

RIPENSARE LA QUESTIONE INDIGENA IN MESSICO. ALCUNE RIFLESSIONI TRA SPAZI URBANI, DISCORSI POLITICI E PRATICHE IDENTITARIE

Chiara Carraro

Dottoranda presso l'Università degli studi di Torino, e-mail: chiaraunito@gmail.com

Abstract

Nel presente testo si propongono alcune riflessioni relative alla “questione indigena” in Messico; l'analisi proposta problematizza l'incontro con l'alterità indigena al momento della conquista, durante l'affermazione del modello identitario e politico del mestizaje e nel mondo contemporaneo segnato dal paradigma del modernismo e della colonialità, tentando di stimolare la costruzione di uno sguardo antropologico critico e sospettoso verso semplicistiche essenzializzazioni ideologiche.

En el presente ensayo se proponen algunas reflexiones sobre la "cuestión indígena" en México. El análisis propone problematizar el encuentro con la alteridad indígenas en el momento de la conquista, en la afirmación del modelo político del mestizaje y en el mundo contemporáneo, marcado por el paradigma de la modernidad y de la colonialidad, tratando de estimular la construcción de una mirada antropológica crítica y sospechosa sobre simplistas naturalizaciones ideológicas. Messico, indigenismo, mestizaje, colonialità, Zocalo.

Brevi note introduttive e paesaggistiche

La maggior parte delle riflessioni confluite nel presente saggio sono state elaborate durante sei mesi di ricerca svolta nell'anno 2015 a Città del Messico, in merito ad un progetto Uni.Coo promosso dall'associazione Engim Piemonte e sostenuto dall'Università di Torino e dall'UNAM (Università di Città del Messico). Engim ha reso possibile l'accesso ad un campo complesso, com'è quello di Città del Messico e ha facilitato i primi contatti con alcune realtà sociali urbane, difatti da più di 25 anni supporta sia progetti di ricerca in loco, che progetti educativi con gruppi di giovani in vari *barrios* di Città del Messico. Tuttavia le considerazioni, peraltro parziali, qui proposte, si discostano dalle specifiche finalità del progetto Unicoo e sono il frutto di approfondimenti teorici avviati grazie all'esperienza Unicoo, che hanno poi toccato tematiche complesse tutt'ora in corso di elaborazione.

Il Zocalo di Città del Messico è la quarta piazza più grande del mondo con i suoi 43.700 metri quadrati circa di dimensione. L'imponente cattedrale che si erge sul fondo della piazza è storta, le sue mura pendono da un lato come molti degli sfarzosi edifici coloniali che la circondano.

L'odierno centro storico sorge sulle macerie dell'antica capitale azteca Tenochtitlan, edificata nel 1325 su di una piccola isola nel lago Texcoco; con il passare dei secoli la conca lacustre dove sorgeva Tenochtitlán venne lentamente prosciugata per permettere l'espansione di quella che oggi è una delle città più grandi del mondo, anche se la conformazione del terreno su cui è stata eretta sembra non riuscire a reggerne il peso, causandone un lento sprofondamento.

Durante il giorno nella piazza si muove un brulichio incessante di persone all'apparenza molto eterogenee tra loro. Eleganti messicani in corsa verso il posto di lavoro, rumorosi gruppi di studenti in uniforme, venditori ambulanti di colorati dolciumi, qualche chiromante che predica valori ancestrali, funzionari statali con al collo stonati carion; al lato sinistro della piazza si incontrano spesso *indios* che propongono ai passanti la pulizia dell'anima con foglie di basilico, danzanti atzechi adorni di piume e alcuni senz'altro sdraiati nelle aride aiuole di cactus. Il tutto circondato da rumorose automobili in corsa.

Il Zocalo è popolato per la maggiore da *chilangos*,¹ ma al suo interno si staglia qualche biondo turista disorientato, probabilmente provato dall'altitudine e dall'inquinamento della città, intento a contrattare una corsa sui bus turistici color rosso fiammante che stazionano nella piazza, indispensabili per coloro che preferiscono rimirare la città dall'alto, piuttosto che farsi strada al suo interno.

Sulla costruzione concreta e simbolica del Zocalo

La storia della piazza del Zocalo di Città del Messico ha più di 500 anni, prima della conquista spagnola rappresentava per gli Aztechi il centro dell'universo,² era il luogo dove risiedevano sacerdoti e grandi imperatori, dove transitavano importanti mercanti, dove si espletavano le funzioni religiose e rituali di una società in pieno splendore.

¹Chilangos: termine gergale usato per definire coloro che vivono a Città del Messico.

²MatoMoctezuma Eduardo nel suo libro "Vida y muerte en elTemplo Mayor", definisce varie caratteristiche del tempio "Axis Mundi" o centro dell'universo, come per esempio l'orientazione dell'edificio, la relazione vita-morte, il dualismo che fonda la civiltà azteca preispanica espresso attraverso la presenza di simboli come l'acqua, il parto, la nascita, la guerra e il sacrificio.

Herman Cortés riconobbe il grande valore che possedeva la piazza per la popolazione azteca e fu anche per questo motivo che scelse di fondare la nuova città coloniale proprio nel centro cerimoniale e simbolico più importante dell'impero, intuendo che conquistando quest'area sarebbe stato più facile mettere in ginocchio e disgregare l'intera società azteca.

