulting to the Yellowknives Dene First Nation. Related to Gillespie's study, Avalon report believes the Yellowknives Dene to be relatively new-comers to the area, that they occupy lands belonging to the Tłı̨chǫ, that they have no true identity and therefore no traditional rights in this area. Believing and disseminating these misperceptions can only taint the future relationship between the Yellowknives Dene First Nation and Avalon Rare Metals Inc.

For this reason, Yellowknives Dene and Tłı̨chǫ are now very selective in any new relationships with foreign researchers and very careful to manage their information. In general, this behavior is well explained by The First Nations Information Governance Centre whose objective is to assert data sovereignty and to support the development of information governance and management at the community level through regional and national partnerships. Furthermore, the nature of data, kept in very remote communities where people operate on a slower speed, has always played a big role in its day-to-day routines. Often data are just oral storytelling that plays a central role in maintaining the culture and history and, for this reason, it is considered a precious worthy asset by Indigenous groups.

In relation with the second case mentioned above, in the early 1970s, Dene leaders in the Northwest Territories of Canada began to document their own communities understanding of treaties, made between 1899 and 1921, in order to assert continuing land rights in the Mackenzie Valley.

---

<sup>35</sup> Yellowknife Dene First Nation, Online Archive: <https://ykdene.com> Yellowknives Dene First Nation Land and Environment, *Proposed Dinàgà Wek'èhodì Protected Area YKDFN Traditional Knowledge Report*.

<sup>36</sup> Ivi, p. 290.

<sup>37</sup> See: [https://www.nwtarchives.ca/accession\\_display.asp?Accession\\_Number=N-1998-042](https://www.nwtarchives.ca/accession_display.asp?Accession_Number=N-1998-042)

<sup>38</sup> Thor Lake is a deposit of rare metals located in the Blachford Lake intrusive complex. It is situated 5 km north of the Hearne Channel of Great Slave Lake, Northwest Territories, Canada, approximately 100 kilometres east-southeast of the capital city of Yellowknife.



That was a time of a rapid economic change in the region related to the new mining and development project, as well as of massive oil and gas pipeline exploitation. It was also a period of national political ferment and disputes across Canada and internationally concerning the rights on Indigenous people to the maintenance of their lands and collective identities. In this tumultuous circumstance, Dene leaders aimed to increase the recognition of their land rights. They also wanted to more firmly establish their distinct standing in the nation-state as first people and solidify their own communities' historical identity. Furthermore, in this period, they did so by creating what Miranda Johnson called an online "treaty archive"<sup>39</sup>. The latter was created with a particular political purpose in mind. The archive transformed the "law archive" by countering the official story of treaty-making told by Canadian State about treaties with Indigenous people as expedient instruments of empire<sup>40</sup>.

Central to this archive was the testimony of Dene elders who were present at treaty signings and were asked to remember the promises made to their communities during those events. The testimonies were key evidence in a legal case that Dene leaders brought in 1973. Guided by lawyers and the judge in the case, Dene people were asked to turn their stories of treaty-making into legal doctrine known as "aboriginal title". Furthermore, the records that were produced in the case, notably court transcripts of those testimonies, enlarged the treaty archive<sup>41</sup>.

*As reported by* Miranda Johnson, the legal transcript documented something else, and did so perhaps more clearly and certainly more poignantly than either the judge or others involved in archiving would readily admit. Indeed, the transcript records the struggle that Dene elders experienced in presenting accurate memories that they thought the court wanted to hear<sup>42</sup>.

Besides, Johnson reported that on 3 April 1973, a young Dene chief, François Paulette, along with 15 others, applied to lodge a caveat under the Land Titles Act 1970 in order to protect their communities' interests to 400.000 square miles of land that a proposed oil and gas pipeline would cross. The caveat that they sought from the Northwest Territories Supreme Court would not recognize Dene peoples' land right in the first instance, but it would serve to demonstrate their previous interests in the land. Because of the unusual nature of the caveat, that it was based in a claim to aboriginal title and treaty rights, the Registrar of Titles forwarded it to the Northwest Territories Supreme Court<sup>43</sup>. As Johnson highlights, the legal case of "Re Paulette and Registrar of Land Title" in 1973, commonly referred to as "The Caveat Case", as to be contextualize in the larger political, economic, social, and cultural situations in Canada in that period.

Supreme Court Justice William Morrow began hearing the case on 15<sup>th</sup> May 1973. Justice Morrow took a unique approach to hearing testimonies. His court travelled to all communities in the claimed area and heard oral evidence directly from Dene elders who were present at the signing of Treaty 11 and who remember the treaty-making negotiations. The issue was whether the Chiefs who signed Treaties 8 and 11, or the Dene they represented, knew they were giving up "ownership" of the land. Most witnesses were resolute in saying that during treaty negotiations the issues of land ownership was not raised. Discussion had centred mostly on hunting and fishing rights and how the land and resources would be shared in a peaceful way. On September 6<sup>th</sup>, 1973 Justice Morrow

---

<sup>39</sup> Johnson, 2016, p. 195.

<sup>40</sup> Mawani, 2012.

<sup>41</sup> Johnson, 2016, p. 196.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Johnson, 2016, p. 197.

found that the Dene were the “prima facie” owners of the lands covered by the caveat, that they have what is known as aboriginal rights. He also found that, notwithstanding the language of the two Treaties here is sufficient doubt on the facts that aboriginal title was extinguished that such claim for title should be permitted to be put forward by the short lived. Morrow’s decision allowing the placing of a caveat on a million square kilometres of land in the Northwest Territories was overturned on appeal to a higher court. The latter did not question the ruling that Dene had “aboriginal rights” to the land. The partial victory made it obvious that land rights in the Northwest Territories needed clarification. In 1976 the Government of Canada, the Dene Nation and Métis Association of the Northwest Territories agree to enter into negotiations on a Comprehensive Land Claim Agreement.

Seven years of meeting, from 1981 to 1988, resulted in an Agreement in Principle that had one major sticking point. The Government of Canada was insisting that the Dene and Métis Comprehensive Land Claim include surrender Aboriginal Title to the land.

The two cases explained above could be considered two important steps that allow to increase, in Indigenous communities considered, a political and historical consciousness, as well as a cultural identity. In other words, Yellowknives Dene and Tłı̨cho, through digital technologies, objectified their culture and in doing so, began to understand that their culture had value not only to themselves but to at least some outsiders who agreed that their culture should be enhanced. Indeed, as the anthropologist Terence Turner states, the power and technology of representation become a symbolic benchmark of cultural parity<sup>44</sup>.

Nowadays, Yellowknives Dene and Tłı̨cho are very attentive to collect and save their historical and cultural information in their open web-sites and online archives. These documents describe the very opposite of the vanishing ethnic group: the data characteristics show these people simultaneously embracing modernity and critiquing settler colonialism, asserting their sovereignty, creatively adapting their traditions and communities.

### **3. Contents of online archives: local legends, Treaties 8 and 11, News and Communications**

The structural formats of online archives and the web-sites considered are very pragmatic: Yellowknives Dene and Tłı̨cho divide, in a sort of methodological differentiation, two main topics where are distinguished the cultural knowledge from the current social questions, information and communications spread in the communities. In other words, in the first topic, can be inserted historic letters to colonial officials, diaries, histories and tales of historical events, dictionaries and children’s books. These topics are collected in the online archives by both groups. Whereas, the second topic is a rich community publication like newsletters and newspaper clippings collected by them in the communities’ web-sites.

As follows, I would like to give examples of some contents of these different sectors. For space reasons, I will introduce just some online archives’ contents such as legends and treaties 8 and 11 signed by Aboriginal people from Northwest Territories and by Federal Government. However, especially in Tłı̨cho online archive, an important part is also dedicated to movies and documentaries on community culture and traditional activities, as well as audio testimonies, community members’ publications and photo galleries.

---

<sup>44</sup> Turner, 1992.

In the following paragraphs, I will proceed with an explication of some contents' characteristics of social, economic and political news and communications spread in the Yellowknives Dene and Tł̥cho communities.

## **Traditional legends**

In examining the composition of Indian legends, it is possible to identify at least four types specifically in operation among plains tribes. Although the legends may be differentiated for the purpose of analysis, there was also considerable overlap in their structure and use. The major types include: “entertainment legends”<sup>45</sup>, which are related primarily to the purpose of amusement; “teaching legends”, which were employed for the purpose of dispensing information about natural phenomena or tribal beliefs and customs; “moral/legends”, which intended to enact certain behaviors; and, “spiritual legends”, which could be related only by an Elder or other approved individual at a designated time and place.

Legends comprised only a part of a tribe's spiritual system which also included ceremonies, rituals, festivals, songs, and dances. These cultural attachments often involved physical objects such as fetishes, pipes, painted designs, medicine bundles, and sacred places. Familiarity with these components comprised religious knowledge, and everything learned was committed to memory. Viewed together, these entries represented spiritual connections between people and universe which, with appropriate care, resulted in a lifestyle of assured food supply, physical well-being, and the satisfying of the needs and wants of the society and its members.

As written above, an important part of the first section in online archives is dedicated to the local legends<sup>46</sup>. In general, stories are powerful pedagogical tools that help learners understand indigenous' history and the environment in which they live<sup>47</sup>. The teachings from stories allow listeners to come to their own decisions and conclusions. They help demonstrate that there are many different ways of looking at problems and at their solutions. Storytelling has been and continues to be a central part of Indigenous identity as people and as nations<sup>48</sup>. Furthermore, there are two types of Indigenous storytelling<sup>49</sup>. The first type consists of personal stories that include observations, accounts of places, and experiences. These stories evolve over time and are influenced by the needs of the peoples and their relevancy. The second type consists of stories on the creation of myths and legends and the way in which they have been told. Many of these stories, which are spiritual in nature, remain unchanged over time. Indeed, Spirits or the Creator gave these sacred stories to the people, which have been passed down from generation to generation. Moreover, some elders were blessed with knowing tribal secrets in the form of stories, rituals, ceremonies, and Indigenous knowledge. They shared their knowledge when it was time to do so with selected audiences, starting with young children. Later on, they would elaborate the more intricate details of their knowledge with handpicked young men and women who were to be entrusted with the

---

<sup>45</sup> Entertainment legends are often highly amusing even to non-Indian listeners.

<sup>46</sup> The study of Indian legends can be a source of enriched learning, illustrative of the sophistication of pre-Colonial First Nations education.

<sup>47</sup> Iseke and Brennus, 2011.

<sup>48</sup> Johnston, 1999; King, 2003; Belanger, 2010.

<sup>49</sup> Kovach, 2010.

responsibility of passing on the sacred knowledge. The elders recognized that education of the young was concerned with character formation, the making of human beings.

Through stories and storytelling, Indigenous societies transmit essential knowledge critical to survival and provide a cultural framework for promoting happy, healthy communities. In this way, stories hold a lot of power. They can elicit strong emotions from humans, making people cry, laugh, and experience feelings such as anger, relief, empathy, and love<sup>50</sup>.

Furthermore, the legends often take place in a winter evening, when people stretch out to rest for the night, and wait for a storyteller to begin his tale.

As each First Nations, also Yellowknives Dene and Tâîchô have creation stories handed down in oral tradition. Moreover, there are four general elements that characterize Indigenous peoples' storytelling: connection between generations; acknowledging change over generations; moral guide and social mechanisms; and transmission of history and culture<sup>51</sup>.

Some examples can be useful. As Yellowknives Dene tell, they are descendants of the *T'satsaot'ine*, or Copper People, who were known for the tools they made from raw copper collected far to the north on the Coppermine River. *Yellowknives* is the name given to them by the fur traders who came to their land in the late 1700s. Many people living around Great Slave Lake today trace their ancestry to the T'satsaot'ine.

Moreover, many Indigenous legends tell about medicine men who have the gift, given by Creator, of medicine power to help the aboriginal people to survive.

A very important story of Yellowknives Dene tells about Sazea and Yamoðzha. A long time ago, there lived two brothers, *Sazea* ("Little Bear") and *Yamoðzha* ("Walks Around the World"). In childhood, the two brothers played many superhuman but cruel tricks on their fellows. Eventually, Sazea went down to the Arctic coast. Yamoðzha remained in the bush country of the Mackenzie River drainage, creating many of the natural features of the region.

After Sazea left, Yamoðzha was very lonely. To take his mind off his brother, he walked for many days. As he was walking, he came to a girl who was alone because she had lost her family. Yamoðzha asked her to marry him. The young woman agreed, but only if Yamoðzha could keep one promise; that she would never get her feet wet. She said: "Don't ever step in grassy water or go over a little creek". Yamoðzha laughed: "That is an easy promise to keep. You don't need to worry about getting wet. I will take very good care of you". In the beginning, Yamoðzha kept his promise.

The two walked for many years across the country. Yamoðzha took good care of his wife. When she was tired, they rested. When they came to rivers and streams, Yamoðzha cut down trees and bridges them so his wife could cross. One day in late summer, they came a tiny creek with only a small trickle of water. Yamoðzha thought that his wife would be all right, so he did not cut down a tree. He thought: "She can step over it without any problems". In one stride, he crossed the water and kept on going. But, Yamoðzha had a lot on his mind and walked a long way before he realized that his wife was not behind him. When he turned around, she was gone: "Now what has happened to that girl?" he wondered, "I had better wait for her to catch up".

The man waited for a long time, and then he began retracing his steps through the forest. When he reaches the place where he had last seen his wife, he was astonished to find that the small trickle of water had turned into a big lake. In the middle of the lake was a big beaver house. A beaver

---

<sup>50</sup>Humans enjoy both telling stories and listening to them. Wherever and whenever people meet and gather, there are stories being told. Outsiders tend to see these stories as legends, fiction, folklore, myths, or fairy tales.

<sup>51</sup> Dumbrell, Green, 2008.

swam out of the lodge, and the man asked it if it had seen his wife. The animal answered that it was his wife until he forgot his promise and let her feet get water. Because he did not take good care of her, she changed into a beaver. Yamoòzha became furious: “My magic is powerful”, he answered the beaver, “I will catch you and turn you into a woman again”. He began to chase the beaver.

When they came to Marian River, he lost her. He looked for her everywhere, digging into the bush. For Yellowknives Dene tracks of this legend are around Shoti Lake where today there are little creeks made when Yamoòzha hopelessly dug in the earth and he did not find his beaver wife<sup>52</sup>.

Another important legend handed down by Tâichô tells about a young woman who did not have a husband and lived with her two brothers. One day a handsome stranger came to their house. The brothers said to the sister: “This handsome man has come for you so you must marry him” So, the couple got married.

On their wedding night the young woman awoke to the sound of a dog gnawing on a bone. The woman’s husband was also no longer at her side. She jumped up, lit the fire, and searched the tent but there was no dog in the tent.

The woman went back to bed and fell asleep. Once again, she was awakened by the sound of a dog gnawing on a bone. The woman called out to one of her brothers who threw a hatchet in the direction of the noise. There was a loud cry and then silence. The woman and her brothers quickly lit the fire and found a large black dog lying dead. The woman’s husband did not return. Eventually the woman gave birth to six puppies. The woman loved these puppies, but she was also ashamed of them and concealed them in a sack. One day upon returning to the camp, the woman noticed the footprints of children around the camp. The next day instead of checking her snares as she usually did, she hid behind a bush close to the tent. After she had left, the six puppies crawled out of the sack and turned into three girls and three boys. The woman ran towards them but before she could reach them, two of the girls and one of the boys jumped back into the sack.

