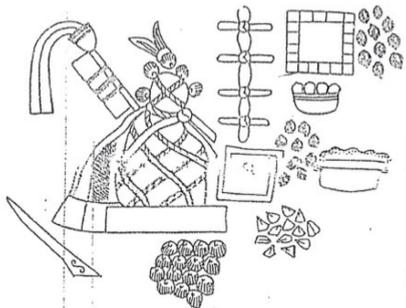


surazioni più basse di ambedue le somme l'importanza sarebbe piccola a livello nazionale ma grande a livello locale e per le economie familiari in varie regioni. Nel calcolo vediamo (1,4 milioni di clandestini e 1800 milioni di dollari in rimesse) l'importanza sale di molto. Se si avesse una forte riduzione di quei lavoratori, ciò inciderebbe gravemente sulla bilancia dei pagamenti. Al livello sociale, quand'anche fosse vero il calcolo più basso, non è da disprezzare la valvola di sfogo che rappresenterebbe per un paese in crisi economica, con una grande depressione salariale e forti pressioni sociali e crescenti rivendicazioni politiche.

Per questo la messa in vigore della legge Simpson-Rodino negli Usa è per il Messico in crisi un fattore di più contro la pace sociale e l'egemonia politica, oltre alle conseguenze economiche.

Dal punto di vista della divisione internazionale del lavoro, l'attuale migrazione di lavoro va vista come un caso particolare nel quadro di un processo più generale di articolazione delle economie nazionali al livello mondiale alla ricerca di una più forte accumulazione di capitale. Il Messico, in questa divisione, occupa il posto, tra l'altro, di fornitore di forza-lavoro a basso prezzo per la piccola e media impresa del Sudovest nordamericano. Ciò è dovuto alle differenze salariali tra i due paesi e alla situazione di disoccupazione e sottoccupazione che soffre il Messico, insieme alla terribile esplosione demografica, il processo di industrializzazione che ha portato all'inurbamento delle popolazioni rurali e all'abbandono dell'agricoltura, dovuto anche alle disuguaglianze nella distribuzione della proprietà della terra.

(Traduzione di Luigi Ficcadenti)



Il corredo che viene posto nella...

DA LATINOAMERICA N 37-38 ANNO XI
 Guillermo Bonfil
 PP 97-110
 GERMANO - GAZZINO 1985

Dall'indigenismo della rivoluzione alla antropologia critica

La rivista si è già occupata della politica indigenista in Messico (26, 1985 pp. 47-54) ed ora, con questo secondo intervento, presenta una riflessione critica, sulle condizioni storiche dell'azione governativa nei confronti delle culture indigene e sul ruolo degli antropologi in questa direzione.

Il testo, estratto da un più ampio saggio apparso in Messico nel 1970, da titolo *De eso que llaman antropología mexicana*, si presenta ancora in tutta la sua attualità per aver costituito un punto di riferimento significativo nel dibattito tra antropologi messicani nel recente convegno del 1986 a Città del Messico sull'ridefinizione del rapporto tra antropologia e politica.

In particolare il testo è firmato da uno dei più attenti studiosi messicani Guillermo Bonfil, di cui la rivista ha già pubblicato un saggio teorico di definizione generale delle politiche indigeniste («Latinoamerica» 30-31, 1988, pp. 113-125).

M. S.

Le scienze sociali in America latina si sono dedicate negli ultimi anni ad un processo di autorevisione e di analisi critica del loro passato recente, della loro situazione attuale e delle loro prospettive a breve termine. Questo processo ha avuto luogo, in particolare, nella sociologia forse perché in molti paesi sudamericani questa è la disciplina sociale di maggior rilievo negli ultimi tempi. Un gruppo di giovani sociologi, pure senza formare una scuola propriamente detta, coincidono nel rivendicare una «nuova sociologia» più in accordo con i tempi e i problemi che presenta la realtà dei loro rispettivi paesi. [...]

Se in Messico, oggi, una nuova generazione di antropologi si propone, con un atteggiamento che vuole essere critico, la revisione della propria disciplina, questo fenomeno non può essere considerato puramente aleatorio né attribuito -- come

gli stessi fattori che in altri paesi sudamericani e le nostre posizioni derivano da una volontà di analisi della nostra propria realtà.

Rivoluzione, indigenismo, antropologia

Margarita Nolasco¹ ha segnalato come la antropologia sociale in Messico può identificarsi con l'indigenismo, giacché solo negli ultimi anni vi sono stati alcuni tentativi di estendere la ricerca antropologica e la applicazione delle sue conoscenze ad altri settori della società nazionale diversi dai gruppi indigeni.

Ammettendo la esistenza di precedenti coloniali e del secolo XIX, sembra indiscutibile che l'indigenismo messicano contemporaneo debba riconoscere nella rivoluzione del 1910 il suo punto di partenza, l'inizio della sua formazione. L'intenzione, le idee fondamentali e le modalità della pratica indigenista si comprendono meglio se si guardano alla luce della riforma agraria, la educazione rurale e il movimento intellettuale inazionalista che raggiunsero la loro espressione più completa nel periodo cardenista. Non è stato un caso che il primo Congresso Indigenista Interamericano si sia tenuto a Pátzcuaro nel 1940: potremmo intendere questo avvenimento come il momento di riassunto e di integrazione delle posizioni e pratiche degli anni anteriori in materia di educazione e promozione economica delle comunità indigene, al lato delle quali si era istituzionalizzato l'indigenismo (Dipartimento Autonomo di Affari Indigeni, 1936) e la disciplina di antropologia (Dipartimento di Antropologia della Scuola Nazionale di Scienze Biologiche, 1938). Tutte le esperienze precedenti in materia di indigenismo si riunirono a Pátzcuaro per costituire una ideologia secondo la rivoluzione messicana.

