

afriche e orienti

<http://www.comune.bologna.it/perbole/africheorienti>

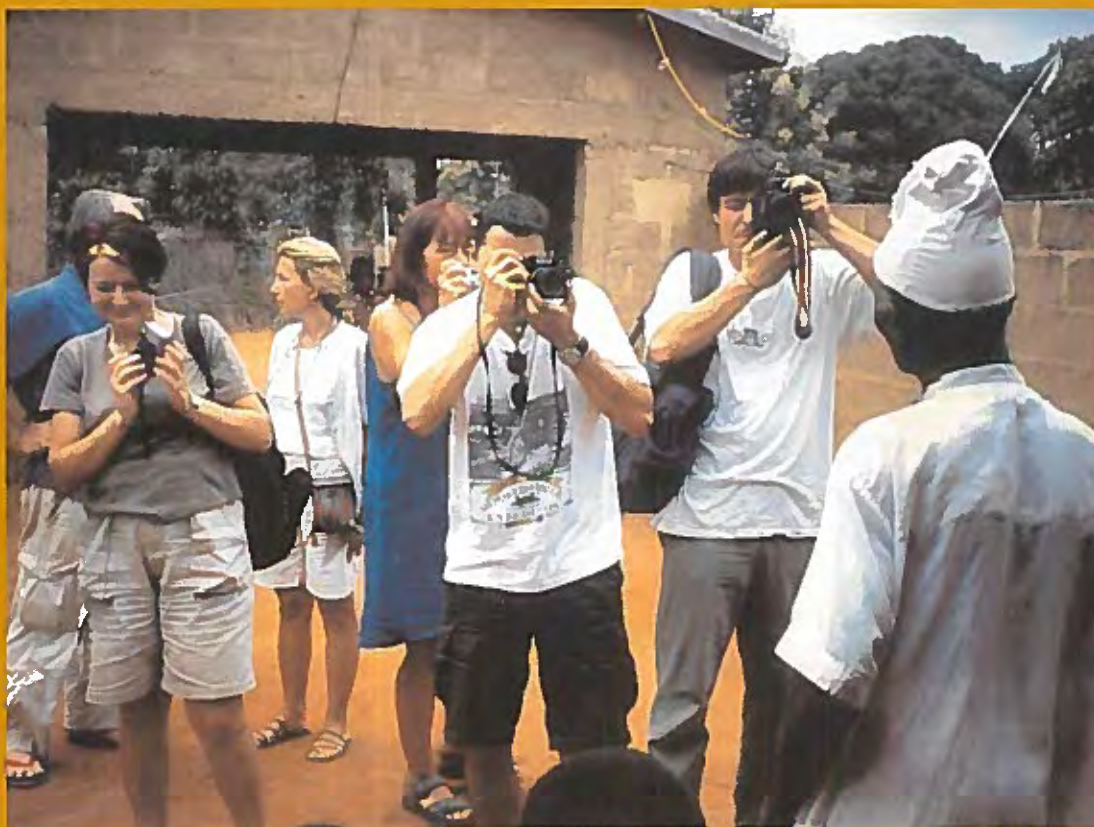
anno 21
n3/4
autunno inverno 2001

rivista di studi ai confini tra africa mediterraneo e medio oriente

sguardi antropologici sul turismo

Callari Galli
Simonicca
Marino
Ferraris
Atzori
Aime
Palazzo
Giuriati
Franceschi
Donzelli
Pazzagli
Riccio

evento
Afghanistan



interventi rivoluzione burkinabé attivismo islamico in Egitto radici della crisi in Algeria islam a Strasburgo **focus** Uganda **incontri** intervista a Sima Samar **letteratura** **musica** **arte** **cinema** **media** **strumenti**

have created them! And the name- do you believe he would have let the congaie keep her own? Never. Like her comrades, she would, in reality, be called Crab, Dung, Prostitute (I dare not give worse possibilities), a very ugly surname, chosen for the purpose of scaring away the devils. Loti would have baptized her Little Hyacinth, even at the cost of attracting the makouis, the bad spirits» (traduzione nostra), R. Dorgelès, *op. cit.* p. 78. Corsivo nel testo.

42- V. Segalen, *Saggio sull'esotismo. Un'estetica del Diverso*, Edizioni del Cavaliere Azzurro, 1983 (ed. or. 1978).

43- *Ibidem*, p. 33.

