

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Perché le frontiere della cultura non coincidono con quelle dell'identità? Prospettive teoriche dall'America latina

Why Borders of Culture do not Coincide with Those of Identity?
Theoretical Perspectives from Latin America

Alejandro Grimson

Conicet-Universidad Nacional de San Martín
agrimson@unsam.edu.ar

ABSTRACT

Il saggio prende avvio da una rivisitazione dei concetti di «cultura» e «identità», dei loro intrecci e delle loro differenze. Mentre il concetto di «identità» è analizzato attraverso gli studi antropologici ed etnografici, il concetto di «cultura» è approfondito grazie agli apporti decisivi delle teorie sulla «nazione». Se la metafora dell'eticità ha infatti permesso di pensare le logiche dell'identità, la metafora di una nazione eterotopica e eterocronica può contribuire a pensare le logiche situate nell'eterogeneità della cultura. Si propone, infine, la nozione di «configurazione culturale» come una nuova prospettiva mediante cui interpretare i processi politici e sociali.

PAROLE CHIAVE: Identità; Cultura; Nazione; Frontiera; Configurazione culturale.

The essay starts from a reassessment of the concepts of «culture» and «identity», of their entanglements as well as of their differences. While the concept of «identity» is analyzed through anthropological and ethnographic studies, the concept of «culture» is scrutinized thanks to the decisive contributions of the theories of «nation». If the metaphor of ethnicity has allowed indeed to think the logics of identity, the metaphor of an heterotopic and heterochronic nation can help to think the logics situated in the heterogeneity of culture. Lastly, the notion of «cultural configuration» is proposed as a new perspective through which it's possible to interpret political and social processes.

KEYWORDS: Identity; Culture; Nation; Border; Cultural Configuration.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXV, no.49, 2013, pp. 45-63

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4236

ISSN: 1825-9618



Una delle questioni teoriche più complicate per gli studi sociologici e antropologici che s'interrogano sul ruolo del potere e del politico è la riconcettualizzazione della nozione di «cultura» e la sua distinzione da quella di «identità». In questo articolo cercheremo di mostrare il modo in cui il concetto di «configurazione culturale» può permetterci di interpretare da altre prospettive i processi sociali e i dati di ricerca.

Il concetto antropologico di «identità» si è costituito e arricchito storicamente a partire dagli studi sulle relazioni interetniche, le frontiere etniche e l'etnicità. Sosteniamo qui che un concetto di cultura con retaggi profondi si rinnova incorporando apporti decisivi delle *teorie* sulla nazione. A causa del loro alto grado di complessità, le nozioni teoriche di «cultura» e «nazione» non condividono solo la caratteristica di essere storiche, ma anche quelle di essere unità eterogenee e conflittuali.

Per questo, così come la metafora dell'etnicità ha permesso di pensare le logiche dell'identità, la metafora di una nazione eterotopica e eterocronica può contribuire a pensare le logiche situate nell'eterogeneità della cultura. Questa metafora, come tutte, ha però anche dei limiti che vanno spiegati.

1. Cultura e identità

Dobbiamo chiederci che tipo di lavoro interpretativo possono fare nozioni così polisemiche e confuse come quelle di «cultura» e «identità» davanti a fenomeni complessi. *La idea de la muerte en México*, titolo di uno straordinario libro di Lomnitz¹, allude a una specifica nozione di cultura o a una nozione in disputa in uno spazio culturale o, ancora, a un riferimento simbolico multiaccentuato ed etero-glossico o a tutto questo insieme? La formulazione brasiliana «*voce sabe com quem están falando*» analizzata da Da Matta² era, per l'autore, parte di una pratica quotidiana di cui nessuno desiderava parlare a un pubblico, un aspetto del Brasile del quale i brasiliani in quegli anni preferivano non parlare. Il nazionalismo, come identificazione collettiva, è un fenomeno universalmente omogeneo, al di là dei paesi coloniali e colonizzati, al di là delle situazioni di guerra e pace o ha significati culturali variabili in contesti distinti? La re-etnicizzazione di un gruppo o di un popolo indigeno è un recupero di una tradizione autentica, l'invenzione di un'identità nuova o nessuna delle due cose?

Claudia Briones ha segnalato l'esistenza, tra i mapuche, di giovani *mapunkies*, *mapuheavies* e *mapurbes*:

¹ C. LOMNITZ, *Idea de la muerte en México*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006.

² R. DA MATTA, *Carnavais, malandros e Herois. Para una sociología do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.



«Essere *mapunky* significa poter sentirsi mapuche e anarco-punk al contempo o essere un Mapuche Punk. Essere *mapunky* implica essere Mapuche e Heavy Metal al contempo, o essere un Mapuche Heavy Metal. Essere *mapurbe* si riferisce a un'esperienza e a una possibilità di essere un Mapuche urbano, nonostante quanto predicato dal senso comune preponderante»³.

Tutto questo allude, evidentemente, a processi di identificazione, ma, ci chiediamo, non ha nulla a che vedere con la cultura?

«Configurazione culturale» e «identificazione» sono termini necessari per comprendere i mondi contemporanei. Tuttavia è difficile, attualmente, sapere cosa si vuole affermare con «cultura» e «identità». Una parte di questa confusione deriva dal fatto che i due termini sono stati sovrapposti, menzionati a volte come simboli scambiabili, con il risultato di rendere forse difficile enunciare uno degli interrogativi chiave di qualunque processo sociale e simbolico: quali sono e in che direzione si muovono le frontiere culturali e le frontiere identitarie? Quando coincidono, quando si sovrappongono, quando si incastrano?

Prima di affrontare più in profondità tale distinzione decisamente complessa, ne enunciamo la differenza in maniera semplificata.