The remaining three children grew up strong and healthy and produced many children.

Still today, this legend represents a spiritual and cosmological storytelling for Tłicho people because it describes how they descended from the three children of the woman<sup>53</sup>.

## **Treaties 8 and 11**

Beginning in the 1600s, the British and French made treaties with various First Nations in order to regulate relationships with them and also to secure their access to Indigenous lands and trading networks. The Numbered Treaties are sometimes called the Post-Confederation treaties. Between 1871 and 1921, the Canadian government made 11 treaties with First Nations. While the broad philosophy of treaties is generally similar (setting the terms for how to relate to each other), each treaty is a unique agreement with unique circumstances. Though many treaties predate Confederation, they are living documents (much like Canada’s Constitution) and their interpretation has been continuously debated by Canadian and Indigenous lawmakers. In addition, treaties continue to be negotiated. In 1982, when the Constitution Act was passed, treaty rights were recognized and affirmed by Canada’s Constitution. The Aboriginal rights and title specified by the

---

<sup>52</sup> <https://www.nwtexhibits.ca/yamoria/>

<sup>53</sup> <https://tlichohistory.com/en/stories/how-tlichho-people-came-be>

Constitution Act is the backdrop to the ongoing legal battles that result from treaties being unfinished business and, at the same time, the highest law in the land.

With Treaties 1 to 7, negotiated between 1871 and 1877, the government put its policies of control and assimilation of Indigenous peoples into action. This included defining reserves. Treaties 8 to 11, made in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, addressed a growing demand for natural resources and agricultural land.

As a result of the agreements made under these treaties, all the land from northern Ontario and as far west as the Rocky Mountains was ceded to the government. This includes all of Manitoba, Saskatchewan, and Alberta, as well as northern Ontario, northeaster British Columbia, part of Yukon and much of the Northwest Territories.

Nowadays, media plays an integral role in (re)producing their social construction of reality. When viewed in light of Canada's colonial legacy, media's power has undoubtedly been implicated in circumscribing Indigenous peoples and indigenous-settler relations. Moreover, mainstream media predominantly relies on stereotypes of Indigenous peoples and tends to neglect historical and current political complexities, thereby perpetuating stagnant indigenous-settler relations.

Against this background, it is easy to imagine that Indigenous communities and the Canadian government had different understandings of what the treaties intended to achieve. Many were ready to make treaties as a way of protecting their ways of life from the increasing immigration of settlers on their ancestral lands in return for various payments and promises. Resources that had sustained Indigenous communities across Canada were rapidly disappearing, and the treaties seemed, for many native people, to be a way of ensuring survival.

Cultural and language differences played a significant role in the divergent interpretations of the written and oral contents of the treaties. The Indigenous understanding of the spirit and intent of the treaties accepted the Numbered Treaties to be a nation-to-nation agreement, similar to the spirit of the Peace and Friendship Treaties. However, for the Crown, the treaties granted certain benefits to Indigenous signatories in return for the complete surrender of land title.

For Indigenous peoples, the sacred and binding character of treaties is not found primarily in the documents' legalistic language. Instead, the true force of treaties is rooted in what was actually said, often in Indigenous languages, at the time of the negotiations. In addition, treaty deliberations were frequently accompanied by ceremonial conventions such as the smoking of sacred pipes (*calumet*) symbolizing their nationhood, and sense of responsibility for the past, present, and future, or an exchange of symbolically significant presents (e.g., *wampum belts*). In general, they encompassed First Nations epistemologies and protocols through their beliefs, values, relationships, laws, languages.

Accordingly, many Indigenous peoples look to their elders who are schooled in oral histories as the highest authorities on the spirit and intent of the treaties.

Specifically, in Northwest Territories of Canada, Treaties 8 and 11 were signed, by Indigenous communities and the British Crown. Yellowknives Dene as well as Tâchô give a big importance to some historical events related to these treaties. Treaty 8 was signed in 1899 and includes parts of British Columbia, the northern half of Alberta, Saskatchewan and parts of the Northwest Territories including Yellowknives Dene. Treaty 11, the last of the numbered Canadian treaties, includes a large area of the Northwest Territories as well as a small section of both the Yukon and Nunavut Territories. The finalization of these treaties was key to the government's aim of extracting valuable natural resources from Canada's North. Treaties 8 and 11 differ from other Canadian treaties because of the particular northern location, and for the relationship with the golden and diamond

mines. As it is explained in some documents update in the online Indigenous archives, the land in this area of Canada was deemed unsuitable for agriculture, so the Federal Government was reluctant, in 19<sup>th</sup> Century, to conclude treaties. Immediately following the discovery of oil at Fort Norman in 1920, however, the government moved to begin treaty negotiations. With treaties, hunting regulations and conservation measures were drafted, passed, implemented, and enforced. Initially these measures were justified by the Government as it claimed that there was an indiscriminate slaughter of the caribou by the Great Slave Lake Indians. Gold and diamond mines transformed and mobilized new relationships in the Mackenzie Valley between First Nations, above all Yellowknives Dene and Tâichô, Canadian Federal Government, and mining companies. In order to control the mining impact, aboriginal peoples and government are now seeking a new negotiation, not often simple. Some proposes have been thought, such as a resolution through the court, even if it is expensive and time-consuming. Moreover, it also might not guarantee a result, as the courts could direct government and the aboriginal group back to the negotiating table to find a solution.

When government and aboriginal groups sit down to negotiate in order to provide clarity and certainty regarding Indigenous or treaty rights, they usually negotiate one of the following two types of agreement: Specific Claims; and Comprehensive Land Claims. The first ones are claims made by First Nations against the Federal Government relating to the administration of land and other Indian assets, or the non-fulfilment of promises made by government under the historic treaties. These are also called “Treaty Land Entitlement” agreements, or *TLEs*. The second one, also known as “Modern Treaties”, define the ongoing legal, political and economic relationships between Aboriginal parties, the Federal Government and the provincial or territorial governments who are signatories to these agreements. In recognition of the number of claims being made against Canada by First Nations, the Federal Government created the Office of Native Claims in 1973 to try and address both specific and comprehensive claims. Starting from this venture, Canadian government has also developed a policy on specific claims and guidelines to assess them, known as “Specific Claims Policy”<sup>54</sup>.

The following chart can summarize the general understanding of treaties, explained in some documents uploaded in the online archives, given by Indigenous people in Northwest Territories, the Crown and Federal Government nowadays<sup>55</sup>.

<b>Indigenous people</b>	<b>Crown</b>	<b>Federal Government</b>
The elders maintain the traditional knowledge rooted in their land by passing it down orally. So, treaties become functional to this transmission of their culture.	The Crown considers Indigenous Peoples with an Eurocentric assumption; in doing so, it takes as a matter of fact its sovereignty over Indigenous People, their lands and resources.	The Government recognizes Indigenous self-government as critical to Canada’s future. Indigenous rights must be incorporated in all the aspects of this relationship.

<sup>54</sup> <http://www.aadncaandc.gc.ca/eng/1100100030501/1100100030506>

<sup>55</sup> <https://research.tlicho.ca/resources/digital-archives>

Nevertheless, in Northwest Territories the most important problem related to Indigenous land claims is connected with the impact that diamond business causes culturally and environmentally, as well as politically, on native people. Indeed, diamond exploration projects are the prospecting ventures that determine whether or not a particular location should be mined. Beyond their physical intrusiveness, exploration projects are of major importance in mapping out the ways in which rights over land and resources are handed over to corporations. In line with Laforce, Lapointe and Lebuis, in most contemporary societies influenced by Western law, the notion of free mining includes not only the possibility of freely acquiring ownership rights of the mineral resources of the territory, but also provides guarantees concerning the right to engage in exploration to seek out these resources, and, in cases of discovery, right to extract them<sup>56</sup>. This principle, *mentioned by* Laforce, Lapointe and Lebuis, prioritizes private business interests over any other<sup>57</sup>. It effectively puts the companies on an equal legal footing to the Indigenous communities (to say nothing of their economic or strategic footing), particularly for the northern Indigenous communities who have unsettled land claims (which will be discussed below), and, as such, do not have legal rights to their land. Instead, the land is treated as property of the Federal government, while Indigenous communities only have consultation status, in formal terms. Thus, in this situation, both the Indigenous community and the corporations are simply deemed interested parties<sup>58</sup>.

#### 4. News and Communications

Public communication is an essential element of many First Nations' cultures. Sharing news with each other or between groups has always been one of the social responsibilities of Indigenous people from time immemorial. Aboriginal communications are today's reality which is practiced on a daily basis by aboriginal communications staff.

News and communications are foundations for the success of Indigenous organizations. In this section, prevalent on web-sites instead of online archives, Yellowknives Dene and Tâchô communicate specific claim settlements, health or education, economic development projects, self-government agreements, as well as communities' economic and political annual goals. Moreover, in this section are also communicated some job positions.

Furthermore, effective communications have often the power to change the way a community functions and how it is viewed by members and non-members. It can also facilitate community development. Moreover, some kind of news emphasizes the words, values, practices and customs handed down to modern-day aboriginal people by their ancestors.

It is also possible to state that the "cultural knowledge" and "current social questions, information and communications" are however related between them through paying constant attention to new and old relationships. In the last twenty years the economic relationship between Indigenous communities and transnational mining companies should be read not only as an economic, but also a social, cultural, spiritual and symbolic one. Historically, Yellowknives Dene and Tâchô have rarely been employed in the extractive economy, so that now they receive job

---

<sup>56</sup> Laforce, Lapointe and Lebuis, 2009, p. 55.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Hall, 2013, p. 379.



offers, business opportunities, and agreement making, they interpret all of them as practice of freedom. Simultaneously, this new engagement represents a critical historical moment, yet it does not conform to the expectation treaties mining companies hold of pure economic exchange. As mining companies produce diamonds in the Canadian north, they encounter the expectation of reciprocity that represent a norm deeply embedded in sub-arctic society. This norm of reciprocity guides social relationships; indeed, it has been the basis for survival in a harsh and unforgiving climate. It continues to give shape to rules, practices and values, emerging from past and current relationships, setting the foundation for the experience of the mining economy in the Mackenzie Valley<sup>59</sup>.

## 5. Conclusion

Media technologies for Tâichô and Yellowknives Dene communities are related to a story of local endurance and perseverance against enormous oppositions. Simultaneously, for Indigenous communities, to continue to participate and co-create their shared digital future, ongoing investment in the common digital backbone is essential.

The analysis of media technologies, and in general the construction of cyberspace possibilities in geographical emarginated communities as Tâichô and Yellowknives Dene, should be considered inside the wider conceptualization of post-colonialism studies that is a political and intellectual approach that critiques the impact of colonialism and the reproduction of colonial relations, practices, and representations in the present<sup>60</sup>. Therefore, the current relationship between Indigenous people and the Federal Government as well as mining companies in Northwest Territories, can also be described as one of internal colonialism that shapes, among other questions, the motivation to create, by Tâichô and Yellowknives Dene, the indigenous' open web-sites and online archives. Additionally, one of the most important explanations to the creation of these cyberspaces, could be connected to the aboriginal recognition of their rights, wills and needs tied to their political and cultural identity.

Thus, considerations on cyberspace encompasses the creation of a tangible, performative link between past and present, ancestors and descendants, Indigenous culture and colonial histories, as well as reified definitions of Aboriginality.

---

<sup>59</sup> If this new relationship does not engage and re-engage past and current relationships, then Treaty mining companies run the risk of failing to build the necessary relationships and conditions that will ultimately determine the success of the industry, both commercially and socially, in the North.

<sup>60</sup> Gregory, 2000, p. 561.

## Bibliography

- ANAYA J., *Report of the special rapporteur on the rights of Indigenous peoples, United Nations, Human Rights Council, 27th session*, May, New York, 2014.
- ABSOLON A., & WILLET, C., *Aboriginal research: Berry picking and hunting in the 21st century*, *First Peoples Child & Family Review*, 1(10), 2004, pp. 5-17.
- BATTISTE M., & McCONAGHY C., *Introduction: Thinking places: Indigenous humanities and education*, *Australian Journal of Indigenous Education*, 34, 2005, pp. 156-161.
- BELARGER Y. D., *Ways of Knowing: An Introduction to Native Studies in Canada*, Toronto, Nelson Education, 2010.
- BOYER M. C., *CyberCities*, New York, Princeton Architectural Press, 1996.
- BROWN A. F., *Indigenizing Cyberspace: The Possibilities of New Media Technologies for Indigenous Peoples*, Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin, Master of Arts and Master of Public Affairs, 2015.
- CRESWELL J.W., *Research design. Qualitative, quantitative and mixed methods approach*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.
- D'ANDREWS T., ZOE J., *The Idaa Trail: Archaeology and the Dogrib Cultural Landscape*, Northwest Territories, Canada, in NICHOLAS G.P., ANDREWS T.D. *At a Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada*, Burnaby, Archaeology Press, Simon Fraser University, 1997, pp. 160-177.
- DELORIA Jr., V., *Philosophy and the Tribal Peoples*, in Anne Waters (Ed), *American Indian Thought: Philosophical Essays*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2004, pp. 3-11.
- DERRIDA J., *Archive Fever. A Freudian Impression*, *Diacritics*, 25, No. 2, 1995, pp. 9-63.
- DUMBRILL G. C., GREEN J., *Indigenous knowledge in the social work academy*, *Social Work Education*, 27, n. 5, 2008, pp. 489-503.
- ERMINE W., *Aboriginal epistemology*, Vancouver, Vancouver UBC Press, 1995.
- GAERTNER D., *Indigenous in Cyberspace: CyberPowWow, God's Lake Narrows, and the Contours of Online Indigenous Territory*, *American Indian Culture and Research Journal*, Vol. 39, No. 4, 2015, pp. 55-78.
- GREGORY D., *Post-colonialism*, in Johnston, R.J., Gregory, D., Pratt, G., Watts, M., *The dictionary of human geography*, Oxford, Blackwell, 2000.
- HALL R., *Diamond mining in Canada's Northwest Territories: A Colonial Continuity*, *Antipode*, 45, n. 2, 2013, pp. 376-393.
- HELM J., *Subarctic*, in *Handbook of North American Indians*, 6, Washington, Smithsonian Institution, 1981a.
- HELM J., *Dogrib Folk History and the Photographs of John Alden Mason: Indian Occupation and Status in the Fur Trade, 1900-1925*, *Arctic Anthropology*, 18, n. 2, 1981b, pp. 43-58.
- HELM J., GILLESPIE B., *Dogrib Oral Tradition as History: War and Peace in the 1820s*, *Journal of Anthropological Research*, 37, n. 1, 1981.
- ISEKE J., BRENNUS B., *Learning life lessons from Indigenous storytelling with Tom McCallum*, in Dei G. S., *Indigenous Philosophies and Critical Education*, New York, Peter Lang Publishing, 2011, pp. 245-261.
- JOHNSON M., *Making a Treaty Archive: Indigenous rights on the Canadian Development Frontier*, in *Law, Memory, Violence: Uncovering the Counter-Archive*, London, Routledge, 2016, pp. 195-212.
- JOHNSON B., *How Do We Learn Language?: What Do We Learn?*, in Murray L. J. and Rice K., *Talking on the Page: Editing Aboriginal Oral Texts*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 43-51.
- KAHN B. E., *Consumer variety-seeking among goods and services*, *Journal of Retailing and Consumer Services* 2(3), 1995, pp. 139-148.
- KOVACH M., *Conversational Method in Indigenous Research*, *First People Child & family Review*, 5, n. 1, 2010, pp. 40-48.
- KING T., *The Truth about Stories: A Native Narrative*, Toronto, House of Anansi Press, 2003.
- KOVACH M., *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.
- LAFORCE M., LAPOINTE U., LEBUIS V., *Mining sector regulation in Quebec and Canada*, *Studies in Political Economy*, 84, 2009, pp. 47-78.
- LEASK J., *Community-Managed Wi-Fi Network Bridges Digital Divides*, in *Fisher River Cree Nation. First Mile Community Stories*, n. 26, 2016.
- LITTLE BEAR, L., *Jagged worldviews colliding*, in M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous voice and vision*,