44- C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1994 (ed. or. 1955).

45- «Why wish to love only what others have loved before us, honor only the beauty that time has consecrated, accept as genuine only what has become trite? The unexpected is what really astonishes. I am not in the least surprised at these tropical landscapes, these marvelous ruins: I knew I should find them. I am not astonished at these Asiatics customs: this is Asia. What confounds me is the continual contrast between the archaic and the modern, the unprecedented meeting of these two civilizations, separated by thousands of years» (traduzione nostra), R. Dorgelès, *op. cit.* p. 46.

46- «In the map of Indo-china, the official divisions still remain: Annam, Tongking, Cochinchina, Cambodia, Laos. But these names no longer mean anything in particular. One should read instead: rice, rubber, coal, cement, cotton, zinc, copra-the new states! The chief sovereign is no longer the governor-general, residing at Hanoi, nor the emperor of Annam [...] The sole master is money» (traduzione nostra), *Ibidem*, p. 215.

47- «Les Moïs... Ceux-ci ne sont pas de vrai sauvages. Ils travaillent dans la forêt. Ce sont presque des employés» (traduzione nostra), L. Werth, *op. cit.* p. 97.

48- «Europe, ce matin, Europe, où es-tu? Les margouillats du mur qui font leur cri de crécelle ne m'étonnent plus. Les guides pour touristes et les livres de sots contiennent de belles certitudes. Chacun y trouve son Europe, chacun y trouve son Asie. Je suis perdu dans un gouffre asiatique où grouillent des insectes jaunes et noirs. Le rêve où je flotte est trop léger et mortel. L'Asie ne peut s'ouvrir à moi qui passe» (traduzione nostra, le *margouillats* sono lucertole tipiche delle regioni asiatiche), *Ibidem*, p. 130.

49- Catalogo Collezione Estate 2001, Viaggi Overseas Vacanze, p. 46.

50- *Diario Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

51- Cfr. F. Ferraris, in questo numero.

52- R. Monticelli, *Lo stupore della differenza. Anna Jameson e la tradizione del racconto di viaggio*, Pàtron, Bologna 2000.

53- Ovviamente non si può in questa sede entrare nello specifico, ma per un'accurata indagine sul turismo in Cambogia per esempio si può consultare M. Callari Galli, *Antropologia per insegnare*, Mondadori, Milano 2000 e della stessa *Enhancing Cultural Aspect of Tourism*, in Royal University of Phnom Penh (RUPP), *Proceeding of Seminar on Training of Cultural Experts in Development* (Phnom Phenh, 27-29 agosto 1998), 1999.

54- *L'Empire des signes*, Editions d'Art Albert Skira, Genève, si utilizza qui l'edizione italiana che ha per titolo, *L'Impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984.

55- *Ibidem*, pp. 6-7.

dossier/sguardi antropologici sul turismo

Il turismo a Tana Toraja: un contesto per molti discorsi

Tana Toraja è una piccola regione situata sugli altipiani centrali della provincia meridionale dell'isola di Sulawesi, nella parte orientale dell'arcipelago indonesiano. Nonostante le sue posizioni geograficamente periferica e politicamente marginale, questa zona è stata, a partire dall'inizio del 1900, al centro dell'interesse di molti antropologi, olandesi prima, americani, francesi, inglesi e giapponesi poi. L'attenzione degli antropologi si è appuntata inizialmente sui complessi e spettacolari rituali funebri e sulle singolari pratiche mortuarie, con l'effetto di creare un corpus etnografico notevolmente vasto. La celebrità etnografica che ha progressivamente avvolto i toraja,¹ ha contribuito alla fortuna turistica della regione, meta, a partire dagli anni '70, di un cospicuo flusso turistico. Come è accaduto in altri contesti - caso emblematico quello dei dogon del Mali (Aime, 2000) -, anche a Tana Toraja l'attenzione degli antropologi ha giocato un ruolo decisivo nella "turisticizzazione" dell'area. Il «complesso gioco di specchi» (Aime, 2000, p. 11) che si instaura tra nativi, etnologi e turisti, ha prodotto un particolare effetto di *feedback*; infatti, se l'attenzione degli antropologi ha sviluppato l'interesse da parte dei turisti, non bisogna dimenticare che la sempre maggiore frequentazione turistica dell'area ha costituito un'ulteriore ragione perché gli antropologi si dedicassero allo studio di questa regione e all'analisi del contatto culturale innescato dal fenomeno turistico.