È in questo processo che si formano gli indigenisti messicani più notevoli, da Manuel Gamio a Gonzalo Aguirre Beltrán. Era un ambiente di euforia rivoluzionaria, comprensibile per la curva allora ascendente del processo iniziato nel 1910. Si stava «forgiando la patria» (Gamio), «dando forma all'idea di nazione» (Aguirre Beltrán). Tutta la società messicana si trasformava con convulsioni spesso violente, per dare luogo ad un nuovo paese che si voleva migliore, più moderno, più ricco e felice. L'indigeno non poteva essere lasciato da parte. Chi metteva in dubbio, allora, la convenienza di incorporarlo ad una società nazionale che si percepiva democratica e ogni giorno più giusta? Si poteva immaginare che vi fosse un indigeno capace di negarsi come tale per raggiungere la gerarchia ovviamente superiore che il messicano della rivoluzione trionfante amava dichiarare sua, se non al presente, forse nel futuro immediato?

Se c'è qualcosa da rimproverare agli indigenisti di quell'epoca — e non solo ad essi: a quasi tutti gli intellettuali della rivoluzione consumata — è quella di avere abbandonato l'esercizio indispensabile della critica. La critica di ciò che si pensava e faceva in nome della rivoluzione, non del regime abbattuto cui, senza dubbio, si applicò. Accettarono senza condizioni l'impegno del momento, si adattarono a compiti immediati, molti di essi difendibili per se stessi, senza preoccuparsi troppo delle conseguenze finali (cioè del carattere e le contraddizioni della società che realmente la trasformazione rivoluzionaria stava portando molto oltre i suoi ideali e le sue più nobili intenzioni). Insomma, nel migliore dei casi, pesò molto di più per gli indigenisti la possibilità di azione immediata, per insufficiente che fosse. Uno dei problemi di tutte le rivoluzioni, fino a dove la storia

ricorda, è che, in fin dei conti, ognuno decide a modo suo. Solo oggi, chiaramente, è facile dire che si sbagliavano.

Ma i tempi cambiano e i processi sociali si consolidano. Già possiamo confrontare la realtà della società messicana con gli ideali della rivoluzione e prendere le distanze. Perfino il vocabolario dovrà cambiare, per il rischio di diventare una chiacchiera vuota, pura demagogia. Sarebbe difficile dubitare che in questi tempi non si possa essere conseguenti con il futuro, mantenendo gli stessi progressi che sessanta anni fa significavano la rivoluzione. O già sono stati adempiuti, e dunque hanno perso vigenza, o in questo lasso di tempo si sono dimostrati inefficaci, inutili, o anche peggio, hanno prodotto risultati negativi.

Le idee fondamentali dell'indigenismo ancora reggono. L'ideale di redenzione dell'indigeno si traduce, come in Gamio, nella negazione dell'indigeno. La meta dell'indigenista, detto brutalmente, consiste nel raggiungere la sparizione dell'indigeno. Si parla, è vero, di preservare i valori indigeni — senza spiegare chiaramente come farlo —, ma, curiosamente, questi valori da preservare coincidono con quelli postulati dalla cultura nazionale (a meno che per preservazione dei valori indigeni debba intendersi la collocazione di oggetti di artigianato nella vetrina di un museo). Comunque, quali che siano i valori da preservare, l'indigeno deve essere «integrato», e «integrazione», altro termine rovinato da tanto uso, deve tradursi non come lo stabilimento di forme di relazione tra gli indigeni e il resto della società globale, visto che tali relazioni esistono (non esiste un gruppo indigeno isolato: tutti sono sfruttati a beneficio della società nazionale), ma come una assimilazione totale, una perdita di identità etnica, una incorporazione assoluta ai sistemi sociali e culturali del settore mestizo messicano, la cui valutazione, nella ideologia ufficiale, si mantiene oggi tanto presuntuosamente alta quanto nel 1920 per il futuro immediato.

Tutte le mete dell'indigenismo della rivoluzione si mantengono intatte, lontane dalla realtà, fermamente attestate sui piedi di argilla dell'etnocentrismo contraddittorio che valorizza una immaginaria società propria le cui strutture, segni e problemi reali è incapace di percepire. Si deve «educare» l'indigeno perché abbandoni le sue «cattive abitudini», perché cambi il suo atteggiamento e la sua mentalità, perché produca e consumi di più, perché sia ad un livello di parità con gli altri messicani (livello di parità con chi? o forse il resto dei messicani sta su uno stesso livello?). E questo è l'indigenismo, solo questo. Perché i diversi programmi nelle comunità indigene (che siano di restituzione o dotazione di terre, divulgazione agricola, comunicazioni, servizi medici, o simili) non sono destinati in forma specifica alla popolazione indigena, e pertanto non si può menzionarli come azione indigenista (invece, sarebbe giusto parlare di azione «contadina», «urbanista», «classe mediana») e tanti altri ista quanti gruppi sociali sia dato stabilire nella società messicana). Se per tanto qualcosa definisce la politica indigenista, è il tentativo di estirpare la personalità etnica dell'indigeno².

D'altro canto, l'etnocentrismo della politica indigenista nasconde oggi gli interessi della società nazionale, al margine degli interessi della popolazione indigena. Sarebbe opportuno distinguere tra gli interessi obiettivi e soggettivi, per lo meno per menzionarli. Tra i primi sarebbero quelli che provengono dalla problematica economica: la necessità di allargare il mercato interno, l'aumento della riserva di manodopera che impedisce l'aumento dei salari, la incorporazione al processo di sfruttamento tecnico di alcune regioni che fino ad ora erano state

rifugio degli indigeni ecc. Distingueremo anche gli interessi legati alla struttura politica e i meccanismi di potere, cioè l'indigenismo, come risorsa per perpetuare e rinforzare il sistema di potere stabilito, tema cui ho fatto riferimento in un altro saggio. Per interessi soggettivi intendo quelli che derivano dalla cattiva coscienza del settore *mestizo* nazionale di fronte alla popolazione indigena. In questa prospettiva si può capire il paternalismo che penetra l'ideologia indigenista, così come l'azione spesso mistica (nel senso migliore: come misticismo laico) degli indigenisti: sono quelli che assumono e tentano di lavare l'obbrobrio della società nazionale per lo sfruttamento cui, tradizionalmente, ha sottomesso l'indigeno.