- Vancouver, BC: University of British Columbia Press, 2000, pp.77-86.
- MAWANI R., *Spectres of Indigeneity in British-Indian Migration*, 1914, *Law and Society Review*, 46, n. 2, 2012, pp. 369-403.
- MERTENS D.M., *Research and evaluation in education and psychology: integrating diversity with quantitative, qualitative, and mixed methods* (2nd ed.), Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2005.
- NEUMAN W.L., *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*, KAREN, University of Wisconsin, 2006.
- OOGHE B, MOREELS D., *Analysing Selection for Digitisation. Current Practices and Common Incentives*, D-Lib Magazine, V. 15, N. 9/10, 2009.
- PATTERSON M., *Wearing the White Man's Shoes: Two Worlds in Cyberspace*, Indigenous Screen Cultures in Canada, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010.
- PETERS E., ANDERSEN A., *Contemporary Identity and Cultural Innovation*, Vancouver, University of British Columbia, 2013.
- POVINELLI E., *The Woman on the Other Side of the Wall: Archiving the Otherwise in Postcolonial Digital Archives*, *Differences*, 22.1, 2011, pp. 146–171.
- SEINER S., *Digital Forum. Digitizing Indigenous History: Trends and Challenges*, *Journal of Victorian Culture*, 19, No. 3, 2014, pp. 396 - 402.
- SIMON J. A., TUHIWAI SMITH L., *A Civilising Mission? Perceptions and Representations of the Native Schools System*, Auckland, Auckland University Press, 2001.
- SMITH L. T., *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples*, London, Zed Books, 1999.
- SMITH C., WARD G., *Indigenous Cultures in an Interconnected World*, Vancouver, UBC Press, 2000.
- STEINHAUER P., *Situating Myself in Research*, *Canadian Journal of Native Education*, 25(2), 200, pp. 183-187.
- TURNER T., *Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video*, *Anthropology Today*, Vol. 8, No. 6, 1992, pp. 5-16.
- WILSON S., *What is Indigenous research methodology?*, *Canadian Journal of Native Education*, 25 (2), 2001, pp. 175-179.

## Sitography

- <http://research.tlicho.ca>
- <https://tlichohistory.com>
- <http://www.nwtexhibits.ca>
- <http://ykdene.com>
- <https://denenation.com>
- <http://www.aadncaandc.gc.ca>
- <https://www.justice.gc.ca>
- <https://www.nwtarchives.ca>

# SCUOLA E TECNOLOGIA: COME LA CRESCITA DEL CYBERSPAZIO STA CAMBIANDO LA DIDATTICA

## ICT INTEGRATION IN LEARNING ENVIRONMENTS: HOW THE GROWTH OF CYBERSPACE IS TRANSFORMING EDUCATION

*di Federica Paglialunga*

### **Abstract**

*The growth of cyberspace over the last decade has changed the way in which knowledge is shared and appropriated, engendering a democratisation in the way in which opinions can be expressed. This radical transformation has affected the field of education too, which has seen the integration of ICT in schools in an attempt to prepare students to live in a society 2.0, where the collective dimension acquires a prominent role. Therefore, the new role given to teachers is analysed and a new concept of classroom is presented. Moreover, the author offers solutions to make the process of learning more effective and connected to the real world.*

**Keywords:** ICT, cyberspace, education, knowledge, participation, communication.

### **1. Introduction**

The quick-paced, unstoppable growth of cyberspace witnessed over the last decade has brought about a soaring awareness for the need to pinpoint with a certain degree of exactitude the multi-faceted implications deriving from the diffusion of on-line cultures, techniques and practices. The new, untried possibilities offered by the expanding and ever-changing reality of the so-called virtual world has engendered a democratisation of the way in which knowledge and opinions can be shared and appropriated, to the point that the experiential field has opened up and the single individual has been given the opportunity to reach out and make sense of the world, engage with other people and generate a kind of knowledge whose inner nature cannot but be in the making. This relentless renewal of meaning encourages both commitment and participation, and at the same time shuns all forms of fixity and promotes a shift from an individualistic dimension to a collective one. The radical transformation that is moulding a new society is also transforming the field of education, which does not really differ from other sectors of everyday life and, therefore, needs to keep pace with the outside world and find ways to integrate ICT in learning environments, in order to prepare students to live in a digital era and a knowledge society.

## **2. School 2.0**

### **2.1 ICT integration**

The virtualisation of reality and the birth of non-physical and de-territorialised entities has thus redefined and questioned traditional learning settings, pedagogical strategies and planned curricula, reformulating the concept of effective learning and high-quality teaching. This newly-found attentiveness for the field of education stemmed from the realisation that computer-based interactions could have a tremendous impact inside classrooms and could provide powerful learning opportunities that may bridge the gap between what is often perceived as a secluded scholastic environment and the evolving society of the outside world. Establishing proactive and dynamic environments, therefore, means enhancing the teacher-students relationship and the learning processes, allowing students to have an active role in their own education through hands-on activities devised to encourage deep understanding of a particular topic. If successful, ICT integration can contribute to create opportunities that may not exist in a traditional scholastic context, multiplying learning possibilities, maximising the students' abilities and favouring new forms of dialogue, inasmuch as what is given shape in a virtual reality ends up having results in the real, tangible world. In this way the virtual world is no longer perceived as opposed to the reality and its status is enhanced: from an entity that exists only in potency, it becomes an extension of the real world itself, able to yield tangible results and concrete manifestations.

In order for technological innovations to be effective, convincing and meaningful, they need to be perceived as tools which are more than just sheer entertainment and, therefore, they have to be fully integrated in the curricula and modulated according to the various subjects, so that they can become add-on components to the traditional tools employed by teachers and educators. Moreover, it goes without saying that schools have to be equipped with fully-functioning, up-to-date instruments, otherwise technical issues threaten to turn an enjoyable experience into an utter failure, where technology comes to be perceived as a barrier and a source of frustration. According to *OECD.stat*, in OECD countries scientific subjects are most likely to be integrated with ICT and the average percentage of students who look up ideas and practice skills is increasing over time. This trend seems to indicate that humanities are in some ways trying to catch up and stay up to date with this overall revolution, although it cannot be denied that there exist pockets of successful experiences that must be taken into account. So, according to the discipline and the level of sophistication it is possible to establish what tools and skills are needed.

### **2.2 The role of teachers**

In order for school 2.0 to come into being, teachers too are required to make a significant shift and acquire those skills that can be of use in the implementation of ICT technology in a classroom setting. As a matter of fact, the success of technology-based projects greatly depends on the beliefs and attitudes of teachers and on their ability to develop a positive approach, free from misconstructions and apprehensions for the needed tools. Technology alone cannot change the status quo, but educators can, through a correct understanding of the tools at their disposal and the

vision of a school that truly embraces all students. Prior experiences with ICT and meaningful insights on its didactic role, therefore, are pivotal for the construction of alternative pedagogies.

However, mastering technicalities goes hand in hand with an adequate educational rationale which, if neglected, could corrupt the purpose of creating a technology-enhanced environment. Indeed, the tools themselves are not enough to transform the concept of didactic: what matters is the aim. Teaching students how to use programs and software is not enough, for the real purpose is passing on significant content through new means and increase the opportunities of engagement with particular topics.

Therefore, teachers are confronted with many a challenge, and are forced to take on a new role, which sees them become facilitators and catalysts. In other words, they choose to let go of the monopoly of knowledge and construct individualised paths for every student, so that knowledge becomes the fruit of compromise and educators cease to be the only distributors of information. In this light established notions are questioned and the same fate awaits mindsets and deep-seated, teacher-oriented learning strategies. In a sense, educators are in charge of the creation of new ways of communication that foster multi-layered forms of purposeful dialogue whose challenges cannot be foreseen.

### **2.3 Classrooms as communities**

The concept of community encloses the idea that a group of individuals chooses to share principles and sets of values in a loosely structured organisation in which relationships and interactions are built around free choices and shared idea(l)s. What bounds people is the perception of belonging to a higher entity that speaks with one voice but contains all voices: the common purpose is to make everyone feel welcome and included. Transforming a classroom into a community, therefore, means constructing a harmonious environment with a higher degree of commitment, where the focus is on learning, finding strategies that work for all students, tackling problems successfully. And if *I* becomes *We* no one is left behind and a new understanding of the world propels a new way of building knowledge, since each individual can influence the others with the aim of fulfilling a shared ambition. Therefore, both teachers and pupils consume work and supply instruction, but the old relationship based on power and hierarchy is capsized in favour of a communication that benefits all parties involved, as if the teachers too were co-learners. The role of ICT in this context is revolutionised: from a passive use of devices that are simply employed to consume content and numb the faculties, both teachers and students can reach a new degree of understanding that leads them to an active and creative use of technologies. This innovative approach, therefore, can be particularly enticing for young students, but also interesting for educators when it comes to pass on difficult contents and tapping into students' skills, delving into personal interests in order to enhance existing knowledge.

The students that are part of a community share a physical environment – i.e. the classroom – but at the same time thrive in another, digital dimension, a non-space, that is closely related to an off-line locale and at the same time is detached from it. For this reason, the process of collaboration and exchange happens both in presence and at a distance, through the use of a multiplicity of devices and systems. In this *physical*, flexible and dynamic context experiences become more engaging and students move between different dimensions according to the needs. This form of blended learning allows to take control over one's process of learning and make relevant, self-directed choices.

Moreover, moving beyond the walls of classrooms gives the chance to take advantage of online resources made available by all kinds of institutions across the globe (for instance, museums, universities and libraries), making students experience authentic, real-world challenges.

### 3. Experimenting with ICT

During a three-month remedial course<sup>61</sup> of English for 14-year-old students of a technical school, it was chosen to try to increase the chances of learning content deemed to be particularly difficult for the class through the implementation of ICT. The students that took part in the project belonged to different classes of the institute, but each and every one of them strived to reach passing grades in English due to a faulty knowledge of basic structures and, most of all, grammar. Many of them seemed utterly dejected at the prospect of spending time trying to remedy their bad grades, so it was only natural to try and capture their interest through non-conventional methods, using openly licensed resources available in the web. Lessons were divided into three parts: traditional taught class, when the teacher explained the topic of the day -in the case at issue, a particular grammatical rule; exercises devised through apps and mobile-based activities; assessment through quizzes.

#### 3.1 Kahoot

The website gives users the opportunity to create in a few minutes learning games or quizzes, which are then shared with a given group students, who can in turn interact with them through their mobile devices by inserting a given code. The aim is to substitute traditional exercises proposed by textbooks with interactive ones, challenging students in an innovative way that livens the lessons up.

In the project at hand, *Kahoot* came particularly handy after the topic of the lesson was explained and the students' attention was strained. In order to recapture the interest, the class was divided into groups of two/three students: each one of these was asked to provide the correct answer to a given question (an example is shown in *Figure 1*) after a brief consultation with the other group members.



Figure 1

<sup>61</sup> From October 2017 to December 2017.

Through this student-friendly activity, content was tagged to specific standards and a trusted learning environment was created, where students discussed, cooperated and brought emotion to their learning experience. This game-based pedagogy also involved a visual element: the colourful interface managed to captivate the interest and also jogged the memory.

### 3.2 Mentimeter

Mentimeter is a cloud-based system that allows users to engage with an audience, which can interact in real time through devices connected to the internet. This solution can be used in several different ways and is particularly relevant because it transforms opinions and questions into tangible data, making lessons more dynamic. The teacher can ask questions, make students vote and encourage them to share opinions, which then become visible to all the classroom.



Figure 2

The employment of this tool is particularly relevant if the group of students are not confident enough to speak up in front of the whole classroom and are afraid they would lose their face if they say something wrong. Instead, if they are given the opportunity to interact anonymously, they do not only feel included, but they can truly participate and share their opinions without fear of being laughed at. As can be inferred from *Figure 2*, the teacher left open a presentation throughout the lesson and students at any time could give voice to their own questions, remarks and doubts without interrupting the flow of the explanation. The teacher then addressed them at the proper time, engaging the whole class and not just the student that shared his/her question.

Moreover, at the end of the lesson the students were asked to present in one word a relevant aspect of the lecture they took part in or something new they learnt that they did not know before.



Figure 1 shows the result of the *Word Cloud* at the end of the lesson on the Simple Past.

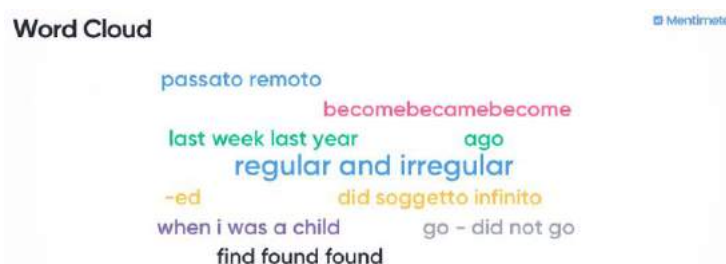


Figure 3

### 3.3 Padlet

*Padlet* is tool for group projects, which is particularly useful to share materials with all students. After a *wall* is created on a particular topic, the participants can work in small groups and present what they have found in form of video, audio, text and even photo. All participants have access to the *wall* and can interact with its content, downloading content, pressing the *like* button and commenting below the description of the file.

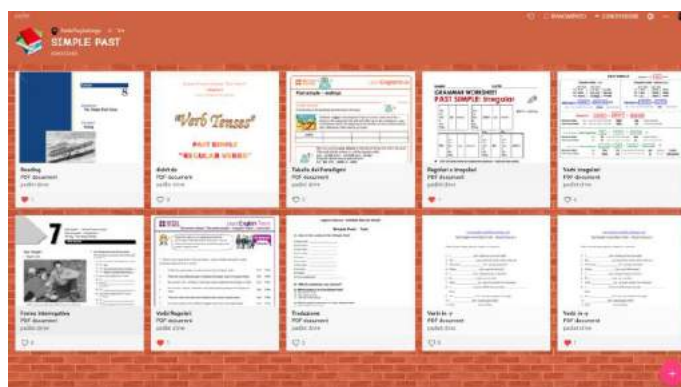


Figure 4

Figure 4 shows a project on the Simple Past: all students were asked to find useful exercises on the web or construct themselves interesting activities for their classmates. In doing this they learnt rules without effort and reflected on the best strategies to remember them in the long run, focusing on aspects they found particularly relevant. As a matter of fact, constructing exercises means thinking up solutions and striving to present them in an appealing way. The benefits brought about by this strategy of learning-by-doing and peer-feedback is also combined with the positive effects deriving from the bonds that inevitably create among students, which transform the class into a thorough community.

