

Centro e periferia: tra assimilazione e pluralismo

Marco Fumian

Oggi si parla molto spesso di *soft power*, ovvero delle strategie con cui la “Cina” cerca di raccontare la “sua” storia nel mondo per conquistare consenso attorno alla propria ascesa. Mentre per quanto riguarda le relazioni interne, quelle fra maggioranza Han e minoranze culturali, si tende a osservare quasi esclusivamente il potere “hard”, ovvero le misure di sorveglianza e repressione adottate dal governo centrale per tenere sotto controllo le periferie del paese. Quando pensiamo alle regioni periferiche e alle culture minoritarie della Cina, a venire in mente sono immediatamente le province autonome del Tibet e del Xinjiang, in particolare le loro spinte autonomiste e le politiche, spesso brutali, di assimilazionismo portate avanti nei loro confronti dal potere centrale. Ma la Cina è un territorio immenso, geograficamente complesso ed etnicamente variegato, in cui figurano, oltre alla maggioranza Han, che costituisce il 92 % della popolazione complessiva del paese, altri 55 «gruppi etnici», talvolta classificati in un modo piuttosto artificioso, in una pratica di categorizzazione che non sempre corrisponde al modo in cui gli stessi gruppi minoritari percepiscono e costruiscono la loro identità culturale. Identità, in verità, che spesso appaiono molto fluide, cangianti, caratterizzate più da negoziazione e ibridazione che da resistenza e conflitto rispetto alle politiche, culturali e non, promosse dalla leadership politica. Inutile dire che al centro di questi processi di formazione identitaria ci sono le politiche modernizzatrici perseguite dal governo centrale, che non solo da molti decenni ormai erodono le vecchie identità basate sulle culture tradizionali di matrice rurale, ma soprattutto implicano per i vari gruppi culturali, oggi come oggi, la necessità di reinventarsi per accedere alle risorse economiche garantite dalla modernizzazione, risorse il cui accesso, si può immaginare, tende a essere distribuito in modo diseguale anche su base etnica. Con i contributi di questo speciale (in parte già apparsi il 27 maggio sull’inserito mensile de [Il Manifesto](#)) vogliamo esplorare alcuni di questi aspetti, provando ancora una volta a restituire complessità alla conoscenza del continente Cina al di là dei predominanti schemi dicotomici con cui si tende generalmente a osservarne le dinamiche culturali.

**Politiche e rappresentazioni dell'alterità etnica.
Le minoranze Naxi e Bai fra acculturazione e marginalità
strategica**

Tommaso Previato

[A]gency [...] resides in the power to produce and transform identities, to enter into an elaborate and complex system of symbols in such a way as to effect a transformation of identity, and a transformation of the system itself.¹

It is [...] not in the reified or essentialised notions of an invariant [...] 'culture' that we should look for the signs of historical agency, but in the constant reworkings and refashionings of it, its resignifications in the light of new contexts, that agency is best expressed.²

“Quello della rinascita della civiltà a partire dalla periferia”, sostiene il filosofo di Harvard Tu Weiming 杜维明 (1940-), “incarna un leitmotiv della storia della Cina [...] al punto da essere la periferia stessa a orientare l'agenda economica e culturale del centro, minandone così l'efficacia politica.”³ Se questa affermazione ben esemplifica le alterne vicende del periodo dinastico, essa pare valida a maggior ragione per quelle che segnarono il turbolento XX secolo. È infatti con l'ingresso del paese nel sistema dei moderni stati nazionali che la periferia divenne un importante terreno di battaglia per le campagne ideologiche di Kuomintang (KMT) e Partito Comunista (PCC), che nei loro instancabili tentativi di incorporare popolazioni e territori non-Han si fecero portavoce di diverse e contrastanti visioni della nazione cinese (*zhonghua minzu* 中华民族).⁴ Una delle argomentazioni usate da entrambe le fazioni a sostegno delle rispettive visioni inclusiviste riconosce un legame ancestrale e plurisecolare fra

¹ Nicholas Tapp, *The Hmong of China: Context, Agency, and the Imaginary* (Boston: Brill, 2003), 418.

² *Ibid.*, 430 (enfasi nell'originale).

³ W. Tu, “Cultural China: The Periphery as the Center”, *Daedalus*, Vol. 134, 4, 2005, 154.