Esiste sicuramente un margine limitato di appoggio ufficiale a costoro che si vergognano della propria società. È il limite, grosso modo, stabilisce una unica e definitiva condizione: che il loro lavoro si orienti alla trasformazione e redenzione dell'indigeno senza alterare o mettere in pericolo la struttura di potere e i canali essenziali di sfruttamento economico che caratterizzano la società maggioritaria. Il che è esattamente quello che ci si può aspettare da qualsiasi programma patrocinato e controllato dal potere centrale.

Inoltre, se si riconosce l'indigenismo come una attività particolare del settore maggioritario della società globale, le determinanti delle sue caratteristiche dovranno essere ricercate nella conformazione e dinamica di tale settore e non nella problematica reale, oggettiva della popolazione indigena. [...]

Cultura nazionale, cultura indigena e cultura di classe

È opportuno ora esaminare alcune idee che ci aiutino a chiarire la situazione degli indigeni nel contesto attuale del Messico. Prenderemo in considerazione in primo luogo il dibattuto problema della cultura indigena rispetto alla cultura nazionale.

Si è visto che si vuole distruggere la identità etnica dell'indigeno per «integrarlo» in uno schema più ampio di identità, quello di messicano. È necessario elaborare meglio questa idea.

In primo luogo si dà per scontato che per rompere la identità etnica limitata degli indigeni è necessario trasformare la loro cultura e soppiantarla con un'altra che viene chiamata nazionale o messicana. Che sia o meno necessario distruggere le culture indigene affinché i loro portatori acquisiscano l'identità messicana è un tema che discuteremo in seguito. Ora, vale la pena di indagare cosa e come è la cultura nazionale messicana.

Il concetto antropologico di cultura fu elaborato a partire dalla conoscenza di società piccole, relativamente isolate e con uno sviluppo tecnologico limitato; in esse, tendeva ad esistere una certa omogeneità nel comportamento sociale, nelle idee e nelle credenze e nelle abilità che ciascuno possedeva. Si creò allora una nozione di cultura che sottolineava il carattere armonico, integrato e omogeneo, così come l'alto grado di partecipazione di tutti i membri alla cultura del gruppo, al punto che si pensava che un buon informatore potesse fornire dati praticamente su tutti gli aspetti della cultura della sua società. Con il tempo, le trasformazioni del mondo fecero scomparire queste rimanenze sociali isolate e gli antropologi furono obbligati a confrontare il loro concetto iniziale di cultura con la realtà di società ampie e complesse. Chi può essere l'informatore della cultura messicana? In quali dei suoi aspetti partecipa il grande numero di portatori?

pescatore, l'abitante delle città perdute, il bancario, la signora del tè con la ansia, il grande finanziere o il professore di teologia? Per questi problemi, gli antropologi trovarono una risorsa: nelle società stratificate, con culture complesse, esistono sub-culture. Ciò significa che ogni settore della società globale possiede una forma di vita diversa in funzione della sua posizione orizzontale e verticale nell'insieme; esistono alcuni tratti comuni a tutti — pochi — quasi sempre di carattere soggettivo, come il sentirsi membro di una nazionalità e riconoscere i suoi emblemi — e la cultura è la somma di tutte le sub-culture —, somma armonica e funzionale, secondo quanto sostengono alcuni. Questa visione pecca per semplicismo, e perché stabilisce categorie descrittive che non permettono di spiegare la dinamica culturale.

Per conferire capacità esplicativa al concetto di cultura nazionale, in situazioni come quella messicana, è necessario introdurre la nozione di conflitto. La realtà smentisce l'immagine di una società armonica e funzionale e ci obbliga a mettere al suo posto quella di un sistema sociale in tensione, in cui esistono opposizioni, contraddizioni e antagonismi di diversa natura, e non solo differenze che è la sola cosa che rivela un approccio superficiale e puramente descrittivo. Così, oltre ad identificare tutte le subculture che sia arbitrariamente possibile identificare, è necessario localizzare gli elementi che compongono la cultura dei gruppi sociali strutturalmente antagonisti, cioè culture di classe soggiacenti, oltre che le differenze subculturali apparenti. Solo così sarà possibile capire la dinamica culturale di società complesse e stratificate.

Sarebbe opportuno discutere la relazione tra cultura di classe e coscienza di classe. Il problema è troppo ampio ed è stato assai poco studiato per essere abordato ora. Mi limiterò a segnalare che questa relazione esiste e che nella dinamica culturale di una società complessa e stratificata, il grado di coscienza di classe svolge un ruolo principale. La dialettica « coscienza di classe-ideologia-cultura » rimane ancora come un campo vergine per la ricerca antropologica.

Ai fini di questo saggio, serve sottolineare una caratteristica delle culture di classe: quella per la quale si definiscono e solo sono comprensibili dentro un sistema sociale più ampio che include culture di classe opposte. In altre parole, per quanto gli elementi di culture di classe opposte risultino antagonisti — per esempio, in una si avversano i valori dell'altra, o si creano antivitali — la loro comprensione è possibile solamente all'interno del sistema globale; e loro mete, le loro prospettive, la loro realizzazione saranno possibili e intelleggibili solamente se la loro realizzazione saranno possibili e intelleggibili solamente all'interno del sistema di classi. Una cultura di classe — sia pure la cultura di una classe oppressa e sfruttata — non colloca mai la sua realizzazione al margine del sistema; in ogni caso, potrà condizionarla alla trasformazione di esso — ma di quel sistema, del suo sistema — quello in cui è inserita nel momento, ma che in nessun modo la comprende e include nella sua totalità.

Così come è stato esposto, il problema è complesso e non è stato molto studiato; l'intenzione di questo saggio, d'altro canto, ci impedisce di approfondire l'analisi. Dobbiamo ora trattare la situazione delle culture indigene nello schema della cultura nazionale che abbiamo abbozzato.

