

**meltemi.edu**

**82**

**antropologia / etnografia**

Copyright © 2007 Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-549-9

Il saggio *L'arte di curare la vita post-messicana*, di Tarek Elhaik,  
è stato tradotto da Luigi Urru

È vietata la riproduzione, anche parziale,  
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,  
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore  
via Merulana, 38 – 00185 Roma  
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407  
info@meltemieditore.it  
www.meltemieditore.it

a cura di Roberto Malighetti

# Politiche dell'identità



MELTEMI

## Indice

- p. 7 *Introduzione*  
Politiche identitarie e lavoro sul campo  
*Roberto Malighetti*
- 31 Immaginazione storica e produzione della località  
politica tra i baluch del Makran (Pakistan)  
*Ugo Fabietti*
- 45 La costruzione di un'identità buddhista in Nepal:  
l'esempio dei tharu e dei magar  
*Chiara Letizia*
- 75 Giovani e anziani. Cambiamento politico e conflitti  
generazionali nel Gambia di fine Novecento  
*Alice Bellagamba*
- 101 Potere, storia pubblica e cultura in Iran  
*Setrag Manoukian*
- 127 Tra essere e divenire: Tijuana, città iper rappresentata  
*Fiamma Montezemolo*
- 153 L'arte di curare la vita post-messicana. Osservazioni  
dopo Città del Messico  
*Tarek Elbaik*
- 177 L'arena identitaria in una comunità brasiliana di  
discendenti di schiavi  
*Roberto Malighetti*

## *Introduzione*

### Politiche identitarie e lavoro sul campo

*Roberto Malighetti*<sup>1</sup>

Le configurazioni delle culture e delle relazioni culturali nel mondo contemporaneo congiuntamente ai cambiamenti nello statuto scientifico del sapere hanno aperto nuovi spazi e nuove strategie di ricerca che impongono di modificare una serie di topoi fondativi del discorso antropologico: cultura, comunità, identità, etnia, razza, tribù, nazione.

Le dicotomie del discorso modernista (modernità-tradizione, centro-periferia, globalità-localismo ecc.) sono state frantumate in una molteplicità di articolazioni complesse, in ibridazioni e meticciami. Da differenti punti di vista gli scienziati sociali articolano immagini di *ecumeni globali*, di *panorami etnici* (Appadurai 1996), mettendo in discussione il rapporto esoticizzante fra *distanza* e *differenza* (Affergan 1987; Clifford 1988) e sottolineando una non più immediata coincidenza di luogo, cultura e identità (Canclini 1990; Hannerz 1992; Guidieri 1990).

Le riflessioni dell'antropologia contemporanea hanno prodotto nuove definizioni delle culture e delle identità, alternative alle concezioni essenzialistiche e reificanti. Anziché attributi naturali di conchiuso comunità organicamente unificate, indipendenti e discrete, tali concetti sono considerati il prodotto artificiale, dinamico e aperto, di rappresentazioni contingenti, precarie e parziali. In quanto "traffico di simboli significanti" (Geertz 1973), l'identità non designa, dunque, un oggetto che si mostra all'osservatore sotto forma di un'essenza immutabile o di un repertorio stabile e facilmente riconoscibile di sentimenti o idee. Esistendo solamente attraverso le inevitabili variazioni determinate dall'uso, l'iden-

tità – come la cultura o la lingua – è concepita non già nonostante, ma attraverso le variazioni.

Delocalizzate e deterritorializzate le culture e le identità emergono come vere e proprie costruzioni, forme di rappresentazione del sé relazionali in continua trasformazione nell'ambito dei rapporti che un gruppo umano intrattiene con altri e con il contesto che li contiene, fondato sul concorso e la cooperazione di diversi agenti: le comunità locali, le organizzazioni statali, i gruppi di pressione, i movimenti politici, gli stessi antropologi.