#### **4. Conclusion**

Introducing ICT integration in schools is a challenging task, riddled with obstacles but, if the goal is met and an effective environment is created, the use of technology can become an invaluable resource to improve learning and teaching at all levels, tear down barriers and overthrow given forms of knowledge, empowering the individuals and constructing new meanings and relationships. Moreover, ICT can be a powerful tool to bridge the gap between the closed environment of schools and the outside world, transforming the learning experience in a powerful opportunity that meets the demands of a changing society.

## Bibliography

- CALAVANI A., *Che cos'è la tecnologia nell'educazione*, Roma, Carocci, 2004.
- GOMEZ-DIAGO, *Cyberspace and Cyberculture*, in Kosut, M. & Golson, J. Geoffrey (ed.) *Encyclopedia of Gender in Media*, New York, Sage, 2012.
- GUI M., *Il digitale a scuola, rivoluzione o abbaglio?*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- KLOPFER E., OSTERWEIL, S., GROFF J., HAAS J., *The instructional power of social networking simulations, and how teachers can leverage them*, Massachusetts, The Educational Arcade, 2009.
- KVAVIK R., CARUSO J., ECAR, *Study of Students and Information Technology 2005: Convenience, Connection, Control, and Learning*, volume 6, Boulder, Educause, 2005.
- LÉVY P., *Cybercultura, Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- SILVER D., *Internet/cyberculture/digital culture/new media/ fill-in-the-bank studies*, London, Sage, 2004.
- TSHUMA N. (ed.), *Teaching and Learning with Technology, Reframing traditional understanding and practices*, Rhodes University, 2016.
- U.S. Department of Education, *Reimagining the Role of Technology in Education*, Office of Educational Technology, Washington, 2017.

## Sitography

- [aoifeoconnor88.wordpress.com/2015/05/11/implications-of-cyberculture-on-education/](http://aoifeoconnor88.wordpress.com/2015/05/11/implications-of-cyberculture-on-education/)
- [artsdocbox.com/Fine\\_Art/75346173-What-is-cyberculture-digital-culture-and-critical-information-theory.html](http://artsdocbox.com/Fine_Art/75346173-What-is-cyberculture-digital-culture-and-critical-information-theory.html)
- [coursehero.com/file/29447340/Tema-1-comunidad-virtualdoc/](http://coursehero.com/file/29447340/Tema-1-comunidad-virtualdoc/)
- [eardevol.files.wordpress.com/2008/10/cyberculture.pdf](http://eardevol.files.wordpress.com/2008/10/cyberculture.pdf)
- [european-science.com/eojnss/article/view/728](http://european-science.com/eojnss/article/view/728)
- [stats.oecd.org](http://stats.oecd.org)
- [files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1105224.pdf](http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1105224.pdf)
- [files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1086657.pdf](http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1086657.pdf)
- [pdfs.semanticscholar.org/2d26/9fca8d5260573742ed76936cb17610664eca.pdf](http://pdfs.semanticscholar.org/2d26/9fca8d5260573742ed76936cb17610664eca.pdf)

# L'ORACOLO PROVVISORIO

## THE PROVISIONAL ORACLUM

*di Antonio Romano*

### **Abstract**

*The debate on the illusory nature of reality and the virtuality of the world occurs from the subject of the butterfly thought by Zhuangzi in the 4th century. B.C. and, from the almost absolute relativism of Gorgias. Subsequently, the “evil god” of Descartes will extend his hyperbolic doubt to all reality in the 17th century, and positivist physicists will look for alternative worlds among atomic particles. Science-fiction seems to recover this debate, especially in the second half of the 20th century, when the technologies of the new millennium expand by changing human life. The present work aims to investigate the routes and indicate possible developments.*

**Key words:** simulation, sci-fi, identity, subjectivity, relativism.

### **1. Anima e anime. L'origine della simulazione.**

Nell'antica categoria narrativa del “mondo nel mondo” è presente la sottocategoria del “mondo simulato nel mondo reale”<sup>62</sup>. Lungo una traccia costante e carsica, questa categoria viene rappresentata da un preciso filone della fantascienza della seconda metà del Novecento, che ha raggiunto il suo apogeo e il suo declino negli anni Novanta del secolo.

In concomitanza con la diffusione delle videoregistrazioni, del computer, di Internet, e col prendere piede presso il grande pubblico dei *reality show*, in quegli anni vennero prodotti cinque film molto simili per la ricorrente tematica del mondo simulato: *Il tagliaerba* (*The Lawnmower Man*, 1992), *Man in Black* (1997), *The Truman Show* (1998), *Il tredicesimo piano* (*The Thirteenth Floor*, 1999) e il più influente *Matrix* (1999).

Partendo dall'ossessione per la sparizione del mondo simulato e per la dissimulazione del mondo apparente in film come *Matrix* o *The Truman Show* è possibile pedinare questa traccia fino alla fantascienza degli anni Cinquanta.

---

<sup>62</sup> Boyer, 1992, p. 115.

*Il tagliaerba* è frutto di un precedente progetto, indicativamente intitolato *Cyber God*, ibridato con un vago riferimento al racconto *The Lawnmower Man* (1975) di Stephen King, incluso nella raccolta *A volte ritornano* (1978)<sup>63</sup>. La trama vede un giardiniere subire un processo di potenziamento cognitivo, grazie all'invenzione del personaggio di Pierce Brosnam, e trascendere in puro programma, per poi fluire liberamente nella rete alla fine del film. In questo caso, l'ingresso nel mondo simulato viene declinato secondo il desiderio di rivalsa del giardiniere, che può vendicarsi dei soprusi subiti grazie alla onnipotenza acquisita per mezzo del computer e della rete.

*The Man in Black*, fumetto del 1990-1997 di Lowell Cunningham (1959), diventa un film nel 1997 con la regia di Barry Sonnenfeld, che ne dirigerà due seguiti nel 2002 e nel 2012. Nei fumetti, oltre che con gli alieni, i MiB si scontrano con creature mitologiche e leggendarie, al contrario nella serie cinematografica si occupano esclusivamente di alieni. Il tema del mondo nel mondo è presente in tutta la trilogia: nel film del 1997 bisognava salvare una galassia contenuta nel collare di un gatto, mentre il film del 2002 si chiude con l'iconica immagine del mondo umano contenuto in un armadietto d'un ulteriore e più grande mondo alieno. Nella pellicola del 2012, infine, il meccanismo risolutivo è affidato a un'altra forma di ricorsione, che non il mondo nel mondo: un loop temporale in cui, dagli esiti del protagonista (da anziano), si chiariranno i suoi intenti (da giovane), come se l'agire del sé anziano contenesse *in nuce* le intenzioni del sé giovane.

*The Truman Show* (1998) racconta di Truman Burbank che scopre che la sua intera vita è stata un crudele *reality show* con tanto di inserimenti pubblicitari. Il tema non è totalmente nuovo e due episodi di *Ai confini della realtà* (*The Twilight Zone*) lo svelano (*A World of Difference* del 1960, dove il protagonista svela la finzione perché ode un "ciak!", e *Special Service* del 1989, dove il protagonista trova una telecamera celata da uno specchio e capisce di essere in quello che oggi definiremmo *reality*). Per essere precisi, più che un mondo simulato, il personaggio di Jim Carrey si ritrova letteralmente in quella Goffman ha chiamato "messa in scena". *The Truman Show*, malgrado l'assenza di motivi marcatamente *cyber*, è un perfetto esempio di fantascienza dell'*inner space* che racconta la dissimulazione delle apparenze e la conquista del mondo reale in maniera speculare a *Matrix*.

*Il tredicesimo piano* racconta la storia di un uomo che comincia a entrare e uscire da un mondo simulato al computer, solo per poi scoprire che anche il suo mondo è una simulazione di un altro computer nel mondo reale; si richiama allo stesso romanzo portato sul piccolo schermo da Rainer Werner Fassbinder con *Il mondo sul filo* nel 1973, *Simulacron3* (1964) di Daniel F. Galouye, in cui è raccontata la storia di Douglas, che scopre di essere una simulazione e riesce a diventare reale –

---

63 King rifiutò di comparire nei riferimenti del film per lo stravolgimento che era stato fatto della sua trama, tuttavia già nel racconto i nomi di Circe e Pan richiamano l'immaginario mitologico.

proprio come Pinocchio – grazie a un personaggio il cui nome smaschera il richiamo alle forze soprannaturali (Jinx).

Quando Gilbert Ryle scrisse *The Concept of Mind* (1949) non poteva immaginare che la frase “the ghost in the machine” in esso contenuta per stigmatizzare il dualismo cartesiano (il soggetto sarebbe un fantasma chiuso in un corpo-macchina) avrebbe avuto un futuro così lungo e prolifico.

Il suo allievo Arthur Koestler la parafrasò e ne fece il titolo del suo libro *The Ghost in the Machine* (1967), che da quel momento sarà d'ispirazione per molti artisti (non ultimo Sting con l'album omonimo del 1981). Uno degli artisti che si ispirerà a questo concetto sarà Masamune Shirow, creatore del manga *Ghost in the Shell* (1989): l'idea cartesiana di un corpo e di una mente separati di netto, rappresentata dal fantasma chiuso in una “scocca”, è stato il suggerimento ideale per Shirow per descrivere la sua ricca e frastagliata *Vorstellung* robotica. Dieci anni dopo, ispirati dal quel manga, gli allora fratelli Wachowski gireranno *Matrix*.

I capitoli della trilogia, tutti scritti e diretti da loro, sono usciti nel 1999 (il primo) e nel 2003 (gli altri due) e narrano di come Neo si rivolta contro Matrix dopo che Morpheus lo ha condotto con sé «nel deserto del reale», per tentarlo con un'offerta mefistofelica: l'immobilità, la sedentarietà e la noia della vasca amniotica e della simulazione virtuale oppure la prospettiva avventurosa di navigare per una realtà instabile esplorandone l'ignoto come un *kybernetes* (timoniere) che governa un vascello in mare aperto. Neo sceglie l'avventura e ben presto si ritroverà parte di un gruppo di resistenza clandestino che vuole liberare gli umani rimasti nell'alveare di vasche (una sorta di condominio di caverne platoniche o di vasche amniotiche).

Ognuno di questi film, variamente pescando da un vasto e preciso territorio mitologico-letterario e scientifico, ripropone un dilemma che già si trova nel racconto *Il mondo in una bolla* (*The Trouble with Bubbles*, 1953, prima edizione in volume nel 1987) di Philipp Dick: dal dopoguerra, infatti, la letteratura fantascientifica aveva resuscitato la contrapposizione fra mondo virtuale e mondo reale (ripreso sempre da Dick in *Time Out of Join* del 1959), con la differenza che nel racconto le bolle del *Worldcraft* (o macchina Creamondo) mettono in discussione in principio di realtà del protagonista, mentre la scelta fra pillola rossa e blu lo mette in discussione per rinnovarlo e estenderlo.

Il passaggio dal *Worldcraft* a *Matrix* è stato coincidente col passaggio, a metà degli anni Cinquanta, dall'approccio interdisciplinare della cibernetica primordiale all'approccio marcatamente computazionale dell'intelligenza artificiale<sup>64</sup>: nel momento in cui la macchina viene concepita come un'entità capace di un pensiero suo proprio irriducibile ad altri, è conseguente ammettere che un giorno possa pensare e decidere fuori ogni controllo umano. Anche l'AI potrebbe fare un salto di

---

64 Arbib, 1968.

qualità mettendo in discussione i *frame* della propria ragione, immaginando che la ragione possa giudicarsi da sola, arrivando kantianamente a porre a tribunale di quest'ultima la propria ragione medesima anziché quella umana. Nel momento in cui ciò è ammissibile, Matrix ha automaticamente luogo se non altro come fantasia persecutoria.

## 2. Animismo del multiverso. Fra positivismo spiritista e fisica quantistica

La fantascienza occidentale ha sempre dimostrato di credere nel *topos* della tarda antichità classica che afferma la falsità del mondo materiale a beneficio del mondo sovrasensibile, visto come unica dimensione di verità. È una forma di gnosticismo, descritta in modo efficace e essenziale “sul campo” da Mark O'Connell<sup>65</sup>, che passa necessariamente per il postulato che esistono diversi mondi/dimensioni oltre il nostro<sup>66</sup>.

Ma la fantascienza non ha fatto tutto da sola, né ha potuto da sola tradurre i dibattiti classici sulla verità e sulla realtà del mondo. Questa vertigine è arrivata grazie al filtro fondamentale di quell'epoca ambigua che è stata il positivismo anglosassone, spesso commisto alla coeva corrente spiritista.

Nel cumulo di scienza e credenza di quel XIX secolo, le domande che molti scienziati ponevano con toni metafisici riguardavano in realtà una questione fisica: se il mondo inizia da qualche parte nel tempo e sta in un certo punto dello spazio, cosa c'era prima e cosa c'è oltre il mondo?

A questa domanda, i fisici scozzesi Balfour Stewart e Peter Tait risposero «l'universo visibile deve, certamente quanto all'energia trasformabile, e probabilmente quanto alla materia, giungere a una fine»<sup>67</sup> per questo «siamo costretti a credere che ci sia qualcosa al di là di ciò che è visibile [...] un ordine invisibile di cose, che rimarrà e conserverà energia quando il sistema presente sarà trascorso»<sup>68</sup>. La conclusione di questo ragionamento di “termodinamica teologica”, come la chiama Philip Ball (2015), è inesorabile: «la vita, come la materia, ci viene dall'Universo invisibile»<sup>69</sup>. Difficilmente si potrebbe alludere al “sotto” e al “dietro” dell'apparenza in termini più fervidi e netti. Forse solo Lewis Carroll c'era riuscito, sintetizzando questa tensione liminale con *Through the Looking Glass, and What Alice Found There* (1871).

---

65 O' Connell, 2018, pp. 74-80.

66 Nel terzo dialogo del *De l'infinito, universo e mondi* (Londra, 1584), Giordano Bruno già ipotizza l'esistenza di infiniti mondi e pianeti e dei loro abitanti.

67 Stewart e Tait, 1876, p. 64.

68 *Ivi*, p. 157.

69 *Ivi*, p. 180.

Di avviso simile fu il fisico Fournier d'Albe che in *Two New Worlds* (1907) teorizzò l'esistenza di un universo “spirituale” interno e parallelo al nostro basandosi sulle nuove ricerche sulla struttura dell'atomo. Come un perfetto neoplatonico, Fournier d'Albe descrive l'esistenza di due mondi per noi invisibili: l'“inframondo” microscopico di atomi e elettroni e il “sopramondo” macroscopico di cosmo e galassie. L'anno seguente approfondisce l'argomento con *New Light on Immortality* (1908), in cui l'intento è riesaminare il concetto di anima alla luce delle scoperte della fisica atomica. Nel libro si domanda se l'anima non sia “materiale”, cioè composta di una materia sottile (che, inutile dirlo, è invisibile), e dà anche un nome alla sua unità atomica: lo «psicomero», che «non possiamo aspettarci ragionevolmente di osservare»<sup>70</sup>, ma su cui non manca di ragionare, quantificando addirittura il suo peso in una cinquantina di milligrammi (giusto l'anno prima, il medico statunitense Duncan MacDougall aveva quantificato il peso dell'anima in ventuno grammi).