⁴ Stevan Harrell, “The Role of the Periphery in Chinese Nationalism”, in Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu (a cura di), *Imagining China: Regional Division and National Unity* (Taipei: Academia Sinica, 1999), 133-160.

suddette popolazioni/territori e il tradizionale “centro di civilizzazione” identificato con la pianura alluvionale del Fiume Wei, nell’odierna provincia dello Shaanxi.⁵ Parallelamente, la convinzione che l’etnia possa assurgere a logica di inclusione ha esercitato un’influenza crescente sugli sviluppi del nazionalismo cinese della seconda metà del secolo, e da allora non smette di animare il dibattito accademico internazionale.⁶ Ma Rong 马戎 (1950-), ad esempio, sostiene che la Repubblica Popolare Cinese (RPC), anziché uno stato di più nazioni, deve essere propriamente intesa come una “società multietnica” (*duo zuqun shehui* 多族群社会), ergo l’esigenza di introdurre un neologismo (*zuqun*) per denotare le molteplici comunità etniche – ivi comprese quelle Han – che compongono la *zhonghua minzu*.⁷ Nonostante le raffinate distinzioni terminologiche, *minzu* è a tutt’oggi impiegato in maniera ambivalente indicando tanto le singole comunità che puntellano l’unità nazionale quanto la nazione nel suo complesso. A demolire queste argomentazioni è la teoria del “colonialismo continentale” secondo la quale le relazioni tra l’autorità centrale dello stato-partito e le minoranze di frontiera sarebbero scandite dall’espansione egemonica dell’uno a detrimento delle altre.⁸ Non mancano poi le riflessioni di coloro che, puntando i riflettori sugli insuccessi dell’edificazione socialista, denunciano quanto l’etnia, se troppo esasperata, sia meno uno strumento di integrazione che una fonte di conflitto.⁹ In ogni caso, la misura in cui l’integrazione sociale possa essere conseguita tramite l’esperienza della differenza è un tema sovente trascurato.

⁵ *Ibid.*, 146-149; Tu, “Cultural China”, 146-147.

⁶ Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (London: Hurst, 1992).

⁷ Ma Rong, “Lijie minzu guanxi de xin silu: Shaoshu zuqun wenti de quzhengzhihua” 理解民族关系的新思路——少数民族问题的去政治化 (Nuove riflessioni su relazioni etniche e depoliticizzazione delle questioni concernenti le minoranze nazionali), *Beijing Daxue Xuebao* 北京大学学报 (Rivista dell’Università di Pechino), Vol. 41, 6, 2004, 122-133.

⁸ Timothy S. Oakes, “Tourism in Guizhou: The Legacy of Internal Colonialism”, in Alan A. Lew & Lawrence Yu (a cura di), *Tourism in China: Geographic, Political and Economic Perspectives* (Boulder: Westview, 1995), 203-222; Barry Sautman, “Is Xinjiang an Internal Colony?” *Inner Asia*, Vol. 2, 2, 2000, 239-271.

⁹ Wenshan Jia, Yueh-ting Lee e Haiyang Zhang, “Ethno-Political Conflicts in China: Toward Building Interethnic Harmony”, in Dan Landis & Rosita Albert (a cura di), *Handbook of Ethnic Conflict* (New York: Springer, 2012), 177-196.

Il presente saggio documenta gli sforzi compiuti dal PCC per accogliere e gestire tale esperienza attraverso l'alterizzazione, l'esotizzazione e la femminizzazione delle culture minoritarie in una modalità che Louisa Schein ha battezzato "orientalismo interno."¹⁰ L'analisi nasce dal presupposto che le rappresentazioni dell'alterità non sono il semplice esito di proiezioni nazionalistiche operate unilateralmente dallo stato-partito sulle culture in questione, ma dell'appropriazione volontaria di queste proiezioni da parte delle minoranze stesse che, sagomando un'immagine più appetibile della propria etnicità, mirano a conseguire un certo grado di partecipazione politica. Questa forma di etnicità che diremo "situazionale"¹¹ è oltremodo evidente fra gli indigeni della Cina sud-occidentale che si sono acculturati ai costumi Han, e in seguito all'esecuzione del programma di classificazione etno-linguistica (*minzu shibie* 民族识别)¹² avviato dal PCC negli anni 1950 hanno saputo abilmente (re)inventare le categorie identitarie ascrittegli per beneficiare di "trattamenti preferenziali" (*youhui zhengce* 优惠政策) che garantiscono loro accesso agevolato ad uffici pubblici e istruzione, il diritto di concepire più di un figlio, sussidi per l'occupazione, ed altri sgravi fiscali. A comprova di questa tesi, viene offerta una rassegna di casi studio sulle auto- e contro-rappresentazioni delle comunità Naxi e Bai dello Yunnan settentrionale. Particolare attenzione è rivolta alle politiche etniche e alle attività di tutela del patrimonio culturale, nonché al coinvolgimento di "quadri etnici" (*minzu ganbu* 民族干部) ed élite locali nei piani di ridimensionamento turistico.