Possiamo concepire le culture indigene del Messico come culture di classe, allo stesso modo in cui alcuni autori pretendono di assimilare la popolazione indigena ad un segmento particolare di una classe sociale nazionale? Dal punto di vista della tesi che sosteniamo, la risposta deve essere negativa in termini generali, vista della tesi che sosteniamo, la risposta deve essere negativa in termini generali, vista della tesi che sosteniamo, la risposta deve essere negativa in termini generali.

effetti, prese nel loro insieme, le culture indigene presentano caratteristiche sostanziali che differiscono da quelle proprie delle culture di classe, all'interno del settore dominante non indigeno della società globale. La differenza fondamentale si basa sul fatto che le culture indigene stabiliscono la loro prospettiva storica e la loro legittimità *al margine* del sistema di classi predominante nella società globale. Questa affermazione richiede qualche considerazione un po' più dettagliata.

Partiamo, in primo luogo, da un fatto irrefutabile: a partire dalla conquista spagnola, le culture indigene sono state culture oppresse, dipendenti, soggiogate. Sono culture, in una parola, di popoli sottomessi. Durante questo processo, che dura già da 450 anni, molti popoli furono distrutti e molte culture sono completamente scomparse; quelle che ancora perdurano, sono state profondamente modificate. In che modo sono state modificate? È impossibile ammettere che i cambiamenti abbiano avuto luogo unicamente per l'azione di fattori interni. Al contrario: la loro dinamica può essere compresa unicamente nell'ottica di una situazione di contatto, e di una forma molto particolare e concreta di contatto: la situazione coloniale, dove un gruppo con cultura propria sottomette, si sovrappone, domina e sfrutta altri che posseggono una cultura diversa. Questo sistema trasforma le culture dominate; al loro interno, e come effetto della situazione coloniale, alcuni tratti e istituzioni spariscono; altri si rinforzano; altri ancora vengono introdotti o creati, e tutti si riaggiustano. Quando, per la azione di fattori storici, si rompe un sistema culturale nelle sue strutture fondamentali — come accadde nel caso di tanti gruppi preispanici — la strada è l'integrazione dei suoi portatori nella cultura che li opprime se questa, come nel caso della Nuova Spagna, ammette tali assimilazioni.

Ma non è stata questa, evidentemente, la storia dei gruppi indigeni che sono sopravvissuti fino ad oggi. In essi, le ripercussioni culturali della situazione coloniale si sono tradotte in quello che potrebbe definirsi grosso modo un « incartamento », generalmente al livello della comunità locale. I gruppi indigeni si rivolsero verso se stessi e rinforzarono i legami interni della comunità; ciò favorì i sistemi sociali che oggi chiamiamo corporati o corporativi, che si esprimono in molti modi all'interno delle comunità indigene: nella forma di governo, nei meccanismi economici, nella vita religiosa e rituale, negli obblighi che si devono adempiere con la comunità per mantenere il diritto di appartenere al gruppo, e in molti altri aspetti. L'identità etnica si basa, in questi casi, sulla sopravvivenza di una cultura sottomessa, di carattere nettamente difensivo e isolato.

La conformazione corporativa della comunità indigena non significa né ha significato storicamente che non si mantengano legami di diverse forme con la società dominante; al contrario: come già si è detto, la loro struttura peculiare può essere intesa come una risposta alla natura asimmetrica di queste relazioni con la società globale. Quello che è concomitante alle caratteristiche delle comunità indigene è il carattere (oggi *vicariali*) dello sfruttamento cui sono soggette da parte del resto della società globale. Queste forme vicariali di sfruttamento stabiliscono un'altra differenza fondamentale tra la situazione indigena e la situazione di classi dentro di uno stesso sistema: le ho chiamate vicariali proprio perché non si adattano completamente alle norme delle relazioni economiche caratteristiche del sistema dominante; sono forme di sfruttamento che risultano possibili solo in virtù delle differenze culturali e della posizione oppressa delle culture indigene. D'altro canto, sono vicariali anche nella misura in cui i settori della società nazionale che fanno uso di esse e beneficiano in primo luogo dei loro frutti, non sono rappresentative del sistema economico predominante. al punto di poter essere definiti marginali (per quanto a ricchezza, alla frequenza con cui la popolazione delle città indigene li visita, indigene, e qualche volta come

« feudale » dentro la sua stessa società nazionale): il che non impedisce che, in ultima istanza, il prodotto dello sfruttamento vicariale benefici la società nazionale *nel suo complesso*, una volta che entra in circolazione per i suoi canali economici senza essere stato prodotto da alcuno dei suoi settori.

È necessario segnalare che l'indigeno non è sempre stato soggetto ad uno sfruttamento vicariale, in quanto nell'epoca coloniale, e forse anche nel primo secolo della indipendenza, la forma di sfruttamento era centrale all'interno del sistema economico globale coloniale, nel senso sopra esposto. Mano a mano che l'economia nazionale si trasformava, fino a cristallizzarsi oggi in una forma di produzione capitalista in via di industrializzazione, lo sfruttamento dell'indigeno smise di essere la base del sistema e si andò riducendo alla forma vicariale che presenta oggi. (Evito deliberatamente il termine di sfruttamento « marginale », per quanto possa sembrare strano, perché in una descrizione seria dell'attuale sistema economico messicano le forme vicariali dovrebbero essere necessariamente incluse come parte di esso, anche se non come la forma essenziale).