Come esseri umani non cominciamo a vivere scegliendo la nostra lingua madre, apprendiamo semplicemente strutture e vocaboli che ci circondano. Generalmente apprendiamo una lingua, anche se ci sono essere umani bilingue o trilingue (i quali ignorano, in ogni caso, le restanti mille lingue che sono loro contemporanee). Apprendiamo codici di comunicazione cinesici e prossemici. Non scegliamo il cibo che condividerà la nostra famiglia, né il luogo dove cresceremo, in una città o un villaggio, in un continente o in un altro. Quando cominciamo a scegliere lo facciamo a partire da classificazioni e significati sedimentati. Così, possiamo crescere in società con un forte razzismo o con disegualianze di classe o di genere o in società più egualitarie, in mondi con determinati regimi politici o altri. Ciascun essere umano incorpora nel corso della vita la trama di pratiche, di rituali, di credenze, di significati, di modi di vivere, di soffrire e di immaginare. Come succede con le lingue, sono sempre più i modi di significazione che ignoriamo o che comprendiamo nella specifica maniera che utilizziamo e conosciamo. E ancora, come nel caso delle lingue, abbiamo sempre la possibilità di apprendere un modo che non è il nostro e di appropriarcene, anche se questo è sempre più difficile nel corso della vita umana, dato che ciascun essere è costituito, fatto, dalle culture con cui si trova in contatto. Come dice Todorov, esiste sempre la possibilità di rifiutare le determinazioni

³ C. BRIONES, *Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales*, in C. BRIONES (ed), *Cartografías argentinas*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005, pp. 11-44.

della nostra storia culturale⁴. Di certo, però, la maggior parte degli esseri umani, anziché rompere con tali determinazioni, vive all'interno di esse.

Come esseri umani sentiamo di appartenere a differenti collettivi: a villaggi, a città, a paesi, a regioni, al mondo, a gruppi etnici, di classe, di genere, a generazioni, a movimenti culturali o sociali. In una certa misura, queste classificazioni e i modi di relazionarci con tali categorie identitarie sono iscritti nelle nostre storie culturali. Però ciascuno di noi sceglie fino a un certo punto con che gruppo si identifica, quali percepisce come "altri", che significati e sentimenti ci suscita ciascuna di queste categorie. Nella misura in cui scegliamo lo facciamo in virtù di sentimenti (di retaggio, lealtà o nostalgia) ma anche di interessi (di classe, di quartiere, nazionali, ecc.).

In una prima distinzione, dunque, il culturale allude a pratiche, a credenze e a significati di routine fortemente sedimentari mentre l'identitario fa riferimento a sentimenti di appartenenza a un collettivo e a gruppi di interessi condivisi. Il problema teorico deriva dal fatto empiricamente constatabile che le frontiere della cultura non coincidono sempre con le frontiere dell'identità. Vale a dire, all'interno di un gruppo sociale del quale tutti i membri si sentono parte, non c'è necessariamente omogeneità culturale.

La distinzione che proponiamo qui tra configurazione culturale e identificazione ha però altri elementi di complessità. Questa differenza tra trame di pratiche e di significati, da una parte, e categorie di appartenenza dall'altra, risulta tuttavia un punto di partenza necessario.

Uno spagnolo può parlare a una donna dicendo «hombre!», così come un argentino usa il «che», un cileno il «huevo» e un messicano il «güey». La quantità di volte che un cileno dice «huevo» non indica nulla su quanto patriota sia. «Che, qué país de porquería» è un'espressione quotidiana in Argentina: non dovrebbe essere indicatrice di un patriottismo identitario.

Si potrebbe supporre che pratiche e rituali di maggiore densità semiotica, come il tango, il *chamamé* o il *forró* siano al contempo indicatori culturali e identitari. Tuttavia il fatto che un *porteño* balli il tango non ci dice nulla sul suo amore per Buenos Aires e viceversa. Dobbiamo comprendere che si tratta di due domande distinte a cui non possiamo rispondere con gli stessi dati. La presunzione che *ballare tango* o *mangiare asado* siano metonimici rispetto a un'identità si rivela ancora più assurda quando riconosciamo che il tango ha viaggiato verso altre configurazioni culturali intrecciandosi con diverse trame di significati e che giapponesi o francesi, nazionalisti o no, possono ballarlo.

È frequente che diversi autori parlino indistintamente della cultura e dell'identità *neur*, portoricana o carioca. Mischiano così le routine quotidiane,

⁴ T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991.



le credenze e i rituali con i sentimenti di appartenenza e le loro intensità. Da qui l'idea che, se in un momento c'è una minore intensità o se i sentimenti etnici e nazionali sfumano, ciò implicherebbe la fine di una supposta cultura. E viceversa: l'essenzialismo presuppone che ogni appropriazione e ibridazione culturale sia una perdita di identità. È realmente un problema teorico e politico considerare identità e cultura sinonimi o questioni automaticamente interdipendenti.

Le configurazioni culturali hanno una certa relazione con gli *habitus*, le pratiche quotidiane, i modi di percezione e di significazione. Le identificazioni sono legate a definizioni di appartenenza. Se consideriamo le relazioni tra due gruppi qualsiasi, non c'è una necessaria equivalenza tra le loro differenze culturali e le distanze che vengono percepite in termini di appartenenza. Di fatto, è frequente che distanze culturali minime esigano, in virtù di molteplici fattori contestuali, un accrescimento soggettivo delle distanze identitarie. Nel mondo attuale abbondano gli esempi: nell'ex Jugoslavia, ma anche nel contesto palestinese-israeliano, sembrerebbe che differenze culturali apparentemente non troppo evidenti si perdano in abissi identitari irriducibili.

2. Attributi, legami e appartenenze

Ci sono tre aspetti chiave, continuamente mischiati tra loro, nelle allusioni all'«identità»: gli attributi sociali, le relazioni tra le persone e i sentimenti di appartenenza⁵. Molte volte si tende a presupporre che, se delle persone hanno attributi comuni, relazioni o sentimenti di appartenenza, possiedono un'identità comune. È necessario comprendere che questi tre aspetti non hanno tra essi alcun tipo di relazione di causalità.

Se consideriamo gli «attributi» (povero, migrante, afro o quello che si vuole) da una prospettiva oggettivista, dovremmo riprendere la distinzione marxiana tra «classe in sé» (attributo in comune) e «classe per sé» (sentimento di appartenenza). Se consideriamo gli attributi come «classificazioni sociali» e non come posizioni oggettive, nel senso che essere «nero», «indio», «bianco», «emarginato» è una definizione molto variabile tra società diverse, non c'è alcuna relazione necessaria tra le persone considerate socialmente indigene e l'esistenza di un sentimento di appartenenza. Anche se potremo supporre che l'«attributo» sia antecedente al «sentimento», esempi legati alla nozione di «gioventù», ma anche alla nozione di «razza» indicano che anche i sentimenti possono intervenire sulla costruzione e la classificazione degli attributi.

⁵ R.A. BRUBAKER – C.E. COOPER, *Más allá de la identidad*, in «Apuntes de Investigación», 7/2002.