1. Sul carattere agentivo dell'etnicità: Verso una nuova lettura di categorie e processi identitari

¹⁰ L. Schein, "Gender and Internal Orientalism in China", *Modern China*, Vol. 23, 1, 1997, 69-98.

¹¹ John N. Paden, *Situational Ethnicity in Urban Africa, with Special Reference to the Hausa* (African Studies Association, 1967).

¹² Huang Guangxue 黄光学 e Shi Lianzhu 施联朱, *Zhongguo de Minzu Shibie* 中国的民族识别 (La classificazione etnica in Cina) (Beijing: Minzu Chubanshe, 1995); Thomas S. Mullaney, *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China* (Berkeley: UC Press, 2011).

Le politiche etniche adottate nella RPC dal periodo delle riforme di Deng Xiaoping prescrivono il riconoscimento di diritti collettivi (*jiti quanli* 集体权利) a tutti quei gruppi minoritari che sono stati identificati durante il programma di *minzu shibie*, iniziato nei decenni formativi della repubblica e ufficialmente conclusosi nei primi anni 1980. Il dibattito in materia ha rimarcato l'impegno da parte di questi gruppi di tener fede a ciò che Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005) definisce il “principio d'unità nella diversità” (*duoyuan yiti* 多元一体) e soprattutto all'autorità suprema del PCC. Le rappresentazioni della diversità etnica correnti continuano a sottostare a questa meta-narrazione che se da un lato “verticalizza le identità”¹³ attribuendo presunta superiorità culturale alla maggioranza Han e affidando a essa un ruolo guida nel favorire la transizione dei suddetti gruppi verso la modernità socialista,¹⁴ dall'altro vede le identità minoritarie come funzionali a perpetuare il mito del pluralismo culturale cinese. Se è vero che il principio di unità formulato da Fei tende a sminuire quelle rappresentazioni della diversità che non si confanno alle direttive nazionali sancite dai vertici – ovvero, come sostiene Jenny Chio, tutti quei casi in cui “le minoranze cessano di comportarsi come tali per opporsi allo status quo”¹⁵ – è altrettanto vero che dipingere queste direttive meramente come il prodotto dello sciovinismo Han o di un nazionalismo xenofobo ed esclusivista¹⁶ non rende senz'altro giustizia alla complessità dei processi identitari in corso nelle periferie etniche del paese.

Sebbene la letteratura specialistica più recente abbia dimostrato quanto il risveglio nazionalista cinese registrato negli anni post-olimpici abbia fatto della diaspora delle minoranze etniche, in specie musulmane, una risorsa sempre più decisiva nella politica estera di Pechino e nella proiezione del suo soft-power,¹⁷ l'effetto creato dalla mobilitazione, per lo

¹³ Agnieszka J. Lüthi, *The Han: China's Diverse Majority* (Seattle: UW Press, 2015), 15.

¹⁴ Dru C. Gladney, “Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, 1, 1994, 92-123.

¹⁵ J. Chio, “The Miao Festival Crowd: Mediations of Presence, Body Politics, and an Ethnic Public in ‘Minority’ China”, *Current Anthropology*, Vol. 60, 4, 2019, 548.

¹⁶ John M. Friend e Bradley A. Thayer, “The Rise of Han-Centrism and What It Means for International Politics”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 17, 1, 2017, 91-114.

¹⁷ Michael Clarke, “Ethnic Minorities and China's Foreign Policy”, in Xiaowei Zang (a cura di), *Handbook on Ethnic Minorities in China* (Cheltenham: Edward Elgar, 2016)