Tuttavia, non sono stati soltanto gli antropologi a innescare lo sviluppo turistico che ha investito la regione. Il regime suhartiano dell'*orde baru*² (nuovo ordine) ha svolto un ruolo fondamentale nella promozione dell'area come meta di interesse turistico. Suharto, infatti, a differenza delle politiche autarchiche del suo predecessore, Sukarno, inaugurò a partire dai tardi anni '60 un periodo di notevoli aperture agli investimenti esteri in Indonesia. Le politiche economiche dell'*orde baru* individuarono nello sviluppo dell'industria turistica uno dei settori strategici per promuovere il flusso di capitali stranieri in Indonesia (Volkman, 1984). Attratti dalle immagini di un popolo che, a causa del suo isolamento geografico, ha mantenuto costumi e usanze primitive, uniche al mondo, a partire dagli anni '70 sempre più turisti hanno visitato Tana Toraja.³

I toraja hanno dunque avuto un singolare destino antropologico: nella letteratura etnografica che li riguarda, l'enfasi sull'autenticità e unicità culturale (A. C. Kryut e J. Kryut, 1922; A. C. Kryut, 1923; Nooy-Palm, 1979 e 1986; van der Veen 1966a e 1966b, Koubi, 1982), è stata progressivamente sostituita, tra la fine degli '70 e i primi anni '80, da resoconti in cui viene posta in primo piano l'analisi dei recenti processi di trasformazione sociale e culturale. I toraja sono diventati così un vero e proprio "caso etnografico", citato spesso quando si parla dei fenomeni di cambiamento culturale innescati dal turismo (Adams, 1984; 1988 e 1997; Crystal, 1977; Maurer, 1979; Volkman, 1982; 1984 e 1985; Scarduelli, 1998; Simonica, 1997; Yamashita, 1994).

In relazione a questa frattura piuttosto netta nella letteratura etnografica sui toraja, è interessante notare come il processo di *feedback* che si è innescato tra etnologi e

turisti contenga una sorta di sfasatura temporale. Infatti, i turisti si nutrono soprattutto di immagini che derivano dalle rappresentazioni etnografiche, perlopiù risalenti a un periodo anteriore agli anni '80,⁴ in cui viene sottolineato l'isolamento e l'autenticità della cultura toraja e in cui non c'è quasi traccia della presenza turistica. I turisti guardano immagini in cui non compaiono.

Lo stretto legame che coinvolge turisti, antropologi e nativi è particolarmente evidente a Tana Toraja. Infatti, non è difficile, aggirandosi per le strade di Rantepao, uno dei principali centri urbani della regione, trovare in bella vista sugli scaffali dei molti negozi di artigianato e souvenir, spesso accanto alle guide turistiche, alcune monografie etnografiche. Anche se raramente i turisti ne affrontano la lettura completa, nondimeno le rappresentazioni etnografiche dei toraja plasmano l'immaginario turistico. Le descrizioni etnografiche, infatti, opportunamente filtrate e volgarizzate, vengono riproposte nelle guide turistiche o dagli stessi accompagnatori turistici locali che invece hanno spesso una discreta conoscenza della letteratura etnografica che li riguarda.⁵ I nativi, peraltro, non si limitano soltanto a leggere i libri degli antropologi, ma arrivano a volte a imitarne gli atteggiamenti. Mi è capitato spesso di notare un comportamento mimetico da parte dei miei collaboratori nei confronti di me stessa. Diverse volte mentre ero impegnata a prendere appunti durante una cerimonia o a registrare interviste o interazioni comunicative tra i locali, ho sorpreso i miei collaboratori intenti a scrivere su taccuini o ad armeggiare con i loro registratori. Interrogati sulle ragioni del loro comportamento, i miei assistenti dichiaravano che anche loro erano interessati ad approfondire la conoscenza della cultura locale.

Reificazione o reinvenzione?

