



Dal desarrollo al postdesarrollo. Uno sguardo ai processi di modernizzazione in alcune comunità indigene del Centroamerica

Valentina Raffa*

Indice

1. Una breve cornice epistemologica sulle teorie dello sviluppo; 2. Decostruire la categoria classica; 3. Nuove tecnologie di comunicazione e culture indigene; 4. Comunità miskita e mixteca a confronto; 5. Processi di inculturazione tecnologica in alcune comunità miskitas; 6. Le comunità mixteca e zapoteca tra migrazioni e processi tecnologici; 7. Alcune riflessioni

Parole chiave

Sviluppo, postdesarrollo, tecnologie della comunicazione, culture indigene

1. Una breve cornice epistemologica sulle teorie dello sviluppo

La riflessione proposta affronta la categoria sociologica dello sviluppo, elaborata dalla modernità occidentale e sulla quale sono stati prodotti copiosi discorsi. Si considera la stretta relazione individuata da Foucault¹ tra potere e sapere e si afferma con Hobart² come questi siano prodotti e allo stesso tempo strumenti di relazioni di potere³.

Su questa linea si colloca la letteratura sociologica postcoloniale, studi nati intorno agli anni Settanta che lavorano sul ribaltamento della relazione di potere determinata dalla colonizzazione, secondo la quale la dottrina dello sviluppo nelle scienze sociali è frutto del pensiero occidentale⁴ e la lettura dello sviluppo nei Paesi del Sud del mondo,

* Università di Messina.

¹ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.

² M. Hobart, *An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Routledge, London, 1993.

³ Per fare un esempio basti pensare alla creazione della Banca mondiale e del Fondo monetario internazionale con gli accordi di Bretton Woods (1944).

⁴ A questo proposito Said introduce la categoria dell'orientalismo, intendendo l'elaborazione di un tipo di discorso sull'Oriente attraverso il quale l'imperialismo occidentale può esercitare il suo controllo: «L'Oriente presentato dall'orientalismo è quindi un sistema di rappresentazioni circoscritto da un insieme di forze che introdussero l'Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale, e infine negli imperi coloniali occidentali. Se questa definizione dell'orientalismo sembrerà più politica di quanto dovrebbe, sarà semplicemente perché l'orientalismo stesso è il prodotto, più di quanto dovrebbe, di forze e attività di natura politica» (E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999, p.201).



proposta dagli scienziati sociali, è tipica di uno straniero o di un colonizzatore che non prende in considerazione le prospettive di quei popoli che lo sviluppo l'hanno subito⁵.

Le categorie di «sviluppo» e «sottosviluppo» furono introdotte nel 1949 dall'allora presidente degli Stati Uniti Harry Truman, durante il discorso inaugurale alla nazione. Si celebrava l'idea di uno sviluppo inteso come crescita economica (aumento del Pil) che affondava le radici nel processo di industrializzazione, nella tecnologia e nel progresso scientifico. All'indomani del secondo conflitto mondiale, in piena ricostruzione, gli Stati Uniti, simbolo di questo modello di sviluppo, divenivano un esempio virtuoso che tutti i Paesi, soprattutto quelli cosiddetti «sottosviluppati», avrebbero dovuto seguire per sfuggire alla condizione «primitiva» di povertà e arretratezza alla quale altrimenti sarebbero stati condannati. Le conoscenze tecniche e le risorse materiali degli Stati Uniti non solo avrebbero alleviato le sofferenze di quei popoli, ma li avrebbero anche aiutati a produrre di più, attraverso i loro stessi sforzi⁶.

Questa visione fece da sfondo alla teoria della modernizzazione o teoria eurocentrica dello sviluppo, nata in Occidente negli anni Sessanta, secondo la quale i Paesi sottosviluppati avrebbero potuto svilupparsi in senso evolutivistico, e quindi passare da una società tradizionale ad una moderna, seguendo l'esempio dei Paesi occidentali ricchi, cioè attraverso l'industrializzazione⁷.

La teoria della modernizzazione fu sintetizzata da Rostow nella teoria dei cinque stadi che interpretava il sottosviluppo come una prima tappa inevitabile verso lo sviluppo, e cioè la società dei consumi di massa, raggiungibile attraverso l'industrializzazione e la tecnologia. Per lui lo sviluppo era «un processo spontaneo ed irreversibile intrinseco a ciascuna società e che può essere stimolato dalla competizione esterna o da una minaccia militare e da misure interne che sostengono i settori moderni e modernizzano quelli tradizionali»⁸.

Lo sviluppo divenne pertanto sinonimo di progresso, figlio di quel pensiero classico evolutivista e positivista che leggeva il mutamento sociale come progressione secondo causa ed effetto e che era profondamente legato ad una visione lineare della storia che tendeva al miglioramento infinito⁹.

Il progresso in cui la modernità occidentale ha creduto ed investito è divenuto il dispositivo ideologico che le ha permesso di imporsi in tutto il mondo come unico modello possibile.

A partire dagli anni Settanta, alcuni intellettuali, in Europa e in Centro e Sud America, iniziarono a mettere in discussione la teoria eurocentrica dello sviluppo, rivendicando la possibilità di pensare ad altri modelli di sviluppo e di società. In questi anni, in quella che viene definita «America Latina», fu elaborata la teoria della dipendenza,

⁵ S. Goonatilake, *Crippled Minds. Exploration into Colonial Culture*, Vikas Publishing House Pvt Ltd, New Delhi, 1982.

⁶ Vedi <http://www.youtube.com/watch?v=KZwWrofreuQ>.

⁷ B. Hettne, *Le teorie dello sviluppo*, Asal, Roma, 1997.

⁸ W. Rostow, *The stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, p.82.

⁹ Cfr. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967; A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Isedi, Milano, 1776.



secondo la quale la ricchezza e lo sviluppo dell'Occidente dipendevano dallo sfruttamento delle risorse dei Paesi del Sud, e il sottosviluppo dei Paesi poveri era causato dallo sviluppo del Nord. Esistevano pertanto un centro ricco e una periferia che avrebbe potuto emanciparsi solo attraverso la politica del contare sulle proprie forze¹⁰.

Da allora in poi, nella comunità scientifica si dibatté a lungo, non solo sulla necessità, ma anche sulle modalità attraverso cui fosse possibile decolonizzare l'immaginario sullo sviluppo. Nel suo saggio *Le teorie dello sviluppo* Hettne approfondisce i temi di questo dibattito, facendo riferimento all'emergere di una idea di sviluppo diverso che poggiasse le basi essenzialmente sul coinvolgimento delle comunità e sulla partecipazione popolare in interventi su piccola scala, privilegiando temi quali l'ecologia, le identità delle comunità locali, l'emarginazione delle minoranze etniche. Un'idea che pare abbia avuto maggiore successo in Occidente e meno nel resto del mondo dove, secondo quanto scrive Hettne, le élite di potere locali, interessate al raggiungimento delle condizioni materiali di vita proprie dell'Occidente, non hanno sposato l'atteggiamento che egli definisce «populista» che «interpreta gli interessi e i valori delle società rurali minacciate dalla penetrazione del capitalismo industriale»¹¹.

E mentre i sostenitori di un'altra forma di sviluppo mettevano in discussione il concetto di necessità primarie o bisogni di base, rivendicando l'urgenza di uscire dalla loro assolutizzazione e ripensarli con specifico riferimento alle epoche, ai Paesi e alle società, la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale mettevano in campo strategie di distribuzione delle risorse che privilegiavano la logica secondo la quale i bisogni primari sono universali e quindi uguali per tutti i contesti sociali e per ogni individuo appartenente a quei contesti.

Vandana Shiva e Serge Latouche sono due tra i principali intellettuali che hanno contribuito attivamente ed energicamente al dibattito attraverso una produzione scientifica indirizzata ad una dura critica dello sviluppo capitalistico.

La prima lo definisce, in maniera provocatoria, *mal-développement*, col duplice significato di mal sviluppo che «considera improduttivo tutto il lavoro che non produce profitti e capitali»¹², e sviluppo al maschile, mosso cioè dal pensiero maschile che non «si prende cura», come fa invece quello femminile, ma tende all'accumulazione del capitale monetario attraverso la distruzione delle risorse naturali¹³.

Il secondo elabora la categoria, seppur criticata, della «decrescita». Partendo dall'assunto secondo il quale «sviluppo» e «sostenibilità» sono due categorie inconciliabili, Latouche propone di decostruire l'antico concetto illuminista del progresso e

¹⁰ Si veda: A. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1969; I. Wallerstein, *The Modern World System*, vol.1, Academic Press, New York, 1974; P. Baran, *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York-London, 1957; T. Dos Santos, *Dependence Relations and Political Development in Latin America: Some Considerations*, «Ibero Americana», VII, 1977; C. Furtado, *The Economic Growth of Brasil*, University of California Press, Berkeley, 1963.

¹¹ B. Hettne, *Le teorie...*, op. cit., p.201.

¹² V. Shiva, *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino, 1991, p.7.

¹³ A. Cammarota, *Femminismi da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2005.



attuare una decrescita che ripensi la ricchezza in termini di giustizia sociale e rispetto ambientale; per lui la decrescita, «questo arretramento ragionevole», «non ha nulla di nostalgico, deve essere accompagnato a cambiamenti qualitativi resi possibili dalle tecniche più innovative e auspicabili per la loro equità ecologica e sociale»¹⁴.