Così gli spagnoli conquistarono Tenochtitlán costruendo i loro edifici sopra quelli aztechi, usando i mattoni dell'allora imponente Templo Mayor per erigere l'odierna cattedrale cattolica, le abitazioni, le chiese e i sontuosi palazzi governativi che tuttora circondano il Zocalo; i *conquistadores* trasformarono uno spazio che per gli Aztechi aveva determinati significati culturali, specifiche funzioni religiose e usi cerimoniali, in un luogo completamente differente, gli edifici presero nuove forme, incarnarono nuove idee estetiche e svolsero nuove funzioni culturali e amministrative, la cattedrale divenne il simbolo di una nuova religione, le strade ospitarono nuove genti.

In tutto il Latino America, non solo nell'odierno Messico, al tempo della conquista, molte delle funzioni assunte dalle piazze pubbliche cittadine si legavano alla necessità di esercitare un'efficace controllo sui popoli colonizzati (Rojas Mix M., 1987) e così fu anche per il Zocalo, nella cui area perimetrale, che definisce tutt'ora la piazza, vennero alloggiate le istituzioni politiche e religiose più importanti della colonia, con lo scopo di mantenere l'ordine ed esercitare un controllo diretto sulla popolazione, soprattutto su quella indigena, attraverso un efficiente apparato burocratico e amministrativo.

Uno degli strumenti che per eccellenza venne adoperato per "addomesticare" le cosiddette indomite popolazioni *indio* del Nuovo Mondo fu la scrittura; gli agglomerati urbani, di allora recente formazione, vennero nominate "cuidadesletradas" (Rama, 1996), luoghi dove il castigliano parlato, ma soprattutto scritto, la legge e la burocrazia erano effettivi prolungamenti ausiliari della monarchia spagnola, funzionali al mantenimento della sua egemonia nelle colonie. Le culture indigene eteroglossiche (Larsen, in de La Cadena, 2008) vennero lentamente evangelizzate e educate alle lettere latine all'interno degli spazi urbani dove prendeva progressivamente forma la relazione tra potere coloniale, scrittura e urbanizzazione.

L'allora centro storico della nascente Città del Messico e soprattutto l'area del Zocalo odierno, centro istituzionale del potere coloniale, divenne lo scenario prediletto del passaggio di due culture differenti, ospitò una transizione epocale e si rese testimone di un'imponente opera di mescolamento tra culture indigene e coloniali (Low, Sheta, Simon, 2006), tanto da poterlo leggere come la copertina del testo scritto durante la conquista, che si svolse anche sul piano letterario,

burocratico ed architettonico, che fu una guerra di parole, immagini e immaginari (Gruzinsky, 1990) che presero piede in specifici e strategici spazi urbani. Oggi possiamo paragonare la piazza ad un magma (Loyo, 2009) in costante flusso e trasformazione, una fucina di negoziazione identitaria e trattazione politica, dove gruppi indigeni che occupano nell'immaginario spazi periferici, prendono possesso di un posto centrale nel Zocalo, riaffermano pratiche di cittadinanza attiva e contestativa (Tamayo, 2006, Ramirez Kuri, 2010) e ridefiniscono quell'idea stereotipata dell'indigeno funzionale alla costruzione dell'identità messicana meticcias; l'appartenenza identitaria ed etnica al mondo indigeno si afferma nella sua essenziale fluidità e ambiguità soprattutto se si osservano le pratiche culturali dei gruppi di danzanti indigeni adorni di piumaggi tradizionali e amuleti che nel Zocalo sono intenti a *vendere* la loro atzeca autenticità primigenia ai passanti messicani e stranieri (De La Torre, 2009).

I tratti architettonici concreti, quelli simbolici, la popolazione e la storia che ha transitato nel Zocalo possono essere visti come tracce semantiche di un percorso di ibridazione e mescolamento estetico, culturale, linguistico ed etnico continuo, che dovrebbe essere portato alla luce ed elogiato come controparte concettuale di un'antropologia messicana spesso acritica e fedele alla presunta coerenza dei grandi paradigmi politici e ideologici (Lomnitz, 1999).

L'Indio tra immaginari di repulsione e seduzione dalla colonia al *mestizaje*

Si è soliti, non a torto, pensare che durante la conquista delle Americhe gli europei entrarono in contatto con una alterità umana radicale -quella indigena- e che questo incontro cambiò irrimediabilmente la storia dei due continenti e delle rispettive popolazioni; da quel momento in poi divenne necessario elaborare e organizzare un pensiero sulla differenza soprattutto per meglio gestirla a livello politico prima all'interno delle colonie, poi nella formazione degli stati nazione successiva all'indipendenza. Tuttavia se i nativi incarnavano una forma di umanità che prima della conquista era ignota e impensata, possiamo immaginare che la rispettiva estraneità culturale, estetica e linguistica esercitasse per entrambi i poli della relazione un profondo fascino.

Immaginiamo con Todorov (Todorov, 1984) che il periodo della conquista dell'intero continente Latino Americano e del Messico in particolare, sia stato percorso da un desiderio strabico volto sia ad annientare le popolazioni native e a depredare le ricche città che i conquistadores incontrarono

nella loro avanzata dalla costa all'entroterra, che da un altrettanto forte bramosia di conoscere le culture indigene fino ad allora sconosciute agli europei.

Cortés e il suo seguito, restarono sbalorditi di fronte allo splendore della capitale dell'impero atzeco Tenochtitlan, una Venezia indigena quasi interamente costruita sull'acqua, molto più grande e popolosa di qualsiasi città europea del 500, culturalmente ed economicamente ricca e dinamica; Cortés per primo agì strategicamente in modo ambiguo nei confronti dell'imperatore Montezuma in quanto architettò un primo tentativo pacifico di avvicinamento alla civiltà atzeca con però la subdola finalità di piegare l'Altro al proprio dominio; come ben afferma Crovetto, Cortés vuole “comprendere” l'Altro ben sapendo che solo comprendendolo può prendere e distruggere (Crovetto, in Todorov, 1984) il suo impero.