Come è stato spesso messo in evidenza,⁶ le analisi antropologiche del fenomeno turistico oscillano tra valutazioni che insistono sugli effetti di reificazione e di omogeneizzazione culturale e prospettive che mettono in luce i processi di reinvenzione e «ricomposizione culturale» (Canclini, 1998) attraverso cui gli attori sociali elaborano creativamente «nuovi ordini di differenza» (Clifford, 1993, p. 28). Tra gli autori vi è dunque scarso accordo in merito agli effetti dell'impatto socioculturale del turismo: alcuni lo rappresentano come un processo degenerativo che provoca una perdita di autenticità e di significato e una commercializzazione delle attività tradizionali (Cfr. Mac Cannell, 1992; Cohen, 1989); altri sottolineano come il turismo possa avere un ruolo fondamentale nella rivitalizzazione delle culture (Mc Kean, 1976; Picard, 1990 e 1995). Questi autori, analizzando le risposte culturali indigene al turismo, mettono in luce come gli attori sociali reagiscono alle "interferenze" svolgendo un ruolo attivo e reinventando creativamente la loro cultura.

Il caso dei toraja costituisce un'esemplificazione di questo acceso dibattito antropologico. Le profonde trasformazioni nelle dinamiche sociali e nell'identità culturale innescate dal turismo vengono, di volta in volta, interpretate come destrutturanti oppure produttive a seconda degli autori. Il contesto toraja viene a volte citato come un

esempio della reificazione culturale innescata dal turismo (Scarduelli, 1998; Simonica, 1997; Volkman, 1984 e 1985), oppure, alternativamente, come un caso interessante di riformulazione creativa della tradizione (Adams, 1984; 1988 e 1997; Yamashita, 1994). Ci si può domandare, dunque, se a Tana Toraja si stia consumando l'ultimo atto della distruzione della cultura locale, o se invece si stiano reinventando nuovi ordini di differenza. Probabilmente non è possibile inquadrare fenomeni così complessi nei termini di un'alternativa secca tra due valutazioni opposte e mutualmente esclusive.

La frattura tra le due prospettive deriva, a mio parere, dal fatto che queste interpretazioni puntano a una valutazione dell'impatto turistico, concentrandosi dunque sugli effetti. Prendendo spunto dalla modalità con cui l'etnografia della comunicazione concettualizza il rapporto tra contesto e linguaggio, si può pensare il turismo non come una causa che produce un cambiamento, ma come un contesto in cui si articolano molteplici discorsi esogeni ed endogeni che si intrecciano e si sovrappongono e che a loro volta rinviano ad altri contesti. Come hanno insegnato gli etnografi della comunicazione (Duranti e Goodwin, 1992), il rapporto tra il contesto e i discorsi che in esso si articolano, non va pensato in termini deterministici e causali, ma piuttosto come una relazione circolare e dialettica. Tra contesto e discorsi vi è infatti una tensione continua e irrisolta, poiché da un lato il primo condiziona e costituisce lo sfondo in cui i secondi prendono forma, dall'altro questi ultimi sono in grado di riconfigurare e quindi modificare il contesto, rinviando, a loro volta, ad altri discorsi e ad altri contesti. L'analisi degli effetti prodotti dall'inserimento della regione nel circuito turistico, potrebbe essere quindi sostituita da uno studio dei processi di continua ricontestualizzazione di eventi e di discorsi che riguardano il turismo. Nelle prossime pagine mostrerò qualche esempio della relazione riflessiva che sussiste tra il turismo e i suoi discorsi.

Lamont Lindstrom (1992), nella sua analisi dei discorsi a Vanuatu, ha dimostrato che l'evocare un particolare contesto può essere pensato come un atto di potere attraverso cui gli attori sociali cercano di controllare il significato di quello che viene detto. Lindstrom ha messo in evidenza come ogni contesto oltre a intrattenere un rapporto circolare e riflessivo con i discorsi che in esso vengono prodotti, implica sempre sottili relazioni di potere che determinano l'interpretazione di ciò che viene rappresentato nei discorsi. I discorsi, a loro volta, non sono rigidamente determinati da un contesto preesistente, ma spesso contribuiscono ad evocare il codice simbolico che stabilisce il significato di ciò che viene detto, retroagendo sul contesto e quindi modificandolo. Le relazioni di potere giocano un ruolo fondamentale nel decidere chi controlla il significato pubblico dei discorsi. I discorsi che si dispiegano all'interno del contesto rappresentato dal fenomeno turistico nella regione dei toraja vanno collocati all'interno di una contesa tra le politiche culturali dello stato-nazione, le immagini turistiche e antropologiche e le rappresentazioni locali.