Rispetto alle analisi tradizionali, la novità dei recenti approcci non consiste tanto nella identificazione delle determinazioni economico-politiche nei processi di costituzione delle identità già sviluppate negli anni Sessanta e Settanta (Cohen 1974). Ciò che caratterizza gli approcci più recenti consiste, piuttosto, nell'aver sottratto alla cultura e all'identità la valenza oggettiva e nel considerarle come costruzioni, sottolineandone il carattere processuale, discontinuo, inventato e contrattuale. Così Keesing (1994) preferisce utilizzare l'aggettivo "culturale", a sottolineare il carattere di costrutto astratto e Clifford (1988) usa il termine *predicament*, per ribadire la natura prospettica della cultura, "attribuita" alla realtà. Usando un concetto wittgensteiniano potremmo dire che la cultura e l'identità trattano "della rete" e non di una ipotetica realtà, o configurarle, con Boon (1982), come *idol of the scribe* piuttosto che *idol of the tribe*: come tutti i "fatti etnografici" rappresentano un accordo temporaneo sul significato fra l'antropologo e i suoi interlocutori in una relazione contingente e transitoria che inevitabilmente produce una comprensione parziale ed essenzialmente contestabile.

Fondandosi su tali prospettive, questa antologia considera il concetto di identità come il prodotto dinamico, congiunturale e frammentario di strategie attivamente articolate da differenti individui e gruppi a vario livello: costruzioni del passato, o invenzioni della tradizione o della cultura (Hobsbawn, Ranger, a cura, 1983; Wagner 1975). Invece che rispecchiare realtà immutabili, "naturali" e "originarie", l'identità è concepita come una vera e propria "finzione",

“qualcosa di fabbricato o di modellato” (Geertz 1973, p. 53), una costruzione simbolica mediante la quale si possono attribuire al gruppo una definizione del sé collettivo continuamente reinventata dall’interazione tra differenti interlocutori e reinterpretata a seconda delle circostanze e degli obiettivi.

Partendo dalla discussione dei diversi casi etnografici provenienti dal Baluchistan, dal Nepal, dal Gambia, dall’Iran, dal Messico e dal Brasile, i contributi del volume configurano l’identità come un fenomeno precario, dinamico e caleidoscopico, già definito da Lévi-Strauss trent’anni fa come “funzione instabile e non realtà sostanziale, luogo e momento, egualmente effimeri, di concorsi, di scambi e conflitti cui partecipano, da sole e in una misura ogni volta infinitesimale, le forze della natura e della storia” (1977, p. 131). Da queste prospettive i saggi analizzano l’identità all’interno di complesse arene in continua effervescenza, iscritte nelle storie degli attori sociali e nelle temporalità che hanno legato gli osservatori e gli osservati.

Il testo nel suo insieme prende in considerazione il senso politico dell’identità, sottraendolo all’essentialismo delle visioni strategico-oppositive. Queste ultime, sebbene abbiano individuato i fattori economici e politici presenti nelle dinamiche identitarie – operativamente fondate su ciò che Dumont (1980) chiama “opposizione complementare” a un “altro significativo” e sulla competizione per l’accesso alle risorse e la difesa di interessi collettivi (Cohen 1974; Glazer, Moynihan 1975; Nagel 1986; Sollors, a cura, 1989) – rimangono tuttavia prigionieri di concezioni strutturali oggettivanti e sostanzializzanti: rimandano a universi delimitati di strutture che si autodelimitano e autoriproducono, entità circoscritte, localizzate, scomponibili e misurabili nei “tratti” elementari costitutivi. L’accento è posto sul carattere sovraindividuale del sistema culturale, inteso come un insieme di attributi o valori condivisi, a discapito delle soggettività interamente determinate da forze incontrollabili.