Fervide a riguardo sono le intuizioni di Lomnitz che rintraccia alcune particolarità nel modo in cui venivano percepiti gli indigeni nell'area corrispondente all'odierno Messico, già tra i resoconti di quei missionari che per primi vissero, in alcuni casi a lungo e a stretto contatto, con le popolazioni native per diffondere il messaggio cristiano; si può immaginare che tra i missionari fosse diffusa una certa attrazione nei confronti degli usi e dei costumi pagani indigeni, un senso di orrore e repulsione della diversità barbara altrui e forse anche una recondita paura di poter perdere le proprie usanze civili se contaminate da quelle barbare, venendo così assimilati dalle culture native.

Molti sono gli esempi di missionari che, affascinati da ciò che Lomnitz chiama il “sentimento del meraviglioso”, abbandonarono i legami con il mondo delle colonie per vivere vicini alle popolazioni indigene più primitive, tra i quali ricordiamo Álvaro Núñez de Cabeza de Vaca, Bernardino de Sahagún o i gesuiti seguaci del paraguayano Bartolomé de las Casas, che vennero profondamente assorbiti dalle Americhe indigene e che per sopravvivere in quei contesti, ne assunsero alcune competenze linguistiche e culturali (Lomnitz, 1999).

Con l'instaurarsi delle colonie europee in territori non disabitati bensì altamente popolati dai nativi, i problemi di gestione dell'alterità territoriale interna si sono imposti con urgenza, segnando sia i decenni di consolidamento del regime coloniale che quelli successivi, contraddistinguendo tutta la storia post coloniale del Messico prima indipendente e poi stato nazione; la scottante questione indigena fu motore di scelte bio-politiche disperate, a volte inclusive, ma spesso esclusive e violente. Se abbiamo ravvisato una doppiezza nello sguardo sull'Altro già ai tempi della colonia, forse motivata dall'incapacità reale di ordinarlo in specifiche categorie concettuali omogenee, lo stesso strabismo può essere notato anche ai giorni nostri nell'ambito politico, educativo, sanitario

messicano, dove modelli culturali indigeni stereotipati e essenzializzanti attivano pratiche quotidiane altrettanto doppie e strabiche, altalenanti tra seduzione e repulsione. Oggigiorno in Messico spesso si incappa nell'uso colloquiale dispregiativo della parola *indio* adoperata come insulto o offesa (Krotz, 2008), ma dall'altro il nativo, nella sua essenza, incarna anche la speranza che si possano mantenere quei legami profondi con un mondo pre-ispanico naturale e mitico - nell'accezione che ne dà Todorov- (Todorov, 1984), opposto a quello moderno e razionale che si è imposto con la colonizzazione; è nostra volontà far riemergere al di là dei noti esiti nefasti della storia dell'America coloniale, la complessità ambigua, doppia e strabica che si costruì attorno all'indio che allora, così come in epoca recente, in Messico per esempio, ha costruito le diverse modalità con cui si fa riferimento agli indigeni, esaltandone a volte le positività o sottolineandone bruttezze e perturbanti ambiguità.

La questione indigena dal porfiriato alla rivoluzione messicana

Durante i circa 30 anni di governo di Porfirio Diaz (1876-1911) che precedettero l'ondata rivoluzionaria messicana del primo decennio del 900, l'ideologia politica dominante che circolava in Messico era di stampo fortemente conservatore e populista; dal punto di vista etnico Diaz aspirava a forgiare una nazione accuratamente sbiancata e lattificata, occultando la componente fenotipica ed etnica indigena, ritenuta essere un forte elemento di intralcio e di disordine per la nazione ed esaltando invece l'idea di poter creare una popolazione di razza prevalentemente bianca di discendenza europea.

Il valore positivo attribuito al Messico indigeno venne retoricamente fatto coincidere con il mitico passato pre-ispanico segnato da splendore e vigore, mentre venne sminuito quello dell'indio moderno, il campesino, considerato arretrato, rozzo e bisognoso di un'accurata educazione; l'indigenità passata e mitica -delle civiltà Atzeche e Maya- venne elogiata ed eretta a modello da imitare, mentre la cultura indigena dei nativi moderni venne considerata una semplice "sopravvivenza involuta" di quel passato glorioso.

Verso la fine del porfiriato, agli inizi del novecento, il Messico si stava già preparando alla rivoluzione che etnicamente avrebbe coinciso con l'affermazione di un nuovo modello identitario inclusivo per la componente indigena del paese, non esclusivo; il peruviano Gonzales Prada (1844-1918) fu una delle personalità più influenti del periodo ed i tratti anarchici e socialisti del suo

pensiero agitarono -in Messico- le acque della rivoluzione, motivando l'affermarsi dell'imponente progetto politico del *mestizaje* culturale, i cui strascichi ideologici sono motivo di discussione anche ai giorni nostri (Krotz in Ribeiro e Escobar, 2008).