Vale la pena di tentare alcune conclusioni preliminari di quanto esposto fin qui. Le comunità indigene sono in relazione con la società nazionale, ma le loro relazioni sono asimmetriche (cioè, non hanno luogo su una base di reciprocità), a scapito delle comunità stesse; lo sfruttamento al quale sono sottoposte è vicariale rispetto al sistema nazionale dominante, ma fondamentale nei termini della economia indigena. Le comunità indigene posseggono una propria cultura, ma è la cultura di un gruppo minoritario dominato e pertanto è oppressa, difensiva e isolata. Diversa dalla cultura degli sfruttati all'interno del sistema dominante (cultura di classe), che anche è una cultura oppressa, ma che ha alternative solo dentro il sistema nazionale; le culture indigene hanno alternative fuori di questo sistema perché non fondano la propria legittimità in termini di cultura nazionale, ma in un passato proprio e distinto e in una storia di sfruttamento marcatamente indigena; ed è stato proprio l'essere stati sfruttati come indigeni quello che ha permesso la sopravvivenza della loro cultura diversa.

Il dominatore e il dominato

[...] Non è necessario apportare altre prove per accettare il fatto evidente che le culture indigene, oppresse e sottomesse, non hanno avuto negli ultimi quattro secoli le migliori condizioni per sviluppare le loro potenzialità. Inoltre, molte delle loro caratteristiche furono imposte, a volte con la violenza, dall'esterno, e si è cercato di inculare all'indigeno una falsa coscienza di sé, espressa in un modo di autodefinirsi non in termini della propria cultura, ma sempre in relazione e contrasto con la cultura nazionale. La cultura nazionale ha cercato di appropriarsi anche del passato indigeno e di farlo suo; non solo si nega l'indigeno di oggi, ma lo si spoglia anche del suo passato e si pretende che per recuperarlo cessi di essere indigeno!

[...] Alienando le culture indigene, facendole non autentiche, la cultura nazionale si autoaliena e diventa non autentica nella stessa misura. Il destino del dominato non è alieno da quello del dominatore; ambedue sono irrimediabilmente uniti [...]. Anche la cultura nazionale è distorta dalla sua relazione di dominazione con le culture indigene; finché sussiste questa relazione, nemmeno essa potrà raggiungere la propria autenticità.

La non autenticità della cultura nazionale è vincolata, da un lato, alla sua relazione asimmetrica con le culture indigene e dall'altro lato alla sua relazione vincolata e asimmetrica con queste come la posizione subalterna alle metropoli imperialiste.

Subcultura secondo Jackson

La esistenza di subculture e, soprattutto, la presenza di culture di classe all'interno del sistema nazionale, rappresenta, d'altra parte, per la natura delle sue contraddizioni e la sua dinamica, la sola prospettiva di raggiungere, nel futuro, la sua autenticità come cultura nazionale.

Ma, tornando al problema che ci interessa, ciò che si può concludere dalla relazione dialettica tra le culture nazionale e indigena è che il suo stato attuale è alienante per ambedue, anche se in maniera diversa. E che la liberazione delle culture indigene è condizione indispensabile non solo perché queste raggiungano la loro espressione piena e autentica — il che è ovvio — ma anche perché la cultura nazionale avanzi nel cammino della sua liberazione fino alla conquista della sua autenticità.

Integrazione o autonomia?

Con la prospettiva qui adottata, il problema indigeno acquista una fisionomia alquanto diversa da quella dell'indigenismo ufficiale. Ha senso parlare della integrazione dell'indigeno come della sua unica via di rendenzione? [...]

La risposta è già implicita nella domanda. Comunque, dobbiamo ancora prendere delle precauzioni prima di interrogarci legittimamente sulla possibilità di integrazione o meno dell'indigeno alla cultura nazionale. Ciò rappresenterebbe la rottura del carattere asimmetrico delle relazioni che la società nazionale mantiene con le comunità indigene, la distruzione a partire dalla base delle forme di sfruttamento cui esse sono sottoposte, vicariati o meno. E quando questa misura sia stata adottata, la domanda stessa sarà priva di senso perché allora né le culture indigene né la cultura nazionale sarebbero le stesse di oggi.

Non è possibile valutare le attuali culture indigene, non è possibile giudicare la loro capacità di sopravvivere come tali nel mondo moderno, non è possibile condannarle come aborti della storia — il che, in fin dei conti, è quel che fa, volente o nolente, l'indigenismo — senza prima eliminare la pressione che le opprime, distorce e falsifica, senza prima liberarle.

La posizione migliore dell'indigenismo ufficiale vede l'integrazione dell'indigeno come un passo per la trasformazione della società nazionale, come una risorsa in più per accelerare il cambiamento delle sue strutture. Si pensa che l'indigeno non possa contribuire a questo compito fintanto che rimane tale, vale a dire « altro », alieno; la sua capacità di azione e la sua prospettiva di liberazione stanno nella sua messianizzazione totale, quando allora potrà lottare nei termini delle contraddizioni interne proprie del sistema nazionale. Nella sua condizione attuale l'indigeno che, obiettivamente, appartiene alla classe sfruttata e sottoposta del sistema nazionale, ha una falsa coscienza di questa situazione e non arriva ad acquisire la sua vera coscienza di classe. Il processo di educazione, che cambierà il suo atteggiamento e la sua mentalità, è positivo per l'indigeno nella misura in cui lo aiuta a sbarazzarsi della sua falsa coscienza — la sua coscienza di indigeno — vale a dire la sua identità etnica.

Pur avendo già menzionato gli argomenti principali per cui, secondo me, la situazione oggettiva degli indigeni non è quella esposta nell'argomentazione precedente, vale la pena di segnalare un altro punto. Riguarda il carattere etnocentrico e la manipolazione dell'indigeno da parte della società nazionale, che sono impliciti in questa posizione: non c'è più futuro per l'indigeno; egli dipende da quanto viene deciso dalla nostra società. In altra maniera, e in funzione di ciò, facciamo dell'indigeno una risorsa da incorporare per raggiungere i fini della nostra società. Non abbiamo tentato di...

mente stabilito, di decidere da sola riguardo al proprio destino, e ciò non accade solo nella pratica, ma anche all'interno di una presunta tesi di liberazione.