2. Decostruire la categoria classica

Considerando che tutte le teorie classiche sullo sviluppo hanno fallito nella promessa di garantire benessere alle società che sarebbero passate dalla modernizzazione, si procederà pertanto intorno a due interrogativi:

a) Che cos'è lo sviluppo?

b) Che succede, oggi, quando le culture indigene entrano in contatto con i processi di modernizzazione o, meglio ancora, con la modernità occidentale della quale il concetto di sviluppo è una dimensione fondamentale?

Attraverso un'opera di decostruzione dell'idea classica di sviluppo, avvalendosi soprattutto degli orizzonti teorici degli studi postcoloniali di Spivak, Fanon, Said e Memmi¹⁵, i quali insistono sulla necessità di produrre modelli di interpretazione del mondo capaci di uscire dalle logiche coloniali, si è giunti all'idea della indeterminatezza del concetto di sviluppo¹⁶ e della necessità di concepirlo come staccato dalla crescita economica, inteso cioè come l'insieme di quelle determinanti umane, sociali, politiche ed economiche che garantiscono una buona qualità della vita.

Si sceglie, pertanto, di accogliere la proposta di Escobar di studiare lo sviluppo come un'esperienza storica singolare; come la creazione di un dominio di pensiero e di azione attraverso l'analisi di tre elementi che lo definiscono: le forme di conoscenza che si relazionano ad esso e attraverso le quali si costituisce come teoria; il sistema di potere che regola la sua pratica; le forme di soggettività prodotte da questo discorso, quelle attraverso le quali la gente si riconosce come sviluppata o sottosviluppata¹⁷.

Escobar introduce la categoria del *postdesarrollo* riferendosi alla possibilità di creare differenti discorsi e rappresentazioni, alla necessità di cambiare le pratiche del sapere e del fare, di moltiplicare centri e agenti di produzione della conoscenza, per rendere «soggetti» dello sviluppo quanti sono stati «oggetti». La modalità è quella di focalizzar-

¹⁴ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2007, p.63.

¹⁵ Si veda: G.C. Spivak, *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2002; F. Fanon, *Il negro e l'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965; F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1995; F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, 1996; E. Said, *Orientalismo, op. cit.*; E. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1993; A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editori, Napoli, 1979; A. Memmi, *Ritratto del decolonizzato. Immagini di una condizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ A. Escobar, *El postdesarrollo como concepto y práctica social*, «Revista Española de Desarrollo y Cooperación», 24 julio 2009, pp.82-99.



si sulle forme di adattamento, sovversione e resistenza che la gente produce localmente di fronte ad interventi di sviluppo (in senso occidentale).

Il *postdesarrollo* nasce dagli sviluppi della teoria post-strutturalista che indirizza la sua critica verso la necessità di produrre «un'etica del sapere specifico come pratica di libertà»¹⁸. Non si tratta di un'epoca storica; Escobar lo definisce come una presa di coscienza che la realtà possa definirsi in termini distinti a quelli dello sviluppo e, di conseguenza, le persone e i gruppi sociali possano agire sulla base di queste differenti definizioni¹⁹. C'è dunque una critica alla visione eurocentrica della conoscenza che non è una semplice rappresentazione della realtà, ma, come ha spiegato bene anche Foucault, è un processo politico che produce delle conseguenze sul mondo reale²⁰. C'è poi l'idea che il *postdesarrollo* è da intendersi non solo come concetto, ma anche come pratica sociale. Secondo l'autore esso si caratterizza per l'emergere di movimenti sociali come «simboli di resistenza alle politiche del sapere e all'organizzazione del mondo dominanti»²¹, che ripensino dal basso agli effettivi bisogni della gente.

Arce e Long²², autori che insieme ad Escobar hanno contribuito al dibattito sul post-sviluppo, delineano una modernità «pluralizzata» e lavorano sulla categoria del *counterwork*. Con questo termine essi indicano le trasformazioni che qualsiasi gruppo sociale mette in moto dinanzi ad un intervento di sviluppo, sia esso una tecnologia, un progetto o una forma di sapere, riposizionandolo all'interno del proprio universo culturale, quindi attribuendogli un senso proprio. L'aspetto interessante di questo meccanismo consiste nell'attività di individuare e riprodurre le rimodulazioni più significative che contribuiscono maggiormente all'*empowerment* politico del gruppo.

È proprio con riferimento a questa prospettiva teorica che si cercherà di rispondere al citato interrogativo sub b). A tal fine si utilizzeranno anche i risultati di una ricerca che ha per oggetto l'impatto dei nuovi mezzi di comunicazione (televisione, telefoni cellulari, Internet) sulle comunità indigene, indagando rispettivamente alcune comunità tradizionali del Messico meridionale e uno dei principali villaggi della Costa atlantica Nord del Nicaragua²³. Le nuove tecnologie di comunicazione sono strumento e al tempo stesso simbolo dei processi di modernizzazione, nonché misuratori di sviluppo all'interno di un immaginario modernista.

¹⁸ *Ibidem*. Si è già fatto riferimento all'enorme potere che il post-strutturalismo, a partire da Foucault, attribuisce al sapere. Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit.

¹⁹ *Ibidem*, p.22.

²⁰ *Ibidem*, p.23.

²¹ A. Escobar, *Immaginando un'era di post-sviluppo*, in R. Malighetti (cur.) (1992), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma, 2005, p.214.

²² A. Arce, N. Long, *Anthropology, Development, and Modernities*, Routledge, London, 2000.

²³ Scelgo di presentare i risultati della ricerca condotta a Puerto Cabezas. Sono state visitate anche altre comunità indigene che si trovano lungo il Río Coco, il fiume che unisce il Nicaragua all'Honduras; si tratta però di villaggi rurali, spesso collocati dentro la foresta, in cui sopravvive ancora forte la tradizione e in cui le tecnologie sono assenti, al di là della radio che rappresenta un prolungamento della cultura orale.



3. Nuove tecnologie di comunicazione e culture indigene

Gli approcci teorici attraverso i quali, generalmente, è stata letta la questione si dividono in quelli che Umberto Eco²⁴ definirebbe «apocalittici», preoccupati dal timore che le culture locali vengano fagocitate dall'immaginario globale, figlio del sistema di produzione-consumo capitalistico, e quelli che lo stesso definirebbe «integrati», fiduciosi che le nuove tecnologie di comunicazione possano fungere da agenti di socializzazione e di partecipazione per tutti.

C'è poi una terza via di interpretazione della questione che si proverà ad imboccare in questo lavoro: quella che parte dagli studi postcoloniali e attraversa il pensiero di autori che pur non appartenendo esplicitamente al panorama postcoloniale ruotano intorno ad esso.

Una precisazione appare necessaria: il suffisso «post» rimanda ad una temporalità successiva all'epoca coloniale, ma la sua accezione principale è quella di un nuovo modo di interpretare il mondo a partire dagli effetti che su di esso ha prodotto il colonialismo occidentale e di produrre la categoria del meticcio per definire il rapporto con l'altro, allontanando il mito della superiorità occidentale. Gli studi postcoloniali partono dalla necessità di riconfigurare la modernità a partire dalle storie e dalle vite di quelle parti subalterne rimosse dai processi di modernizzazione; mettono in luce il carattere complesso ed eterogeneo della tarda modernità che non può più essere letta attraverso un unico punto di vista²⁵.

Come evidenziato in *Culture indigene e mutamento sociale*²⁶, i fenomeni sociali contemporanei vanno letti alla luce delle profonde trasformazioni che hanno caratterizzato la tarda modernità e prendendo in esame tre elementi: il processo di deterritorializzazione, in seguito al quale la riproduzione culturale trova posto all'interno della tensione tra locale e globale²⁷; il ruolo degli attori sociali e ciò che essi producono nel momento in cui entrano in relazione durante la quotidianità²⁸; la possibilità indicata da Eisenstadt che i processi di modernizzazione nelle società occidentali e in quelle extra occidentali non si traducano necessariamente nella costruzione di una società globale omologata, ma nello sviluppo di «molteplici civiltà moderne»²⁹.

La terza via alla quale si è accennato pocanzi, dunque, tenta di leggere il fenomeno dell'impatto dei nuovi strumenti di comunicazione sulle culture indigene, avendo ben presente questi elementi. Appadurai³⁰, tra i maggiori esponenti del pensiero postcoloniale contemporaneo, sostiene che i *mass media* non producono solo torpore, ma sono anche capaci di stimolare resistenza e capacità di azione, dando vita a pratiche sociali

²⁴ U. Eco, *Apocalittici ed integrati*, Bompiani, Milano, 1964.

²⁵ V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, Aracne, Roma, 2010.

²⁶ *Ibidem*, pp.70-71.

²⁷ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001, p.90.

²⁸ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

²⁹ Eisenstadt parla a questo proposito di «modernità multiple»: S.N. Eisenstadt, *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997.

³⁰ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, op. cit.



ibride. Nel mondo contemporaneo, che lui definisce «rizomatico»³¹ e schizofrenico, le vite diventano complesse e immaginate, si amplia la possibilità di scegliere fra tante vite possibili e per questo risulta necessario ridefinire i paradigmi interpretativi di ogni ricerca sociale.

In Nicaragua la ricerca è stata condotta principalmente a Puerto Cabezas, un paese di circa 50.000 abitanti e principale centro della Costa atlantica Nord. Le due caratteristiche interessanti di Puerto Cabezas sono la presenza di una popolazione multi-etnica ad alta densità indigena (i miskitos sono i più numerosi, 73%) e l'evidente convivenza, spesso conflittuale, tra culture locali e modernità occidentale, la quale si manifesta, per esempio, attraverso la presenza di televisione, telefoni cellulari e Internet che rendono il tessuto sociale permeabile alla penetrazione del mercato del consumo di massa e a un immaginario culturale globale.