Ancora nel 1917, il fisico William Barrett<sup>71</sup> fu sedotto dagli studi di psicologia di William Crookes (fisico, scopritore del tallio) e immaginò l'esistenza di mondi paralleli che scorrono nella nostra stessa realtà, ma in una dimensione che non vediamo, abitata da «*daimonia* buoni o cattivi, “elementali”»<sup>72</sup> ai quali dobbiamo stare attenti per scongiurare l'«invasione della nostra volontà»<sup>73</sup> da parte loro.

L'ipotesi che esistano universi paralleli nella nostra stessa dimensione e accessibili da questa è arrivata fino a noi con la teoria delle stringhe negli anni '70 del XX secolo, sotto le denominazioni di “energia oscura” e “materia oscura”. La teoria che, in un'intercapedine del nostro spazio celata alla vista e apparentemente vuota, ci sia invece qualcosa sembra confermato dalle osservazioni del 1998, quando è stato misurato che l'espansione dello spazio è in accelerazione: qualcosa che non vediamo innesca questa accelerazione, ma possiamo farcene un'idea sapendo che la materia oscura occupa circa il ventisette per cento dell'universo, che l'energia oscura ne occupa il sessantotto e che resta visibile solo il cinque per cento. In questo “multiverso” ci sono infiniti universi paralleli, o “universi-bolla” come li hanno definiti i ricercatori dell'Università di Uppsala nel 2018.

Già ora il tracciato della dissimulazione/rivelazione nella cybercultura assume una fisionomia: l'idea che altre realtà scorrano di fianco alla nostra è solo in prima battuta il presupposto dell'ossessione paranoide per ciò che sta “sotto” o “dietro” il visibile, in un secondo tempo è invece il presupposto della frammentazione e moltiplicazione dei mondi.

L'immaginario che evochiamo non è molto diverso da quello di *Flatlandia* (1884) di E. Abbott, che sembra esponenzializzato dalla famosa e discussa M Theory, che dalla compattezza delle

---

70 Fournier d'Albe, 1908, p. 147.

71 Barrett, 1917.

72 *Ivi*, p. 113.

73 *Ivi*, p. 250.



quattro dimensioni canoniche dello spaziotempo arrivò a ipotizzarne sette, porose e sfaccettate: viaggiare da un universo all'altro richiederebbe solo passare attraverso queste membrane oscure, secondo quella che ormai è l'ipotesi-base dei mondi paralleli.

Il correlato inevitabile di questa concezione è la domanda su noi stessi e sulla nostra collocazione nel multiverso. Pascual Jordan, assistente di Bohr, immaginò una correlazione fra i fenomeni psichici della dissociazione e della schizofrenia, cioè i fenomeni di scissione della personalità e del sé, e quelli che Bohr aveva definito “stati quantistici complementari”, desumendone che a questi stati era dovuta la coesistenza dei diversi sé. Analoga suggestione quella del fisico Max Tegmark: «l'atto di prendere una decisione fa sì che una persona si scinda in copie multiple»<sup>74</sup>, anche se ognuna – nota Brian Green – «è te»<sup>75</sup> comunque.

Ma perché cercare un mondo “vero” anziché ammettere che tutti i mondi del multiverso possono occasionalmente esserlo? Come detto da Pierre Lévy, il cyberspazio separa la totalità dall'universalità e la estingue, ma l'istinto alla totalità – se così vogliamo chiamarlo – rimane operativo e pone arbitrariamente l'idea che, se non c'è totalità, non c'è verità<sup>76</sup>. Per cui la presuppone e ricerca oltre il simulato.

In breve, seppure la questione del mondo simulato sia antica, è solo col XIX secolo che viene estrapolata dal suo contesto classico e posta in modo sistematico nelle scienze della natura, anche se per ragioni iniziali non del tutto scientifiche.

Passando per le speculazioni di Stewart, Tait, Fournier d'Albe, Barrett e i loro contemporanei, l'ipotesi filosofica del mondo apparente si trasforma in una teoria scientifica aurorale della fisica moderna; infatti, quest'ultima porterà alle estreme conseguenze il concetto degli universi paralleli (esploso con la M Theory), dando materiale agli artisti per un *reboot* del vecchio mito. In qualche modo, attraverso queste opere “d'intrattenimento”, la sci-fi ci ha abituati fin dall'alba della cibernetica al multiverso dell'attuale realtà virtuale come presagendola o suggerendola.

Se possiamo dare a questa sintetica ricostruzione il valore di genealogia, seppure parziale, del mito del mondo simulato nella cybercultura, aggiungiamo un'ulteriore annotazione sul concetto di *inner space*.

---

74 Tegmark, 2003, p. 48.

75 Green, 2011, p. 229.

76 La verità è strettamente connessa alla totalità: bisogna dire “tutta la verità e nient'altro che la verità”, non dire tutta la verità significa essere reticenti o mentire per omissione, una verità parziale (che dunque deve poggiarsi a elementi esterni a sé) manca dell'attributo classico della verità d'essere *causa sui*. Senza totalità non possiamo concepire la verità, da qui il ragionamento “se c'è un mondo oltre questo, questo deve essere falso” che non elimina la totalità ma la sposta in quel certo “oltre”.

### 3. Dei privati

L'espressione *inner space* risale all'articolo di un autore di culto del cyberpunk, J.G. Ballard, intitolato *Which Way to Inner Space* (1962). La distinzione focale, da quel momento, è fra *inner space* e *outer space*. Quest'ultimo, prediletto da autori come Asimov, racconta storie ambientate nello spazio siderale e costituisce la versione *hard* della fantascienza. Il primo, invece, è una versione *soft* della fantascienza in cui non è necessariamente l'astronave a viaggiare fra comete e buchi neri, ma lo sguardo umano che naviga nelle proprie galassie interiori<sup>77</sup>. Esempi di questo approccio, per rimanere a Ballard, sono *Crash* o *Il condominio*, dove ogni volta la tecnologia ha il ruolo di fomentare gli istinti più oscuri delle persone, portandole regolarmente verso un surreale punto di non ritorno (es. ibridarsi con le automobili o regredire allo stato selvatico in un condominio di lusso).

La produzione fantascientifica sul mondo simulato viene declinata secondo il canone dell'*inner space*: saltare da un mondo all'altro, in ogni narrazione del genere, non è mai esente da rischi e conseguenze per sé. Non si tratta solo di passare da un mondo all'altro, ma da uno stato di coscienza a un altro e poi eventualmente a un altro ancora e così all'infinito, anche fino a perdersi come in *Inception* (2010).

La scelta fra pillola blu e rossa inscena la scelta fra mondo apparente della percezione immediata (secondo la versione classica culminata in Cartesio) o della simulazione virtuale (secondo la versione cyberpunk), ormai equivalenti, e mondo reale a cui si accede per mezzo della rivelazione, ma se i registi di *Matrix* hanno menzionato esplicitamente il riferimento al mito della caverna di Platone, il tropo della pillola messo all'opera nel film ricorda più direttamente il concetto di *pharmakon*, la pozione capace di curare o di avvelenare usata da pensatori agli antipodi come Gorgia<sup>78</sup> e Platone<sup>79</sup> stesso per definire rispettivamente due tecniche mediatiche ai loro tempi rivoluzionarie: la parola retorica e la scrittura.

Il passaggio tecnologico al web 2.0 ha contrassegnato il canonico momento di *shift* da una concezione del mondo precedente (detta, a posteriori, falsa) sostituita da una seguente (detta vera, frutto di rivelazione); davanti alle novità "assurde" di un nuovo corso, molti preferiscono credere che il male sia colpa di un nemico, di un'intelligenza occulta che manovra le cose in modo da farle fallire e ciò mette in gioco automaticamente la possibilità di un'alternativa, di un mondo "altro", che si può perseguire o con la rivoluzione o con l'introspezione; del resto, sono già noti all'antropologia, alla sociologia e alla psicopatologia i casi di *otaku* e *hikikomori* che hanno riprodotto nel mondo

---

77 Questo criterio vale anche nel caso in cui la storia si svolga su un'astronave nello spazio o su un pianeta alieno, per esempio in *Solaris* il viaggio rimane quello dell'interiorità umana nonostante sia ambientato in una stazione spaziale in orbita.

78 Gorgia, *Hel.*, Fr. 82 B 11 BK (14).

79 Platone, *Phdr.*, 274b-275c.

contemporaneo, per mezzo delle attuali tecnologie, i modelli comportamentali della congregazione, della setta, dell'eremitaggio, e che, come i mistici e i padri del deserto, cercano o di costituire una comunità di simili o l'isolamento per difendersi dal mondo esterno.

Quell'aggiornamento del *moon hoax* noto come *millennium bug* è stato il primo fenomeno millenarista del XXI secolo e, in combinato disposto con l'11 settembre, ha inaugurato una serie di fenomeni regressivi che sembrano mimare i movimenti dell'antichità quando venne meno il dominio di Atene nel III sec. d.C.

Come i neoplatonici, i singolaristi credono nell'avvento della “singolarità tecnologica” e prospettano un futuro in cui la nostra soggettività continuerà a esistere indipendentemente dal corpo e fusa in un'entità generale entro cui tutte le singolarità si trovano a confluire, come nel quarto episodio della terza stagione di *Black Mirror* “San Junipero”.

A questi fenomeni se ne sono aggiunti altri, come il cyberbullismo, il *revenge porn*, il delirante proliferare di ogni *pride*<sup>80</sup> fosse anche l'orgoglio di sociopatici e anoressici, e altro ancora (cannibalismo consensuale<sup>81</sup>, *incel*, *blue whale* ecc.), ma il cliché gnostico non viene meno per la violenza di questi atti; tanto perché anche gli gnostici in alcuni casi ricorrevano alla violenza, quanto perché il nostro contesto culturale e sociale non è troppo diverso da quello tardo-antico, nei suoi aspetti fondamentali; anche adesso crollano i riferimenti culturali assodati e vengono sostituiti dai nuovi coi prevedibili effetti della violenza spicciola e dell'ideologismo e le peculiari novità perturbanti palesatesi col web 2.0 si uniscono a teorie ereditate dalle filosofie iniziatiche gnostiche e mistiche tramite i filosofi neoplatonici del Rinascimento e le correnti spiritistiche del positivismo, producendo un ibrido che trova la sua espressione nella costruzione di un'epica del soggettivo senza soggetto<sup>82</sup>: è a questa soggettività, porosa come quella dei personaggi di *Ghost in the Shell*, che tocca agire.

E del resto, cosa c'è di più epico che sorpassare le colonne d'Ercole di se stessi e del mondo e compiere il folle volo verso la *red pill*, l'esterno della caverna, in una parola verso una verità totale che può letteralmente cancellare e riscrivere la coscienza?

---

80 Romano, 2015, pp. 48-51.

81 Si veda il caso eclatante di Armin Meiwes, arrestato nel 2002, che aveva pubblicato un annuncio nel forum “Cannibal café” dicendo esplicitamente di voler mangiare qualcuno e ricevette centinaia di risposte affermative.

82 Questa epica non può essere del soggetto in quanto, presso la cybercultura, l'idea stessa di un soggetto che afferisce a una coscienza unitaria ha lasciato il posto alla coscienza deflagrata di una entità soggettiva più ampia e frastagliata.

#### 4. Device e devianze

Il messaggio esplicito di queste storie è che, dopo che si sono toccati i confini del mondo simulato e si è scoperto che è tutta una scena, la scelta può essere o quella cinica di accettare la simulazione per tornaconto personale o quella idealistica di farsi agente della verità, secondo un certo palinsesto morale. Allo stesso tempo, le situazioni narrate riportano di frequente alla narrazione pigmalionica dell'oggetto inanimato, del fantoccio o automa, che prende vita e/o diventa "umano". L'innamorarsi delle immagini, scolpite o dipinte, prima di diventare noto come sindrome di Stendhal, era conosciuto dai greci come agalmatofilia. Questa componente, condivisa da *Pinocchio* così come da *Her*, è l'indizio di una caratteristica del comportamento umano, che può rivolgere una tensione emotiva simile a quella filiale e amorosa, oltre che su un simulacro, su una simulazione. Anche sul simulacro della verità e del mondo fuori dalla simulazione.

Il potere di *pharmakon* delle parole (per Gorgia) e della scrittura (per Platone), nel momento storico in cui la scrittura diventa quella dei protocolli della rete, viene sistematicamente attribuito alla realtà virtuale<sup>83</sup> dalla fantascienza dell'*inner space* a causa di un'analogia essenziale: anche davanti alla scrittura binaria della simulazione, nel bene e nel male, siamo indifesi, come col *pharmakon*. Di questa attribuzione, da un lato la corrente *beat* e psichedelica dà una versione metafisica dove il *trip* nell'*inner space* è un momento di evoluzione degli stati interiori in cui si acquisisce una verità superiore, dall'altro lato compare una versione multiversale in cui l'*inner space* apre l'interrogazione etico-epistemologica sulla naturale fragilità della realtà, dell'identità e del mondo umani (cosa fare se si scopre che il mondo è una simulazione? Cosa ci aspetta fuori dalla simulazione? Cosa ne è della responsabilità e della giustizia nel multiverso? Ecc.).

Il *pharmakon* delle tecnologie digitali può alleviare questa affezione feticistica per l'*agalma* della verità permettendo di attraversare il multiverso, in qualche modo armonizzando l'uomo con la frammentazione (o permettendogli di riderne, come succede alla fine di *Men in Black II*); oppure può avvelenarsi se, tramite esso, tenta nostalgicamente di ricostituire una qualche totalità (fosse anche quella paranoica del complotto<sup>84</sup>).

Naturalmente, anche in caso di cura, l'assunzione del *pharmakon* non è senza effetti collaterali: il passaggio al multiverso svuota di ogni senso la distinzione fra vero e simulato, proprio come accade per i cervelli in vasca di Putnam. Nell'infinità di mondi e dimensioni, un mondo simulato sarebbe solo un mondo fra i tanti, così come un mondo reale.

---

83 Oggi questo legame fra tecnologia digitale e *pharmakon* è diventato più evidente (Cfr. A. Granelli, 2018).

84 È nota la provocazione per cui non è la gente, ma il mondo a essere diventato paranoico. Il complotto è proprio l'effetto deviante di un improvviso aumento della complessità in una situazione: più che paranoico, il mondo diventa complesso e costringe le persone alla "paranoia", cioè a trame di spiegazione della realtà (in mancanza di conoscenze adeguate) necessariamente inventate e immaginarie in molti punti, con nessi logici laschi se non abusivi.

## 5. Fuori dove?

Ciò che comincia a emergere distintamente dopo questo primo ventennio del XXI secolo è un'angoscia che affiorava in modo incostante nei film citati e che adesso sembra matura: l'angoscia che, pur usciti dalla simulazione, non ci sia il mondo reale/vero a attenderci bensì il nulla o, peggio, il multiverso, che elimina il mito pre-moderno di un mondo vero, perfetto, pacificato e non costantemente scosso dalla differenza.

È noto che la forma della verità, per come la intendiamo oggi comunemente, cioè contrapposta all'opinione (*dòxa*), discende da Parmenide e Platone, dunque il mondo “vero” è tale nel senso inteso germinalmente da loro: la verità è totale, immutabile, universale, sovraordinata, eterna, perfetta, bella, buona ecc. come l'Internet armonizzante del “villaggio globale”. In effetti, l'idea che si possa uscire dalla simulazione e entrare nella realtà (intesa nel senso forte già descritto) è squisitamente platonica e metafisica.