Fino a dove avanzare su un'altra via? In primo luogo, dobbiamo sfumare ogni proposizione. La affermazione che non esiste una ma molte culture indigene in Messico è già diventata un luogo comune. (A questo punto, varrebbe certamente la pena di studiare fino a che punto molta di questa atomizzazione sia risultato del processo coloniale e, in questo caso, in che misura sia fattibile la ricostituzione di unità sociali maggiori una volta distrutta la relazione asimmetrica con la società nazionale). La documentazione etnografica disponibile mostra che la situazione è molto diversa all'interno delle diverse etnie. Non è possibile tentare nemmeno un conciso riassunto del panorama, ma è necessario segnalare alcuni criteri che saranno fondamentali in qualsiasi analisi di esso. Quello demografico ne è uno; la continuità è la estensione dell'area occupata da una stessa etnia; il grado in cui ogni cultura ha incorporato sistemi connessi alla tecnologia moderna; le forme concrete attraverso cui ogni etnia si relaziona con il resto della società globale. Con questi ed altri criteri significativi sarà possibile vedere quali etnie mantengono condizioni che offrono solida base alla loro autodeterminazione e quali richiedono elementi e restituzioni dalla società nazionale per aspirare alla autodeterminazione e quali infine sono state in qualche modo abbattute dal sistema coloniale che ha come prospettiva storica solo la loro scomparsa e la assimilazione dei loro membri da parte della società nazionale o altre etnie consolidate. Tutto questo, torno a sottolineare, previa la rottura del sistema di sfruttamento dei gruppi indigeni da parte della società nazionale.

Evidentemente, arriviamo ad una inevitabile conclusione: la prospettiva per il Messico, di uno stato pluriculturale. Sarebbe incompatibile la presenza di diverse entità etniche con l'idea di una unica patria? Si escludono a vicenda la pluralità culturale e la partecipazione in una patria comune? Direi che la realtà culturale e la partecipazione in una patria comune sono una risposta negativa a queste domande. Bisogna ricordare, in primo luogo, che le società grandi e complesse, stratificate, presentano in tutti i casi diversità culturali tanto nel senso orizzontale (culture regionali e/o locali) quanto verticale (strati e classi). La unità della cultura in queste società non è né omogenea, né armonica e statica, ma dinamica e contraddittoria. La diversità culturale, di per sé, non è incompatibile con l'idea di nazione.

Così, abbiamo visto che le culture indigene del Messico si distinguono dalle culture di classe, in quanto possono tracciare la loro prospettiva di realizzazione futura al margine della società nazionale; questa potrebbe essere un'argomentazione contro quella della unità nazionale con persistenza delle diverse etnie. Ancora di più, ciò che condiziona, in un dato momento del processo storico, la stessa prospettiva di un gruppo etnico, diversa dal progetto della società nazionale dominante, è precisamente la sua situazione di gruppo e cultura *dominati*, sottoposti, sfruttati in quanto « indigeni »: la liberazione delle etnie minoritarie dal sistema di relazioni asimmetriche cui sono e sono state sottoposte da parte della società dominante, risulta essere una condizione previa per la strutturazione di uno stato pluriculturale.

Da quando in Messico si instaurò il regime coloniale, la società dominante ha sofferto profonde trasformazioni: ha raggiunto la sua indipendenza politica, ha condotto una riforma liberale e una rivoluzione agraria, il che ha modificato le sue stesse fondamenta. Durante questo processo l'indigeno rimase, risentendo solo in modi diversi gli effetti di esso. Alcuni cambiamenti furono concreti (per esempio, la restituzione delle terre), ma altri si limitarono a cambiamenti del modo in cui la società...

l'uguaglianza giuridica e la cittadinanza piena), il che praticamente non portò quasi nessun cambiamento reale nelle comunità indigene. Inoltre, molti cambiamenti della società dominante furono contrari agli interessi indigeni — come l'ammortizzare beni non inalienabili — che distrussero la base territoriale di molte comunità. Viene alla mente la situazione che espose chiaramente il vicere don Luis de Velasco nel 1559: «Le due repubbliche che costituiscono questo regno, la spagnola e la indigena, hanno tra loro, quanto a governo, aumento e stabilità, profonda ripugnanza e difficoltà giacché la conservazione della prima pare essere sempre la oppressione e la distruzione dell'altra»¹. In altre parole, le trasformazioni della società dominante le conferirono, storicamente, una maggior capacità espansionistica che si estrinsecò a spese della popolazione indigena e che, in molti casi, portò alla destrutturazione totale ed alla scomparsa delle comunità. Questa è la via che si segue e che dà forma alla politica indigenista, impresa la cui dimensione limitata obbedisce prima di tutto alla espansione del sistema dominante. In ogni caso, quello che qui interessa è che le comunità indigene hanno sofferto gli effetti dei cambiamenti nella società dominante, ma che questi cambi sono trasformazioni altrui, non proprie, che le colpiscono in modo diverso di quelle sofferte dagli altri settori della società dominante. Già ho segnalato precedentemente come lo sfruttamento dell'indigeno, oggi, è vicariale nei termini del sistema economico dominante e come, a sua volta, è definitivo ed essenziale nei termini della comunità indigena, per la quale, da questo punto di vista, lo sviluppo del settore maggioritario della società globale non significò alterazione alcuna dei meccanismi che la soggiogano. Per questo, precisamente, il progetto della popolazione indigena è, in questo momento, diverso dal progetto della società nazionale: perché la sua liberazione da quest'ultima è una tappa previa e necessaria.

Una volta conquistata la sua liberazione, la prospettiva di un nazionalità comune torna a presentarsi, ma allora è possibile, senza che le differenze culturali siano ostacoli — non perché non esistano, ma perché esisteranno senza il sistema di relazioni asimmetriche che oggi le inquadra. Il problema per instaurare una nazionalità comune non sta nella pluralità culturale dunque, ma nello sfruttamento e nella sottomissione di entità sociali con cultura differente.