Nel caso della connettività interna del gruppo è ancora più chiara la mancanza di causalità meccanica con l'identità. Come mostrato da Barth⁶, le persone con attributi distinti sono in costante comunicazione e questo può generare tanto identificazioni comuni quanto esacerbare identificazioni distinte. Già Anderson ha sottolineato che persone senza nessun contatto diretto possono immaginarsi come parti della stessa comunità e andare insieme alla guerra⁷.

3. Distribuzione o diaspora?

Di fronte agli argomenti legati alle prospettive decostruzioniste postmoderne che mostrano l'esistenza, in una società, di persone che credono in divinità e divorano animali cucinati in maniere molto diverse e di persone interconnesse in molteplici modi, e che pertanto si dovrebbe rinunciare al concetto di cultura, si sono proposti almeno due modi di riprendere tale nozione. Due modi che potremmo definire rispettivamente come prospettiva «distribuzionale» e prospettiva «diasporica».

La prospettiva distribuzionale afferma che, sebbene i gruppi non dispongano di caratteri culturali assolutamente omogenei, non si può comunque affermare che i caratteri siano distribuiti in maniera aleatoria nel pianeta. In modo schematico, Bruhmann contrappone un uso equivocado del concetto di cultura che presuppone che cento individui appartenenti alla cultura argentina avrebbero credenze cattoliche, ballerebbero il tango, parteciperebbero al rituale della festa patriottica e mangerebbero *asado*, mentre cento individui della cultura brasiliana combinerebbero il cattolicesimo con la *umbanda*, avrebbero come rituale il carnevale, ascolterebbero *bossa nova* e mangerebbero preferibilmente riso con *feijao*. Bruhmann osserva che, sebbene questa supposizione di coerenza assoluta sia inesatta, la visione di una distribuzione casuale delle credenze, delle pratiche, dei rituali e dell'alimentazione è assurda. Sostiene così che ci sono eterogeneità di aspetti individuali, ma all'interno di distribuzioni comparativamente coerenti dei caratteri culturali. Ne risulta la proposta di scartare usi equivocati (esotizzanti, omogeneizzanti, reificanti) del concetto di cultura, mantenendone però gli «usi ottimi»⁸.

La prospettiva diasporica, sviluppata tra gli altri da Clifford⁹, scioglie il nodo tra «cultura» e «territorio» per proporre la nozione di «cultura in viaggio». La generalizzazione dell'idea di diaspora, presente in molti lavori attuali, corre tut-

⁶ F. BARTH, *Introducción*, in *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México DF, Fondo de cultura económica, 1976.

⁷ B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (1991), Roma, Manifestolibri, 1996.

⁸ C. BRUMANN ET AL., *Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded, Comments and Reply*, in «Current Anthropology», 40/1999, pp. 1-41.

⁹ J. CLIFFORD, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo 20*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.



tavia il rischio di ristabilire l'essenzializzazione che pretende evitare. Se si considera diasporico ogni gruppo migrante processi distinti finiscono per confondersi.

Viviamo in un mondo in cui le grandi maggioranze non si spostano da un paese all'altro né dobbiamo presupporre che tutti gli abitanti del pianeta desiderino migrare. Dobbiamo perciò diffidare dell'idea di un mondo nomade. Il diasporico è una forma specifica che si lega in particolare a quello che chiamiamo «sentimento di appartenenza» o di «identificazione». Ci sono migrazioni senza identificazione. Il fatto di attribuire a tutte loro una identità diasporica implica un'essenzializzazione.

Numerosi autori dichiarano che sono incrementati il numero e la proporzione di migranti e perfino che le migrazioni siano una caratteristica della nostra epoca. Le migrazioni sono esistite in tutte le epoche, a volte in proporzioni maggiori che nell'attuale. A essere cambiata non è la questione numerica, ma piuttosto quella politica e culturale. Si sono trasformati i destini dei migranti: se alla fine del XIX secolo andavano dal centro verso ex colonie, alla fine del XX vanno dal terzo mondo ai paesi centrali. A essersi trasformato è il significato della migrazione nel mondo contemporaneo.

Il problema teorico è *quando* un fenomeno può essere considerato come diasporico. Gordon ha analizzato differenti costruzioni culturali di «razza», colore e nazione nella costa caraibica del Nicaragua¹⁰. Lì, i creoli considerano se stessi come parte di «differenti diaspore», mentre negoziano e naturalizzano pratiche e idee di quello che Gordon chiama «un senso comune creolo», senza accettare automaticamente i concetti di una negritudine razzializzata.

Sembrerebbe che «cultura» e «identità» non si incastrino qui in modo perfetto. Gordon e Anderson distinguono giustamente tra «diaspora» come strumento concettuale riferito a un gruppo di persone e «diaspora» in riferimento a una formazione di identità. Mentre Yelvington ha messo in dubbio la considerazione della diaspora africana come dato che emerge da una negritudine indiscussa o da un'«Africa segreta»¹¹. Egli propone di analizzare etnograficamente e storicamente gli indizi offerti dai soggetti che studiamo per domandarci *quando, dove e chi* in relazione alla diaspora. L'indicazione di Yelvington è simile a quella che proponiamo: denaturalizzare la concezione che lì dove c'è colore di pelle od origine comune ci siano sempre una cultura e una identità condivise, slegare ciascuno di questi aspetti e separare le categorie dagli attori delle analisi.

¹⁰ E.T. GORDON, *Disparate Diasporas. Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community*, Austin, University of Texas Press, 1998.

¹¹ K.A. YELVINGTON, *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*, Santa Fe, School of American Research Press, 2006.

4. Differenze

I cambiamenti generazionali generano in modo chiaro e a volte vertiginoso delle distanze nonostante la stessa origine, lo stesso colore della pelle o lo stesso territorio. Si tratta di un elemento chiave, dato che le analisi delle scienze sociali non sono riuscite fino a oggi a invertire la persistenza degli adulti, a volte risonante a volte drammatica, nel presupposto che i loro atti o messaggi verranno decodificati secondo la chiave con cui sono inviati. Basti ricordare il film, realizzato da undici registi di distinte zone del pianeta, intitolato *11-09-01*. Spinti dalle loro necessità primarie, un gruppo di adolescenti del Burkina Faso trova sulla copertina del giornale locale la notizia della ricompensa offerta in cambio della cattura di Bin Laden. Pochi minuti dopo, essi vedono Bin Laden che cammina per la loro città e decidono di catturarlo per avere il denaro. L'illusoria percezione del corpo che i bambini identificano come Bin Laden parla precisamente dell'intersezione tra il ludico, i media di massa, il terrorismo e l'interculturalità. In maniera più drammatica, lo espone il film iraniano sui rifugiati afgani, domandandosi come una maestra possa far comprendere l'attentato alle Torri Gemelle a bambini che sono nati, vivono e conoscono solo le case di terra. Semplice e deglobalizzante.