Gli approcci costruttivi, mantenendo l’attenzione sugli aspetti politici dell’identità, esplorano comunque le condi-

zioni di possibilità e gli effetti pervasivi dei processi innescati. Analizzano le differenti posizioni e gli interessi in gioco sottolineando il ruolo attivo dei protagonisti dei diversi teatri multipli. Descrivono il collegarsi e lo scollegarsi di elementi disparati in maniera al tempo stesso espressiva e politica e articolano una “economica politica della conoscenza” (Keesing 1974), fondata su processi storici e politici piuttosto che spaziali o territoriali. Riflettendo sulla produzione e riproduzione delle forme culturali nell’intreccio fra lo sviluppo dei sistemi simbolici e le dimensioni di potere (Amselle 2001; Appadurai 1996; Clifford 1988, 1997; Hannerz 1992), considerano “chi crea e chi definisce” o “chi manipola nella contingenza e a quale scopo” i significati culturali, attraverso quali dinamiche e investendo quali elementi, secondo quali concezioni della cultura e della storia e in accordo a quali prospettive egemoniche nelle differenti contingenze.

Fabietti discute una forma di produzione del discorso storico in un’area del Baluchistan meridionale pakistano contemporaneo, analizzato nelle sue valenze storiche, sociali e politiche. La narrazione storica e il discorso identitario sono collocati nel punto di congiunzione fra differenti rappresentazioni del passato – sottoposte a revisioni in funzione del contesto politico della loro utilizzazione – e in relazione alle forme di egemonia culturale che si innestano su di esse.

Letizia analizza la diffusione del buddhismo theravāda presso le popolazioni tharu e magar del Nepal. Il ruolo identitario del buddhismo viene considerato su diversi piani, come forma politica di rivendicazione di autonomia nei confronti dello Stato hindu e quindi come fattore di emancipazione nazionale; come riferimento ancestrale per gli intellettuali che riscrivono la storia della loro comunità; come oggetto di scelta della coscienza individuale.

Bellagamba tratta il cambiamento dell’identità e del ruolo degli anziani sullo sfondo dei conflitti intergenerazionali provocati dal colpo di Stato militare che nel 1994 rovesciò il governo democraticamente eletto del Gambia.

Manoukian esamina il nesso fra potere e cultura nell'Iran contemporaneo, attraverso l'analisi etnografica di alcune iniziative culturali nella città di Shiraz. Evidenzia il crescente utilizzo del concetto di cultura in senso prescrittivo, come dispositivo che regola la produzione e la messa in circolazione pubblica di enunciati e permette, così, l'articolazione dell'immaginario, locale e nazionale. Rileva come lo scontro tra differenti immagini della nazione produca un piano di enunciati pubblici, che, sebbene disperso, fissa i limiti e le possibilità di ciò che è immaginabile in una determinata congiuntura.

Montezemolo esplicita i limiti che Tijuana, città di frontiera fra Messico e Stati Uniti, impone a qualsiasi rappresentazione olistica. Favorendo uno sguardo benjaminiano, ricostruisce polifonicamente le rappresentazioni parziali e multiple che differenti soggettività hanno generato intorno al significativo Tijuana definendola e ridefinendola incessantemente senza giungere mai a una "conclusione" che non sia "situazionale".

Elhaik usando la metafora di Rabinow dell'assemblaggio, definito come un insieme di reti concettuali ed esperienziali in via di definizione, analizza etnograficamente la zona di adiacenza tra pratiche artistiche, curatoriali e antropologiche così come si configura nell'ambiente culturale di Città del Messico. Collocando i dibattiti sulle politiche di rappresentazione della "nazione" nel contesto delle reti globalizzate dell'arte contemporanea, ripensa, in alternativa all'organicismismo nazionalista e post-nazionalista, la vitalità delle reti artistiche contemporanee.

Il mio saggio analizza gli spazi negoziali e politici al cui interno ho definito l'identità in una comunità di discendenti di schiavi dello Stato del Maranhão, riconosciuta ufficialmente da un decreto federale del 1992 come Reserva Extrativista do Quilombo Frechal. Mostra come – in seguito a un violento conflitto fra la comunità e un *fazendeiro* e al susseguente intervento dell'autorità giudiziaria – il popolo di Frechal abbia mobilitato la memoria storica e utilizzato una simbologia capace di legittimare le rivendica-

zioni e dare loro un peso giuridico, trasformandosi da oggetto di schiavitù, discriminazione e razzismo, in soggetto etnopolitico.