La critica come fondamento della utopia

Come si situa in questo schema la antropologia sociale? Fino ad oggi, nei termini dell'indigenismo che vede il problema indigeno come un problema di acculturazione, l'antropologo risulta essere lo specialista chiave, giacché egli può capire le culture indigene ed indicare i modi di azione che considera accettabili per le comunità e che raggiungono le finalità della società dominante con il minor grado possibile di conflitto e di tensione². Detto con parole meno eleganti: è un tecnico della manipolazione degli indigeni. La sua funzione è di articolare l'azione della società dominante nelle situazioni interculturali per ottenere il miglior risultato con la maggior rapidità. Per questo, impara a conoscere quali sono le risorse fondamentali delle comunità indigene e come possono essere manipolate a piacimento dall'esterno — questo solo in teoria, giacché, nella realtà della azione indigenista, si fa dell'antropologo un amministratore, funzione per la quale non è professionalmente preparato.

In questa situazione, l'antropologo messicano è uno specialista in culture in-

digene; si concentra di preferenza sullo studio delle comunità e arriva a dir tanto a tentare una visualizzazione regionale; la sua ottica tende ad essere funzionalista, vale a dire riafferma la relazione reciproca tra tutti gli aspetti della cultura giacché questo metodo permette in una certa misura, di prevedere le ripercussioni secondarie causate da una innovazione o di trovare i fattori indiretti più importanti che si oppongono ai cambiamenti che si vogliono introdurre. In una parola, il suo problema è la comunità indigena e non la società globale.

Ora, alla luce delle idee sopra esposte, diventa ovvio che la prospettiva della antropologia sociale in Messico dovrebbe essere assai diversa. In primo luogo, in la conoscenza dei gruppi indigeni diventa possibile solamente se prendiamo in considerazione il processo storico della loro oppressione da parte della società dominante. La «funzionalità» delle culture indigene non può più essere vista come espressione armonica, ma come un risultato dialettico della relazione dominante-dominato. La sua comprensione esige la conoscenza di ambedue i termini di questa contraddizione e non solo del segmento dominato: questo è il punto cruciale.

Cosa accade in realtà quando si amplia dialetticamente la visione dell'indigeno? In primo luogo, una percezione della nostra stessa società. Nel passato, la etnologia — madre di ciò che oggi si chiama antropologia sociale — si definì come l' studio dei popoli classificati come «primitivi». Era la ricerca sugli «altri», lo studio dei popoli classificati come «primitivi». Era per contrasto, rivegli gli alieni. Era utile per *comprenderci meglio*, ma solamente per contrasto, rivelando modalità diverse che rendevano coscienti le nostre proprie peculiarità. Fino a che si produsse la espansione coloniale, gli etnologi continuarono a dedicarsi al loro minuzioso compito di costruire l'inventario delle diverse culture della Europa Occidentale — che costituiva, in qualche modo, il parametro universale, la misura e il punto di riferimento di tutte le altre culture —. Si ignorò il regime coloniale fino a che questo cominciò a disfarsi; solo allora, alcuni videro la necessità di allargare la loro visione del punto sociale e capire la situazione coloniale nel suo insieme. Ma anche così, il punto di partenza, ciò che si voleva spiegare, continuava ad essere l'«altro» e il «nostro» veniva considerato solamente nella misura in cui fosse imprescindibile per capire l'«altro», mai come un problema in sé.

È indiscutibile la necessità di conoscere la gamma completa della esperienza umana; e, inoltre, è un compito urgente — più di molti altri — che l'etnologo o l'antropologo sociale sempre devono adempiere. Ma, nella misura in cui non si tratta solo della conoscenza, ma di una conoscenza che si deve manifestare in forma di azione su altre culture, come nel caso dell'indigenismo, la responsabilità dell'antropologo acquista certe caratteristiche. Non si può accettare semplicemente come date la società e la cultura proprie, né è pertinente vederle solamente come un riferimento frammentato per la miglior comprensione dell'indigeno. Postulando la relazione dialettica che unisce le comunità indigene alla società globale, l'antropologo si trova indefettibilmente con una opzione molto più radicale: quella di giudicare la propria società e la propria cultura.

Non significa nulla dire semplicemente che la conoscenza dell'altro ci aiuta a capire il nostro. Significa che, nel caso della popolazione indigena, questa si trova legata alla nostra società come lo schiavo al signore, e l'uno non può essere capito senza l'altro, di più, *non esiste* come tale senza l'altro. La conoscenza delle comunità indigene rivela realmente la nostra stessa società — e non esattamente quegli aspetti che più ci piace mostrare, immaginare o contemplare. Siamo rivelati come il «signore» e non come «l'altro». Troviamo la nostra cultura alienata dalla sua relazione dominante rispetto all'indigeno. Capire veramente lo schiavo, significa

*capire anche l'alienazione del signore.
Da ciò si evince che l'antropologo non è strettamente legato al suo*

«eno; non può più evitare l'analisi critica della società dominante. Nella stessa circostanza dell'indigeno trova il primo fondamento della critica. Perché una volta rivelata la nostra stessa società, una volta esibita la alienazione della nostra cultura, la posizione dell'antropologo non può essere più critica in relazione ad ambedue. Metto in evidenza ciò solo per dare fondamento concreto, in questo caso, a un principio di validità generale sulla funzione sociale dell'intellettuale: quella di esprimere la coscienza critica della sua società. La etnologia, che uno specialista definì poco tempo fa come una delle molte vie di uscita che la cultura occidentale offre ad alcuni dei suoi membri non conformisti, cade così nella sua stessa contraddizione, obbligando gli antropologi a porsi dal lato opposto di fronte alla loro realtà, obbligandoli ad assumersi le loro responsabilità.