Come ha messo in luce Yamashita (1994, p. 81), il turismo produce «una nuova forma di nazionalismo indonesiano»

in cui le differenze locali sono poste all'interno di una cornice nazionale. Tale discorso esogeno del nazionalismo inserito nel contesto turistico, lungi dall'esercitare un'egemonia assoluta, può subire una riappropriazione dal basso; esso viene infatti ricontestualizzato e risemantizzato dagli attori locali per diventare veicolo di un discorso identitario. L'analisi dei discorsi che si articolano nel contesto del turismo tenterà di mostrare come i diversi attori (istituzioni nazionali e locali, ma anche singoli individui) si contendono i significati pubblici di quello che viene detto, evocando discorsi più favorevoli alle loro posizioni, tali da modificare talvolta il contesto.

Il turismo e il progetto dello stato-nazione

Il motto nazionale "Unità nella Diversità" (*Bhinneka Tunggal Ika*) sintetizza efficacemente in uno slogan le politiche culturali dello stato indonesiano che mirano a combinare un forte patriottismo con il riconoscimento delle diversità regionali. Le differenze religiose, culturali e linguistiche, anche se parzialmente riconosciute e ufficializzate, vengono manipolate per essere inserite, una volta svuotate di ogni potere sovversivo, all'interno della moderna cultura nazionale. Le politiche culturali dello stato indonesiano mirano quindi a una essenzializzazione e folclorizzazione delle differenze locali che vengono così depotenziate e facilmente amalgamate alla cultura nazionale. I programmi di studio scolastici costituiscono uno degli ambiti privilegiati dove si dispiega l'ideologia sottesa alle politiche culturali dell'*orde baru*. Tra le materie di studio previste per le scuole medie inferiori e superiori ce ne è una che si chiama *sejarah budaya* (storia culturale). Tuttavia, nelle lezioni di *sejarah budaya* a cui ho avuto modo di partecipare, viene messa in atto una destoricizzazione delle diverse culture dell'arcipelago che, dopo essere state ridotte a pochi elementi essenziali, vengono inserite in lunghi elenchi di usi e costumi tipici delle diverse isole che gli studenti ripetono molte volte ad alta voce ed imparano a memoria. Il nazionalismo ha individuato nel turismo un contesto privilegiato in cui promuovere il suo progetto di unità nella diversità. L'*orde baru* ha utilizzato il turismo per costruire e legittimare l'identità nazionale. Tuttavia, il discorso esogeno del nazionalismo viene spesso ricontestualizzato dai soggetti locali.

Un esempio concreto di come il discorso nazionalista sul turismo possa a volte essere sottoposto a una riformulazione locale, confermando quanto ha sostenuto la Adams (1998, p. 12), a proposito del fatto che «il turismo fornisce una nuova arena per l'antica rivalità etnica tra toraja e bugis», proviene da un racconto che mi venne fatto nell'agosto del 2000 durante un'intervista con un'autorevole guida turistica locale, Pak Marampa'. Marampa' ha scritto molti libri divulgativi sulla cultura toraja che sono dei piccoli bestseller locali, ha tenuto corsi di inglese e viene considerato dalla nuova generazione di guide come una vera e propria autorità. Durante l'intervista, mi proponevo di rievocare alcuni ricordi di Pak Marampa' a proposito dell'arrivo dei primi turisti occidentali a Tana Toraja. Il racconto però si trasformò presto in una storia mitica dell'"evento originario" che aveva dato inizio al turismo nella regione. L'evento vedeva come protagonisti lo stesso

Marampa' e un bugis che si contesero il primo gruppo di facoltosi turisti francesi arrivato a Sulawesi. Dopo una lunga schermaglia verbale, il toraja la spuntò sul bugis, inaugurando così lo sviluppo turistico a Tana Toraja. Marampa' mi spiegò come fosse riuscito a convincere il gruppo di occidentali sottolineando come i francesi avrebbero fatto meglio a visitare la terra dei toraja, anche loro cristiani, e non il territorio dei bugis, islamici. Il racconto di Pak Marampa' offre uno spunto per pensare come non sia solo la tradizione a venire inventata sulla spinta del fenomeno turistico (Adams, 1997): in questo esempio emerge come, in una conversazione, lo stesso turismo possa venire tradizionalizzato e retrospettivamente ricontestualizzato (Bauman, 1992) per fondare un discorso di rivendicazione identitaria in chiave antibuginese.