più compiacente, di gruppi minoritari all'interno del paese è un altro tema che rimane non di rado taciuto negli studi sul nazionalismo nella Cina contemporanea. Se in suolo straniero questi descrivono veri e propri gruppi di interesse capaci di influenzare le linee politiche degli stati in cui risiedono favorendo o ostacolando, a seconda dei casi, le attività del PCC, nel contesto nazionale – come spiega Tenzin Jinba nella sua indagine sulle tecniche di negoziazione adottate dai tibetani suopowa e gyarongwa del Sichuan occidentale – “si aggrapperebbero [invece] a [forme di] marginalità etnica per plasmare un'immagine più autentica del proprio capitale culturale [...] e ribaltare [così] la posizione periferica cui sono stati relegati.”¹⁸ Questa condizione che Jinba chiama di “marginalità strategica innescherebbe cambiamenti positivi [in seno alla comunità] verso obiettivi politici prefissati.”¹⁹ Altri, gettando lo sguardo oltre l'inconciliabilità di fondo tra nazionalismo Han-centrico – a cui aderirebbe per principio la leadership comunista – e la virulenta retorica anti-cinese di certe *minzu*, inscrivono questi processi nel repertorio del cosiddetto “orientalismo autoreferenziale”²⁰ che vedrebbe i gruppi più deboli con modesta o nulla visibilità internazionale reiterare categorie impostagli dall'alto, vanificando quindi ogni intento di alterare i rapporti di forza. Ciò si ravvisa in particolar modo in quelle comunità che, con l'affermarsi del modello neo-sviluppista tanto ostentato da Pechino, sono state travolte da un ingente flusso di investimenti e inserite in piani di valorizzazione paesaggistico-ambientale i quali, facendo leva su evocazioni nostalgiche della natura e la genuina primitività (*yuan shengtai* 原生态) delle sue “componenti antropiche”, capitalizzano sulle culture minoritarie per far decollare l'economia locale. A parere di Weng Naiqun 翁乃群 (1948-) e Liang Yongjia 梁永佳, questa tendenza avrebbe causato l'irreversibile (co)modificazione e feticizzazione delle tradizioni indigene, scatenando

409-435; Tommaso Previato, “Le minoranze musulmane nel quadro delle relazioni Sino-Arabe: Vecchi e nuovi processi di inclusione”, *Sinosfere - Costellazioni*, Vol. 5, 2019, 48-68.

¹⁸ T. Jinba, *In the Land of the Eastern Queendom: The Politics of Gender and Ethnicity on the Sino-Tibetan Border* (Seattle: UW Press, 2014), 5-6.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Grace Yan e Carla A. Santos, “China, Forever: Tourism Discourse and Self-Orientalism”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 36, 2, 2009, 295-315.

un'accesa competizione fra le varie *minzu* che, pur di strappare qualche finanziamento pubblico, farebbero a gara per rendersi il più "diverse" ed esotiche possibile.²¹ Altri ancora, senza tuttavia affrontare criticamente la questione dell'effettiva, scarsa o più spesso fantomatica autenticità delle narrazioni dal basso, hanno cercato di mettere in evidenza l'agentività di tali gruppi. Tra essi spicca Pan Jiao 潘蛟 (1954-) il cui lavoro, sorto come reazione alla tesi orientalista, si propone di illustrare quanto le costruzioni dell'identità etnica successive al riconoscimento di 56 *minzu*, lungi dall'essere un'imposizione inappellabile da parte dell'autorità statale, costituiscano piuttosto la somma di aspirazioni culturali, progetti nazionalistici e rivendicazioni promosse da una molteplicità di soggetti agenti proattivamente coinvolti.²²

A fronte di siffatti assunti metodologici, è doveroso pertanto porsi i seguenti interrogativi. Di queste aspirazioni, progetti e rivendicazioni quali contenuti vengono scartati? Quali vengono conservati e smussati nei toni per essere consegnati al grande pubblico? O prendendo a prestito il linguaggio di Schein: "quando sono le minoranze ad autorappresentarsi, cosa viene rimaneggiato e convalidato della cultura dominante?"²³ È intorno a questi interrogativi che si collocano i casi studio sulle comunità Naxi di Lijiang e Bai della Prefettura Autonoma di Dali discussi nelle sezioni sottostanti.

2. Panoramica statistica sull'avanzamento dei quadri etnici

Secondo il censimento del novembre 2010, nonostante occupino appena l'8,49 % della popolazione complessiva della RPC, le 55 etnie minoritarie riconosciute si trovano distribuite su ben il 64,3 % del territorio nazionale,

²¹ Weng Naiqun, "Bei 'yuanshengtai' wenhua de renleixue sikao" 被'原生态'文化的人类学思考 (Indagine antropologica sul 'primitivismo' eco-culturale), *Yuanshengtai Minzu Wenhua Xuekan* 原生态民族文化学刊 (Rivista di cultura etnica ed ecologia primitiva), Vol. 3, 2010, 5-13; Y. Liang, *Religious and Ethnic Revival in a Chinese Minority: The Bai of Southwest China* (London: Routledge, 2018), 94-95.

²² J. Pan, "Deconstructing China's Ethnic Minorities: Deorientalization or Reorientalization?" *Chinese Sociology and Anthropology*, Vol. 42, 4, 2011, 46-61.