Per quanto riguarda il Messico, la ricerca è stata condotta in alcuni *pueblos* della regione mixteca, zona montagnosa abitata dal popolo mixteco, e in alcuni villaggi costieri dello Stato di Oaxaca. A differenza di Puerto Cabezas si tratta di comunità molto piccole (con una media di 100 abitanti o meno), organizzate secondo un sistema politico e amministrativo detto «per usi e costumi» che prevede l'elezione delle cariche politiche, gratuite ed obbligatorie, a mano alzata da tutti i membri della comunità riuniti in assemblea generale. Sono *pueblos* semirurali con un'economia comunitaria, caratterizzati dall'accesso di alcune famiglie al mercato capitalistico attraverso la vendita di prodotti di artigianato nei mercati urbani o attraverso attività lavorative svolte al di fuori della comunità di appartenenza³².

Questa ricerca parte dal riconoscimento dell'esistenza di un conflitto reale tra la modernità occidentale e il suo pensiero unico e le culture locali, e si apre anche a possibilità di forme di resistenza altre.

Non esistendo una risposta alla questione ed essendo il fenomeno un processo in divenire, l'indagine si pone come strumento per osservare il fenomeno in maniera curiosa e aperta, cercando di assumere un approccio interculturale attraverso cui negoziare significati.

4. Comunità miskita e mixteca a confronto

Si sono scelti questi due casi per motivi eminentemente legati all'opportunità fortuita di entrare in relazione con due diversi spaccati del mondo indigeno del Centroamerica, quello miskito e quello mixteco. Le ragioni sono diverse.

La ricerca sui miskitos, nella Costa atlantica del Nicaragua, è nata dall'incontro, avvenuto circa un paio di anni fa, con il Centro regionale di intervento per la coopera-

³¹ Appadurai fa qui riferimento al pensiero di Deleuze e Guattari. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.

³² A questo proposito piace parlare di doppia economia: A. Cammarota, *L'Altro da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2009.



zione che negli anni Novanta stava realizzando un progetto di informatizzazione a Puerto Cabezas con l'obiettivo di ridurre il *digital divide* delle comunità indigene³³. La lettura e l'analisi di quel progetto e dei suoi risultati sono stati una spinta ad approfondire la questione attraverso un approccio critico. L'occasione è arrivata grazie alla collaborazione ad un progetto dell'associazione Tininiska Italia Onlus³⁴ che prevede il sostegno a distanza di una ventina di minori, spesso orfani, in forte disagio socio-economico che vivono tra Puerto Cabezas e le comunità miskite lungo il Rfo Coco, al confine con l'Honduras.

Il lavoro di cooperazione è stato uno strumento efficace per entrare in relazione con la realtà sociale miskita, che a Puerto Cabezas risulta particolarmente complessa essendo continuamente sottoposta a processi di rielaborazione identitaria, non solo per lo stretto contatto col mondo occidentale di cui si è detto sopra, ma anche per la presenza di una popolazione multiculturale e per la tendenza, da parte dello Stato, a ridurre l'autonomia delle comunità indigene e l'autorevolezza dei loro organi rappresentativi.

La ricerca in Messico, sui mixtecos, nasce invece come risposta all'esigenza metodologica di valutare, attraverso la comparazione, se i dati emersi nella società miskita potessero essere estendibili ad una popolazione di maggiori dimensioni e quanto i fattori sociali, economici, politici e culturali potessero intervenire nelle re-azioni legate alla tecnologia. La scelta è così caduta sulla società mixteca facilitata anche dal contatto con il gruppo di ricerca di Jansen e Perez dell'Università di Leiden che lavorano da anni, con un approccio interdisciplinare, su queste tematiche³⁵.

Il raffronto si mostra potenzialmente interessante perché si tratta di comunità indigene culturalmente diverse tra di loro, inserite in contesti socio-politici certamente differenti (la Costa atlantica Nord del Nicaragua, ad esempio, appartiene ad una regione autonoma), in cui però le popolazioni native faticano ad ottenere veri riconoscimento e autonomia dentro il contesto nazionale. Inoltre, in entrambi i casi, gli abitanti delle comunità oggetto della ricerca sono portatori di una cultura tradizionale che ha dovuto fare i conti con i processi di modernizzazione: dall'avvento dei *computer* e di Internet alla nascita di attività commerciali che vendono musica o *hamburger*.

Un elemento che probabilmente può risultare utile alla comparazione consiste nel fatto che le comunità miskite nicaraguensi, in particolar modo quella di Puerto Cabezas, per ragioni storico-politiche, sembrano fare i conti con un indebolimento dei legami

³³ G. Miele, *Comunicación y virtualización en las perspectivas de las nuevas tecnología*, Edizioni Universidad Centroamericana, Managua, 1992.

³⁴ www.tininiskaitalia.org.

³⁵ Tra gli altri: M. Jansen, L. Van Broekhoven, *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzau*, Knaw Press, Amsterdam, 2008; M. Jansen, A. Perez, *Codex Bodley: A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, The Bodleian Library, United Kingdom, 2005; A. Perez, *Intimidazione, inganno e violenza nel territorio mixteco (Messico): la strada della mafia e della droga*, in A. Cammarota (cur.), *Natura, ambiente. Lo sguardo indio*, Armando Siciliano Editore, Messina, 1990, p.25; M. Jansen, *Lo specchio lucente. Gli antichi libri dei popoli indigeni del Messico*, in A. Cammarota, *L'Altro da raccontare, op. cit.*, pp.163-177; A. Perez, *I popoli indigeni: gioco coloniale e cultura della povertà*, in A. Cammarota, *L'Altro da raccontare, op. cit.*, pp.136-163.



comunitari e identitari; le comunità mixteche paiono invece essere caratterizzate da una maggiore coesione sociale e identitaria.

Come già accennato, il lavoro di ricerca condotto sulla Costa atlantica si è concentrato principalmente a Puerto Cabezas; le altre comunità miskite limitrofe visitate sono dei piccolissimi centri rurali situati in prossimità o lungo il Río Coco, luoghi difficilmente raggiungibili, in cui la corrente elettrica è quasi del tutto assente. Qui l'unico simbolo di «rivoluzione mediale» è la televisione, presente solo in rarissime abitazioni (di solito quelle dei miskitos che hanno lasciato le comunità di origine e si sono trasferiti nei centri urbani) come feticcio, spenta e impolverata.

La popolazione sembra essere molto lontana dall'idea di una tecnologia della comunicazione. Dalle interviste effettuate ad un piccolo campione di abitanti (per la maggior parte anziani e bambini) la parola «comunicazione» si riferisce alla necessità di raggiungere le comunità più centrali della Costa dove ci sono le scuole, i mercati, i servizi; mentre la parola «tecnologia» rimanda ai mezzi di trasporto, vitali per poter stare in contatto con il resto del Paese (i trasporti dalle comunità miskite del Río Coco, alcune delle quali sorgono dentro la foresta, ai centri semi-urbani più vicini, avvengono per la maggior parte dei casi per mezzo di piccole imbarcazioni di legno).

Per noi comunicare vuol dire riuscire a raggiungere i villaggi oltre la Moskitia. Gli spostamenti sono difficoltosi e lunghi e i nostri bambini non possono andare a scuola e non possono accedere ad alcun servizio. La tecnologia servirebbe ad accorciare le distanze (B.M.).

Come si diceva, i dati raccolti a Puerto Cabezas sono stati confrontati con quelli emersi dalle comunità mixteche e zapoteche dello Stato di Oaxaca (Messico). Le popolazioni native messicane vivono una situazione socio-politica complessa; da una parte una condizione coloniale, di dipendenza culturale ed economica dal Messico «occidentale», dall'altra sono eredi di una cultura, quella mesoamericana, che incide fortemente sull'identità dell'intero Paese e che viene celebrata come cultura nazionale.

Le comunità oggetto di ricerca (San Mateo Macuilxòchitl, Chalcatongo de Hidalgo, San Juan Copala, Pueblo Santa Ana del Valle, San Agustínillo, Municipio de Magdalena Jaltepec Nochiz) sono state scelte sulla base della loro eterogeneità rispetto all'origine (mixteca e zapoteca), alla collocazione geografica (montagna e mare), all'organizzazione politico-amministrativa (per *usos y costumbres* e per partiti politici), con l'obiettivo di diversificarne il campione.

L'impianto metodologico utilizzato è di tipo essenzialmente qualitativo data la necessità di approfondire alcune tematiche e di individuarne i nodi centrali. In entrambi i casi si sono effettuate interviste in profondità a testimoni privilegiati: attori sociali impegnati nel campo della comunicazione, dell'educazione (in Nicaragua), della politica e della società civile (in Messico).

Le interviste toccano alcune tematiche centrali: il possesso e il consumo della tecnologia della comunicazione; come le nuove tecnologie possono trasformare la comunicazione e/o influiscono sulla trasformazione del *pueblo*; il rapporto tra tecnologia e cultura indigena e la differenza tra vecchie e nuove generazioni.



A Puerto Cabezas, sede universitaria, alcuni di questi temi sono stati approfonditi su un campione di 100 giovani studenti appartenenti a vari corsi di laurea (sociologia, diritto, informatica, scienze dell'amministrazione, scienze forestali), in gran parte di origine miskita, ai quali è stato somministrato un questionario a domande aperte. Si è ragionato sul fatto che i giovani studenti sono, probabilmente, i soggetti più interessati all'utilizzo di Internet e dei *computer*, anche solo per ragioni di studio e di ricerca e tendenzialmente sono i motori del mutamento sociale.