In Messico da un lato l'ondata rivoluzionaria di stampo socialista che pose fine al porfiriato mirava ad includere nel progetto nazionale la componente indigena presente nel territorio, rendendola parte attiva della lotta di classe, dall'altro i nativi messicani contemporanei -portatori di una cultura e di valori eterogenei rispetto a quelli delle madrepatrie coloniali europee- vennero considerati un prezioso bacino di differenziazione culturale ed etnica rispetto al vecchio mondo e ai suoi modelli culturali. Gli intellettuali messicani José Vasconcelos e Manuel Gamio "(...) sellaron un pacto con la Revolución" e ferventi sostenitori del *mestizaje* culturale, affermano che la "mezclaracial y cultural" sia la "únicavía para crear la homogeneidad a partir de la heterogeneidad, la unidad a partir de la fragmentación" e la creazione di "un Estado-nación que pudiese resis-tir no sólo la amenaza interna producida por su fracaso para superar las injusticias de su pasado colonial, sino también la amenaza externa del imperialismo norteamericano" (in Miller 1999, pp 48).

L'ideologia del *mestizaje* in Messico sembrava poter risolvere definitivamente la questione dell'Alterità indigena, includendola in progetti che tendevano verso un ideale di emancipazione moderna di tutta la popolazione, soprassedendo le diversità ed esigenze etniche e politiche dei singoli gruppi indigeni. Tuttavia nonostante la costituzione messicana che seguì la rivoluzione potesse essere considerata all'avanguardia sulle tematiche del riconoscimento e della tutela dei diritti del nuovo cittadino etnicamente *mestizo*, il progetto nazionale del Messico indipendente si costruì sull'idea di poter forgiare il nuovo stato sulla base di un modello razziale assimilazionista, che riconosceva la diversità della popolazione indigena esclusivamente come un fattore strumentale e necessario a forgiare la nuova razza messicana *meticcía*, la "raza cósmica" (Vasconcelos, 1948).

E' importante considerare che i primi decenni del 900 messicano, che Larsen definisce la "tappa eugenetica del *mestizaje*" (Larsen, 2008, p. 127), proponevano un modello in cui nell'uguaglianza delle diverse culture *meticce*, non veniva riconosciuta la differenza, in cui l'indigenità non veniva preservata nel suo stato di specificità etnica e storica, ma al contrario veniva snaturata ed etnicizzata, essenzializzata e de-politicizzata ridotta a mero folklore, capace solo di fornire un valore esotico aggiunto al popolo messicano in nuance. Analizzando alcuni aspetti relativi al periodo dell'indipendenza nazionale messicana e delle grandi ideologie indigeniste assimilatrici, emerge una certa doppiezza e disarmonia nella gestione della *mescla* razziale messicana, che da un

lato era vista come fonte di orgoglio nazionale, ma dall'altro era l'esempio per eccellenza di inadeguatezza e difformità rispetto al paradigma modernista e al modello culturale europeo.

Colonialità del potere e folklore

Che derive ha avuto il grande progetto del mestizaje culturale nel Messico contemporaneo e come si è inserita l'ideologia del mestizaje nel mondo postcoloniale? A. Quijano (Quijano, 2014) sostiene che con l'indipendenza del Latino America il modello egemonico di potere e sapere che si impose nell'intero continente aveva un impianto fortemente etnocentrico e una derivazione tutta coloniale: nonostante la crisi del sistema coloniale classico, il mondo post coloniale indipendente si fondava comunque su modelli classificatori della popolazione dicotomici e gerarchici, utili a rimarcare i confini tra le classi sociali detentrici del potere politico, culturale ed economico di discendenza europea (i cosiddetti *criollos*), da quelle composte per la maggiore da indigeni. Per argomentare e sostenere questa classificazione della popolazione all'interno dei nuovi stati nazione indipendenti, alcune caratteristiche fenotipiche vennero rese i segni emblematici delle differenze etniche e razziali in essa presenti: la forma del naso, il colore dei capelli, ma soprattutto il colore della pelle, divennero marchi significativi della presunta differenza sostanziale -tutta coloniale- tra i bianchi europei appartenenti alle classi egemoni e i non-europei. Ai primi spettava un posto di superiorità nella scala sociale e morale, mentre coloro che non rientravano nei canoni previsti dalle norme di sbiancamento occupavano gradini inferiori.

Nella costruzione dello stato-nazione messicano, differentemente per esempio da quello Argentino, che incorporò più fedelmente l'ideologia appena presentata, il modello di mestizaje etnico e culturale che si consolidò proponeva solo in parte il paradigma di classificazione etnico-razziale etnocentrico accennato, in quanto formalmente mirava ad includere nel progetto nazionale l'Alterità etnica indigena, non ad estirparla o "lattificarla", sbiancarla; tuttavia nonostante l'eterogeneità delle esplicite progettualità nazionali di un Messico multietnico e un Argentina sbiancata, in Messico negli anni della diffusione dell'ideologia del mestizaje culturale, la componente indigena del paese venne comunque confinata all'interno di anguste classificazioni *culturali* stereotipate, costruite non esplicitamente su dati etnico-razziali bensì su elementi culturali e folklorici, leggibili come etichette generatrici di un sistema gerarchico tra forme diverse di umanità.

Possiamo quindi affermare che anche nella storia messicana si passò da un forma classica di potere coloniale ad un'altra contrassegnata dalla *colonialità* (Burman, 2009; Quijano, 2014), categoria analitica che evidenzia le linee di continuità esistenti tra la struttura politico-sociale coloniale e quella post-coloniale, dove non più solo la razza, bensì il vestiario, la lingua parlata, le abitudini alimentari ed educative delle popolazioni indigene sono elementi stigmatizzanti, essenze utili a classificare la popolazione messicana sulla base di prototipi culturali che ripropongono la colonialità nella veste del rapporto egemonico tra la cultura alta di stampo europeo e quelle indigene subalterne.