[...]

## Tra essere e divenire: Tijuana, città iper rappresentata *Fiamma Montezemolo*<sup>1</sup>

“A battle map aims not to describe a place, but rather to begin its transformation” (Gausa, Gualart 2003, p. 599).

Tijuana è chiara al riguardo. Si spiega e si riafferma in termini inequivocabili: “più” semplice dire quel che non sono che quel che sono. È forse questa la ragione per cui ad ogni definizione che si tenta darle, risponde metamorfomizzando il suo io – come direbbe Deleuze – in una definizione contraddittoria rispetto a quella che si è appena finito di assegnarle. La città gioca tra significati contrastanti e relazionati lasciando intatto il suo significante, Tijuana. In fin dei conti, ciò porta a una confusione ordinata: l’affermazione di se stessa come un divenire e non uno statico essere.

Seppur rapida e puntuale, nessuna rappresentazione sembra sostenere il ritmo della città, quando questa accelera, la rappresentazione rallenta, e quando essa si calma, la nuova rappresentazione si fa frenetica. Di questa sfida interpretativa provocata dal gap tra rappresentazione e oggetto-soggetto rappresentato, vorrei dar conto attraverso cinque delle definizioni-frammento maggiormente conosciute per descrivere la città e delle sue contro-definizioni rispettive. La selezione di tali definizioni e contro-definizioni è il risultato dell’analisi di varie fonti: interviste che ho svolto in questi anni, letteratura specifica, blog, giornali, immagini. Mi piacerebbe rilevare che la metodologia che ho adottato per narrare rappresentazioni multiple, è polifonica e il filo conduttore è la città stessa. L’oggetto-soggetto di attrazione-repulsione di coloro che la rappresentano. Ci sono divergenze, contraddizioni, pettegolezzi, teorie “scientifiche”, dati statistici, frasi rubate in conversazioni estemporanee createsi in percorsi

di taxi collettivi o nei tempi morti di una pausa mangiando *tacos*. Sono spazi importanti per non lasciare che solamente quelle rappresentazioni legate al dato statistico o al “dominio della scrittura” divengano la “garanzia”, tutta occidentale, della certezza descrittiva intesa come oggettivamente data (Ong 1988). Le frasi del quotidiano, quelle occasionali, della “strada”, di una ricchissima cultura popolare, mi sono sempre apparse importanti proprio per quella informazione che veicolano attraverso discorsi meno foucaultianamente “disciplinati”. Si tratta, nella maggioranza dei casi, di una cultura orale e visuale che si esprime tramite il pettegolezzo, il parere, l’interpretazione, la contraddizione, le targhe di automobili, i gadget relazionati a certi stili di vita, gli interstizi, ciò che resta iscritto nella pelle dei muri della città (*gringo go home and bring me with you, welcome to the new Berlin wall*), nella pelle di alcuni dei suoi abitanti che portano tatuaggi con storie urbane (uno di essi famoso per la scritta *frontiera*), nelle vetrine (*farmacia/sexi girls; si cambiano assegni per deportati*).

In questo senso, favorendo uno sguardo benjaminiano, ho cercato di ricostruire alcune rappresentazioni-parzialità tijuane, sempre ricordando di non cedere alla tentazione della ricerca di un “tutto”, un’impossibile immagine olistica di questa città.

In ogni citazione-frammento – celata o evidente – vi è la voce dell’autore che l’ha composta, che le ha dato vita e con lui/lei la sua propria storia, la sua classe sociale, l’etnicità, il genere, la generazione. A sua volta, tutto questo resta iscritto nella mia selezione che nasce dalla mia storia, dalla mia esperienza e dal mio incontro con Tijuana.