²³ L. Schein (con Yu Luo), "Representations of Chinese Minorities", in Xiaowei Zang (a cura di), *Handbook on Ethnic Minorities in China*, 263.

per il 90% nelle aree di frontiera. Ammontando a circa 113,79 milioni, corrispondono a un terzo dell'intera "popolazione indigena" del pianeta.²⁴ Di questi sarebbero non meno di 2,9 milioni i membri dei vari gruppi minoritari che nel 2007 figuravano tra i ranghi del PCC con ruoli chiave nell'amministrazione locale, ai livelli regionale, prefetturale e di contea.²⁵ Nel 2012, attraverso intense sessioni di formazione, il numero dei quadri appartenenti a questi gruppi avrebbe superato 5 milioni, l'equivalente del 6,6 % del totale dei tesserati al partito.²⁶ Alcuni di essi hanno rivestito o rivestono tutt'ora massime funzioni dirigenziali all'interno del Politburo, come Hui Liangyu 回良玉 (1944-), "musulmano" Hui che ha ricoperto il ruolo di Vice Primo Ministro della RPC dal 2003 al 2013, e i mongoli Fu Ying 傅莹 (1953-) e Yang Jing 杨晶 (1953-), rispettivamente l'attuale Presidente del Comitato per gli Affari Esteri e il Segretario Generale del Consiglio di Stato nel quinquennio 2013-18. Altre personalità di rilievo cui sono state conferite nomine ministeriali comprendono: il Vice Segretario dell'Accademia di Scienze Sociali (CASS), Hao Shiyuan 郝时远 (1952-), marito di Fu ed anch'esso originario della Mongolia Interna; il Consigliere di Stato di etnia Tujia, Dai Bingguo 戴秉国 (1941-), rimasto in carica fino al marzo 2013 al fianco di Wen Jiabao; e l'ex Governatore della Regione Autonoma del Guangxi, Ma Biao 马飏 (1947-), membro della minoranza Zhuang.²⁷ Inutile dire che esponenti della classe politica e quadri etnici con

²⁴ NBS 2013; Yuchao Zhu e Dongyan Blanchford, "China's Fate as a Multi-National State: A Preliminary Assessment", *Journal of Contemporary China*, Vol. 15, 47, 2006, 330; Claudia Sobrevila (a cura di), *The Role of Indigenous Peoples in Biodiversity Conservation: The Natural but Often Forgotten Partners* (Washington: International Bank for Reconstruction and Development, 2008), 3-5 (tab. 1).

²⁵ Elena Barabantseva, *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism: Decentering China* (London: Routledge, 2011), 172 (nota 1).

²⁶ James Leibold, "When Will China Have its First Minority President?" *Atlantic*, November 8, 2012; <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/11/when-will-china-have-its-first-minority-president/264961/> (accesso Dicembre 16, 2019).

²⁷ Cheng Li, *Ethnic Minority Elites in China's Party-State Leadership: An Empirical Assessment*, China Leadership Monitor No. 25 (Hoover Institution, 2008), 8-10; per una lista completa delle più alte nomine al 2008 si vedano in specie tabb. 5 e 6. Cfr. J. Leibold, *Ethnic Policy in China: Is Reform Inevitable?* Policy Studies No. 68 (East-West Center, 2013), 8-9, 23.

un background simile svolgono un ruolo cruciale nel facilitare le interazioni tra stato-partito e comunità locali.

3. I casi studio: Lijiang e Dali sul palco della modernità (post)-socialista

I casi che seguono sostanziano l'ipotesi, finora poco esplorata, per la quale l'agentività dei quadri amministrativi e dei membri dell'élite locale possa tradursi nell'uso strumentale di questi ultimi del proprio status di *minzu*, del proprio credo religioso e dell'alta reputazione di cui godono nella comunità di appartenenza per impartire, mantenere o consolidare direttive nazionali, non senza proteggere gli interessi della comunità stessa – una manovra politica a cui con una leggera vena di cinismo taluni, riferendosi in specie a piccole realtà rurali in transizione, hanno riservato l'epiteto “dal doppio volto.”²⁸

3.1. (A)simmetrie di genere e spettacolarizzazione dell'alterità Naxi

Un ottimo esempio di questo intreccio fra egemonia statale ed “agentività etnica” ci viene da una minoranza del ceppo tibeto-birmano, i Naxi, che al presente contano appena 326.295 individui.²⁹ Contrariamente ad alcuni segmenti della popolazione turcofona uigura, tibetana e con meno frequenza mongola le cui istanze indipendentiste sono da sempre vivo oggetto di attenzione mediatica, il caso dei Naxi di Lijiang, come d'altro canto quello dei Bai illustrato nella sezione successiva, attesta che esiste un margine di negoziazione in materia d'identità etnica. Gli studi di Heather Peters, Su & Teo ed Emily Chao sui piani di sviluppo turistico e gli interventi di modernizzazione urbanistica di Lijiang³⁰ suggeriscono che

²⁸ Tan Tongxue 谭同学, *Shuangmianren: Zhuanxin xiangcun zhong de rensheng, yuwang yu shehui xingtai* 双面人——转型乡村中的人生、欲望与社会心态 (L'uomo dai due volti: Vita, desideri e morfologia sociale di una comunità di villaggio in transizione) (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2016).