Con Internet posso accedere ad un'informazione maggiore e migliore per il mio corso di studi; dal momento che nelle nostre biblioteche c'è mancanza di documentazione, credo che Internet sia uno strumento di informazione più completo. [...] L'uso di Internet è molto utile perché senza tecnologia non potremmo avere una conoscenza migliore su ciò che accade nel mondo (E.G.).

La visione che i giovani hanno del rapporto tra società e tecnologie della comunicazione è stata confrontata, attraverso alcune interviste, con quella degli anziani, custodi e garanti della tradizione indigena. Risultava interessante individuare le differenze generazionali e dunque il mutamento sociale eventualmente verificatosi.

Spesso i giovani vedendo questi mezzi tecnologici vedono quello che a casa non si vede e non si fa. Per esempio, guardando le *telenovelas* i giovani e i bambini cambiano la loro forma di vedere le cose e applicano al loro modo di vivere modelli che non sono i nostri (F.S.).

Per capire quale funzione e quale effetto possa avere Internet, simbolo di una cultura e di un sistema economico occidentale, all'interno di piccole comunità indigene e rurali, si è proceduto, in aggiunta alle citate interviste, ad effettuare l'osservazione all'interno di uno o più *cybercafés* di ogni *pueblo* (pochissime persone hanno un *computer* e un collegamento Internet in casa). Si è tenuto conto del tipo di utenza, delle modalità e dei contenuti di consumo mediale, delle dinamiche che si sviluppano all'interno di questi luoghi.

Tutti i dati raccolti sono stati aggregati attorno ad alcuni nodi: a) tecnologia e trasformazioni sociali; b) modalità attraverso le quali si manifestano ed organizzano eventuali forme di resistenza allo sviluppo tecnologico di mercato; c) differenze generazionali nella percezione della tecnologia.

Nell'approfondimento si è considerato in particolare: a) l'azione degli agenti di innovazione tecnologica, individuati nei giovani e negli studenti in Nicaragua, e nei migranti in Messico; b) il legame tra il grado di coesione sociale delle comunità e la capacità da parte degli abitanti di rimodulare l'innovazione sulla base delle necessità locali; c) il ruolo degli attori sociali nel re-immaginare pratiche di resistenza e di conseguentemente porsi come agenti di sviluppo; d) il modo in cui le vecchie generazioni percepiscono l'avvento delle nuove tecnologie della comunicazione e le vie escogitate per farle dialogare con la tradizione.



5. Processi di inculturazione tecnologica in alcune comunità miskitas

Puerto Cabezas, Bilwi in lingua miskita, è la cittadina principale della Regione autonoma dell'Atlantico Nord del Nicaragua. La sua storia coloniale inizia con l'arrivo degli inglesi, i quali portano avanti in tutta la Costa atlantica una politica di conquista fondata sulla costruzione di relazioni, soprattutto di ordine economico, con le popolazioni autoctone. Questo è uno dei principali motivi per il quale la Costa atlantica del Nicaragua è strutturalmente diversa dalla Costa pacifica che ha conosciuto, invece, la violenta colonizzazione spagnola basata sulla distruzione dell'organizzazione indigena e l'implementazione della struttura politica, economica, amministrativa europea.

Oggi questi «due Nicaragua» sono lontani non solo da un punto di vista spaziale (le vie di comunicazione sono poche e non sono efficienti e muoversi da una parte all'altra del Paese diventa dispendioso sia in termini economici che di tempo), ma anche da un punto di vista culturale: per i nicaraguensi del Pacifico le popolazioni della Costa atlantica sono «sottosviluppate»; al contrario queste ultime si rivolgono agli abitanti della Costa pacifica utilizzando il dispregiativo «spagnoli».

Secondo i dati relativi al 2005 del Programa de las naciones unidas para el desarrollo (Pnud), la popolazione di Bilwi è pari a 48.709 abitanti e il suo indice di sviluppo umano (ottenuto calcolando i livelli di educazione, reddito pro capite, salute) è medio-basso³⁶.

Il tessuto sociale non è caratterizzato da una grande stratificazione: gli abitanti, più o meno, condividono una condizione socio-economica precaria.

Nel *pueblo* si possono rilevare tre elementi interessanti: la presenza della Universidad de las regiones autónomas de la Costa Caribe nicaragüense (Uracan), che è la principale università della Costa atlantica; un'alta densità di popolazione indigena; l'evidente influenza della cultura occidentale che passa soprattutto attraverso i mezzi di comunicazione (le *telenovelas* nordamericane, molto seguite dalla popolazione, i programmi di musica e Internet contribuiscono a riprodurre un immaginario occidentale).

Se da una parte la radio è lo strumento più diffuso per comunicare, con la preziosa funzione di mettere in comunicazione i villaggi indigeni della Regione autonoma dell'Atlantico Nord e della Regione autonoma dell'Atlantico Sud, dall'altra la televisione, oltre ad essere simbolo di modernizzazione, rappresenta una sorta di *status symbol* per le famiglie meno povere. Il modello culturale veicolato è però irrimediabilmente lontano dalla realtà di Puerto Cabezas. È quello, direbbe Baudrillard, di un Occidente confezionato e venduto come mito³⁷.

La metodologia che si è deciso di utilizzare nella ricerca ha certamente dovuto fare i conti con la difficoltà di muoversi e di comunicare all'interno di un contesto fortemente multiculturale.

³⁶ Pnud, *Informe de desarrollo humano 2005*, in <http://www.undp.org.ni/>. I dati si riferiscono all'anno 2005, essendo stata la ricerca condotta nel 2006; tuttavia, comparando i dati con quelli più aggiornati e fino al 2011 (<http://www.undp.org.ni/publicaciones>), non si registra nessun cambiamento significativo per quel che riguarda l'indice di sviluppo umano, mentre l'attuale popolazione è pari a 51.993 abitanti.

³⁷ Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.



Per conoscere il livello tecnologico posseduto dalla popolazione ed il suo grado di consumo si è scelto un campione di cento studenti su un totale di circa novecento iscritti alla Uraccan, uomini e donne tra i diciotto e i quarantacinque anni d'età, venti per ciascuno dei cinque corsi di laurea esistenti, che si sono dimostrati disponibili a rispondere alle domande. È stato somministrato un questionario con domande a risposta aperta, avente l'obiettivo di indagare la tecnologia comunicativa e la tipologia di connessione Internet (in casa o da quale postazione) possedute. Per sondare le modalità di utilizzo di Internet e i flussi di consumo, l'intervistato era invitato ad indicare i siti più visitati e per quali fini. Gli si chiedeva l'opinione sui cambiamenti eventuali introdotti da Internet nella vita universitaria e privata.

Il 59% del campione è di sesso femminile e non risulta esserci alcun divario di genere significativo né per quel che riguarda il possesso dei mezzi tecnologici, né relativamente al consumo di tecnologia.

Sul totale degli studenti intervistati solo il 32% ha una linea telefonica fissa a casa; il 69% possiede un telefono cellulare. Ciò potrebbe interpretarsi secondo due chiavi di lettura che si rafforzano a vicenda: da una parte la gestione del cellulare è meno cara rispetto a quella del telefono fisso; dall'altra, secondo l'intuizione di De Kerckhove³⁸, all'immaginario collettivo viene attribuito un ruolo centrale nell'assorbimento di una tecnologia; vale a dire il cellulare si è radicato nella società di Puerto Cabezas entrando nel suo immaginario collettivo (come la televisione e la radio).

De Kerckhove, infatti, sottolinea come nell'era digitale sia incredibilmente veloce non solo il ricambio di tecnologia, ma anche la sua capacità di trovare posto nell'immaginario di quasi tutte le culture. Nell'era dell'elettronica la televisione, ad esempio, impiegò molto più tempo per essere assimilata dalle società. Va però doverosamente osservato che il mercato globale della telefonia e delle telecomunicazioni ha trovato in quest'area terreno fertile, facendo leva sulla necessità che la gente ha di comunicare.

L'88% degli intervistati possiede un televisore (la tecnologia più diffusa insieme al cellulare) e il 31% un *computer*; di questi, però, solo il 3% ha una connessione ad Internet in casa. La tecnologia in sé non sembra essere un fattore di grande differenziazione sociale, mentre lo è il costo di Internet, che permane molto elevato.

Certamente gli studenti universitari, insieme agli studenti più abbienti della scuola, agli impiegati degli uffici pubblici e ai professori, fanno parte di quella *webclass*³⁹ che, seppure a fatica, è inclusa nel *cyberspazio* mentre vi è una grossa fetta della popolazione che ne resta comunque esclusa.

Il collegamento alla rete viene effettuato all'Università e principalmente per finalità di studio e di ricerca; in questa sua funzione Internet colma la mancanza di libri e biblioteche e mette in moto un meccanismo di sostituzione che potrebbe essere letto come uno dei quei modelli di adattamento, di cui parla Escobar, basato sulla soddisfa-

³⁸ D. De Kerckhove, *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, cur. C. Dewdney, Costa&Nolan, Ancona-Milano, 1996.

³⁹ Iorio G., *Il divario digitale. Internet e la cittadinanza elettronica*, Punto di Fuga Editore, Cagliari, 2004.



zione di una necessità concreta, che un gruppo sociale mette in campo dinnanzi ad interventi di modernizzazione.

Gli studenti, in particolar modo quelli del corso di laurea in sociologia (la maggior parte dei quali è miskita), hanno così l'opportunità di agire come soggetti di conoscenza⁴⁰: raccolgono in Internet (anche se con fatica) informazioni sulla propria realtà e sul proprio territorio con la possibilità di riflettere sull'«ordine del discorso»⁴¹ e su forme nuove di consapevolezza, di resistenza e di sovversione. Se, come scrive Girardi⁴², una parte della popolazione nativa accusa «i macchinari dell'economia capitalista» che distruggono la cosmovisione indigena, vi è anche una fetta significativa del mondo indigeno che rivendica il diritto ad utilizzare i mezzi tecnologici moderni rendendoli compatibili con le conoscenze tradizionali e con la promozione di programmi educativi in grado di valorizzare la specificità culturale e recuperare il rapporto con la natura.