Se da un lato dunque il turismo diviene spesso un ambito al cui interno si articola il discorso nazionalista, dall'altro, in altre situazioni comunicative, esso offre un contesto in cui gli attori locali, utilizzando l'attenzione dei turisti occidentali, contestano gli stereotipi che li rappresentano come provinciali e primitivi. È interessante notare come spesso «dopo anni in cui sono stati denigrati da altri gruppi indonesiani in quanto primitivi e mancanti di cultura, i toraja stanno utilizzando l'interesse nella loro cultura per combattere questa accusa di primitività e per riposizionarsi nella gerarchia dei gruppi etnici indonesiani.» (Adams, 1988, pp. 10-11). I miei amici toraja spesso dissentono sul fatto che i miei interessi di ricerca riguardino anche gli aspetti meno folcloristici della loro cultura e insistono perché io mi occupi solo di quello che loro considerano la "cultura tradizionale". Questi lunghi dibattiti mostrano un utilizzo da parte dei soggetti locali dell'attenzione internazionale per capovolgere le connotazioni di arretratezza e provincialismo che spesso vengono loro attribuite e si configurano come contesti in cui la categoria esogena di tradizione viene evocata anche per contestare la retorica modernista e sviluppatista dello stato indonesiano.

L'analisi di come alcuni elementi della cultura materiale vengano manipolati e ridefiniti dai diversi attori sociali come emblemi dell'identità toraja costituisce un esempio di come le rappresentazioni della cultura locale prodotte dal governo nazionale indonesiano, dagli antropologi e dai turisti possono venire assimilate o reinterpretate a livello locale. Quando arrivai la prima volta a Rantepao nel 1997, rimasi molto sorpresa dalla quantità di negozi di artigianato che si affacciavano sulla strada principale, piccoli mucchi di souvenir straripavano dai negozi invadendo il marciapiede. Si trattava quasi esclusivamente di riproduzioni delle case tradizionali (i *tongkonan*), incise su tavolette di legno, disegnate sulle magliette, o riprodotte in miniature tridimensionali di varia scala. Inizialmente, avevo visto in questi oggetti l'esemplificazione della coincidenza perfetta tra il processo di miniaturizzazione e di folclorizzazione a cui contribuisce in primo luogo lo stato indonesiano e l'essenzializzazione della cultura locale innescata dal turismo. Tuttavia, se in alcuni contesti le immagini turistiche della cultura toraja coincidono con le rappresentazioni che vengono prodotte dal governo

nazionale indonesiano, in altri queste stesse immagini possono venire utilizzate per modificare i discorsi e i contesti che derivano dalle politiche culturali dello stato-nazione.

Il *tongkonan*, caratterizzato da un poderoso tetto di bambù che si innalza alle due estremità, tradizionalmente costituisce il simbolo della discendenza nobile, un importante contrassegno di status e una presentificazione della memoria genealogica. Recentemente è stato trasformato dai promotori turistici in un'icona, o se si preferisce, in uno vero e proprio logo di Tana Toraja. Come ho già accennato, il fenomeno turistico innesca una museizzazione e una mercificazione delle culture locali, i cui simboli vengono selezionati e trasformati in souvenir, e costituisce un'efficace modalità di assorbire le culture locali all'interno di una rappresentazione della cultura nazionale come unitaria nelle sue differenze. In questa prospettiva, l'intera isola di Sulawesi diviene oggetto di un processo simbolico di riduzione "sineddotic" in cui la parte (la "cultura" toraja) sta per il tutto. Sulawesi viene associata alla cultura toraja che a sua volta viene ridotta e folclorizzata, miniaturizzata in certi tratti emblematici: i grandiosi rituali funebri e le tipiche case tradizionali. Accanto al processo di riduzione che comporta una sorta di svuotamento dei significati simbolici che ineriscono al *tongkonan* divenuto un logo in cui viene condensata la "cultura" toraja, si assiste anche a una trasformazione del *tongkonan* da simbolo aristocratico a simbolo generale di identità etnica pantoraja (Cfr. Adams, 1988).⁷ Se si cammina per le strade di Ujung Pandang, la capitale e il maggior centro urbano dell'isola di Sulawesi, si incontrano ovunque decorazioni e modellini delle case tradizionali toraja, elementi che inevitabilmente contrastano con gli stereotipi urbani che rappresentano i toraja come rozzi provinciali ("*kampung*").