Abbiamo visto che la diversità culturale è stata immaginata come qualcosa distribuita nello spazio. Ora, percepire le eterogeneità di ciascuna società, pensare le appartenenze giuridiche dissociate dalle appartenenze culturali, i diritti di cittadinanza dai sentimenti di identificazione permette di comprendere come l'eterogeneità stessa si fa presente in ogni spazio. Spesso si tratta di «subalternità», per il fatto di non avere accesso a questioni strategiche. A volte le differenze di potere si culturalizzano, nel senso che le si riveste di caratteristiche educative, etniche, di origine, di generazione o di genere. Altre volte, si tratta di stranieri che non comprendono i linguaggi locali o egemonici, che siano l'inglese, il castigliano o il digitale; e queste differenze culturali si politicizzano, specialmente quando tendono a produrre sedimentazioni o tipologie persistenti.

Gerarchia e alterità si comprendono reciprocamente quando chi non parla la lingua locale è strutturalmente confinato nel ghetto. Queste persone non sono nelle condizioni di scegliere e apprendere altre lingue. Non sapranno mai che le loro scarse risorse, che li fanno pronunciare in modi peculiari per i quali sono socialmente stigmatizzati, sono spesso estetizzati in *best sellers* accademici come «poliglotti» o incarnazioni della multiculturalità. Se potessero scegliere, preferirebbero forse essere ignorati dai saggisti che li oggettualizzano, per contare su possibilità effettive di accedere ad altri universi culturali.



5. Lignaggi e metafore

In America latina, un capitolo chiave della costruzione dell'antropologia si è realizzato sulla base delle relazioni interetniche, con una forte influenza della «teoria della frizione interetnica». Cardoso de Oliveira l'ha definita così: «una situazione di contatto tra due popolazioni “dialetticamente unificate” attraverso interessi diametralmente opposti benché interdipendenti»¹². In questa prospettiva, che cercava la specificità del conflitto interetnico in relazione al conflitto di classe, gli interessi definiscono il collettivo nella sua identità relazionale. Presupponendo che le identità emergono da prospettive particolari, i culturalismi non contribuiscono a comprendere le logiche degli interessi, ma tutto il contrario.

Il grande apporto di questo punto di vista è quello di svincolare la cultura dall'identità. Nella misura in cui le identità sono costruite, inventate, manipolate possono *postulare* l'esistenza di frontiere culturali che non sono sempre empiricamente dimostrabili. Ciò si applica chiaramente anche al nazionalismo che, nella sua rivendicazione di omogeneità culturale, crea frontiere che, come qualsiasi antropologo ai suoi esordi può mostrare, non hanno corrispondenza empirica. Un argomento che successivamente si indirizza ad altri gruppi etnici di differenti dimensioni, portando fino all'estremo le tesi barthiane.

Le teorie antropologiche dell'identità hanno avuto come riferimento e fonte di ispirazione le analisi dei processi interetnici. Si tratta di un processo metaforico di costruzione teorica, secondo il quale il modello dell'interetnico permette di generalizzare e trascendere la dimensione empirica. Al centro vi sarebbe una relazione tra prospettive intorno alla strumentalità, una supposta essenzialità e a un rapporto tra l'identità, la comunicazione e l'organizzazione sociale, i processi di frontiera e i contrasti tra i gruppi.

Da questa prospettiva le identità sono generalmente il risultato di interessi e processi politici (a volte intrecciati con quelli economici). Sebbene questa visione abbia contribuito a desostanzializzare le identità e a scollegarle dalla cultura, negli ultimi decenni è emersa chiaramente la sottovalutazione del ruolo di quest'ultima. La sua enfasi sul politico, sulla conflittualità e sugli interessi si è scontrata con i limiti del suo anticulturalismo. Si sarebbe prodotto così un altro capitolo fallimentare nella relazione tra cultura e politica.

Da altri retaggi latinoamericani, si sono rinnovate prospettive che hanno enfatizzato la cultura, una relazione che si è condensata a partire da altre tradizioni, più associate a Gramsci, Bourdieu o Williams¹³. Una delle svolte teoriche

¹² R. CARDOSO DE OLIVEIRA, *Etnicidad y estructura social*, México DF, CIESAS, 1992, pp. 127-128.

¹³ Si vedano, ad esempio: N. GARCÍA CANCLINI, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, Milano, Guerini, 1998; J. MARTÍN BERBERO, *De los medios a las mediaciones*, México DF,

critiche dell'essenzialismo è quella offerta da *Culture ibride* di Néstor García Canclini che richiama la necessità di cambiare punto di vista: non osservare la differenza culturale *come se* non ci fossero circolazione e molteplici prestiti tra le culture, enfatizzando le «sopravvivenze di una cultura autentica», ma analizzare piuttosto le trasformazioni culturali e i vincoli tra gli elementi indigeno, popolare, di massa, gli usi della città e le nuove tecnologie.

In questa tradizione, che dalla visione più strumentalista e meno costitutiva della cultura potrebbe essere catalogata come «culturalista», predomina la preoccupazione per l'egemonia e la sua relazione con le culture dei settori popolari nel capitalismo e in rapporto ai mezzi di comunicazione. Tra questi autori emerge una preoccupazione maggiore per i contesti urbani, i mescolamenti culturali, l'eterogeneità delle matrici in interrelazione e la circolazione dei simboli e del potere in una società inserita nei processi di globalizzazione o mondializzazione.

6. La prospettiva relazionale e i suoi critici

Crediamo che ogni concettualizzazione che voglia avanzare nella comprensione della natura delle frontiere contemporanee, e specialmente della relazione tra le frontiere delle culture e le frontiere delle identità, debba cercare le articolazioni di entrambe le tradizioni teoriche.