²⁹ NBS 2010.

³⁰ H. Peters, “Dancing in the Market: Reconfiguring Commerce and Heritage in Lijiang”, in Tami Blumenfield & Helaine Silverman (a cura di), *Cultural Heritage Politics in China* (New York: Springer, 2013), 115-140; Xiaobo Su e Peggy Teo, *The Politics of Heritage Tourism in China: A View from Lijiang* (London: Routledge, 2009); E. Chao,

dopo il trentennio maoista (1949-76), la (ri)scoperta dello sciamanesimo Dongba e il mantenimento del patrimonio Naxi hanno dato impulso a “progetti di empowerment” volti ad accrescere il prestigio di gruppo, incrementare le rendite turistiche e cementare un’immagine della diversità etnica in linea con le articolazioni gerarchiche dell’apparato *minzu*.

Nell’ambito delle attività di promozione turistica di questa cittadina sulle pendici orientali della catena sub-himalayana e sito UNESCO dal gennaio 2008, l’autenticità Naxi viene esaltata come uno dei principali fattori di attrazione. Questa è non casualmente forzata entro dicotomie misogine che rinsaldano vecchie concezioni sinocentriche sull’incivilimento dei “barbari” e la loro assimilazione della più “evoluta” cultura Han. È con l’apertura di un nuovo aeroporto nel 1996 e il crescente afflusso di visitatori da tutto il mondo – 46,4 milioni quelli stimati nel 2018 – che la trama di queste rappresentazioni stereotipate ha cominciato a infittirsi e gli elementi dell’antico matriarcato Naxi, ritenuto estinto da almeno un paio di secoli, sono stati magicamente resuscitati e sottoposti a profonda rivisitazione.³¹ La figura dello sciamano Dongba che ai tempi della Rivoluzione Culturale (1966-76) personificava la “creduloneria feudale” (*fengjian mixin* 封建迷信) viene adesso innalzata come baluardo della saggezza popolare al pari dell’erudito confuciano, mentre il suo corrispettivo femminile, la Sanba, suscita associazioni negative congruenti con la mentalità patriarcale Han che vuole la donna sottomessa ed asservita. Significative divergenze di genere si riscontrano anche nel tasso di scolarità e nell’abbigliamento. Sono infatti quasi esclusivamente uomini i Naxi che parlano mandarino e vestono alla maniera Han. Al contrario, le anziane Naxi del posto sono di

“Hegemony, Agency, and Re-presenting the Past: The Invention of Dongba Culture among the Naxi of Southwest China”, in Melissa J. Brown (a cura di), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Berkeley: UC Press, 1996), 208-239.

³¹ Yang Shoufu 杨寿福, “Lijiangshi lüyou jiedai qingkuang” 2018 年丽江市旅游接待情况 (Informativa generale sui servizi turistici offerti a Lijiang nel 2018), *Lijiangshi Wenhua he Lüyou Ju* 丽江市文化和旅游局 (Sito del Dipartimento per la Cultura e il Turismo di Lijiang), February 24, 2019; <http://www.ljta.gov.cn/html/infor/tongjixinxi/15178.html> (accesso Dicembre 23, 2019). Christine Mathieu, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of the Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo* (Lewiston: Edwin Mellen, 2003), 7, e 43 (nota 22).

fatto analfabete, si esprimono nell'idioma locale e indossano abiti etnici.³² Sul solco di questo processo di gerarchizzazione e femminizzazione del “primitivismo culturale”, culti e pratiche rituali sono stati gradualmente riabilitati tramutando ciò che precedentemente all'avvio della politica di riforma e apertura era demonizzato come superstizione in “patrimonio culturale immateriale.”³³ Il primo passo in questa direzione risale al maggio 1981, quando, per volontà dell'allora vice segretario del PCC, He Wanbao 和万宝 (d. 1996), è stato fondato l'Istituto di Ricerca sulla Cultura Dongba (*Dongba Wenhua Yanjiuyuan* 东巴文化研究院), estensione della sezione provinciale del CASS. Seguendo l'esempio di He, altri quadri Naxi si sono prodigati nell'opera di recupero, preservazione e traduzione dei testi sacri recitati dai Dongba (*dongbajing* 东巴经), anch'essi nella lista del patrimonio UNESCO.³⁴ Alcuni, di concerto con il suddetto istituto e alcuni enti privati per lo sviluppo territoriale, come il Jade Dragon Mountain Tourism Development, si sono offerti di condurre complessi cerimoniali, noti sotto il nome di *shugu* 署古, per ammansire gli spiriti delle montagne durante i lavori per la rete funiviaria.³⁵