Aurora Donzelli è dottoranda in Antropologia della contemporaneità presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca

Note:

1- Ogni etnonimo non si riferisce a una realtà fissa e predeterminata analoga a un'entità naturale, ma è sempre il risultato di processi storici e sociali (Cfr. Hugues e Mc Gills Hugues, 1952; Fabietti, 1995). Il termine "toraja" non fa eccezione ed è il risultato di un complesso gioco di attribuzioni esogene ed endogene. Bigalke (1981) che delinea la storia dell'etnonimo "toraja" rileva come il termine (to = persona, raja = nord) venisse applicato nel XVII secolo dai makassaresi alle popolazioni degli altipiani che periodicamente attaccavano; i bugis poi usavano comunemente il termine (to = persona, ri aja = dell'interno) per riferirsi a tutte le popolazioni degli altipiani di Sulawesi meridionale e centrale. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo il termine venne poi preso in prestito dai missionari olandesi. Attualmente le popolazioni che vivono in quest'area hanno adottato l'etnonimo "toraja" per autoidentificarsi.

2- Il termine *orde baru* si riferisce all'assetto politico-sociale sorto dopo le turbolente vicende che portarono al potere Suharto nel 1965-1966. L'*orde baru* si contrappone al periodo precedente detto *orde lama* (vecchio ordine) contraddistinto dalla presidenza di Sukarno.

3- Come ha messo in evidenza Aime (2000, p. 110), «l'idea di isolamento» viene spesso considerata una garanzia di unicità e autenticità culturale. Ricerche storiche (Bigalke, 1981; Reid, 1999) hanno

contribuito a mettere in discussione l'idea che gli spettacolari rituali funebri caratterizzati dal sacrificio di molti bufali e maiali fossero una prerogativa esclusiva della "cultura" toraja. L'avventuriero britannico James Brooke che a metà del XIX secolo visitò i bugis (una popolazione attualmente islamizzata insediata sulle coste occidentali della penisola meridionale di Sulawesi) racconta di avere preso parte nel 1840 a stravaganti cerimonie funerarie in cui venivano sacrificati molti bufali e maiali. Bigalke (1981) ha invece smentito l'idea che la grandiosità dei funerali toraja sia una caratteristica originaria, dimostrando come tale ipertrofia dei rituali funebri sia il prodotto del contatto con i missionari olandesi risalente all'inizio del 1900.

4- Gli antropologi hanno cominciato ad interessarsi del turismo solo in un'epoca relativamente recente (Nunez, 1963). Nel 1977 l'uscita di un'opera collettanea dal titolo *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* curata da Valene Smith contribuì a inaugurare questa nuova prospettiva di ricerca. Tra i vari contributi raccolti nel volume, quello di Eric Crystal era dedicato ai toraja. Questa è forse una delle ragioni per cui gli antropologi si sono dedicati con una certa tempestività, rispetto al generale ritardo, allo studio del fenomeno turistico a Tana Toraja.

5- Inoltre, bisogna notare che il pubblico degli antropologi non è circoscritto a una ristretta comunità scientifica. Una delle guide turistiche più popolari tra i viaggiatori e un libro fotografico destinato a un pubblico non specialistico sono stati scritti da autorevoli antropologi.

6- Alessandro Simonicca (1997, p. 95), per esempio, parla del «Giano bifronte del turismo».

7- Tuttavia, mi sembra, questi nuovi significati non sostituiscono completamente quello tradizionale di simbolo aristocratico che, anche in contesti urbani, viene costantemente riattivato. Ho spesso avuto modo di osservare come per alcuni giovani aristocratici il *tongkonan* rimanga un irrinunciabile contrassegno di rango, impugnato ogni qualvolta intendano differenziarsi degli OKB (*orang kaya baru*, = nuovi ricchi).