Su un piano teorico, le due tradizioni con cui cerchiamo abitualmente di ordinare la mappa complessa delle prospettive sulla cultura e sull'identità – il culturalismo e lo strumentalismo – hanno proposto relazioni opposte tra i due termini. Per il culturalismo, l'identità deriva da un gruppo culturale. Per lo strumentalismo, le organizzazioni sociali e i leader costruiscono identità e, per questo, fanno appello a una supposta cultura in comune che non è mai causa, ma piuttosto prodotto dell'identificazione. Sebbene, crediamo, siano ormai in pochi a leggere tali questioni in questi modi più classici e tra loro opposti, sentiamo ancora la necessità di vedere come esse siano presentate all'interno delle prospettive più complesse e interessanti che si danno nell'attualità.

La sfida, a nostro giudizio, è quella di chiederci quanto di quelle opposte tradizioni possa articolarsi teoricamente con la consapevolezza che la domanda implica riconvertire alcune delle affermazioni transcontestuali in domande empiriche¹⁴.

Gustavo Gilli, 1987; F. ORTIZ, *Contrappunto del tabacco e dello zucchero* (1947), Milano, Rizzoli, 1982.

¹⁴ Si vedano: J. PACHECO DE OLIVEIRA, *¿Una etnología de los "indios misturados"? Situación colonial, territorialización y flujos culturales*, in A. GRIMSON - G.L. RIBEIRO - P. SEMÁN (eds), *La antropología brasileña contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo, 2004 e E. VIVEIROS DE CASTRO, *Etnología Brasileira*, in S. MICELI (ed), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, in *Antropología*, vol. 1, San Paulo-Brasilia DF, Editora Sumaré-ANPOCS, 1999, pp. 109-223.



Ci sono tre opzioni teoriche. La prima è studiare gli altri *in sé*, fuori dal contesto, come sopravvivenza culturale con una temporalità omogenea. Questo problema, segnalato da Pacheco de Oliveira, non dovrebbe essere sottovalutato. La seconda opzione è studiare gli altri *in relazione al potere*, presupponendo etnocentricamente che siano fondamentalmente costituiti dall'egemonia. Questa opzione, che è stata strategicamente perseguita credendo di contribuire a scalzare l'egemonia, parte tuttavia da presupposti egemonici, tra essi le stesse categorie di classificazione. La terza opzione è studiare gli altri *in relazione agli altri che essi definiscono nei loro contesti*. Quanto, quando, chi e per quali aspetti si autoconfigurano è un interrogativo che otterrà risposte variabili a seconda delle distinte situazioni storiche. Il presupposto teorico è che tale autoconfigurazione sarà sempre in relazione a diversi altri, una relazione che potenzierà o limiterà la dimensione soggettiva a partire dalla intersoggettività. Infine, qualunque intenzione o volontà potrà incidere in modi differenti sulle dimensioni identitarie e sulle dimensioni culturali.

Come sappiamo, uno non può imporre una lingua per mera autointenzionalità. Ma ciò non significa che non ci siano politiche o decisioni collettive sulla lingua. Parti di nazioni europee, ma anche gruppi di indigeni in processo di sparizione, possono decidere di insegnare sistematicamente le loro lingue. Abbiamo qui un intreccio tra cultura e identità, una decisione culturale che implica un processo istituzionale o uno sforzo collettivo che produrrà effetti nel tempo. Una soggettività culturale che è in tensione in relazione agli altri e alla storia vissuta con questi altri.

Quella che può sembrare una matrice teorica ha in realtà implicazioni cruciali nella formulazione dei programmi di ricerca. Considerare che i gruppi, le configurazioni e le identificazioni esistono ed entrano in contatto non è sostanzialista. Le configurazioni e le identificazioni sono ontologicamente intersoggettive e epistemologicamente oggettive.

7. Tre prospettive sulla nazione

Le maniere di percepire il lavoro antropologico si trovano strettamente legate non solo alle nozioni di potere e di egemonia, ma anche ai modi in cui concepiamo la nazione. La nazione è un artefatto recente nella storia umana, ha poco più di due secoli. Le scienze sociali (e tra esse l'antropologia sociale) sono artefatti ancora più recenti.

Per ripensare la nozione di cultura pensiamo sia necessario realizzare un'operazione metaforica con il concetto di nazione. La nazione è stata uno degli oggetti più dibattuti e analizzati dall'antropologia e dalla storia negli ultimi

tre decenni. Già dal XIX secolo, è stata oggetto di studio da parte dell'essenzialismo, del costruttivismo, del decostruttivismo, del nazionalismo, dell'internazionalismo e del globalismo. Al contempo, ha una peculiarità empirica: costituisce un'unità di grande complessità perché in essa sono sempre presenti, in qualche modo, l'eterogeneità culturale e la disuguaglianza sociale. Vale a dire, la nazione è forse l'unità che contiene la massima eterogeneità possibile al suo interno. Dovremmo spiegare la natura sociale di quella «unità» e di quella «eterogeneità».

In un paio di decenni siamo passati da una idea naturalizzata di nazione, propria della prospettiva essenzialista, all'instaurazione di un costruttivismo estremo e superficiale. Siamo passati da una visione *hard* dell'identità a un'altra *soft*, da una visione che riteneva la nazione come *taken for granted* a una visione che considera la nazione come invenzione ideologica senza materialità né effettività; da una visione che enfatizzava solo l'omogeneo a un'altra per la quale esiste solo il frammento, il diverso, il mischiato e il frattale.

La nazione è un'invenzione umana questo è certo. Non lo sono, forse, le idee di mondo, di continente, di cultura? Non lo sono, forse, le case, i vestiti e i trasporti? Il costruttivismo *cliché*¹⁵ ci ha stancato a forza di ripeterci che tutte le idee sono fabbricate, processate, contingenti, storiche. Se questo è certo, è stato pur tuttavia necessario affermarlo e mostrarlo nel tempo in cui la nazione era considerata una seconda natura. Ma ciò non toglie che ridurre il lavoro intellettuale alla denuncia del carattere inventato di tutto l'umano lo fa diventare reiterativo e vuoto. Anche la nazione è ontologicamente intersoggettiva ed epistemologicamente oggettiva.

Fondamentalmente si sono date tre prospettive teoriche per affrontare la questione nazionale. La prima, denominata essenzialista, presuppone la coincidenza tra nazione, territorio, cultura e identità, così come uno Stato (esistente o desiderato). Secondo questa prospettiva, le nazioni esistono in virtù di fatti oggettivi: una comunità linguistica, religiosa, una forma di essere, una certa origine etnica, un sistema di governo o, almeno, qualcuno di questi aspetti. Enfatizza la supposta omogeneità culturale dei membri della nazione e, nella sua versione estrema, presuppone l'esistenza di una «personalità nazionale», un «essere nazionale».