Io penso che l'idea dell'indigeno puro che vive incontaminato nel suo ambiente naturale è più un mito che una realtà. [...] Ora ci sono molti cambiamenti (rispetto al passato), ma l'essenziale è mantenere il modo di vita, la convivenza con la famiglia, il modo di curare le malattie, il rapporto di profonda dipendenza con la natura, la spiritualità. [...] Credo che l'utilità di Internet consista nella sua facilità di appoggiare i mezzi tradizionali per la trasmissione delle notizie. [...] Una comunità potrebbe rendersi conto di quanta similitudine culturale c'è con altri popoli indigeni di altre parti (M.A.).

Dai questionari emergono altre due questioni importanti: la prima è che il mondo del *web* è ancora caratterizzato dalla supremazia di un'informazione che proviene dalle zone «centrali» del mondo; la seconda è legata alla difficoltà di accesso ad Internet in luoghi, come Puerto Cabezas e i villaggi limitrofi, in cui mancano infrastrutture efficienti e in cui il costo della connessione è superiore alle possibilità economiche della maggior parte degli utenti.

Questi due temi hanno fatto da sfondo all'attività di osservazione nei *cybercafés*. Tali strutture sono nate sotto la spinta di finanziamenti pubblici o privati o da progetti messi in campo dalle Ong (Organismi non governativi); sono delle vere e proprie attività commerciali che offrono, oltre la possibilità di collegarsi alla rete, anche un servizio di telefonia nazionale ed internazionale e corsi informatici. Sono frequentati essenzialmente da donne e uomini giovani che non hanno altra possibilità di connettersi alla rete (in alternativa per gli studenti c'è la connessione gratuita all'Università che però funziona lentamente e in modo discontinuo).

La rete funziona come animatore di desideri: dalla pornografia al desiderio di un mondo differente, ma, come scriverebbe Appadurai, stimola anche l'immaginazione e l'azione⁴³.

Agisce come facilitatore di migrazione e trasformatore del tessuto sociale: molti giovani, soprattutto donne, chattano con coetanei che vivono in Europa o negli Stati Uniti, si conoscono e pianificano la propria emigrazione e la propria vita all'estero.

⁴⁰ A. Escobar, *El postdesarrollo como concepto...*, op. cit.

⁴¹ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.

⁴² G. Girardi, *Gli esclusi costruiranno la nuova storia*, Borla, Roma, 1996.

⁴³ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, op. cit.



Attraverso la rete, inoltre, i migranti raccolgono tutte le informazioni relative ai documenti necessari per l'espatrio, trovano i referenti, individuano eventuali sistemazioni.

Attraverso programmi di video-chat, molto meno cari del telefono fisso e del cellulare, Internet diviene lo strumento utile per mantenere legami e comunicazioni con parenti e amici già emigrati all'estero.

Tendenzialmente è possibile affermare che, a differenza degli anni Novanta in cui il Nicaragua fu investito da un *boom* tecnologico che si tradusse nell'accaparramento dei *computer* di ultima generazione (processo che a Puerto Cabezas fu contenuto e gestito dalle Ong), la tecnologia informatica è divenuta un mezzo da utilizzare per uscire dall'isolamento e dall'esclusione sociale.

Le pagine *web* che si occupano di promuovere il turismo in Nicaragua e nella Costa atlantica, ad esempio, sono curate da nordamericani. La riduzione del divario digitale passa anche attraverso l'appropriazione degli spazi digitali da parte di quella minoranza che ne è esclusa. Dobbiamo produrre e controllare la nostra informazione (M.A.).

Con i testimoni privilegiati miskitos, scelti dal mondo della comunicazione e dell'educazione, si è lavorato sui temi della diffusione delle nuove tecnologie di comunicazione e dell'incontro/scontro tra la tradizione indigena e le tecnologie digitali. A loro si sono rivolte interviste in profondità dalle quali sono emersi dei dati interessanti.

Uno di questi è il processo di adattamento ai *media* che si accompagna alla capacità di trovare un proprio spazio di intervento che permetta ai popoli originari di non essere marginali. Alcuni intervistati che lavorano nel campo della comunicazione hanno raccontato, ad esempio, come nella lingua miskita siano stati introdotti termini e parole che traducono il linguaggio tecnico dei *computer*.

Stiamo lavorando per il riscatto della lingua miskita e stiamo anche costruendo dei neologismi che la gente non ha mai sentito prima e che traducono il linguaggio informatico. Stiamo sognando un'accademia della lingua indigena (A.M.).

Un esempio fra tutti è il neologismo *ayaputka* il cui significato è *computer*; il termine nasce dall'unione di *aya* (memoria) e *pûtka* (centro operativo). Gli stessi testimoni interpellati raccontano, inoltre, di avere elaborato programmi informatici che permettono di scrivere anche in lingua miskita.

I miskitos che si connettono ad Internet sanno parlare in spagnolo. Il problema del pc è un altro. Consiste nel fatto che se per esempio io scrivo molto in miskito, il pc non riconosce la lingua. Dobbiamo crearlo noi il programma, non ne esiste uno per scrivere nella nostra lingua. È un po' quello che fecero i moravi con la scrittura quando tradussero la bibbia in miskito per renderla fruibile a tutti (M.A.).

Una pratica, questa, che la lettura di De Certeau e i suoi studi sulla resistenza all'interno degli «interstizi»⁴⁴ interpreterebbe come una tattica messa in campo da

⁴⁴ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.



rappresentanti di popoli autoctoni, attori immersi in processi di mutamento sociale, per resistere a dinamiche di potere agendo nello spazio interstiziale. Margarita Antonio, miskita e *speaker* di una radio locale indigena, *Radio caribe*, sottolinea come l'utilità di Internet consista nel fornire le numerose notizie che possono essere trasmesse tramite radio alle comunità rurali distanti da Puerto Cabezas, offrendo l'opportunità di «rendersi conto di quanto vicina sia una comunità africana, di quanta similitudine culturale ci sia con altri popoli indigeni di altrove»⁴⁵.

Nelle comunità indigene della Costa atlantica, dunque, la forma del comunicare è in mutamento; quella tradizionale (l'oralità) si è incontrata e scontrata con l'avvento di nuovi strumenti provenienti dal mercato capitalistico. Il risultato è la coesistenza, spesso conflittuale, tra diverse forme di comunicazione e la nascita di modalità di comunicazione ibride che, pur essendo rischiose se non gestite al meglio, non necessariamente portano all'appiattimento della cultura locale. A questo proposito Margarita Antonio, uno dei testimoni privilegiati intervistati, sottolinea la necessità di uscire dall'immaginario romantico dell'indigeno che vive in un mondo incontaminato e pensarlo come un attore sociale immerso, come tutti gli altri, in processi di mutamento, senza che questo voglia dire non avere più una identità⁴⁶.

Se da una parte i giovani si aprono alle nuove tecnologie, dall'altra gli anziani, custodi della tradizione, mostrano un atteggiamento ambivalente. Questo dato è emerso in maniera chiara durante il *focus group* effettuato con il Consejo de los ancianos, organo politico-amministrativo miskito, il cui ruolo è essenziale nel cercare di garantire la partecipazione della comunità alla gestione del territorio e il riconoscimento dell'autorità indigena, di fronte alle ingerenze della politica locale (municipale e regionale). Gli anziani che compongono il Consiglio non sono tali necessariamente in senso anagrafico; si tratta di un'anzianità legata alla saggezza, all'aver acquisito, cioè, i valori comunitari e la capacità di trasmetterli alle nuove generazioni.

Riconosciamo che i popoli indigeni a livello mondiale sono stati isolati e sottomessi dai governi nazionali. Il popolo miskito ha resistito a questo isolamento, ma attraverso l'educazione⁴⁷ vogliono confondere i nostri giovani e questa è una delle questioni principali che stanno a cuore al Consiglio degli anziani (A.F.).

L'uso della tecnologia non è a beneficio della popolazione perché loro (chi ne detiene il controllo) nascondono ciò che si può fare. Se il popolo indigeno potesse possedere le nuove tecnologie, i nostri ragazzi potrebbero maneggiarle e ottenere benefici, ma non c'è la possibilità di fare questa cosa (M.F.)

Rifiutano l'omologazione e la contaminazione culturale, ma guardano alle tecnologie della comunicazione con curiosità. Un'ambivalenza che potrebbe essere il

⁴⁵ Tratto da uno stralcio di intervista, cfr. V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, op. cit., p.160.

⁴⁶ V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, op. cit., p. 163.

⁴⁷ L'intervistato fa riferimento al fatto che i computer, utilizzati per l'educazione dei giovani, impongono l'uso delle lingue dei colonizzatori: lo spagnolo e l'inglese.



prodotto del processo di mutamento in atto: la tecnologia è «buona» o «cattiva» allo stesso tempo. È utile nella misura in cui la si sa utilizzare come mezzo attraverso il quale uscire dall'emarginazione e dall'esclusione sociale. Tuttavia può «corrompere la morale»⁴⁸. Il tema della corruzione è stato un tema ricorrente nel corso del *focus group*; al di là del fatto che le nuove tecnologie della comunicazione vengono accusate di trasmettere ai giovani un sistema di valori che è in opposizione alla cultura tradizionale dato che utilizzano la lingua dei «colonizzatori», l'inglese o lo spagnolo. Finiscono, dunque, per aggravare una situazione allarmante già creata dallo Stato nel campo dell'educazione: la subordinazione del miskito allo spagnolo, con la conseguente scomparsa della lingua locale e l'emarginazione di quei miskitos che non conoscono né lo spagnolo né l'inglese.