### 1. *Qui inizia la Patria / Tijuana non è Messico / Tijuana la Terza Nazione*

Uno dei muri simbolicamente più importanti della città di Tijuana, quello dell’edificio del Palazzo Municipale, porta uno scudo-emblema di questo “ultimo angolo dell’Ame-

rica Latina” – come mi dice orgogliosamente un venditore di *tacos* che ha il suo negozio al lato della frontiera – che dice: “Qui inizia la Patria”.

Se c'è un autore che enfatizza la tijuanià-messicanità tijuanaense, questo è lo scrittore Ruben Vizcaíno che, nel suo articolo *Apuntes sobre la tijuaniidad*, fa riferimento a questa parte del mondo descrivendola come un’“incredibile e ricchissima parte della mappa geografica *tijuaniizada*, abitata in maggioranza da gente messicana, morena, attualmente due milioni di esseri umani che aumentano quotidianamente” con “la necessità di fissare quelle caratteristiche di natura linguistica, politica, nazionalità, eredità, appartenenza ecc. che danno forma a prospettive multiple che i tijuansení colti, educati, già hanno assunto come proprie”. L'autore, dopo aver elencato università, centri culturali e rinomate istituzioni locali, sottolinea che la città non si “consegna ciecamente alle mani sanguinolente dei cartelli della droga che corrompono tutto ciò che toccano, disponendo di un mercato inesauribile d'usuari nordamericani nel paese vicino, il più vizioso del pianeta”. Vizcaíno colpevolizza la globalizzazione che in qualche modo contribuisce a rendere “opaca la identità dei tijuansení, quella cultura imperialista che vorrebbe che i messicani, i latinoamericani ecc, rinunciassero a difendere ciò che è proprio della loro identità e cultura”. Secondo questo scrittore, infine, “la questione essenziale rispetto all'identità dei tijuansení è semplicemente quella di mantenere i sensi in allerta e risvegliare l'animo e non dimenticare che siamo messicani. La tijuanià la stiamo costruendo giorno per giorno” (Vizcaíno Valencia 2004).

In varie occasioni mi è capitato di sentire diversi tijuansení enfatizzare la propria maggiore “messicanità” rispetto alla “messicanità” dei nativi di Città del Messico, ossia del centro del paese dove l'identità messicana sembra essere in certi casi maggiormente sicura di se stessa... Si sente la necessità di enfatizzare una certa appartenenza nazionale laddove un vicino tanto invadente economicamente e politicamente e prossimo geograficamente la mette in questione. Barth non si stupirebbe di questa necessità di relazione e contrasto che nasce proprio ai margini della frontiera.

Il noto scrittore tijuanaense Federico Campbell, la vede in maniera opposta: “Tutto il Messico è Tijuana” (1996).

Allo stesso tempo, c'è chi dice che “Tijuana non è Messico”. Lo scrittore, filosofo, Heriberto Yopez, uno dei più produttivi nell'interpretazione della città, in uno scritto chiamato *Tijuanologia*, fa riferimento ad altri autori e “rumori” che parlano della non messicanità tijuanaense,

Tijuana appartiene alla penisola della Bassa California, l'angolo più remoto della repubblica messicana. Una parte della popolazione ha sempre creduto che la penisola, in realtà, fosse un'isola (...) [e che] in Messico, noi tijuanaensi siamo considerati *chicanos* (messicani-americani) in territorio nazionale. Forse in conseguenza di quest'impressione (che potrebbe essere una lusinga), la maggioranza degli abitanti e degli intellettuali tijuanaensi odiano tutto ciò che è *chicano*. (...) I frontalieri si preoccupano di non essere identificati con i *chicanos* e per questo fanno sì che la propria repulsione sia molto eloquente. A Tijuana, non solamente si è inventato il detto: crea la patria eliminando un *chilango* (abitante di Città del Messico). Si dice anche: “*Pochos* (messicano americanizzato) non tornare a casa”. Non è il *chicanismo*, bensì l'anti-*chicanismo* o la *chicanofobia*, a costituire uno dei tratti identitari dell'intellettuale tijuanaense e del cittadino medio. Il tijuanaense vede nel *chicano* ciò che il *chilango* vede nel tijuanaense: il corpo messicano americanizzato. A causa del fatto che in Messico tutti sembriamo essere traumatizzati dal meticcio, ci repelle tutto ciò che aumenta questa cattiva ibridazione (Yopez 2005).