La seconda prospettiva, quella costruttivista, critica l'idea che le nazioni esprimano la precedente esistenza di caratteri culturali oggettivi e afferma che la comunità è fondamentalmente immaginata, risultato di un processo storico complesso in cui intervengono differenti attori e, in ultima istanza, lo Stato. Laddove un essenzialista crede che gli Stati esprimano l'esistenza previa delle

¹⁵ R.A. BRUBAKER – C.E. COOPER, *Más allá de la identidad*.



nazioni, i costruttivisti mostrano empiricamente che le nazioni sono state costruite dagli Stati attraverso differenti dispositivi che comprendono l'educazione, i simboli nazionali, le mappe, i censimenti, i miti, i rituali e l'istituzione di diritti.

Il costruttivismo ha implicato una svolta cruciale nei modi di analizzare e comprendere la nazione e i nazionalismi. La nazione è stata denaturalizzata mediante l'abbandono delle definizioni oggettiviste. Il costruttivismo ha concentrato il suo lavoro sui meccanismi attraverso cui le élite o lo Stato hanno pianificato e hanno portato avanti questa fabbricazione della nazione. Tuttavia non ha sempre prestato la stessa attenzione – che invece ha il costruttivismo epistemologico – alle condizioni sociali nelle quali questi processi hanno avuto esito o meno e in che grado. Ha studiato l'aspetto della nazione molto di più delle condizioni culturali in essa implicate. E gli uomini potenti che hanno fatto la storia molto di più delle circostanze non scelte – e, fra queste la stessa nazione – affinché dall'alto e dal basso continuassero a fare la storia.

Si è resa necessaria una terza prospettiva poiché, assumendo vari presupposti costruttivisti, sono troppe le domande che rimangono senza risposta, e anche le domande che lo stesso costruttivismo non formula. Questa terza prospettiva interviene nel dibattito sulla questione se le nazioni condividano o meno aspetti culturali, enunciando che, come conseguenza di complessi processi storici, hanno sedimentato parametri culturali che non sono meramente immaginati. In maniera molto variabile tra i paesi, si sono condivise esperienze storiche che sono costitutive di una situazione sociale determinata, nel senso che in ciascun contesto l'eterogeneità e la disuguaglianza si articolano in modi di immaginazione, cognizione, sentimenti e pratiche che presentano elementi specifici.

Questa terza prospettiva coincide con i costruttivisti quando affermano che un'identificazione nazionale è il risultato di un processo storico e politico, e come tale contingente. Se ne differenzia però perché sottolinea la sedimentazione di quei processi nella configurazione di dispositivi culturali e politici rilevanti. Non si tratta, da questo punto di vista, di processi simbolici dovuti a forze simboliche, ma di quello che si vive storicamente nel «processo sociale totale»¹⁶. Questa terza prospettiva, come si vedrà, richiede di essere costruita e ricostruita a partire da interventi teorici a volte dimenticati. È una prospettiva esperienzialista nella misura in cui si interroga intorno ai sedimenti culturali e politici della storia vissuta. È, al contempo, una prospettiva configurazionale: parte dall'idea che se questi sedimenti formano un campo condiviso, non sono

¹⁶ R. WILLIAMS, *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*, London, Verso, 1980.

affatto un tutto omogeneo. È una diversità contestualmente articolata, una configurazione concreta dell'eterogeneità.

Evidentemente, non tutti i paesi hanno identificazioni nazionali estese all'insieme della popolazione, con eguale intensità, passione e capacità di mobilitazione. Ci sono paesi con sentimenti di appartenenza estesi e intensi, mentre in altri questa appartenenza è discussa e si trova al centro del conflitto politico. Queste differenze non possono essere attribuite solo alle azioni politiche di costruzione della nazione. Ci sono stati progetti statali e nazionali molto distinti, concezioni contrastanti dell'appartenenza e della cittadinanza. Ci sono però anche paesi nei quali si parla solo una lingua e altri in cui se ne parlano diverse decine; paesi con numerose minoranze religiose e paesi senza divisioni significative su questo piano; ci sono paesi che sono poco più di una città e paesi-continente, e potremmo continuare a lungo. Le molteplici differenze di questo tipo non possono né debbono essere trascurate.

8. Sedimenti ed erosioni

Per rendere complessa la nostra comprensione di quello che può voler dire «costruzione sociale» conviene esplicitare un aspetto della relazione tra lo Stato e la nazione. Partiamo da un presupposto generale: sono stati gli apparati degli Stati che hanno creato le nazioni e che hanno cercato di strutturare specifici spazi di culture politiche. A partire da questa constatazione storica (appropriata in moltissimi casi, ma non universalizzabile) si costruisce il seguente sillogismo: lo Stato ha creato la nazione, oggi lo Stato sfuma e quindi sfuma la nazione.

Si presentano qui due differenti questioni oggetto della discussione. La prima è se lo Stato stia realmente svanendo nel mondo contemporaneo. La seconda se ciò abbia realmente conseguenze sulla nazione e, in ogni caso, che tipo di conseguenze. Una cosa è la logica formale e un'altra la logica della storia.

Ho già mostrato in altri lavori¹⁷ che il ritiro neoliberale dello Stato sociale non dovrebbe portare a sottoscrivere la narrazione della fine dello Stato e che tale ritiro non si verifica con riferimento ai dispositivi repressivi, e non è neppure universale sul piano sociale. Qui ci concentriamo su un altro aspetto. In America latina né la nazione né il nazionalismo hanno preceduto storicamente gli Stati. Il «principio delle nazionalità» è molto posteriore ai processi dell'indipendenza. In questo senso, la nazione, come modo di immaginazione di appartenenza a una comunità, è una conseguenza delle élite, dello Stato, dei suoi dispositivi, delle sue politiche culturali, dei movimenti sociali.

¹⁷ A. GRIMSON, *La nación después del (de)constructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas*, in «Nueva Sociedad», 184/2003, pp. 33-45.



Anche se il rafforzamento degli Stati ha implicato in certi momenti la nazionalizzazione, il loro debilitamento (quando si verifica) non si traduce meccanicamente in uno sfumare delle nazioni. Perché? Perché l'oggetto costruito, la nazione, è appropriato, significato e usato da differenti agenti sociali con distinte finalità. Anche se lo Stato-nazione è un tipo di articolazione decisamente peculiare, questo esempio evidenzia questioni che devono almeno essere confrontate con altre costruzioni identitarie e culturali: quando, come e perché le identificazioni e le configurazioni si autonomizzano dai loro costruttori originali e acquisiscono una vitalità simbolica e politica che non era parte delle teologie originarie.