Qualunque sia l'evoluzione di questo fenomeno, sarebbe interessante indagare quale direzione potrebbe prendere nei prossimi anni, tenuto conto, come scrive Barabas, che le culture sono rappresentazioni mobili che si trasformano a contatto con i fattori di mutamento⁴⁹.

6. Le comunità mixteca e zapoteca tra migrazioni e processi tecnologici

Le comunità oggetto della ricerca⁵⁰ in Messico appartengono allo Stato di Oaxaca. Si tratta di piccoli (spesso piccolissimi) villaggi montuosi e costieri abitati tradizionalmente dai popoli mixtecos e zapotecos, la cui organizzazione politico-amministrativa risulta curiosa: in molti di essi vige il sistema *por usos y costumbres*, che prevede l'elezione diretta delle cariche politiche da parte dell'intera comunità in assemblea generale, senza la presenza dei partiti politici, l'obbligo e la gratuità dello svolgimento della carica e un meccanismo che favorisce la responsabilità comune nella gestione degli affari pubblici⁵¹.

Un fenomeno che ha avuto un impatto forte sul tessuto sociale di questi villaggi è certamente l'emigrazione, che ha costituito un fattore di innovazione orizzontale. Molti abitanti, inizialmente uomini oggi anche donne, hanno lasciato i *pueblos* originari per essere assorbiti dal mercato del lavoro nelle grandi metropoli degli Stati Uniti o a Città del Messico, fondando delle vere e proprie comunità all'estero.

I migranti che vivono fuori dai *pueblos* originari sono coloro che attingono alle novità della modernità occidentale e, attraverso il processo imitativo delle pratiche, le riproducono all'interno delle comunità tradizionali in forme miste.

È quello che è accaduto con i *new media* che in Messico, così come in Nicaragua, hanno avuto una rapidissima diffusione negli anni Novanta, sotto la spinta delle grandi

⁴⁸ Gli anziani alludono all'effetto negativo dei programmi televisivi, in particolare delle *telenovelas* nordamericane, sulla morale dei giovani miskitos.

⁴⁹ A.M. Barabas, *Dones, sueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Inah, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 2006.

⁵⁰ La ricerca è stata condotta nel 2009.

⁵¹ Per un approfondimento si rimanda a A. Cammarota, *L'Altro da raccontare*, op. cit.



multinazionali informatiche. Attualmente nella maggior parte delle comunità indigene visitate sono presenti radio, televisioni, telefoni cellulari, Internet, etc.

I migranti hanno utilizzato alcuni di questi *media* per costruire un canale di comunicazione permanente con le famiglie e la comunità di origine.

È proprio dalle rimesse dei migranti che dipende, peraltro, parte del reddito personale degli abitanti dei *pueblos*. Il resto, spesso, è ricavato dalla vendita di prodotti locali nei mercati delle città vicine. Ne deriva l'esistenza, accanto ad un'economia comunitaria, di un'economia personale data dall'accesso al mercato e ad un tipo di risorse che non appartengono alla logica di sussistenza⁵². Kearney ha interpretato questo fenomeno utilizzando la categoria della *post-peasantry*, la condizione post-contadina e rurale⁵³. Una condizione che si caratterizza per la coesistenza nei *pueblos*: a) di tradizionali tratti contadini, individuabili nelle attività produttive di sussistenza a basso uso di tecnologia; b) di moderni tratti proletari individuabili nelle attività produttive salariate a tecnologia complessa; c) di nuovi tratti soggettivi e relazionali, tali per cui gli attori sociali hanno la possibilità di agire con maggiore autonomia in uno spazio sociale molto più vasto. In quest'ultimo caso le nuove tecnologie della comunicazione permettono ai membri delle comunità indigene di gestire i flussi di comunicazione al di là dei confini territoriali e temporali e, in qualche modo, anche lo spazio⁵⁴.

Il riadattamento da parte dei migranti delle pratiche sociali occidentali acquisite nelle metropoli ha avuto un impatto sulla struttura comunitaria tradizionale: molti ex migranti hanno aperto nella comunità di origine nuove attività commerciali (negozi di musica, piccoli *fast food*, etc.) e *cybercafés*, mostrando in alcuni casi la necessità di trovare un equilibrio tra modernità e tradizione, in altri il rifiuto della propria cultura originaria⁵⁵.

Anche in queste comunità, come in quelle di Puerto Cabezas, è stata condotta l'osservazione all'interno dei *cybercafés*. Frequentati principalmente da giovani uomini e donne, sono certamente luoghi di socializzazione, ma anche spazi che permettono di sfuggire al controllo sociale e di accedere al mercato del consumo mediale e culturale.

Prima dell'avvento di Internet, in alcuni di questi *pueblos*, così come risulta da qualche intervista, gli spazi e i tempi di socializzazione erano gestiti e dettati dalle organizzazioni religiose protestanti, così come avviene ancora oggi nelle comunità più rurali che non sono state raggiunte dalla tecnologia.

Facendo ricorso ancora una volta agli studi di De Certeau⁵⁶ si potrebbe leggere la funzione dei *cybercafés* come spazi interstiziali all'interno dei quali si costruiscono forme di resistenza e di alternativa al controllo sociale e al potere di organizzazioni

⁵² V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, op. cit., p.106.

⁵³ M. Kearney, *Reconceptualizing in the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press Boulder, 1996.

⁵⁴ V. Raffa, *Culture indigene e mutamento sociale*, op. cit., p.106.

⁵⁵ Per considerazioni più ampie sul rapporto migrazione e sviluppo si vedano anche: F. Lazzari, *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004; M. Ambrosini, F. Berti (cur.), *Persone e migrazioni. Integrazione locale e co-sviluppo*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

⁵⁶ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit.



istituzionali (in questo caso i protestanti) il cui ruolo è quello di indicare, soprattutto ai giovani delle comunità, le linee di una buona condotta «morale».

Certamente la nuova tecnologia della comunicazione immette i suoi utenti all'interno di un ampio mercato culturale e mediale che presenta modelli culturali ed educativi che mettono in discussione quelli trasmessi tradizionalmente dalla comunità. Il tema della contrapposizione tra innovazione e cultura tradizionale è stato affrontato nelle interviste in profondità rivolte a testimoni privilegiati, attori sociali con responsabilità politiche all'interno del *pueblo*. Non tutti gli intervistati, però, leggono questa relazione in termini necessariamente conflittuali: c'è chi considera il cambiamento come qualcosa di fisiologico, e propone un coinvolgimento dei giovani nelle attività tradizionali in modo da permettere loro di accogliere le innovazioni senza per questo perdere la tradizione.

Io credo che la tecnologia non debba influire sulla tradizione. La questione della tradizione è indipendente dalla tecnologia. Oggi i giovani pensano in maniera differente. È vero che ora loro trascorrono il tempo navigando in internet o al cinema... e forse noi come genitori dobbiamo fare in modo che essi partecipino a tutti gli eventi all'interno del nostro municipio, dobbiamo coinvolgerli (G.P.).

La nuova tecnologia della comunicazione, anche nel caso messicano, è stata assorbita dall'immaginario collettivo delle popolazioni locali ed è un tipo di tecnologia che si è staccata dalla funzione puramente produttiva, estendendosi agli ambiti degli affetti, dell'ozio e del desiderio⁵⁷. Un intervistato a tal proposito racconta come nel suo villaggio, Magdalena Jaltepec Nochiz, sia molto diffuso un certo canale televisivo satellitare e sottolinea che

la tecnologia non la possiede solo chi è ricco, ce l'hanno tutti. Certo, magari non ce l'ha chi non ha la possibilità di lavorare fuori dal *pueblo* e di guadagnare qualcosa, oppure chi non vuole lavorare⁵⁸.

Essa pertanto non risulta essere un fattore di grande differenziazione sociale. Questo dato è particolarmente interessante nella misura in cui farebbe pensare al fatto che la tecnologia sia diventata un bisogno primario all'interno di queste comunità. È possibile che essa non dipenda dalle condizioni socio-economiche dei *pueblos*, ma, seguendo ancora una volta i suggerimenti di De Kerckhove, sia legata strettamente alla sua capacità di entrare a far parte dell'immaginario collettivo e quindi di essere assorbita dalla cultura locale.

I nuovi strumenti di comunicazione hanno certamente trasformato la forma della comunicazione, ma in certi casi hanno contribuito anche a mutare la forma dell'economia comunitaria. È il caso, ad esempio, del municipio di San Mateo Macuilxochitl, la cui economia si basa sulla produzione e sulla vendita delle *tortillas*. Un gruppo di donne intervistate ha spiegato come l'avvento di Internet nel villaggio non sia stato semplicemente «subito», ma sia stato accolto con inventiva. Le donne che

⁵⁷ C. Buscema, *Camminare producendo. Le migrazioni dei braccianti mixtecos dell'industria agricola nordamericana tra fordismo e postfordismo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.

⁵⁸ T., regidor de educación del Municipio di Magdalena Jaltepec Nochiz.



producono *tortillas* hanno saputo infatti approfittare delle potenzialità di Internet per accelerare e potenziare il processo di vendita e trasporto dei prodotti costruendo quello che probabilmente Escobar chiamerebbe un processo di «adattamento» e De Certeau di «tattica di resistenza»⁵⁹.