La corrente sofistica, incarnata da Protagora e soprattutto da Gorgia, aveva tagliato alla radice ogni problema relativo alla verità, producendo una definizione di verità parziale, prospettica, contingente, situazionale, dialettica: per Protagora la misura o regola delle cose è l'uomo – con tutte le sue imperfezioni – e per Gorgia la verità non c'è e se c'è non è conoscibile e se è conoscibile non è comunicabile. Insomma, una verità molteplice e particolare come i messaggi assillanti che riceviamo dal web (la versione perturbante e non armonizzante di Internet).

Col prevalere della verità iperurania di Platone, i pensatori successivi si sono misurati col suo concetto attraversando alterne fortune. Stoicismo, scetticismo, cinismo, nichilismo, epicureismo sono altrettante risposte alla verità platonica, ma attraverso quest'ultima Platone non affermava unilateralmente un principio a cui rispondere, bensì contrattaccava alla dottrina gorgiana per la quale non solo l'uomo non era misura di nulla, ma era anche radicalmente escluso da ogni verità “rotonda”. Quest'ultima, però, grazie a Platone ha prevalso, innescando critiche prive di particolare seguito, e il trilemma di Gorgia non ha avuto eredi.

È però possibile che la più plausibile reincarnazione dello scontro fra questi due “mondi” filosofici si sia ripresentato con altre spoglie, segnatamente nella produzione fantascientifica del Novecento, con un'acme nell'ultimo scorcio del millennio (complice lo *shift* culturale da una concezione precedente-falsa a una seguente-vera innescato dalle nuove tecnologie).

## 6. Le tribù del multiverso. Dalla virtù alla virtualità

L'incidenza del web negli stili di vita ha portato una rapida serie di cambiamenti radicali nel nostro modo di pensare e di agire, anche testimoniati dalla tendenza sintomatica a attribuirgli qualunque nefandezza o a esaltarlo come un demiurgo.

Riguardo al potere della rete di plasmare la società, possono spendersi argomenti comuni a qualunque potere creatore che indistintamente produce ciò che definiamo poi male o bene. Internet, finché è rimasto appannaggio di un gruppo limitato di persone selezionate, è stato investito del potere di inverare un armonico “villaggio globale” e di portare a tutti una cascata di conoscenze prima inarrivabili; al contrario, oggi che è un prodotto quasi universale, ha il potere perverso di scatenare il caos, di renderci vulnerabili, tanto da preoccupare i governi mondiali con strategie sempre più fini di cybersicurezza. Scopriamo così che Internet non ci porta solo o principalmente conoscenza, bensì migliaia di messaggi indesiderati, truffe e virus.

Dalla pace nel mondo alla “guerra civile globale”, degli effetti in particolare del web 2.0 si è detto tutto e il contrario di tutto: specie per i media digitali, nel cui caso si è parlato di “demenza tecnologica” e “overdose cognitiva”, secondo l'idea che – detto con una iperbole – l'uso quotidiano di motori di ricerca e *social media* abbia abbassato la media del QI occidentale.

L'osservazione più frequente è che, da quando ognuno ha modo di collegarsi a un groviglio sempre più vasto e intricato di piattaforme, sono aumentati fenomeni violenti in aspetti della vita quotidiana dov'era pressoché assente (almeno apparentemente): un esempio per tutti, i forum dove spesso pubblicano i propri intenti dei futuri stragisti che in quel luogo virtuale hanno trovato incoraggiamento e spinta per i loro atti.

Per avere un'idea di quanto tempo ed energia personale spendiamo *on line* paragoniamola – immedesimandoci nell'immaginario cyberpunk – all'energia elettrica vera e propria che viene consumata. Da quando esistono i cellulari prima e gli smartphone adesso, il numero di *device* elettronici in circolazione è aumentato esponenzialmente. Dagli inizi del XXI secolo sono comparsi sulla Terra decine di miliardi di elettrodomestici che fino a qualche anno prima non erano nemmeno stati inventati (per esempio l'Iphone). Fino al Novecento gli elettrodomestici potevano essere il televisore, il tostapane, la lavatrice e simili, dagli anni Novanta anche un computer, di ognuno un esemplare per casa, essenzialmente ad appannaggio del mercato occidentale mediamente benestante. Fra la fine del secolo scorso e l'inizio dell'attuale, questo mercato si è esteso al resto del mondo e oggi si contano (oltre ai vecchi elettrodomestici) sette miliardi e mezzo di schede sim in attività, dunque presumibilmente una cifra simile di cellulari. Questi nuovi oggetti vanno alimentati

ogni giorno almeno un'ora o due<sup>85</sup>; si prenda il consumo energetico annuo di un cellulare, lo si moltiplichi per sette miliardi e mezzo e diventerà facile comprendere perché la parola chiave del momento è “sostenibile”; per essere sostenibili, secondo l'inconscio desiderio di ogni ecologismo che qualcuno ponga un limite (etico, prima che giuridico) allo sfruttamento ambientale, la maggior parte delle persone dovrebbe usare i moderni *device* il meno possibile, giusto in caso di necessità, evitando anche di spendere una proporzionale quantità di tempo e energia personali nel visionare le tante cose superflue che attraverso quegli schermi e quei cavi ci arriva; eppure è un punto che viene ignorato, insieme a molte altre pur imponenti conseguenze inintenzionali del web 2.0.

L'abbondanza di contenuti di cui fruiamo ha innescato in un'ampia fetta di consumatori la percezione che il mondo simulato dal virtuale sia una *dépendance* funzionale del mondo reale a volte più reale ancora.

Mentre a metà degli anni Novanta s'innescava lo *shift* fra cultura moderna realista e cultura postmoderna della simulazione<sup>86</sup>, Sherry Turkle<sup>87</sup> parte da questa constatazione per la sua teoria del sé desiderato, in cui il mondo virtuale sarebbe il campo dove il soggetto può sperimentare parti recondite della propria personalità, fino a intraprendere un vero e proprio gioco in cui scivola continuamente dalla posizione autoriale a quella finzionale, come proposto in uno schema delineato a suo tempo da E. Goffman<sup>88</sup>.

L'indecisione sul proprio *status*, tipica della specie umana, assume delle forme peculiari in relazione alle nuove tecnologie. Se molti ancora ritengono che il virtuale sia il *boudoir* della realtà (lo stereotipo del rispettabile impiegato che guarda pornografia violenta perché è fondamentalmente

---

85 Al consumo energetico dei cellulari andrebbe aggiunto, come minimo, il consumo del router, del laptop, del tablet e eventualmente d'un secondo cellulare (per esempio il telefono aziendale); senza calcolare altri accessori come cuffie cordless, ebook reader, auricolari ecc.; senza tenere conto che gli elettrodomestici di nuova generazione non sono mai davvero *off* (pensiamo all'eterna spia rossa sul televisore); e senza contare che anche il piccolo trasformatore all'interno del caricabatterie consuma energia se resta nella presa, pur senza il telefono collegato.

86 Turkle, 2005.

87 Turkle, 2012.

88 Particolarmente interessante il tema del *frame* introdotto da Goffman. Erving Goffman (1922-1982) ha scritto tre libri che possiamo vedere concatenati: *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (1961) e *Frame Analysis: An essay on the organization of experience* (1974). Quest'ultimo lavoro inaugura una “sociologia del *frame*”, del “livello”, in una parola della “cornice”, partendo dagli esperimenti degli anni '50 di G. Bateson con gli animali degli zoo: com'è possibile, si domanda Bateson, che gli animali distinguano i combattimenti giocosi dai combattimenti seri? Ipotizza allora l'esistenza di indicatori che consentono alla situazione di assumere il suo senso. Goffman espande la domanda e la porta nel territorio della sociologia, sostenendo che questi indicatori funzionano da *frameworks*: «Quando l'individuo della nostra società occidentale riconosce un particolare evento, tende [...] a implicare in questa risposta una o più strutture o schemi d'interpretazione di un certo tipo che può essere definito primario. Dico primario perché l'applicazione di tale struttura o prospettiva interpretativa è vista da quelli che la applicano come non dipendente da o riferibile ad alcuna interpretazione precedente o “originale”; infatti una struttura primaria è considerata capace di tradurre ciò che altrimenti rappresenterebbe un aspetto senza significato della situazione, in qualcosa di significativo» (Goffman, 2001, p. 65). La domanda che analogamente potremmo porci è: come fa un essere umano a capire che quella che vede è la realtà e non una simulazione? Quali sono i *frame* della realtà? Domande che, seguendo l'esperimento di H. Putnam (1981) sui cervelli in vasca, non avrebbero risposta, perché se la simulazione è l'unica cosa che conosciamo come mondo, non ha senso definirla una simulazione.

un sadico), questa idea è in buona parte falsa perché non si tratta di un angolo oscuro della realtà bensì di una realtà alternativa (il nostro impiegato, lungi dall'essere un sadico, potrebbe star solo sperimentando una parte immaginaria del suo sé che altrimenti non avrebbe nessuno spazio, né più né meno come se andasse su un'isola deserta per sentirsi Robinson Crusoe; ciò non significa che vorrebbe vivere davvero su un'isola deserta come Robinson). Non è detto che la copia virtuale che produciamo sia minimamente attinente al nostro sé reale e non è detto che il suddetto impiegato cercherebbe mai di portare nel reale il suo sé virtuale. Anzi, come ogni doppio fin dalle considerazioni fondamentali di Otto Rank, deve rimanere relegato dietro lo schermo per non diventare pericoloso (e comunque, se la fantasia dovesse infiltrarsi nella realtà, pur senza diventare dannosa, rischierebbe di perdere ogni *appeal* e non essere più la fantasia-rifugio del soggetto).

L'impressione prevalente, invece, è che, una volta uscito dalla ristretta cerchia dei primi utenti contenuti nel leggendario “ARPANET Directory” (1978) ed entrato nel mondo *through the looking glass*, il web abbia avuto il potere di perturbare la realtà, muovendo grandi quantità di “passioni tristi” come odio, rabbia, paura, angoscia; come se, quell'energia fenomenale che spendiamo a visionare lo schermo del nostro device, fosse convertita dal web in energia oscura.

Originariamente – con la comunità ristretta – chi si fosse comportato male sarebbe stato immediatamente espulso e allontanato; ma con le possibilità delle nuove tecnologie diventa praticamente impossibile risalire all'autore di un messaggio (se ha le competenze necessarie) e i messaggi tossici rimangono indefinitamente *on line* attivi e coinvolgenti.<sup>89</sup>

Dopo quel radioso inizio, di fronte agli usi devianti delle nuove tecnologie, è naturale che la mentalità tecnologica si faccia domande analoghe a quella dei filosofi medievali: “se Dio è buono, perché esiste il male?” viene adattata sostituendo Dio con Internet. Le risposte a questa domanda, come nel Medioevo, sono innumerevoli e vertono principalmente sull'uso sconsiderato che ne fanno le persone. Come molti importanti pionieri dei *social media* hanno dichiarato da quando è scoppiato il caso di Cambridge Analytica (e anche prima, specie davanti a casi eclatanti di *hate speech* o attentati stragisti), mettere in connessione le persone ha avuto effetti devastanti perché non erano pronte a un simile balzo tecno-culturale. Così, anche in questo caso, come nel Medioevo, se si cerca l'origine del male bisogna puntare la luce nella natura imperfetta dell'uomo, che prova piacere nell'usare Internet non tanto per diffondere conoscenza bensì per sfogare frustrazione e – come nei riti sacrificali<sup>90</sup> – giungere alla catarsi.

---

89 Dichiarazione di Danny Hillis dal documentario *Lo and Behold, Reveries of the Connected World* di Werner Herzog (2016).

90 Girard, 1992.



In questo senso il web assume pienamente un significato demiurgico, poiché è la sua stessa conformazione a dettare la ricorrenza di tali riti e la continuità del processo di frammentazione che li rende necessari.

Se il portato di novità della cybercultura è di «costruirsi sull'indeterminatezza di un qualsiasi senso globale»<sup>91</sup>, questo portato è merito della sua forma, che «dissolve la prammatica della comunicazione che, dall'invenzione della scrittura, aveva riunito insieme l'universale e la totalità. Ci riporta, in effetti, a una situazione precedente alla scrittura – ma su un'altra scala e in un altro orizzonte – nella misura in cui l'interconnessione e il dinamismo delle memorie on line fanno nuovamente condividere il medesimo contesto, il medesimo immenso ipertesto vivente, ai partner della comunicazione».<sup>92</sup>

Il tramonto della scrittura, ridotta a gergo scritto, non preannuncia tanto la sola decadenza di una civiltà per far posto a un'altra infinitamente parcellizzata, quanto il tramonto di quel referente (l'idea di un “tutto”) che consente agli individui d'identificarsi<sup>93</sup> come parte di un coacervo comune e organico. In primo luogo è così che arriviamo a una società divisa per gruppi i cui valori non sono traducibili nei valori degli altri gruppi, riproducendo di fatto un processo di tribalizzazione in cui ogni tribù è irriducibile a un paradigma comune. In secondo luogo, l'universalità senza totalità rappresenta per l'individuo un solvente dell'identità – intesa come apparato monolitico – e “inventa” l'individuo modulare del XXI secolo, individuo già in parte reale e in parte virtuale. Così, anche se «il timore di una “derealizzazione del mondo” è infondato»<sup>94</sup>, le ansie collettive trovano il loro oggetto di spostamento nella logica-base di ogni complotto: che ci sia qualcosa “sotto” o “dietro” ciò che è visibile, che questo qualcosa sia il mondo reale *oltre* la simulazione e che la simulazione vada abbattuta, secondo il tradizionale modello metafisico per cui bisogna lottare contro gli inganni dei sensi che ci nascondono la verità.

Indagando questa ipotesi si possono cogliere – fra i già menzionati movimenti regressivi negativi – anche indizi di una rielaborazione positiva in chiave contemporanea del relativismo “forte” di Gorgia, la quale sembra prospettare un mondo reale dotato di regole senza bisogno della garanzia di una verità totale, in un movimento di multiversalizzazione che adatta la precedente concezione della rete da oracolo preveggenze e armonizzante a oracolo provvisorio e perturbante, senza nostalgismo o complottismo ma atteggiamento aperto, avventuroso e avvertito.

Malgrado fenomeni “infantili” come le esplosioni di violenza, il ritiro sociale o le ideologie ridotte a congerie di frammenti, trascorsa la frustrazione per non poter tradurre o imporre all'esterno

---

91 Lévy, 1999.

92 Ivi, p. 114.

93 Il meccanismo sacrificale è un meccanismo mimetico, come sostiene Girard.

94 Lévy, 1999, p. 232.

le proprie istanze, anche se potranno abbandonarsi a un nichilismo nostalgico della verità perduta o a velleitari tentativi di restaurazione della verità per mezzo della tecnologia, i legami fra il *topos* rivelativo del “mondo nel mondo” e gli sviluppi che ne ha dato la cybercultura col multiverso lasciano pensare che alle tribù della società 2.0, nate dalla frammentazione tecnologica di questi anni, non mancheranno i presupposti per realizzare un tipo di relativismo capace di porsi anche come limite etico senza bisogno di simulacri o simulazioni animiste implicanti qualsivoglia totalità.