Non contento, l'autore continua: “Tijuana non è solamente la frontiera tra Messico e Stati Uniti ma anche quella tra Messico e Messico” (ib.). In questo senso, mi sembra interessante ricordare che un tijuanaense, per mandare un pacchetto a Città del Messico, deve pagare una tassa per esportarlo al resto del paese. Ciò è dovuto al fatto che Tijuana gode di un regime fiscale particolare con esenzioni che facilitano l'intercambio di merce con gli Stati Uniti.

Un altro noto rappresentante tijuanaense, Berumen, intitola un capitolo del libro dedicato alla sua città (*Tijuana l'orbitabile*), *Tijuana non è Messico*, riprendendo la famosa citazione

di Raymond Chandler ne *Il Lungo Addio*: “Tijuana non è nulla, l’unica cosa che vogliono lì sono dollari. (...) Tijuana non è Messico. Qualsiasi città di frontiera non è altro che una città di frontiera, come la terra della riviera non è altro che terra della riviera” (2003, p. 263).

Infine, l’ultima relazione-opposizione di questa prima suddivisione dei contrasti-affinità tijuansenisi, è la molto discussa definizione di “Tijuana, la terza nazione”. La storia di questa definizione nasce con la creazione del programma culturale quinquennale ideato nel 2004 da un impresario rappresentante del gruppo spagnolo PRISA in Messico, Antonio Navalón. Una grande quantità di denaro e un certo populismo hanno caratterizzato l’operato di questo impresario fin dall’inizio. Il suddetto ha inventato per Tijuana la definizione sopra descritta “terza nazione” intendendo rappresentare con questa definizione la città come un esempio di “modello di convivenza” (2005, p. 41). Questa denominazione dello spazio *fronterizo* non sembra essere condivisa da parte delle popolazioni locali che non si autodefinirebbe come abitante di una terza nazione risultante da un equilibrio sintetico e positivo tra altre due (USA, Messico). Vi sono molte giustapposizioni-reinterpretazioni culturali nella zona di Tijuana, ma queste non si possono facilmente confondere con il pur tuttavia chiaro disequilibrio economico tra un’America e l’altra. E non sarebbe neppure raccomandabile lasciar fuori tutta quella parte di cultura locale e non, che sottolinea gli aspetti conflittuali presenti nella città. Il concetto di nazione, che storicamente si è affermato come ricerca di omogeneità interna contro un’eterogeneità più arricchente, non si accompagna al concetto di “terzo spazio” ripreso da Homi Bhabha (1994) e qui malamente riadattato da un impresario piuttosto rampante e vicino a politici noti a livello internazionale. Omogeneità e ibridismo accoppiati così, in una denominata “terza nazione”, risultano essere poco convincenti, soprattutto se si presta attenzione ad altri scritti dello stesso impresario che in poco tempo ha cercato di ridefinire lo spazio locale per contrapporlo insieme a quello statunitense allo spazio del “fondamentalismo religioso”:

siamo di fronte a una Guerra totale di civiltà nella quale dovrebbero essere più importanti gli elementi che uniscono le civiltà uguali o simili, piuttosto che le paure culturali e legali che ci separano. In questo senso, ha più valore il fatto che il Messico e altri paesi esportatori di migranti appartengano alla civiltà occidentale, che il tentativo di separare e allontanare per paure astratte i membri delle stesse comunità. I nemici comuni della frontiera tra Messico e Stati Uniti sono tutti quelli che dal fondamentalismo religioso, a partire da una presunta anarchia dello spazio sociale frontiero, pretendono di attaccare i metodi e i valori di vita comuni alle società libere e democratiche (Montezemolo, Sanromán 2005, p. 44).

[...]