Le tecnologie hanno cambiato il modo di comunicare all'interno del *pueblo*. Oggi è più facile comunicare, ma anche avere più soldi. Ti facciamo l'esempio delle *tortillas*. Insieme ad altre donne della nostra comunità prepariamo le *tortillas* che vendiamo al di fuori del *pueblo*. Lo facevamo anche una volta, ma allora la spedizione era molto faticosa, dovevamo trasportare le *tortillas* con l'asino [...]. Grazie all'utilizzo di Internet la comunicazione con gli acquirenti è molto più rapida e semplice. È attraverso Internet che contattiamo il camion. È chiaro, però, che il prezzo delle *tortillas* è aumentato (E.G.).

Se prima le *tortillas* venivano trasportate con gli asini, in quantità di gran lunga minori e in tempi lunghissimi, oggi gli ordini vengono evasi tramite *web* e, sempre tramite Internet, vengono contattati i trasportatori. Ne risulta la vendita di una quantità maggiore di *tortillas*, un trasporto più facile, veloce ed efficace, ed un miglioramento dell'economia del *pueblo*. Ne consegue, inoltre, l'accesso della comunità (dove peraltro il denaro come forma di scambio è relativamente recente) al mercato senza uscire fisicamente dal villaggio, con la sensazione di non essere isolati.

Accanto a questo, però, è necessario evidenziare come la presenza innovativa di Internet, strumento e al tempo stesso simbolo dei processi di modernizzazione, abbia indebolito il tessuto sociale tradizionale: le giovani donne sempre più spesso si rifiutano di continuare la pratica tradizionale della produzione delle *tortillas* propria delle madri e delle nonne, attratte dal fascino del mondo «altro» che Internet veicola.

Sul tema della relazione tra modernità e tradizione una riflessione interessante proviene dalle interviste effettuate ad alcuni rappresentanti del Consejo de los ancianos nei vari municipi in cui è stata condotta la ricerca.

A differenza del caso nicaraguense di cui si è parlato, nella maggior parte delle comunità quest'organo è rimasto semplicemente rappresentativo⁶⁰, sebbene continui ad esercitare la sua funzione di garante della cultura tradizionale. Gli anziani interpellati non sostengono la «negatività» delle nuove tecnologie; nonostante assumano una posizione più contraddittoria rispetto ai giovani sull'argomento (anche in questo caso diversi intervistati sollevano il problema del conflitto tra innovazione e tradizione), attribuiscono ad esse il merito di aver migliorato la qualità della vita dei *pueblos* rispetto al passato. Reubaldo, ex *regidor de obra* e membro del Consiglio degli anziani del municipio di Santa Ana del Valle, dichiara che anche grazie alle nuove tecnologie il lavoro è diventato meno pesante, le comunicazioni più semplici e la qualità della vita migliore. Tuttavia, soprattutto nel processo di produzione, si paga il prezzo della

⁵⁹ A. Escobar, *El postdesarrollo como concepto y práctica social*, op. cit.; M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op.cit.

⁶⁰ *Ibidem*, p.112.



«comodità»: da una parte si fa molto meno sforzo, dall'altra diminuisce la qualità della produzione.

Oggi è senz'altro meglio rispetto al passato. Prima si stava sempre nei campi, la vita era molto più dura, si faticava moltissimo. Oggi, invece, molto di meno, si lavora in maniera più riposata, senza camminare molto, senza andare molto lontano. In passato si lavorava tutto il giorno, adesso invece si lavora di meno. Certo, è anche vero che prima i prodotti alimentari erano di gran lunga migliori, più genuini e la gente si ammalava di meno. Oggi invece sono peggiori (R.S.).

Aurora Perez, donna mixteca originaria di Chalcatongo de Hidalgo che ormai da anni insegna all'Università di Leiden, in Olanda, interviene sulla questione sostenendo la necessità di rendere fruibile la nuova tecnologia della comunicazione alle popolazioni native, soprattutto ai giovani.

Non puoi lasciare un popolo senza conoscenza tecnologica, perché da quando è arrivato Cristoforo Colombo in questi territori, tutto è diventato occidentale. Si fa sempre questa differenza tra mondo occidentale e mondo non occidentale... qui siamo in Occidente! [...]. Io non sono contro il *computer* perché ritengo che sarebbe criminale non permettere ai giovani che vivono qui di conoscere e saper utilizzare le nuove tecnologie (Aurora Perez).

7. Alcune riflessioni

I risultati delle due ricerche inducono ad azzardare alcune riflessioni conclusive.

Prima di tutto si potrebbe ipotizzare che nelle comunità dove risulta esserci una maggiore coesione sociale, come quelle messicane indagate, l'avvento delle nuove tecnologie sia stato accolto in maniera meno invasiva (come invece è successo in Nicaragua), con una maggiore capacità, spesso creativa, di rimodulare l'innovazione in base alle necessità locali. Questo dato potrebbe essere ulteriormente verificato attraverso un'indagine comparativa in grado di mettere a confronto comunità della stessa area che abbiano un livello di coesione sociale e identitaria differente.

Ad ogni modo, utilizzando l'alfabeto del *postdesarrollo* utilizzato da Escobar, è probabile che in quelle realtà sociali in cui vi sono forze capaci di re-immaginare nuove pratiche di resistenza all'organizzazione del mondo dominante, gli attori sociali possano trasformarsi in soggetti/agenti di sviluppo e non esserne meri oggetti. «La rielaborazione e il ripensamento dal basso di quelli che sono gli effettivi bisogni che le persone sentono come necessari è alla base delle strategie di lotta e di organizzazione politica che i movimenti sociali mettono in atto per ridefinire e rifondare lo sviluppo»⁶¹.

Se queste forze sembrano essere più solide e consapevoli nelle comunità mixteche e zapoteche, nella comunità miskita di Puerto Cabezas paiono più deboli. Questo *pueblo*, così come il resto della Costa atlantica, a partire dagli anni Novanta, è stato oggetto di feroci

⁶¹ F. Zanotelli, F. Lenzi Grillini, *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Edit, Catania, 2008.



politiche neoliberiste che ne hanno fatto campo di mal-sviluppo, impoverendolo e indebolendone i legami comunitari. A farne le spese sono state soprattutto le popolazioni native.

Tuttavia, dinnanzi a queste spinte neoliberiste che si sono manifestate anche attraverso una velocissima diffusione de-regolata di *computer* dell'ultima generazione e di Internet, una delle pratiche sociali che potrebbe essere letta come forma di adattamento è stata l'apertura da parte di qualche abitante di *cybercafé*: piccole attività economiche che, come si è visto, offrono il servizio Internet, l'utilizzo di *computer* e il servizio telefonico. O ancora l'apertura di *telecentros* che, basandosi sul principio secondo cui la tecnologia facilita lo sviluppo umano, offrono la possibilità di partecipare a corsi di formazione per acquisire le conoscenze relative all'uso dei nuovi strumenti di comunicazione e renderli fruibili a tutti.

L'attività di resistenza alle politiche del sapere dominante a cui fa riferimento Escobar, viene svolta, all'interno della comunità miskita, dagli studenti, dai professori universitari e dagli operatori della comunicazione (principalmente chi si occupa delle radio comunitarie) e della cultura.

Come si è visto, questi attori sociali promuovono, seppure a fatica, una forma di conoscenza e di sapere che, partendo dalla cultura tradizionale, tentano di produrre nuovi discorsi e rappresentazioni che mettono in crisi il modello culturale dominante.

Come docente mi rendo conto che le biblioteche che abbiamo all'Università hanno libri datati, ma ora attraverso Internet i nostri studenti e noi stessi stiamo riuscendo ad accedere ad altre biblioteche nel mondo e scaricare informazioni più recenti. Questo ci permette di non sentirci meno degli altri. Inoltre, con la possibilità di caricare in internet informazioni che riguardano la realtà del popolo miskito possiamo contribuire attivamente alla costruzione di un discorso che riguarda il nostro popolo e la nostra cultura (F.N.).

E lo fanno attraverso i nuovi mezzi di comunicazione (si pensi al già citato esempio dell'elaborazione di programmi di scrittura informatica in lingua miskita o al lavoro degli studenti indigeni del corso di sociologia, impegnati in un percorso di studio e di ricerca sulla propria cultura tradizionale, avvalendosi del mezzo Internet). Un'operazione che, in un certo senso, si pone sulla scia di quella svolta, in grande, dal movimento zapatista, il quale ha conciliato la lotta per l'autonomia e il riconoscimento dell'identità indigena con l'utilizzo di Internet, grazie al quale il movimento è divenuto mondiale.

Se si prova (così come ha tentato di fare questo saggio, almeno nelle sue intenzioni) ad affrontare la questione concentrandosi sulle contraddizioni che nascono dalle esperienze locali, e sulla maniera in cui attori sociali e culture agiscono all'interno di spazi «glocali», si può uscire da una lettura eurocentrica che poco spazio lascia alle alterità e che tende a considerare le culture altre come immobili o incapaci di gestire il mutamento. Come scrive Colajanni rispetto alla sua esperienza da antropologo in Africa, «gli africani sono dinamici esattamente come noi; tutto quello che vedono, anche su Internet, lo filtrano, lo riaggiustano, e se lo risistemano all'interno dei quadri teorici e culturali che hanno ereditato dalle generazioni precedenti»⁶².

⁶² F. Zanotelli, F. Lenzi Grillini, *Subire la cooperazione?...*, op. cit., p.169.



Per questa ragione, dunque, gli apporti teorici di Escobar risultano rilevanti ai fini dell'analisi condotta in questo lavoro.