Anche i residenti sono consapevoli della natura teatrale di queste rappresentazioni idealizzate del proprio passato e spesso ne partecipano attivamente alla messa in scena attraverso formule e modi che, a detta di molti, hanno trasformato Lijiang in un enorme parco tematico. Esibizioni coreografiche, sarabande, canti e balletti, come la danza circolare (*datiao* 打跳) che viene eseguita con cadenza regolare in buona parte dalle donne nella piazza del centro storico (*sifangjie* 四方街),³⁶ contribuiscono a “museizzare” le tradizioni indigene confezionandole per il consumo

³² Chao, “Hegemony, Agency, and Re-presenting”, 223-224.

³³ Per approfondimenti sul tema, Bingzhong Gao, “How Does Superstition Become Intangible Cultural Heritage in Postsocialist China?” *Positions: Asia Critique*, Vol. 22, 3, 2014, 551-572.

³⁴ Chao, “Hegemony, Agency, and Re-presenting”, 219-220, 223-224; DCPIA 2012.

³⁵ Charles F. McKhann, “The Good, the Bad and the Ugly: Observations and Reflections on Tourism Development in Lijiang, China”, in Zhusheng Wang et al. (a cura di), *Tourism, Anthropology and China: In Memory of Professor Wang Zhusheng* (Bangkok: White Lotus, 2001), 150.

³⁶ Un breve video dal titolo “Danza circolare Naxi” girato da Tommaso Previato a gennaio 2012 è disponibile nella versione web di questo articolo.

turistico.³⁷ La parodia “Impression Lijiang” che, ideata dall’arcipremiato cineasta Zhang Yimou 张艺谋 (1950-), vede centinaia di residenti inscenare l’immaginario della vita rurale Naxi sullo sfondo del massiccio innevato della Montagna del Dragone di Giada a un’altezza mozzafiato di 3100 metri, ne è la più sublime manifestazione.³⁸ Nel 2018, l’insieme di queste iniziative avrebbe generato un profitto massimo pari a 99,845 miliardi di RMB.³⁹ Si prevede che la recentissima linea ferroviaria rapida che collega la cittadina con il capoluogo di provincia, Kunming, consentirà di incrementare ancor più le rendite negli anni a venire.⁴⁰

3.2. L’Identità Bai dalla tradizione rurale Han al revivalismo ‘benzvtista’

Le vicende della comunità Bai che ci accingiamo a considerare sono ulteriore dimostrazione che processi di costruzione identitaria e relazioni etniche non sono necessariamente di natura contrastiva e che piccoli gruppi minoritari, anziché respingere etichette loro affibbiategli, possono scegliere di manipolarle per perseguire i propri fini. Il caso dei Bai, la cui popolazione censita ammonta a 1.933.510⁴¹ ed è insediata per la maggior parte sulla Piana di Dali, lungo le sponde del Lago Er’hai a un centinaio di chilometri a sud di Lijiang, delinea processi diametralmente opposti a quelli sintetizzati nella sezione precedente. Se infatti la “tradizione reinventata”⁴² dai Naxi attesta la graduale interiorizzazione di categorie, usi e costumi tipici degli Han, quella Bai è invece il frutto di un acculturamento di segno inverso, ossia dalla cultura dominante a una minoritaria.

³⁷ Peters, “Dancing in the Market”, 129-130; Su & Teo, *The Politics of Heritage*, 140-143.

³⁸ Margaret B. Swain, “Chinese Cosmopolitanism (Tianxia He Shijie Zhuyi) in China’s Heritage Tourism”, in Blumenfield & Silverman (a cura di), *Cultural Heritage Politics* (New York: Springer, 2013), 45; Cindy Tang, “Impression Lijiang”, *China Highlights*, October 28, 2019; <https://www.chinahighlights.com/lijiang/attraction/impression-lijiang-show.htm> (accesso Dicembre 10, 2019).

³⁹ Yang, “Lijiang lüyou.”