Forme di colonialità del potere si possono rintracciare sul piano relativo al diseguale accesso della popolazione alle risorse economiche, sociali, sanitarie, educative, disegnato sulla base di quelle categorizzazioni razziali presenti in nuance al tempo della colonia -strutturate attorno al binomio gerarchico bianchi-indigeni-, sia su quello della classificazione della popolazione in cui l'alterità indigena diventa portatrice di una differenzaculturale irriducibile e inassimilabile al mondo moderno e eurocentrico (in Raffaele Rauty, L. Satriani, 1974) e la differenza privilegiato bersaglio di forme di razzismo flessibile (De la Cadena, 2008). In questo senso il folklore indigeno, la cultura popolare degli indios del nostro tempo, i loro riti, usi, costumi e lingue native sono considerati segni visibili della precisa appartenenza identitaria ad una cultura subalterna e periferica che non si è completamente omologata ai modelli culturali moderni nonostante i progetti di mestizaje, rimanendo segno visibile di una mancanza.

Clifford afferma che “non può darsi essenza se non come un invenzione politica e culturale, una tattica” (Clifford, 1993, pp 24) inscritta in specifici processi cognitivi, operosa in determinati momenti storici e sempre relativa al potere, attraverso cui si rintraccia una differenza culturale e la si rende essenza definitoria di un'umanità arretrata e parziale. Per la contemporanea Marisol de la Cadena (2008), è tutt'altro che inattuale il rischio che proprio i discorsi che propongono una democratizzazione dei saperi egemonici e subalterni, rivitalizzando gli elementi folklorici delle classi indigene, si facciano espressione di una retorica che essenzializza l'etnicità indigena subalterna e, nel tentativo di riconoscerle un posto specifico nell'universalismo del modello di mestizaje culturale classico, non la assumano pienamente come interlocutrice. A questo proposito De la Cadena afferma “hoy en día el mestizaje no existe, no está de moda ser mestizo. Está de moda ser zapoteca, mazateca, etc. Por esa razón, el gobierno refuerza la identidad.” (Marisol de la Cadena, 2008, pp 221). “(...) En un momento en el que tanto los intelectuales como la nación

mexicana están haciendo esfuerzos por borrar la noción de “raza” de la historia de la nación, estos creadores de la cultura local estaban resucitando una teoría racial de la cultura —o, para ser más precisos, una teoría cultural de la raza. (Marisol de la Cadena, 2008, pp 223).

Prendendo solo poche preziose intuizioni di De Martino il duplice invito sembra quindi essere quello di non farsi abbagliare da un revival folklorico astorico,³ essenzialista e necessariamente connesso al politico, al contrario sarebbe più fertile rivolgersi da un lato a quella profondità emica che dona al folklore il valore di discorso specifico di un determinato gruppo umano, che grazie ad esso esprime una sua specifica concezione del mondo e dall'altro indagare la violenza epistemica del discorso culturalista che nell'esotico, nel primitivo, nel folklorico riproduce definizioni cliché dell'Altro che si alternano tra i poli della seduzione e della repulsione (Spivak, 1987 in Hall, 2010). Questo atteggiamento silenzia i processi spuri e contaminanti che inseriscono il folklore indigeno nella temporalità processuale e fluida del reale, che procede disintegrando confini e purezze culturali e mescolando varie sfere (quella culturale e politica) con varie logiche come quella indigenista con quella per esempio dell'economia e del mercato.

Zapatismo e indigenismo politico: l'indio tra idee di emancipazione e nuovi cliché

Nei primi decenni del XX secolo la logica politica del mestizaje si radicò ampiamente in alcuni stati latino americani perché sostenuta dall'idilliaca possibilità che la creazione di un popolo meticcio fosse una soluzione sostenibile, funzionale e risolutiva soprattutto per quei territori a maggioranza indigena che non potevano sopassedere la questione del come gestire l'ingombrante “alterità indigena interna” e che -formalmente- non volevano estirparla.

In Messico le scienze sociali in generale e l'antropologia in particolare, al momento della loro nascita come discipline con una certa autonomia di metodi ed intenti, si legarono intimamente alla narrativa nazionalista statale e si disciplinarono al disegno del potere centrale che divulgava meticcio e indigenismo; la doppia narrativa proposta dallo stato ed assorbita dalle scienze sociali ad esso legate, seguiva -come già accennato- due tendenze: una tesa a glorificare il tempo

³De Martino nel contesto delle classi subalterne del Sud Italia, lanciava al ricercatore un importante monito verso un facile ideologgiamento del folklore, riflesso di una mentalità retriva che tende a vedere alcune classi sociali come un fossile rappresentante un'eterogeneità spesso appartenente al tempo antico, una comparsa curiosa, un insieme di pezzi di colore pieni di fascino segreto ed esotico (in Raffaele Rauty, de Martino, 1953).

precolombiano e l'altra che sviluppava una forte critica nei confronti delle comunità indigene contemporanee primitive e analfabete, destinatarie predilette di intensi progetti educativi.

Questa simbiosi tra stato e scienze sociali, non scevra di problematiche etiche e considerazioni politiche, in Messico si allenta negli anni settanta del '900 quando a livello accademico viene potenziata una riflessione antropologica critica e autocritica che ha contribuito a svincolare le finalità della disciplina da quelle dei progetti di mestizaje gestiti dallo stato nazionale e capace quindi di criticarli; alcuni intellettuali si adoperarono in una forte critica all'indigenismo nella sua tacita veste di proposta politica di "eugenetica indigena" che aveva l'obiettivo di messicanizzare e modernizzare l'intera società, comprese le comunità native.