La diversità irriducibile dei processi nazionali è lungi dall'essere stata affrontata a partire dai consensi teorici costruttivisti. D'altra parte, gli studi subalterni e postcoloniali hanno sviluppato un intenso dialogo critico rispetto alle tesi di Anderson sulle nazioni come «comunità immaginate», rivedendo l'instabilità delle costruzioni nazionali, della eterogeneità e mettendo in dubbio le implicazioni del termine «immaginazione». Nei loro differenti lavori appaiono potentemente le analisi intorno alle relazioni tra i distinti settori sociali e i distinti nazionalismi, dalle tensioni e le articolazioni tra le politiche delle élite indiane ai movimenti contadini, ai contrasti tra i nazionalismi subalterni e i nazionali delle élite, Chatterjee ha argomentato che non c'è un carattere modulare e omogeneo dei fenomeni nazionali che possa applicarsi a tutti i paesi a partire dall'emergenza degli Stati nazionali in Europa, per sostenere che la nazione ha temporalità distinte e che, pur proiettata come utopia, la nazione è un'eterotopia¹⁸. Mentre Chakrabarty ha mostrato i limiti euristici e politici di una nozione puramente mentale di immaginazione, ponendo la necessità di enfatizzare la storia delle pratiche che costituiscono nozioni identitarie. I contadini, per esempio, utilizzavano espressioni sulla nazione indiana facendo riferimento a «pratiche sedimentate nel linguaggio stesso»¹⁹.

Aníbal Quijano ha proposto la tesi che se uno Stato-nazione moderno può esprimersi tra i suoi membri come un'identità non è solo perché può essere immaginato come una comunità:

«i membri devono avere in comune qualcosa di reale, non solo immaginato, qualcosa da condividere. Si tratta, in tutti i reali Stati-nazione moderni, di una partecipazione più o meno democratica nella distribuzione del controllo del potere»²⁰.

¹⁸ P. CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986 e P. CHATTERJEE, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1993.

¹⁹ D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa* (2000), Roma, Meltemi, 2004.

²⁰ A. QUIJANO, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. LANDER (ed), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005, p. 219.

In questo senso, al di là del fatto che non pochi Stati-nazione hanno dispiegato processi di colonizzazione di certi popoli su altri, «l'esistenza di un forte Stato centrale non è sufficiente per produrre un processo di relativa omogeneizzazione [...] una identità comune». Così, il colonialismo interno e i modelli signorili di potere politico sono risultati fatali per i processi di nazionalizzazione della società. La sua tesi centrale è che

«un importante processo di democratizzazione della società è la condizione fondamentale per la nazionalizzazione della società e della sua organizzazione politica in uno Stato-nazione moderno».

In quelle società latinoamericane dove il potere signorile è stato tutto e la democratizzazione nulla è stata inevitabile la costruzione di un interesse nazionale condiviso. La costruzione della nazione in questi casi è stata concettualizzata e realizzata «contro la maggioranza della popolazione, ovvero, gli indios, i neri, i meticci»²¹.

Tuttavia, un problema empirico e interpretativo si pone quando si sviluppano «esperienze storiche comuni» che non emergono dall'esito della democratizzazione, ma da un fallimento strepitoso e dagli effetti sociali devastanti e socialmente condivisi di quel fallimento. In questo senso, si verificano situazioni storiche dove salta l'equazione: a una maggiore democratizzazione più nazionalizzazione. È il caso delle colonie nel XX secolo, dove è il *progetto* di democratizzazione a intensificare un'identificazione nazionale, ma anche il caso di società nelle quali una regressione da una democratizzazione e integrazione precedente, per quanto parziale e illusoria, offre uno strumento identitario per movimenti sociali e gruppi subalterni.

Rita Segato ha proposto la nozione di «formazioni nazionali della differenza» per alludere alle nazionalità storiche che in ogni spazio nazionale hanno istituito forme specifiche di interrelazione tra le parti²². Riprendendo la sua idea, ci possono essere nazioni al cui interno i criteri etnici, sociali o politici hanno maggiore o minore rilevanza, essendo il prodotto dei processi storici di formazione dello Stato, della costruzione dei sensi di identità e della fabbricazione di alterità. Nella stessa direzione Briones ha proposto la nozione di «formazioni nazionali dell'alterità» per dar conto delle logiche politiche della disuguaglianza e dell'eterogeneità²³.

La dimensione identitaria è un aspetto dei processi nazionali. La sedimentazione culturale e politica di tali costruzioni si traduce nella modulazione delle pratiche sociali e politiche. È necessario riconoscere che la potenza strutturante dell'elemento nazionale costituisce, in molti paesi, uno spazio a partire

²¹ *Ibidem*.

²² R. SEGATO, *La nación y sus Otros*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

²³ C. BRIONES, *Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales*.



dal quale significare la cosiddetta «globalizzazione» e definire i modi di azione al suo interno. Da questo punto di vista, la nazione è uno spazio le cui frontiere non sono scomparse con la transnazionalizzazione.

«Sedimentazione» potrebbe, evidentemente, suggerire un processo lineare o geologico, le cui tappe resterebbero l'unica base su cui le società possono costruirsi. Nella storia, però, non esistono processi sociali irreversibili. Per questo la nozione di «sedimentazione» deve essere accompagnata da altri concetti: «erosione» e «azione corrosiva». L'erosione – che pecca ugualmente di un certo metaforismo geologico – allude al modo in cui il «trascorrere del tempo» – le crisi, le guerre, i governi, i sentimenti collettivi, ecc. – possono portare al dissolvimento, parziale o complessivo, dei sedimenti di determinati momenti storici. Con «azioni corrosive» intendiamo invece alludere specificamente ai concatenamenti sociali e culturali che mirano direttamente a provocare la rottura, l'elaborazione o la dissoluzione di sedimenti concreti. Così, ad esempio, la relativa legittimità per vari decenni della violenza politica in Argentina, un sedimento tanto consolidato, non ha cominciato a essere eroso solo a partire dalle esperienze più drammatiche, ma anche, in modo diretto, da attori sociali specifici, come gli organismi per i diritti umani, che hanno ottenuto un ampio consenso sociale istituendo nuovi sedimenti sui quali si sono dovute sviluppare le azioni politiche posteriori per guadagnare la propria legittimità.