## Riferimenti bibliografici

- ARBIB M., *La mente, le macchine e la matematica*, Torino, Boringhieri Editore, 1968.
- BALL P., *L'invisibile*, Torino, Einaudi, 2016.
- BALLARD J.G., *Which Way to Inner Space*, New Worlds Science Fiction, maggio 1962.
- BARRETT W.F., *On the Threshold of the Unseen*, London, Trubner&Co., 1917.
- DICK P., *Il mondo in una bolla*, Roma, Fanucci Editore, 2006.
- DICK P., *Tempo fuor di sesto*, Roma, Fanucci Editore, 2007.
- FOURNIER D'ALBE E.E., *New Light on Immortality*, London, Green&Co., 1908.
- GALOUYE D.F., *Simulacron3*, Milano, Mondadori, 2008.
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1992.
- GOFFMAN E., *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2001.
- GOFFMAN E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1962.
- GOFFMAN E., *Espressione e identità. Giochi, ruoli, teatralità*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- GOFFMAN E., *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2001.
- GORGIA, *Encomio di Elena*, Milano, Bompiani, 2015.
- GRANELLI A., *Il digitale è pharmakon: una nuova sfida educativa*, Harvard Business Review, ottobre 2018.
- GREEN B., *The Hidden Reality*, New York, Knopf, 2011.
- KOESTLER A., *Il fantasma dentro la macchina*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1970.
- LÉVY P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- O'CONNELL M., *Essere macchina*, Milano, Adelphi, 2018.
- PLATONE, *Fedro*, Torino, Einaudi, 2011.
- ROMANO A., *Glue. Estetica urbana dai graffiti alla pornografia*, Milano, Bruno Mondadori, 2015.
- RYLE G., *Il concetto di mente*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- STEWART e TAIT, *The Unseen Universe*, New York, Macmillan, 1876.
- TEGMARK M., *Parallel Universe*, Scientific America, maggio 2003.
- TURKLE S., *La vita sullo schermo: nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, Milano, Apogeo, 2005.
- TURKLE S., *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino, Codice Edizioni, 2012.

## INTERVISTA A STEFANO PONTIGGIA

*di Antonio Messina*

### *Nota introduttiva*

Questa intervista a Stefano Pontiggia nasce su impulso della prof.ssa Mara Benadusi e dei relativi approfondimenti monografici da lei proposti all'interno del programma di "Antropologia del Mediterraneo" presso l'Università di Catania (a.a. 2018/2019). La ricerca condotta da Stefano Pontiggia a Redeyef (Tunisia) tra il 2014 ed il 2015, e poi pubblicata in volume nel 2017 con il titolo *Il bacino maledetto. Disuguaglianza, marginalità e potere nella Tunisia postrivoluzionaria*, affronta cause ed effetti del controverso fenomeno della *marginalità* e lo fa da una prospettiva sicuramente suggestiva. Nel corso degli anni la marginalità è stata definita come un processo di esclusione sociale sempre più marcatamente accentuato, e che – nel caso tunisino – avrebbe poi portato alle rivolte del 2010-2011 con la conseguente cacciata del Presidente Ben Ali. A partire da questa prospettiva la marginalità era stata definita come l'esclusione dalla ricchezza, dallo sviluppo e dal benessere di determinate aree geografiche, di singoli individui o di interi gruppi sociali, a causa di vulnerabilità che potevano derivare da fattori ambientali, culturali, sociali, politici ed economici. In tal senso L. M. Sommers definiva la marginalità come la condizione in cui una parte della società e dello spazio si situano al di sotto di un livello atteso di performance nel benessere economico, politico e sociale se comparato con la condizione media dell'intero territorio. A partire dagli anni Settanta autori come Janice Perlman avviarono un processo di decostruzione della categoria concettuale di marginalità, analizzata alla stregua di un mito da abbandonare in favore dello studio dei *processi di marginalizzazione*, cioè di sfruttamento e repressione cui sono sottoposti determinati gruppi sociali. Secondo questa corrente di studi, la marginalità non andava intesa come esclusione, bensì come integrazione in un sistema economico capitalista.

Pontiggia, coniugando abilmente le riflessioni di Michel Foucault con quelle di Pierre Bourdieu, ridefinisce la marginalità come una importante categoria analitica. Da Foucault egli trae la considerazione che il potere non si deposita in qualche luogo specifico, ma è un flusso che scorre nelle singole interazioni quotidiane tra miriadi di soggetti (*microfisica del potere*). Questo schema si applica alla Tunisia contemporanea, dove le istanze degli abitanti e le richieste di essere integrati si concretizzano in un processo di negoziazione con vari rappresentanti.

Da Bourdieu, trae invece l'importanza della strutturazione di un campo simbolico entro cui si costruiscono configurazioni e rapporti tra attori, istituzioni e retoriche che detengono diversi tipi di capitale.

Il libro è idealmente suddiviso in tre sezioni volte a indagare come la marginalizzazione si articola a livello spaziale, temporale e della struttura sociale (*Dimensione spaziale*: politiche governative e produzione dello spazio, il modo in cui i governi hanno dato forma allo spazio e creato disuguaglianza. *Dimensione temporale*: il tempo, sia come sguardo sul passato che come futuro interrotto. *Dimensione sociale*: il denaro e l'economia, la struttura sociale e il rapporto con il potere, la protesta e l'impossibilità per molti giovani di creare un'identità socialmente riconosciuta).

Che cosa significa, dunque, «marginalità»? È innegabile come in Tunisia, nel corso degli anni, si sia accentuata una generale divisione nazionale del lavoro tra una costa industriale e commerciale e un Sud fornitore di materie prime. La diseguale distribuzione della ricchezza è un presupposto necessario dei mercati capitalisti e il risultato di scelte politiche che hanno scientemente e deliberatamente favorito alcune regioni a discapito di altre, attribuendo ruoli diversi alla costa e alle aree interne del Paese. I territori interni sono stati posizionati per scelta politica ai margini di qualunque dinamica “modernizzatrice”, essendo stato loro attribuito il ruolo di rifornire il mercato del lavoro interno con manodopera sotto-specializzata (*colonialismo interno*). Le zone metropolitane dominano le comunità “isolate”, che si ritrovano così ad essere in una posizione di subalternità economico-politica, con standard di vita socialmente e geograficamente differenti, le cui risorse e il cui lavoro sono sfruttati alla stregua di quanto avveniva in passato. In questo senso Pontiggia è abile nel dimostrare la continuità tra dominazione francese e fase post-coloniale. Gli *schemi nazionali* dei governi post-coloniali hanno immaginato le regioni dell'interno come luoghi di estrazione di risorse minerarie o di produzione di beni primari, non come aree in cui impiantare attività industriali. Come conseguenza di ciò, marginalità non significa esclusione totale dai benefici, ma inclusione di tipo differenziale in uno spazio articolato in livelli gerarchici interni, asimmetria organizzativa e progetti di sviluppo difformi. Le aree interne non sono state escluse dallo sviluppo ma, nel quadro di una divisione produttiva, il posto ad esse assegnato è stato quello di produrre materie prime agricole e minerarie e fornire manodopera sotto-qualificata e a basso prezzo. Esiste un rapporto di dominazione tra centri a vocazione industriale/commerciale e periferie che producono una ricchezza di cui beneficiano in massima parte le aree centrali/costiere.

Quale importanza potrebbe rivestire la ricerca antropologica condotta da Pontiggia in Tunisia? L'importanza di questa ricerca trascende quella del contesto locale entro cui è stata svolta, ed aiuta a spiegare dinamiche di natura transnazionale e globale, perché connaturate ai processi di sviluppo e modernizzazione e alle contraddizioni che da queste scaturiscono. Non è quindi azzardato definire la piccola città di Redeyef, – coi suoi 30 mila abitanti, una sola linea ferroviaria che risale al 1907 ed un reddito mensile medio che oscilla tra i 30 e i 100 euro – un *iperluogo* entro cui si riverberano le conseguenze di dinamiche che attraversano diverse aree su scala globale. Redeyef, dunque, come

punto di condensazione e di congiunzione di fenomeni che si intrecciano tra loro, centro di uno snodo e di un insieme complesso di problematiche che concorrono a costituire il campo all'interno del quale l'antropologo si è collocato con osservazione partecipante.

Non secondaria l'importanza che questa ricerca riveste per la scienza politica, la quale potrebbe avvalersi della categoria di "marginalità" – nell'accezione proposta da Pontiggia – come di un concetto euristico utile a spiegare, interpretare e comprendere – anche per mezzo di una ponderata analisi comparativa – le medesime dinamiche manifestate in aree geografiche che sembrano presentare le stesse condizioni della Tunisia postrivoluzionaria. Una sfida interessante, per il comparativista, potrebbe essere quella di un raffronto con il caso italiano, da sempre afflitto dalla marginalizzazione delle regioni meridionali che si potrebbe rileggere – con le dovute differenze storiche – come una inclusione di tipo differenziale.

Le prospettive aperte dalla ricerca di Pontiggia sono molteplici e certamente suggestive. L'intervista qui condotta contribuirà, forse, a rafforzare tale constatazione.

Antonio Messina

**Durante la sua esperienza sul campo, quale tra i suoi contatti è quello che le è rimasto particolarmente impresso?**

Credo che la persona che mi sia rimasta più impressa sia il giovane uomo che nel testo chiamo col nome di Aymen. Le persone restano tali sempre e non rappresentano altro che se stesse anche quando ne facciamo un personaggio in un testo, ma credo di poter affermare che in Aymen si condensano molta della sofferenza sociale e della vulnerabilità che le condizioni strutturali del bacino minerario alimentano. Aymen mi appariva sempre sofferente nonostante non esprimesse la sua fatica con gesti plateali o in termini particolarmente espliciti. Durante il mio lavoro di campo, un paio di persone si erano date fuoco per protesta contro la vita che stavano conducendo; Aymen non avrebbe mai compiuto un simile gesto, anche perché, essendo un fedele musulmano, non avrebbe mai cercato di compiere un gesto tanto "sovversivo" come togliersi la vita. Questo faceva sì che il suo malessere fosse sempre presente come una specie di rumore di fondo che gli riempiva i pensieri. Gran parte delle sue conversazioni con me erano una litania di lamentele e tentativi di ipotizzare una vita diversa e, nonostante gli avessi chiesto di accompagnarlo in alcune interviste anche per aiutarlo a svagarsi un poco, Aymen sembrava non provare piacere in nessuna delle cose che faceva.

Questa sua condizione mi ha portato a riflettere molto sul senso del tempo, sulla noia esperienziale di cui parlo nel capitolo “Noia” e su quanto violente a livello individuale possano essere le conseguenze di una condizione strutturalmente ineguale dal punto di vista delle possibilità di autodeterminarsi. La fredda lucidità con cui mi diceva che lui e i suoi amici erano già morti anche se si alzavano dal letto ogni mattina è stata inizialmente difficile da apprezzare, anche da un punto di vista emotivo. Tra noi la differenza d’età non è molta, e questo rendeva ancora più straniante il fatto che una persona a me quasi coetanea potesse dirmi che non aveva paura della morte dal momento che morta lo era già.

Aymen mi ha inoltre costretto a fare i conti con molte idee preconcepite sulle relazioni e sulla stessa idea di progetti futuri, facendomi capire che il privilegio di chi nasce nella parte fortunata del mondo passa (forse in modo preponderante) dal ventaglio di opportunità quotidiane che alcuni hanno e altri no; queste opportunità non sono solo di ordine pratico circa ciò che qualcuno può fare e qualcun altro no, ma anche di ordine simbolico sulla stessa *pensabilità* di alcune situazioni. Penso ad esempio alla sua idea di sposare una donna europea per scappare via da Redeyef e al mio tentativo, goffo e venato di paternalismo, di convincerlo che nella vita ci si dovrebbe sposare per amore e non per ottenere un passaporto.

**Quanto ha influito la “grammatica della civiltà” (Comaroff), ossia la narrazione dei colonizzatori fatta propria dai colonizzati, nelle dinamiche di marginalizzazione di Redeyef?**

Una retorica che dal mio punto di vista sicuramente influenza le dinamiche di marginalizzazione della città è quella che dipinge l’area, e tutto il Sud in generale, come luogo dell’arretratezza e della dimensione tribale. Quest’immagine di un Sud riottoso, impossibile da soggiogare e scosso da divisioni tribali ha fatto sì che gli abitanti di Redeyef si considerino incapaci di fare cose che attribuiscono solo agli abitanti della costa. Giusto per fare un esempio, molte persone mi hanno detto che chi arriva dalla costa dev’essere deputato a guidare il Paese perché “lì sanno fare l’economia e sanno fare politica”. Quest’idea deriva dalla continua sottovalutazione delle popolazioni del Sud e porta le persone a non riconoscere i processi storici di produzione delle élite nazionali e il ruolo dei vari Governi nel favorire alcune regioni a discapito di altre, ad esempio sul piano dell’offerta scolastica e delle possibilità economiche e professionali. Aderendo all’idea che il Sud sia economicamente arretrato perché culturalmente arretrato, gli abitanti di Redeyef che ho conosciuto non riuscivano a cogliere il dato strutturale di questa disuguaglianza e tendevano a considerarsi inferiori rispetto a chi godeva di un privilegio. La lezione di Pierre Bourdieu sulla violenza simbolica è qui perfettamente in grado di spiegare il processo.

Va tuttavia detto che tale retorica non è attribuibile al solo periodo coloniale. Essa infatti si sviluppa in epoca precoloniale, durante il regno del Bey, e prosegue sotto altri termini in epoca postcoloniale. In questo senso, dato che interpreto lo spazio tunisino alla luce della letteratura sul colonialismo interno, tendo a interpretare narrazioni come quella sull'arretratezza del Sud come un prodotto coloniale in senso lato, cioè come il risultato di una visione del Paese che individua alcune porzioni di territorio inquadrandole come semplici produttrici di materie prime e manodopera sotto-qualificata.

Al contrario, l'aspetto interessante è l'appropriazione dei simboli dello "splendore" del periodo coloniale propriamente detto in chiave polemica e critica verso le condizioni presenti. In questo senso, come cerco di mostrare nel capitolo "Miniere", le immagini della città prodotte in epoca coloniale e la stessa eredità materiale del potere francese sono usate per produrre una contro-retorica di passato ricchezza e di prospettive di prosperità che la fine del colonialismo, paradossalmente, ha cancellato. Come si può vedere da questi due esempi, dunque, il rapporto con il periodo coloniale è decisamente ambivalente.

**Si può affermare che il concetto di "hamdullah" si traduca in una accettazione passiva della realtà sociale, l'emblema di una "eteronomia" che in un contesto interpretato come auto-alienante perpetua siffatta alienazione?**

Credo che quella parola vada piuttosto interpretata come un tentativo di venire a patti con due spinte diverse che devono necessariamente trovare una sintesi sempre instabile e contestuale. Da un lato, le persone che continuamente ripetevano *hamdoullah* alla fine o durante le chiacchierate con me stavano cercando con grandi sforzi di trovare una via d'uscita dal *cul-de-sac* che la vita nel bacino minerario poneva loro davanti. Persone come lo stesso Aymen passavano le loro giornate a immaginare una soluzione che consentisse loro di abbandonare la regione e magari il Paese e vivere in condizioni quantomeno comparabili ai membri della loro generazione che vivono in Europa. I progetti o i tentativi di fuga, la ricerca di una moglie europea o i viaggi nel *sahel* avevano quello scopo.