Riferimenti bibliografici:

K.M. Adams (1984), *Come to Tana Toraja, "Land of Heavenly Kings": Travel Agents as Brokers in Ethnicity*, in «Annals of Tourism Research», n. 11 vol. 3, pp. 469-85

K.M. Adams (1988), *Carving a New Identity: Ethnic and Artistic Change in Tana Toraja, Indonesia*, Ph.D. dissertation, University of Washington

K.M. Adams (1997), *Ethnic Tourism and the Renegotiation of Tradition in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia)*, in «Ethnology», n. 36, pp. 309-20

M. Aime (2000), *Diario dagon*, Bollati Boringhieri, Torino

A. Appadurai (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis e London

R. Bauman (1992), "Contextualization, Tradition, and the dialogue of genres: Icelandic Legends of the *Kraftasköld*", in A. Duranti, C. Goodwin (eds), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 125-145

T.W. Bigalke (1981), *A Social History of 'Tana Toraja' 1870-1965*, Ph.D. dissertation, Department of History, University of Wisconsin, Madison

N.G. Canclini (1998), *Culture ibride. Strategie per entrare ed uscire dalla modernità*, Guerini e Associati, Milano

J. Clifford (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 (ed. or., *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, The President and Fellows of Harvard College, Harvard, 1988)

E. Cohen (1989), "Primitive and Remote": Hill Tribe Trekking in Thailand, in «Annals of Tourism Research», n. 16, vol. 1

E. Crystal (1977), "Tourism in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia)", in V.E. Smith (ed), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 109-25

A. Duranti, C. Goodwin (eds) (1992), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press,

Cambridge

U. Fabietti (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma

E.C. Hugues, H. Mc Gills (1952), *Where people meet. Racial and Ethnic Frontiers*, Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut

J. Koubi (1982), *Rambu solo, "la fumée descend": Le cult des morts chez les Toradja du Sud*, CRNS, Paris

A.C. Kryut (1923), *De Toradja's van de Sa'dan, Masopoe en Mamasa Rivieren*. 24 Tijdschrift voor Indische Taal, Land- en Volkenkunde 63, pp. 81-176, 259-402

A.C. Kryut, J. Kryut (1922), *Een reis onder de Toradja's van de Sa'dan, en Mamasa (Celebes)*, Tijdschrift Aardrijkskundig Genootschap 49, pp. 67-717

L. Lindstrom (1992), "Context contests: debatable truths statements on Tanna (Vanuatu)", in A. Duranti, C. Goodwin (eds), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 101-24

D. Mac Cannel (1992), *Empty Meeting Grounds. The Tourist Papers*, Routledge, London

J.L. Maurer (1979), *Tourism and Development in a Socio-cultural Perspective: Indonesia as a Case Study*, Institut Universitaires D'Etudes du Développement, Genève

P.F. Mc Kean (1976), "Tourism, Culture Change, and Culture Conservation in Bali", in D. J. Banks, *Changing Identities in Modern Southeast Asia*, Mouton, The Hague, pp. 237-48

H. Nooy-Palm (1979), *The Sa'dan-Toraja: a Study of their Social Life and Religion*, vol. 1, Organization, Symbols and Beliefs, Martinus Nijhoff, The Hague

H. Nooy-Palm (1986), *The Sa'dan-Toraja: a Study of their Social Life and Religion*, vol. 2, Rituals of the East and West, Martinus Nijhoff, The Hague

T. Nunez (1963), *Tourism, Tradition and Acculturation. Weekendismo in a Mexican Village*, in «Southwestern Journal of Anthropology» n. 34

M. Picard (1990), "Cultural Tourism" in Bali: Cultural Performances as Tourist Attraction, in «Indonesia» n. 49, pp. 37-74

M. Picard (1995), *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*, L'Harmattan, Paris

A. Reid (1999), *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*, Silksworm Books, Chiang Mai (Thailand)

P. Scarduelli (1998), "Turismo e reificazione culturale", in P. Scarduelli, *Il significato simbolico della caccia alle teste*, L'Harmattan Italia, Torino, pp. 147-65

A. Simonicca (1997), *Antropologia del turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*, La Nuova Italia Scientifica, Roma

H. van der Veen (1966a), *The Merok Feast of the Sa'dan Toraja*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage

H. van der Veen (1966b), *The Sa'dan Toraja Chant for the Deceased*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage

T.A. Volkman (1982), *Tana Toraja: A Decade of Tourism*, in «Cultural Survival Quarterly», n. 6, The Tourist Trap: Who's getting Caught?, pp. 30-31

T.A. Volkman (1984), *Great Performances: Toraja Cultural Identity in the 1970s*, in «American Ethnologist», n. 1, XI, pp. 152-167

T.A. Volkman (1985), *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highlands*, University of Illinois Press, Urbana e Chicago

S. Yamashita (1994), *Manipulating Ethnic Tradition: The Funeral Ceremony, Tourism, and Television Among the Toraja of Sulawesi*, in «Indonesia», n. 58