Un altro problema deriva dal considerare se la sedimentazione sia qualcosa di distribuito omogeneamente nella società oppure no. La nozione di «esperienza storica condivisa» non allude a una supposta omogeneità della vigenza e dei significati di processi come l'iperinflazione, i genocidi, le guerre, i colpi di Stato, le crisi economiche. Al contempo, rifiuta una nozione *cliché* che faccia riferimento solo alla frammentazione dei sensi prodotti da una eterogeneità ontologica. La domanda riguarda dunque come tali eterogeneità di senso, nel loro intreccio con le diseguaglianze sociali e di potere, vengano processate in articolazioni storicamente situate: le «configurazioni sociali». Se non esistesse l'eterogeneità, parleremmo semplicemente di cultura, con le sue risonanze omogeneizzanti. Se non esistessero le articolazioni contingenti, ma rilevanti, nelle vite e nei sensi sociali, parleremmo solo di molteplicità.

9. Configurazioni culturali

Quali elementi delle teorie sulle nazioni ci consentono di ridiscutere le teorie sulla cultura? Il punto è che lo Stato-nazione è l'unità più complessa attualmente esistente e che, in molti casi fin dalla sua origine, costituisce discorsi e pratiche sulla sua «cultura nazionale». Se possiamo riconoscere l'esistenza di

campi sedimentati, di frontiere tra regimi di significazione che contraddistinguono unità così complesse come uno spazio nazionale, dovrebbe essere possibile pensare altre unità e altri spazi, territoriali o simbolici, in quanto configurazioni culturali. Tanto all'interno degli Stati nazionali quanto trapassandoli, ci sono spazi simbolici considerati molte volte come «culture».

Lo spazio nazionale impone di distinguere con cura i processi culturali e i processi identitari, di includere le diseguaglianze e la eterogeneità come elementi decisivi, di considerare la storicità e il potere come unico modo di evitare tanto gli essenzialismi quanto le estetiche anti-essenzialiste.

È necessario portare avanti la sfida di articolare le tradizioni teoriche che hanno considerato la cultura come costitutiva del sociale con quelle tradizioni teoriche che hanno enfatizzato la strumentalità delle identificazioni, per costruire risposte complesse di fronte a un mondo contemporaneo dove solo comprendosi gli occhi si troveranno società omogenee. Anche se le teorie contemporanee sulla nazione ci risultano utili, le analogie hanno limiti precisi. C'è una differenza decisiva tra una configurazione nazionale e altre configurazioni culturali: lo Stato, e tutto ciò che implica in termini di giurisdizione, sovranità e cittadinanza. Se in ogni configurazione culturale c'è potere, lo Stato rappresenta un modo così specifico di legittimare le diseguaglianze, di stabilire l'inclusione, di vincolarsi a un territorio, che dobbiamo esporre con precisione quello che stiamo proponendo.

In primo luogo, introdurre in ogni nozione di cultura la eterotopia e la eterocromia, la diseguaglianza, il potere, la storicità. In secondo luogo, segnalare che non ci sono altre analogie al di là di queste e, se si vuole andare oltre, si corre il rischio di trasformare una metafora produttiva in una tergiversazione teorica. In terzo luogo, mostrare che le configurazioni culturali non nazionali condividono, empiricamente, con quelle nazionali, stabilendo tra esse molteplici relazioni: di ignoranza (come in diversi movimenti estetici transnazionali); dalla parte al tutto (come in alcune identificazioni etniche o provinciali); di rappresentazione del tutto (come nei processi specificamente diasporici); e molte altre.

Il concetto di «configurazione culturale» che proponiamo enfatizza la nozione di un campo condiviso da attori distinti, di articolazioni complesse di eterogeneità sociale. Una configurazione culturale è caratterizzata da quattro elementi. Si tratta, in primo luogo, di *campi di possibilità*. In ogni campo sociale ci sono rappresentazioni, pratiche e istituzioni possibili (pur non essendo maggioritarie), come ci sono rappresentazioni, pratiche e istituzioni impossibili. Infine, rappresentazioni, pratiche e istituzioni che diventano egemoniche.

L'idea di una configurazione culturale, senza che vi sia omogeneità, implica necessariamente l'esistenza di una totalità contraddistinta da parti differenti



che non solo hanno una relazione tra l'oro, ma anche una logica dell'interrelazione. Questa *logica dell'interrelazione tra le parti* è il secondo elemento costitutivo di una configurazione nazionale. Una logica che può essere, ad esempio, di scissioni dicotomiche nelle identificazioni politiche o nelle divisioni spaziali, di articolazioni o opposizioni che appaiono con differenti intensità nelle loro istituzioni, nelle grandi crisi o nei grandi conflitti. Un campo di discorsi è eteroglossico e la eteroglossia non nega l'esistenza del campo. Una configurazione non è utopica, è eterotopica. Partiamo, in altre parole, dall'eterogeneità costitutiva del politico che esprime pluralità irriducibili, così come segnalato da Chakrabarty.

In terzo luogo, una configurazione implica una *trama simbolica comune*, linguaggi verbali, sonori e visuali nei quali coloro che sono all'interno della disputa possono intendersi e scontrarsi. Ci sono categorie di identificazione che si oppongono, pur essendo parte della stessa trama. Se non c'è un minimo di comprensione, non c'è configurazione. Evidentemente, ogni gruppo e ogni attore dice cose molto differenti, ma quello che enuncia è intelligibile agli altri attori.

In quarto luogo, la configurazione è un *campo di interlocuzione*. Nei processi di interazione sociale, la comprensione tende a essere parziale. Dato che ogni spazio sociale è eterogeneo, non esistono frontiere oggettive e immutabili che i ricercatori hanno semplicemente il compito di scoprire. Non si tratta di stabilire dove ci sono configurazioni – come si pretendeva stabilire a proposito delle culture. Si tratta di trovare i limiti culturali all'interno dei quali esistono, per i partecipanti, le differenze nei regimi di significazione. Laddove ci sono frontiere rilevanti, che non sono mai assolute, può risultare decisivo non pensare il suo «interno», eterogeneo e diseguale, come «cultura», ma piuttosto come configurazione.

Così, la nozione di configurazione culturale ci permette, nei livelli locale, regionale, nazionale o transnazionale, di chiederci quando si costituisce un campo dentro al quale attori differenti e con un potere diseguale dispiegano, in determinate logiche condivise e con determinate trame simboliche comuni, processi storici conflittuali.