In quegli anni venne incentivato il lavoro di campo in antropologia, fatto che permise agli antropologi di uscire dai confini angusti dell'accademia e "scoprire" i campesinos moderni, gli indios contemporanei, allontanandosi da un'astorica concezione dell'indigenità primitiva legata esclusivamente al mondo pre-colombiano; la disciplina antropologica che fino ad allora rasentava un servilismo politico egemonico negli intenti e nei metodi -spesso procedeva eradicando dal passato precolombiano elementi folklorici nativi per poi riporli negli archivi dei musei di antropologia come segno esplicito di premodernità- iniziò un percorso di immersione nella complessità del reale, prendendo coscienza del fatto che l'indigeno moderno si calava in un tessuto sociale, politico ed economico estremamente ostile e segnato dalla colonialità.

L'aprirsi di queste importanti breccie nella fissità dei paradigmi ideologici accademici legati al mestizaje e all'indigenismo, venne stimolato da una discorsività contestativa leaderata da movimenti indigeni che, dagli anni ottanta in poi, non fu di esclusiva pertinenza accademica ma interessò la società tutta; le contraddizioni insite nel modello politico di mestizaje, storicamente imperante, esplosero anche grazie alla voce dissidente di quei gruppi umani che nel mestizaje non si sentivano di fatto riconosciuti, nel senso politico del termine, come portatori di una diversità che in esso non veniva effettivamente preservata.

Senza dilungarci in un tema molto denso e ancora scottante in Messico com'è quello dello Zapatismo, in questa sede lo si menziona in primis in quanto esempio di forte critica nei confronti di un indigenismo accademico e politico servile all'ideologia del mestizaje, slegato dai problemi reali dei nativi messicani, secondariamente in quanto importante momento di conflittualità diretta tra gruppi indigeni e poteri egemoni che ha per alcuni versi accelerato i processi di ibridazione reciproca.

La rivolta armata vera e propria intrapresa dall'EZLN, esplosa mediaticamente il 1 di gennaio del 1994 a San Cristóbal, è stata l'esito di battaglie indigene previe, più silenziose, che si sono susseguite nella storia soprattutto nell'area della Selva Lacandona e che spianarono il terreno per la formazione e l'ascesa ufficiale dello Zapatismo come movimento politico e “mediatico”; è doveroso riconoscere che ciò che avvenne a San Cristóbal, evento che dominò i media per la sua spettacolarità e rapidità (Delarbre R. T., 1994), ha avuto il merito, tra gli altri, di rendere visibile -sia a livello nazionale che internazionale- la condizione di marginalizzazione sociale, povertà economica, l'isolamento e i gravi problemi sanitari in cui vivevano alcune comunità indigene chiapanèque e non solo, incentivando nuove ondate di protesta e trattativa politica.⁴

Lo Zapatismo ha aperto la strada a molteplici discorsi e pratiche di rivendicazione che si diffusero trasversalmente, dalle cattedre universitarie messicane e straniere, alle assemblee popolari cittadine, ai circoli culturali aspiranti ad ottenere un'effettiva decolonizzazione dello stato messicano e dell'immaginario politico e sociale della sua gente, motori fondamentali per attivare pratiche di cittadinanza contro egemoniche partendo da spazi periferici.

Quello che ci preme sottolineare è che con lo Zapatismo è stato messo sul tavolo della trattativa politica un altro modo di esprimere l'indigenità, al di fuori del *labirinto della solitudine* di cui ci parla Octavio Paz (O. Paz, 1961), che con rammarico notava l'estromissione delle classi indigene dalla storia della contemporaneità, dal potere e dal mercato; il movimento Zapatista propone un'altra tipologia di indio, politicizzata e cosciente, che rivendica la propria diversità culturale sotto forma di autonomia politica. È stata forgiata un'immagine dell'indio politico, portatore orgoglioso di specifiche tradizioni, agguerrito, che si è posto nella condizione di accettare il dialogo con l'alterità culturale più estrema: da un lato lo stato nazionale, ma dall'altro il mondo intero moderno e globalizzato. Lo Zapatismo ha dialogato trasversalmente con la stampa nazionale e internazionale, turisti stranieri curiosi e di sinistra, accademici, ricercatori, militanti sostenitori del movimento che hanno incarnato un'utile polarità dialettica per la reciproca costruzione identitaria e per il raggiungimento di specifici intenti politici, culturali e anche economici.

Ad Oventic, uno dei pochi Caracoles Zapatistas che accettano visite di stranieri, il marketing sul movimento e del movimento è diffuso e, incentivando la vendita di prodotti locali Zapatisti, dialoga

⁴Interessante è l'analisi che propone R. T. Delarbre nel testo “Chiapas la comunicacion en mascarada. Los medios y el pasamontañas” sul ruolo che hanno svolto radio, televisione e stampa giornalistica nel dar voce a livello internazionale a ciò che accadde in una zona remota e sconosciuta dello stato del Chiapas nei giorni dal 1 gennaio in avanti.

con quell'ampio bacino di turisti o viaggiatori curiosi disposti a comprare; possiamo affermare che anche grazie a questa dialettica l'indigeno esce dall'angusto discorso indigenista classico legato al mestizaje, immettendosi proprio in quel mondo ibrido, globalizzato e governato dal mercato in cui anche le comunità native oggi vivono.