La meticolosa costruzione dello sviluppo come discorso ha legittimato politiche volte all'inferiorizzazione dell'alterità e allo sfruttamento di popolazioni e interi Paesi. In nome del *desarrollo* ha anche operato una certa parte della cooperazione internazionale, la quale ha messo in campo in moltissimi Paesi del Sud del mondo progetti che si sono rivelati fallimentari nel loro tentativo di riprodurre un modello di sviluppo occidentale.

La decostruzione della categoria classica dello sviluppo è stata preziosa per iniziare un percorso indirizzato all'edificazione di nuovi discorsi, nuove parole e nuove pratiche in grado di indicare la via verso una liberazione dal complesso dominio coloniale. Tuttavia, la critica allo sviluppo occidentale non basta se non è accompagnata dallo sforzo ulteriore di uscire dal rischio di considerare popoli e culture «oggetti» vittime dei processi di mutamento scanditi dal dominio occidentale.

Prima di giungere a questa conclusione, vale la pena soffermarsi sulle complesse dinamiche che si sviluppano nel momento in cui i processi di modernizzazione si incontrano e si scontrano con le specificità locali. Capire perché qualcuna resiste e altre no. Comprendere da che cosa siano determinate le forme di sovversione o di adattamento e quali siano le contaminazioni che nascono.

La prospettiva, dunque, è quella di superare, attraversandoli, i discorsi sul *desarrollo* e provare ad approcciare il *postdesarrollo* così come lo interpreta Escobar: un concetto e al tempo stesso una pratica sociale.

Non è un caso, probabilmente, che il dibattito sul *postdesarrollo* si sia sviluppato principalmente in Paesi non occidentali che, come nel caso dell'America centrale e meridionale, sono stati e continuano ad essere un importante laboratorio politico dove costruire e sperimentare nuovi discorsi e nuove pratiche del fare. Queste ultime nascono, evidentemente, dalla necessità di affrontare, senza rimanerne schiacciati, processi di modernizzazione che sono figli del sistema di produzione e consumo capitalistico occidentale, ormai divenuto globale.

Per concludere, quella dell'impatto delle nuove tecnologie di comunicazione sulle culture indigene è certamente una questione che apre la strada ad altri studi. Il saggio proposto vuole essere un tentativo di lettura del fenomeno individuando, laddove presenti, quegli elementi di resistenza da cui poter partire per lavorare alla costruzione di nuovi modelli di sviluppo, diversi da quello dominante, e di nuove pratiche sociali. Vuole provare ad uscire da una lettura stagnante che lamenta la morte irrimediabile delle culture di fronte al potere del sistema capitalistico globale e del modello neoliberista di sviluppo che porta con sé.

Riferimenti bibliografici

Ambrosini M., Berti F. (cur.), *Persone e migrazioni. Integrazione locale e co-sviluppo*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

Appadurai A., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001.



- Arce A., Long N., *Anthropology, Development, and Modernities*, Routledge, London, 2000.
- Barabas A.M., *Dones, sueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Inah, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México DF, 2006.
- Baran P., *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York-London, 1957.
- Baudrillard J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
- Beck U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 1999.
- Besset J.P., *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Dedalo, Bari, 2007.
- Buscema C., *Camminare producendo. Le migrazioni dei braccianti mixtecos dell'industria agricola nordamericana tra fordismo e postfordismo*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005.
- Cammarota A. (cur.), *Natura ambiente. Lo sguardo indio*, Armando Siciliano Editore, Messina, 1990.
- Cammarota A., *Diritti umani, Diritti dei popoli. Le popolazioni indigene del Centro America*, Armando Siciliano Editore, Messina, 1991.
- Cammarota A., *Femminismi da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- Cammarota A., *L'Altro da raccontare*, FrancoAngeli, Milano, 2009.
- Cammarota A., Raffa V., *Ragionare sullo sviluppo*, Aracne, Roma, 2008.
- Castells M., *Fin de Milenio, la era de la información*, Vol.3, 1998.
- Castells M., *La galassia Internet*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Castells M., *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol.I, Mass, Blackwell Publishers, Cambridge, 1996.
- Ciotti F., Roncaglia G., *Il mondo digitale. Introduzione ai nuovi media*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Comte A., *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
- De Kerckhove D., *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, cur. Dewdney C., Costa&Nolan, Ancona-Milano, 1996.
- Debord G., *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.
- Deleuze G., Guattari F., *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.
- Dos Santos T., *Dependence Relations and Political Development in Latin America: Some Considerations*, «Ibero-Americana», VII, 1977.
- Eco U., *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Bologna, 1964.
- Einstein A., *Il mondo come io lo vedo*, Newton Compton, Roma, 1975.
- Eisenstadt S.N., *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997.
- Escobar A. (1992), *Immaginando un'era di post-sviluppo*, in R. Malighetti (cur.), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma, 2005.
- Escobar A., *El postdesarrollo como concepto y práctica social*, «Revista Española de Desarrollo y Cooperación», 24 julio 2009, pp.82-99.



- Escobar A., *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1975.
- Fanon F., *Il negro e l'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Fanon F., *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, 1996.
- Foucault M., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.
- Frank A., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1969.
- Furtado C., *The Economic Growth of Brasil*, University of California Press, Berkeley, 1963.
- Gallino L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Gallino L., *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino, 2007.
- Galperin H., Mariscal J., *Digital Poverty. Latin American and Caribbean Perspectives*, in www.orbicom.ca, consultato il 14 dicembre 2007.
- Garrone P., Mariotti S. (cur.), *L'economia digitale*, il Mulino, Bologna, 2001.
- Ghirelli M., *L'antenna e il baobab. I dannati del villaggio globale*, Sei, Torino, 2005.
- Girardi G., *Gli esclusi costruiranno la nuova storia*, Borla, Roma, 1996.
- Goonatilake S., *Crippled Minds. Exploration into Colonial Culture*, Vikas Publishing House Pvt Ltd, New Delhi, 1982.
- Hettne B., *Le teorie dello sviluppo*, Asal, Roma, 1997.
- Hobart M., *An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Routledge, London, 1993.
- Iorio G., *Il divario digitale. Internet e la cittadinanza elettronica*, Punto di Fuga Editore, Cagliari, 2004.
- Jansen M., Broekhoven L. Van, *Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzauì*, Knaw Press, Amsterdam, 2008.
- Jansen M., Perez A., *Codex Bodley: A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, The Bodleian Library, United Kingdom, 2005.
- Jedlowski P., *Modernità multiple: quale molteplicità?*, in Ais-Sezione teorie sociologiche e trasformazioni sociali, *Modernità multiple all'inizio del XXI secolo*, Roma, Università Lumsa, 24 e 25 settembre, 2009.
- Kearney M., *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview Press Boulder, 1996.
- Kiely R., *Sociology & Development*, Ucl, London, 1995.
- Latouche S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- Lévy P., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Lévy P., *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Loomba A., *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2006.



- Maldonado B., *Comunidad, comunalidad y colonialismo in Oaxaca, México*, Tesi di dottorato, Università di Leiden, Olanda, 2010.
- Marshall S., Taylor W., Yu X., *Closing the Digital Divide. Transforming Regional Economies and Communities with Information Technologies*, Praeger, Westport (Connecticut), 2003.
- Mato D., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tempo de globalización*, Caracas: Facultad de ciencia económicas y sociales, Universidad central de Venezuela.
- McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1964.
- McLuhan M., *Il villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, Sugarco, Varese, 1994.
- Memmi A., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editore, Napoli, 1979.
- Memmi A., *Ritratto del decolonizzato. Immagini di una condizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.
- Mernissi F., *Karawan. Dal deserto al web*, Giunti, Firenze-Milano, 2004.
- Miele G., *Comunicación y virtualización en las perspectivas de las nuevas tecnología*, Edizioni Universidad Centroamericana, Managua, 1992.
- Norman D., *Il computer invisibile*, Apogeo, Milano, 2000.
- Norris P., *Digital divide. Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Perna T., *Lo sviluppo insostenibile, La crisi del capitalismo nelle aree periferiche: il caso del Mezzogiorno*, Liguori, Napoli, 1994.
- Piras A., *Voglio Internet in ogni villaggio*, «L'Espresso», 5 gennaio 2007.
- Pnud, *Informe de desarrollo humano 2005*, <http://www.undp.org.ni/>.
- Raffa V., *Culture indigene e mutamento sociale*, Aracne, Roma, 2010.
- Rifkin J., *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano, 2000.
- Rogers E., *Diffusion of Innovation*, The Free Press, New York, 2003.
- Rostow W., *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.
- Said E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1993.
- Said E., *Dire la verità*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Said E., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Salvadori M.L., *L'idea di progresso*, Donzelli, Roma, 2006.
- Santos, B. de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense*, Butterworths, Londres, 2000.
- Schiesaro G., *La sindrome del computer arrugginito. Nuove tecnologie nel Sud del mondo tra sviluppo umano e globalizzazione*, Sei, Torino, 2003.
- Sciadas G., Giguère P., *From the Digital Divide to the Digital Opportunity*, Orbicom, 2005, in <http://www.orbicom.uqam.ca>.
- Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano, 2000.
- Shiva V., *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino, 1991.
- Smith A. (1776), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Isedi, Milano, 1973.



- Spivak G.C., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2002.
- Wallerstein I., *The Modern World System*, vol.1, Academic Press, New York, 1974.
- www.undp.org.ni/publicaciones.
- Young R.J., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2005.
- Zanotelli F., Lenzi Grillini F., *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Edit, Catania, 2008.
- Zocchi P., *Internet, la democrazia possibile*, Angelo Guerini e Associati, Milano, 2003.