La visione critica della cultura e società proprie non può essere frammentata, non può limitarsi agli aspetti più ovviamente derivati dalla alienazione che risulta dalla dominazione sull'indigeno. Questo è appena l'inizio del cammino per chi, come antropologo, arriva ad affrontare la propria realtà socioculturale a partire dall'indigeno. Sono molte le maniere e molto diversi i meccanismi attraverso cui la nostra società è alienata e si rende necessario capirli tutti per una comprensione completa di qualunque di essi. Le contraddizioni della società dominante, non esauriscono nella sua relazione con l'indigeno: abbiamo già visto come questa relazione sia vicariata nei termini della economia dominante; inoltre, la contraddizione con l'indigeno non potrebbe essere spiegata dal lato della nostra società se non come parte dialettica delle sue stesse contraddizioni interne e dalla sua condizione determinata dentro il sistema di dominazione imperialista. Tutto questo complesso irrazionale di contraddizioni deve essere sottomesso alla critica più rigorosa e più radicale. In questo compito, la antropologia sociale ha un ruolo da assolvere.

Ponendo in evidenza la irrazionalità di molte strutture attuali, dimostrando che altre non sono necessarie se non per mera contingenza — essendo, pertanto, irrazionali — mostrando il loro carattere gratuito ed erroneo, si fa critica, ma anche si crea l'utopia. La azione costruttiva, la gestione di modelli che eliminino alla radice le deficienze del presente le cui cause e dinamica siano state percepite, è la contropartita inevitabile della critica. La utopia e la organizzazione di attivatori dove il quadro di valori vigente ha dimostrato la sua inefficacia storica, è la immaginazione di nuove e migliori forme di fare le cose, di migliorare la vita. La etnologia può contribuire molto a forgiare queste utopie, poiché il suo campo abbraccia la molteplicità della esperienza umana, registra le alternative vissute dagli uomini, dimostra la viabilità di tanti progetti quante sono le società esistenti con culture diverse. Abbiamo molto da imparare dagli indigeni, dai « primitivi », da tutti quanti.

Alla ricerca di un progetto per la antropologia sociale in Messico

Le precisazioni fatte nel corso di questo saggio ci portano ad una revisione di quello che la antropologia può e deve fare nel quadro del Messico contemporaneo. Esistono compiti generici, di realizzazione indeclinabile, per qualunque disciplina; nella etnologia, la registrazione completa delle diverse culture e subculture dei gruppi che formano la società globale. La prospettiva storica — la conoscenza del suo sviluppo, delle sue modificazioni nel tempo e dei principali fattori che diedero luogo a questi cambiamenti — è indispensabile, e soprattutto in situazioni in cui, come per quella messicana, si dispone per fortuna di un ammasso di documentazione impressionante, ma senza conto delle perdite e scomparse costanti.

e dell'abbandono in cui versano molti archivi, non abbiamo ragione di limitarci ad una visione statica, ad un semplice taglio nel tempo, quando possiamo, al contrario, conoscere molto del problema nel suo complesso e ottenere una prospettiva dinamica più ricca e suggestiva.

Insomma, questo compito, accettato generalmente da tutti gli antropologi non risponde in maniera totale alle necessità del momento, né esaurisce la responsabilità presente dell'antropologo sociale. Per render conto del suo compito, questi deve non solamente identificare e studiare i gruppi con cultura diversa, ma anche capire i legami che li uniscono. E non solo in termini di relazioni bilaterali, ma nel contesto di una struttura globale che è molto di più della semplice somma di queste relazioni. In altre parole l'antropologo deve acquisire strumenti concettuali che, ora, non sono parte del suo addestramento accademico, soprattutto quelli che permettono di capire il funzionamento e la organizzazione di società ampie, complesse e stratificate — specialmente dei loro meccanismi di potere — che saranno il quadro in cui si situerà lo studio dettagliato dei singoli gruppi. Non si tratta di sostituire l'oggetto tradizionale di studio della etnologia — gruppi circoscritti spazialmente, con culture diverse — ma di dotare queste ricerche di una prospettiva più ampia, più coerente ed esplicativa, e allo stesso tempo permettere alla antropologia la apertura ad affrontare problemi in una scala sociale molto più grande.

In un altro saggio⁷, ho scritto sul processo di riduzione del campo di studio della antropologia: quanto più risaliamo nel tempo, più il suo oggetto di ricerca diventa grande e più complesso. L'archeologo non studia villaggi: studia civiltà, popolazioni di società classiste, con città e strati sociali altamente specializzati che produssero sviluppi intellettuali ricchissimi. In cambio, l'etnologo che studia culture vive si limita generalmente alla conoscenza di un villaggio o di una piccola regione e lascia da parte l'analisi e la ricerca della società globale che la circonda. Comunque, nulla impedisce di volgere di nuovo l'attenzione a questi problemi più ampi. Come già si è visto, ciò non solo è auspicabile ma anche assolutamente indispensabile fosse anche solo per comprendere la comunità locale.

Fino a qui, avremmo una antropologia più razionale e meglio strutturata, capace di realizzare una descrizione dei fenomeni socioculturali nel Messico di oggi. Ma questa antropologia, senza una visione critica, sarebbe ad ogni modo inefficace per capire ciò che descrive ed arrivare a ciò che realmente succede. Questa visione critica può essere solo il prodotto di una volontà di analisi indipendente, derivata dalla accettazione di un impegno sociale. Per impegno, intendo qui la decisione che la conoscenza acquisita sia al servizio della liberazione dell'uomo (ma non dell'uomo in senso astratto, ma dell'uomo concreto, storico, dell'uomo della nostra stessa società, in primo luogo, perché è la più vicina e perché la sua azione è vincolata direttamente alla responsabilità dei suoi stessi membri). Le mille forme della alienazione dell'uomo sono la nostra sfida e definiscono il nostro impegno: la nostra stessa alienazione, quella della società cui apparteniamo e della cultura di cui facciamo parte costituiscono il quadro immediato e concreto in cui questo impegno dovrà esprimersi come azione. Non c'è modo di liberare gli altri se rimangiamo schiavi — o signori — non c'è modo di redimere l'indigeno se non liberiamo la nostra stessa società, disalienando la nostra stessa cultura. Per questo è necessario contare sull'analisi critica che l'antropologia può fare della realtà socioculturale. Questo è il suo impegno.

(Trad. di Paola Franciosi)

Impegno sociale dell'antropologia