Nel Messico contemporaneo all'interno dell'arte, della danza, della letteratura, in medicina, è stato dato sempre più valore alla matrice culturale indigena, "tradizionale" e folklorica del popolo messicano, alle abitudini, agli usi e costumi nativi, anche a scopi commerciali ed economici; con l'ascesa dello Zapatismo e la sua riconoscibile iconografia, sono molti i turisti messicani che comprano caffè e magliette zapatiste con impresse suggestive frasi di autonomia, emancipazione, parità di genere e nel Zocalo molti dei danzanti atzechi, contrariamente a ciò che si pensa riguardo alla loro purezza rituale, vendono oggettistica e simboli indigeni legati o meno allo zapatismo (De La Torre, 2009), la pulizia dell'anima e altre pratiche, prima o dopo le loro danze rituali.

Il linguaggio critico e il metodo decostruttivo dell'antropologia dovrebbe seguire questi processi di ibridazione che sporcano l'immagine pura del nativo americano calando la sua essenza nelle dispute reali e uscendo da modelli culturali indigeni dualistici che ripropongono sentimenti di ammirazione e repulsione perturbante cari all'epoca coloniale del primo incontro con l'Alterità, producendo etnografie vicine alla realtà e elaborando modelli interpretativi complessi a più variabili, non necessariamente tesi a funzionalità e coerenza.

Appunti conclusivi

Il Zocalo può essere descritto come uno stimolante spazio culturalmente definito (Sedda, Cervelli, 2005), un intrigante museo a cielo aperto (Alonso, 2008), ma l'intera Città del Messico, nei suoi luoghi pubblici, parla di un passato indigeno che non è stato eliminato, ma al contrario che ha reso il Messico ciò che è ora, una nazione per alcuni versi fiera di definirsi multietnica, che ha saputo rendere la sua ingombrante componente indigena un elemento di orgoglio nazionale, ma che l'ha fatto spesso solo formalmente e superficialmente, riproducendo nel profondo pesanti gerarchie coloniali e riproponendo uno sguardo fortemente stereotipato sull'indigeno altalenante tra sentimenti di ammirazione e repulsione.

Nella storia dell'America Latina, dalla colonia in avanti, la gestione bio-politica della questione indigena è stata affrontata e soluzionata in modi diversi nei differenti stati e periodi storici, tuttavia

la tensione ambigua che l'indio perturbante e attrattivo ha esercitato sugli europei ha mosso scambi e ibridazioni reciproche costanti, sia ai tempi della colonia, che durante l'affermazione dell'ideologia del mestizaje, sia nel mondo contemporaneo. Al contempo l'indio è sempre stato considerato barbaro e deviante rispetto i modelli culturali etnocentrici, portatore di una diversità inassimilabile ed estrema o segno di una naturalità perduta.

In Messico le scienze sociali, hanno contribuito all'affermarsi di singolari paradigmi ideologici relativi ad un modello di etnicità nazionale nello stesso tempo inclusiva ed esclusiva nei confronti dell'indigeno -il mestizaje ad esempio- le cui influenze schizofreniche sono visibili fino ai giorni nostri; difatti le rappresentazioni sociali disarticolate e disomogenee sugli indios moderni (indio puro e naturale-indio barbaro e primitivo) hanno influenza nelle pratiche sociali escludenti la popolazione indigena che resta marginalizzata e periferica a livello politico, ma a volte anche includenti se facciamo riferimento all'indio folklorico e tradizionale.

Il percorso proposto cerca di intravedere le incoerenze e le complessità relative alla questione indigena che affondano le radici nel periodo coloniale che può essere spiegato utilizzando la retorica dell'ibridazione culturale tra mondo indigeno e europeo; ibridazione che trova un suo fondamento formale nella proposta di un Messico meticcio nei primi decenni del 900, di una nuova razza cosmica alla quale l'indio prendeva parte attiva solo se accuratamente modernizzato e reso più europeo. La coerenza solo retorica del mestizaje si sgretola progressivamente alla fine del 900 e negli anni 2000, quando l'indigenismo politico rivendica spazi di protesta (Leone, 2011), di autonomia e di tutela della specificità culturale, rivelando anche l'ambiguità di alcuni movimenti politici che, accanto a pratiche di attiva resistenza al discorso egemonico dominante, propongono un'immagine strategicamente confezionata dell'indio politicizzato, vendendo elementi folklorici per precise finalità politiche ed economiche.

E' evidente che il Zocalo così come lo vediamo oggi, non simboleggi una messicanità bianca e pura o un nazionalismo che rispecchia esclusivamente l'ideale bianco e neo-coloniale del potere, la realtà sociale di cui è composto e che vanta, è vicina ai progetti di mestizaje che contrassegnarono e segnarono pesantemente la sua storia dal ventesimo secolo in poi; come scrive Ana Maria Alonso "el mestizaje fuere definido para que más allá de los cuerpos se extendiera hacia lugares de memoria pública que pudieran convertirse en la base para nuevas formulaciones del papel de México y de América Latina en la Historia Universal". Il Zocalo è uno spazio ibrido composto da elementi architettonici, umani, etnici profondamente eterogenei che sono *sistemi semiotici*

(Mazzucchelli, 2014) deputati alla produzione di interpretanti di memorie del passato (Halbwachs, 2004) e di codici per decifrare il presente, altrettanto eterogenei; i ruderi del Tempio azteco sono *tracce spaziali* di una cultura indigena la cui esistenza ha conservato un posto specifico all'interno dello spazio concreto della piazza, nella storia etnica dello stato messicano e nella sua produzione identitaria, la cattedrale richiama la presenza della conquista cattolica del nuovo mondo e i sontuosi palazzi governativi ricordano il florido periodo coloniale, mentre l'enorme bandiera posta al centro della piazza è il cuore pulsante del nazionalismo messicano odierno.