Dall'altro lato, se è vero che esiste una certa tendenza nel pensiero religioso islamico a leggere tutto nei termini di un disegno divino, anche la disoccupazione sarebbe paradossalmente il destino che Dio ha in serbo per le persone. Tuttavia, l'espressione *hamdoullah* non veniva recitata per esprimere una passiva accettazione allo stato delle cose ma, al contrario, per esprimere lo sforzo insito nel *doverlo* fare. L'accettazione delle cose era in un certo senso attiva, un doversi adattare a condizioni poco più che miserabili tramite il ricorso al concetto del volere di Dio.



In questo senso, la formula (come mi ha spiegato Aymen in un momento chiave che descrivo nel testo) sta a rappresentare lo sforzo interpretativo e di ricerca di tutti i segni che Dio ha predisposto per ognuno, così che i fedeli possano seguirli e raggiungere dunque quei risultati che Dio stesso ha approntato per loro. *Hamdoullah* significa dunque il riconoscimento della disuguaglianza ma anche, e contemporaneamente, lo sforzo dialettico di non adeguarsi passivamente allo status quo ma di trovare quei segni che consentano di leggere il futuro e iniziare, finalmente, a costruirlo.

**A distanza di qualche anno dalla sua ricerca, crede che nel frattempo siano avvenuti dei sostanziali cambiamenti politico-economico-sociali nella regione di Gafsa?**

Credo di no, e questo mancato cambiamento non è tipico solo del bacino minerario ma dell'intero Paese. Uno dei problemi è economico. Negli anni successivi alla stesura del libro, la crisi economica ha portato a una nuova svalutazione del dinaro tunisino, che ora al cambio con l'euro ne vale un terzo, e questo ha fatto perdere potere d'acquisto ai salari. L'unico settore dell'economia tunisina davvero in ripresa è il turismo, il cui modello resta tuttavia quello descritto nel libro: grandi compagnie internazionali che offrono servizi tutto compreso e che non lasciano che una minima parte della ricchezza in Tunisia.

C'è poi un grosso problema con le élite politiche e culturali tunisine, le quali condividono una comune visione liberista dell'economia e molto conservatrice sul piano sociale. Questo porta le dinamiche economiche, politiche e sociali a riprodursi e perpetuarsi senza un'effettiva capacità di immaginare dei futuri alternativi. Le esperienze cooperative che pur stanno fiorendo in tutto il Paese, infatti, non hanno ancora la forza di presentarsi nello spazio pubblico come effettive alternative di sistema. Il tutto è reso inoltre molto più complesso e in qualche modo ingessato dalla grande dipendenza di cui la Tunisia soffre rispetto all'Unione Europea e ai singoli Governi del Continente.

**Alcune critiche sollevate al suo lavoro hanno evidenziato da un lato il rischio di “destoricizzare”, “deislamizzare” e “deculturizzare” l'analisi antropologica, rendendola generalizzabile e applicabile un po' ovunque, dall'altro un presunto limite dovuto al fatto di aver lasciato in ombra alcuni attori come i mussulmani e le formazioni jihadiste. Cosa vuole rispondere a queste critiche?**

Inizio dalla seconda parte della risposta. Il testo è sbilanciato verso persone esponenti di forze politiche lontane da quelle di estrazione religiosa (islamica). Un grosso peso è dato ai membri del

Fronte Popolare mentre, più ancora che i membri del partito Ennahdha, nel testo compaiono membri di formazioni ispirate al cosiddetto *ancien régime* come il partito *al Moubadara*. Questo è dipeso da alcuni fattori. In primo luogo, i contatti che ho attivato in preparazione al campo facevano parte della sinistra tunisina, che a livello locale è colei che svolge maggiormente un lavoro di analisi delle problematiche. Inoltre, i membri del partito politico Ennahdha erano da me difficili da raggiungere, vuoi per una barriera linguistica più accentuata, vuoi perché alcuni di essi, precedentemente membri del partito RCD di Ben Ali, tendevano a non farsi vedere molto in giro nel tentativo di farsi dimenticare e riposizionarsi in seguito nello spazio pubblico. Il luogo di incontro principale per i fedeli musulmani legati a quel partito era inoltre la moschea, che non potevo frequentare. Detto questo, alcune delle persone che mi hanno maggiormente aiutato a comprendere la realtà locale erano membri di Ennahdha. Il lavoro del partito durante la campagna elettorale è avvenuto tuttavia molto sottotraccia. Tutto avveniva nelle case private mentre la sede del partito, che ho visitato più volte, non era un luogo di incontro particolarmente vissuto dai simpatizzanti. Avevo quindi in effetti meno dati sulle formazioni islamiche rispetto al livello di conoscenza che avevo raggiunto per altre formazioni.

Per quanto riguarda la prima parte della critica, posso dire che evitare o non realizzare un'analisi critica dell'Islam e del suo ruolo nella vita sociale tunisina non significa automaticamente produrre un'analisi "de-culturalizzata" del contesto tunisino. Credo di aver messo in luce alcune specifiche concezioni locali, come il riferimento ai legami personali e famigliari, le concezioni di disoccupazione e di lavoro nel settore pubblico, la carriera sociale che porta un adolescente maschio a diventare un uomo adulto riconosciuto in quanto tale o lo stesso concetto del volere di Dio, che sono analizzabili anche senza un riferimento all'Islam e al suo pensiero. L'analisi strutturale che ho condotto, ai miei occhi, si basa proprio su queste dimensioni culturali e dunque non può essere applicata ovunque – non in questi termini, quantomeno. Del resto, la stessa cosa si potrebbe dirla di qualunque grande prospettiva tra quelle che hanno fatto la storia della disciplina. Pensiamo allo strutturalismo lévi-straussiano, che è stato applicato sia tra i Bororo del Brasile che nei contesti alpini della Lombardia. In realtà, volevo proprio evitare di fornire un'interpretazione del contesto di ricerca che fosse schiacciata sull'equivalenza "cultura tunisina = Islam". Il problema della rappresentazione dell'Altro corre sempre sul crinale tra il fornire descrizioni culturaliste o, di converso, il dipingere un quadro in cui sembra che non ci sia posto per la "cultura locale". Per come io intendo la ricerca in antropologia e il suo approccio allo studio dell'altro, propendo per la prospettiva di Appadurai secondo il quale occorre abbandonare il sostantivo "cultura" per usarlo in funzione aggettivale. Questo ci consente di individuare le dimensioni culturali dell'agire e di fornirne un'analisi sintetica.

Rifiuto invece la critica di aver prodotto un'analisi destoricizzante del contesto di ricerca. Al contrario, sin dall'introduzione sottolineo due aspetti del lavoro che considero fondanti. Innanzitutto, cerco di considerare la storia lunga delle dinamiche che ho osservato sul campo, rintracciandone le origini in un periodo precedente all'esperienza coloniale, ad esempio quando analizzo il fenomeno tribale. In secondo luogo, cerco di interpretare gli eventi evitando di suddividere la storia in un pre- e post-Ben Ali, operazione tanto facile quanto fuorviante dal momento che le continuità tra i due periodi (e le fasi precedenti della storia tunisina) sono tanto evidenti quanto le differenze.

**Rimanendo in tema di critiche, lei ha più volte ribadito l'importanza di Foucault e Bourdieu nelle sue analisi. Dal momento che un antropologo dovrebbe privarsi di ciò che Boas chiamava *Kulturbrille*, non c'è il rischio di avere condotto la sua ricerca con le "lenti culturali" del post-strutturalismo?**

Non credo che un antropologo debba (o possa) privarsi delle sue "lenti culturali" quando conduce una ricerca di campo, e non sono neppure completamente persuaso che Boas intendesse quello in riferimento al concetto da lui coniato di *Kulturbrille*. Interpreto la sua espressione come un richiamo a restare il più possibile coscienti del fatto che, essendo il ricercatore esso stesso un soggetto culturale, anche le idee preconcepite dell'etnografo debbano essere messe in prospettiva e criticate da un punto di vista culturale tanto quanto le assunzioni locali circa la società e il modo in cui questa "funziona". Questa doppia consapevolezza sul modo in cui ricercatore e locali pensano il mondo, e la messa in prospettiva delle differenze di pensiero, è ciò che apre alla possibilità di produrre conoscenza. In questo senso, nel testo ho cercato di rendere esplicite anche le mie assunzioni e i miei giudizi (talvolta moraleggianti) rispetto a ciò che vedevo e ciò che mi sarei aspettato di incontrare. Penso ad esempio al passaggio citato in apertura del capitolo "Margini" in cui descrivo la mia reazione alla vista di case senza finestre che si aprano sulla strada. L'aspetto più complesso del lavoro, da questo punto di vista, è stato (paradossalmente) cercare un modo per distanziarmi da assunzioni locali e interpretazioni del mondo che sentivo in qualche modo vicine alle mie, tant'è che un lettore italiano potrebbe trovare tra le pagine molti spunti per chiedersi: "Che differenza c'è con l'Italia?". In molti casi, a parer mio, siamo davanti a quelle che Wittgenstein chiama differenze e somiglianze di famiglia.

Dall'altro lato, il mio tentativo interpretativo è stato esattamente quello di applicare le lenti del post-strutturalismo al mio campo etnografico, non perché volessi aderire a una qualche moda più o meno passeggera ma perché ho reputato che la letteratura che affonda le sue radici nel pensiero di

Bourdieu e Foucault potesse aiutarmi a interpretare fruttuosamente una situazione di disuguaglianza tanto visibile agli occhi quanto complessa da rintracciare nei suoi aspetti più strutturali e di lunga durata. Io mi considero un antropologo geertziano e figlio della svolta interpretativa che, dagli anni Settanta del Novecento, ha iniziato a riflettere sulla cultura come invenzione, per dirla con Roy Wagner. Un'invenzione nel senso che noi non riportiamo mai in modo oggettivo "la cultura" che un certo gruppo di persone condivide, ma ne forniamo una rappresentazione sintetica alla luce della prospettiva teorica che abbiamo deciso di applicare ai dati di ricerca. La sfida che mi sono posto in sede di analisi dei dati e di scrittura è stata proprio quella di applicare al contesto del bacino minerario e, per estensione, tunisino, un paradigma teorico non pienamente sfruttato a dovere se non da alcuni grossi nomi dell'accademia francese (penso ad esempio a Béatrice Hibou, che si muove coi piedi ben piantati nella prospettiva foucaultiana). Una prospettiva differente avrebbe senz'altro portato a un'analisi diversa.

### **Quale consiglio si sentirebbe di dare a un giovane antropologo desideroso di intraprendere una ricerca etnografica nel Maghreb?**

Credo che una delle prime dimensioni che un giovane antropologo dovrebbe considerare, e lo dico con rammarico non essendoci riuscito, è quella linguistica. In Paesi come la Tunisia, l'identità linguistica costituisce un grosso problema postcoloniale che è stato molto dibattuto negli anni successivi alle rivolte del 2010-2011. La direzione sembra essere quella di un recupero dell'arabo tunisino e in second'ordine del classico come lingua delle istituzioni e come codice di comunicazione scritto, cosa che senza un adeguato bagaglio di conoscenze renderebbe la ricerca molto più complessa. Inoltre, per quanto lo stesso Bourdieu affermasse (non a torto) che non è necessario conoscere la lingua del posto per fornire una buona analisi di chi la parla, posso tuttavia affermare che lo *switch* fra arabo e francese non è (comprensibilmente) affatto neutro. Le immagini utilizzate, il modo di descrivere la realtà e i riferimenti culturali cambiano nelle due lingue aprendo ad esempio al linguaggio religioso come via per interpretare gli eventi, molto meno presente quando si parla francese. Una competenza mista arabo-francese renderebbe sicuramente più ricchi i dati raccolti.

Consiglio inoltre di non interpretare tutto alla luce della prospettiva dei *postcolonial studies*: alcune delle dinamiche attualmente riscontrabili oggi nella sponda sud del Mediterraneo non sono riconducibili al periodo coloniale ma presentano una storia lunga che affonda le radici anche in epoca precoloniale. Io stesso ho cercato di mostrare questi collegamenti con un passato più lontano.

Un terzo consiglio può essere quello di sospendere il giudizio su concetti come quello di area culturale, che a parer mio sono fuorvianti perché impediscono di rintracciare dei fili che uno sguardo più disinteressato può cogliere. L'idea di area cultura se applicata al Mediterraneo ipotizza una serie di tratti comuni tra le due sponde del mare (l'importanza della famiglia e dei legami familiari, ad esempio) che tuttavia nascondono altre dinamiche che rendono il Maghreb *anche* africano tanto quanto *anche* un'area perfettamente integrata nel mercato globale. Solo a titolo di esempio, le aspirazioni dei giovani adulti a essere considerati socialmente uomini e le loro difficoltà nell'ottenimento di quello status, come anche il richiamo nostalgico a passati riprodotti come epoche dorate, sono squisitamente africani. Allo stesso tempo, la condizione di subalternità di masse di sottoproletari che non trovano collocazione nel mercato formale è un problema globale.

## ***Autori di questo numero***

**LINDA ARMANO:** attualmente Marie Skłodowska Curie Fellow all'Università della British Columbia, ha svolto il dottorato in cotutela tra l'Université Lumière Lyon 2 (in Antropologia e Sociologia) e l'Università Ca' Foscari di Venezia (in Storia Sociale Europea dal Medioevo all'Età Contemporanea) sviluppando una tesi intitolata: “La cultura di miniera nelle Alpi. Autorappresentazione della categoria professionale dei minatori”. Dal 2013 ha inoltre iniziato un percorso di ricerca nell'ambito della Business Anthropology e nell'antropologia applicata al marketing, grazie a cui attualmente collabora, sia a livello accademico che imprenditoriale, con team interdisciplinari in cui sviluppa metodologie di ricerca antropologica applicate allo studio delle pratiche di consumo.

**FEDERICA PAGLIALUNGA:** Linguista, scrittrice e traduttrice, in possesso di laurea triennale e magistrale in Lingue e Letterature Europee e Americane, di un'altra laurea in Mediazione Linguistica per la Sicurezza e la Difesa Sociale, attualmente studentessa di Human Rights and Multi-level Governance. Ha all'attivo esperienze nell'ambito dell'insegnamento dell'organizzazione di attività culturali nell'ambito della pubblica amministrazione.

**ANTONIO ROMANO:** Antonio Romano insegna “Storia e teoria dei nuovi media” e “Sociologia dell'arte” all'Accademia di Belle Arti di Lecce. Giornalista e autore di saggi e monografie su filosofia, mass media, politica, alcune pubblicazioni recenti sono: Seduzione dell'opera aperta (Mimesis, 2014), Glue. Estetica urbana dai graffiti alla pornografia (Bruno Mondadori, 2015), Lezioni elleniche (a cura del prof. Pietro Isavros, 2015), Sex is power. Le seduzioni politiche di Frank Underwood (“Formiche”, 2016/2017), B. (Wip, 2019), Non sapere di non sapere. Profili di antropologia e linguistic della verità (Aracne, 2020).

**ANTONIO MESSINA:** è dottore in Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali. Caporedattore della rivista internazionale di storia delle idee «Il Pensiero Storico», da lui fondata; è membro del comitato scientifico della rivista «La Razón histórica. Revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales» e socio della «Società italiana per lo Studio della Storia Contemporanea» (SISSCO). I suoi principali interessi concernono la filosofia politica e la storia delle dottrine politiche, con particolare attenzione alla storia intellettuale del fascismo, del totalitarismo, del socialismo arabo e del populismo.