Tuttavia se da un lato il Zocalo rappresenta perfettamente il format del mestizaje messicano (Alonso, 2008) dall'altro rende visibile che forse si dovrebbe andare oltre al mestizaje e per lo meno identificare una terza via che non ricalchi l'idea, soggiacente al mestizaje, di due purezze di sangue che si mescolano perdendo la loro specificità; forse è tempo di ribadire che “hay muchas manera de ser indio, así como de ser occidental, y que la consigna “autonimia”, así como el posibilismo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, reflejan precisamente esta incertidumbre, que puede ser también riqueza de posibilidades”.

Come accademici delle scienze sociali occorre restare vigili nei confronti di facili classificazioni del reale e un servilismo politico delle discipline che perdono la possibilità e il merito di essere critiche e perché no, anche contro-egemoniche; In Messico si dovrebbe continuare a riattivare un discorso antropologico, già iniziato da tempo, che si allontani dalle essenzializzazioni storiche e orientalistiche relative all'indio per dare un senso di profondità culturale, politica e storica ai nativi moderni, a lungo invisibilizzati o nascosti dietro la coerenza del mondo preispanico e delle ideologie meticce.

Con Fabian riteniamo che uno dei meriti della ricerca antropologica sia quello di stimolare una riflessione che si concentri sulle incoerenze e non solo sulle coerenze, che stimoli la produzione di un pensiero rizomicomulticentrato e in quest'ottica concetti “comoproducción e innovación nos interesan más que reproducción y tradición, políticamente estética, hibridad más que pureza o autenticidad, esferas de interacción más que territorios y fronteras (Fabian in Escobar y Ribeiro, 2008). É utilizzando criticamente e creativamente questi strumenti analitici che permettiamo all'antropologia di muoversi liberamente nella complessità dei fenomeni identitari indigeni contemporanei, all'interno di un mondo post-moderno, ma anche post-coloniale, azzardando la costruzione di modelli teorici e interpretativi di ampio respiro che accettino gli strabismi del reale, senza ridurre la drammaticità intrinseca.

Bibliografia

- Burman A. (2009) "Colonialism in Context: An Aymara reassessment on Colonialism, Coloniality and the Postcolonial World". University of Gothenburg, Berkeley.
- Castellanos Ilanos, G. Grueso, D. I., Rodriguez, M. a cura di (2010) "Identidad cultura y politica. Perspectiva conceptuales, miradas empiricas", UNAM, Ciudad de Mexico.
- Clifford, J. (2010) "I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX", Universale Bollati Boringhieri editore, Torino.
- D'Ascia L., (2005) "Esquirlas de Chiapas", Bogotà, Colombia.
- Degregori C. I., Sandoval P., (2008), "Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina", Instituto frances de estudios andinos, Lima, Perù.
- De La Cadena, M. (2008), "Formaciones de indianidad. Articulaciones raciale, metizaje y nacion en America Latina", Envion Editor, Ecuador.
- Delarbre, R. T. (1994) "Chiapas la comunicacion enmascarada. Los medios y el pasamontañas", Editorial Diana, Ciudad de Mexico.
- De La Torre, R. (2007) "Estetica azteca de las danzas conchera", resultados parciales del proyecto "Democracia, comunicación y sujetos de la política en América Latina Contemporánea", CIESAS, Ciudad de Mexico.
- Halbwachs, M. (2004) "Los marcos sociales de la memoria", Antropos editorial, Barcelona.
- Herrera Loyo, A. (2009) "La construccion social del Zocalo de la Ciudad de Mexico", tesi di dottorato UNAM, Città del Messico.
- Leone, M. (2011) "Breve introduzione alla semiotica della protesta", versione italiana dell'intervento presentato al IVX Congresso dell'Associazione Spagnola di Semiotica, novembre 2011.
- Lomnitz Carlos (1999) "Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre la nación y mediación en México", Planeta, México, D.F.
- Low, Sheta, Neil Simon (2006) "The politics of public space", Routledge, Nueva-York, Londres.
- Mazzucchelli, F. (2014) "Abiti di pietra. La memoria architettonica tra indici, impronte e "invenzioni" del passato", in rivista italiana di filosofia del linguaggio, pp 282-299.

- PerezRuiz, M. L. (2011) “Identidad y cultura: la alianza cultural de Oaxaqueños por la Guelaguetza”, tesi di dottorato, Centro di ricerca e studio superiore in antropologia sociale, Città del Messico.
- Quijano, A. (2014) “Colonialidad del poder y clasificación social”, edición Clacso, Buenos Aires.
- Sedda, F., Cervelli, P. (2005) “Zone, frontiere, confini: la città come spazio culturale” in Rivista italiana studi semiotici on-line.
- Ribeiro G. L., Escobar, A. (2008) “Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.”, Envion editores, Ciesas editores.
- Ramirez Kuri, P. (2010) “Espacio Publico y ciudadanía en la Ciudad de Mexico. Percepciones, apropiaciones y practicas sociales en Coyoacan y su centro Historico”, UNAM, Ciudad de Mexico.
- Rauty R., (1976) “Cultura popolare e marxismo”, Editori riuniti, Roma, Italia.
- Rojas Mix M. (1978) “La plaza major. El urbanismo como instrumento de dominio colonial”, Muchnik Editores, Barcelona.
- Tamayo, S. (2006) “Espacios de ciudadanía, espacios de conflicto” in Sociologia, pp 11-40, UAM, Ciudad de Mexico.
- Todorov, T (1984) “La conquista dell’America. Il problema dell’”altro”. Einaudi editore, Torino, Italia.