⁴⁰ Chao Hu, “Tourism Heats up as Faster Train Service Launched in Lijiang, SW China’s Yunnan”, *Xinhua News*, April 25, 2019; http://www.xinhuanet.com/english/2019-04/25/c_138006847.htm (accesso Dicembre 23, 2019).

⁴¹ NBS 2010.

⁴² E. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1983).

Quando nel 1958 venne compilata una lista preliminare dei gruppi etnici nazionali, Bai era un etnonimo del tutto ignoto sia ai membri della omonima minoranza che ai loro connazionali cinesi dello Yunnan. In precedenza, gli autonimi più frequenti erano *baini* 白尼 e *baihuo* 白伙,⁴³ e già nei primi studi pubblicati a ridosso della fondazione della RPC da antropologi allineati al KMT si era convenuto che gli odierni Bai erano i discendenti delle antiche tribù *baiman* 白蛮 (lit. barbari bianchi) delle fonti Tang che a partire dal Regno di Dali (937-1253) si erano assimilate agli Han.⁴⁴ “Le uniche differenze che si possono rilevare”, rimarcava Rui Yi-fu 芮逸夫 (1898-1991) nel 1953, “riguardano i riti funebri e alcune varianti dialettali” (白蠻亦頗受漢化 [...], 惟除喪葬之俗及少數語言外, 大都已無法分辨).⁴⁵ L’anno successivo il PCC istituì un team di 46 esperti con a capo Lin Yaohua 林耀华 (1910-2000) per accertare le loro origini e quelle di altre 20 minoranze della provincia.⁴⁶ Con gran sorpresa, si scoprì che il mito di una remota discendenza dalla Cina centrale era piuttosto radicato fra le genti della piana, e anche che molte altre etnie sparse entro i confini provinciali rivendicavano una simile discendenza.⁴⁷ Si assodò che i Bai erano figli dei cosiddetti *minjia* 民家, un termine apparso nell’epoca Ming (1368-1644) per distinguere gli autoctoni da un contingente di coloni Han che erano stati lì trapiantati.⁴⁸ Coloro che vivevano all’interno degli insediamenti *minjia* erano così tipicamente Han che fino a quasi l’inizio

⁴³ Mullaney, *Coming to Terms with the Nation*, 122-123.

⁴⁴ Ling Chun-sheng 凌純聲, “Tangdai Yunnan de wuman yu baiman kao” 唐代雲南的烏蠻與白蠻考 (Le tribù Wu e Bai dello Yunnan durante la dinastia Tang), in Id. (a cura di), *Zhongguo bianjiang minzu yu huan Taipingyang wenhua* 中國邊疆民族與環太平洋文化 (Studi sulle minoranze cinesi di frontiera e le culture del Pacifico) (Taipei: Lianjing Chuban Shiye Gongsi), Vol. 1, 1979[1938], 213-244.

⁴⁵ Rui Yi-fu, “Nanzhao shi” 南詔史 (Storia del regno di Nanzhao), in Chun-sheng Ling et al. (a cura di), *Bianjiang wenhua lunji* 邊疆文化論集 (Raccolta di saggi sulle culture di frontiera) (Taipei: Chinese Culture Publishing Co., 1953), Vol. 3, 375.

⁴⁶ You Weiqiong 尤伟琼, *Yunnan minzu shibie yanjiu* 云南民族识别研究 (La classificazione etnica nello Yunnan) (Beijing: Minzu Chubanshe, 2013), 51-52, 58.

⁴⁷ David Yen-ho Wu, “Chinese Minority Policy and the Meaning of Minority Culture: The Example of Bai in Yunnan, China”, *Human Organization*, Vol. 49, 1, 1990, 5.

⁴⁸ Id., “The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities”, *Daedalus*, Vol. 120, 2, 1991, 168.

degli anni 1970 si reputava che il loro sistema di parentela e credenze ancestrali – come delineato da Francis L. K. Hsu 徐焯光 (1909-99) nel suo celebre resoconto etnografico su Xizhou (喜洲) – esemplificasse più compiutamente la società e cultura rurale cinese di quegli anni. Nelle parole dello stesso Hsu, “la cittadella, con al suo interno la sede distrettuale e alcuni villaggi satellite, ospita una delle più note colonie *minjia* dello Yunnan. Gli abitanti di Xizhou e ben otto dei nove villaggi limitrofi insistono sulle proprie origini cinesi. La leggenda che sono soliti narrare specifica che i loro antenati raggiunsero lo Yunnan dalla Cina centrale. La località comunemente individuata come terra d’origine è Nanjing. [...] Alcune genealogie sostengono che sia la provincia di Anhui. [...] Sono tutti talmente gelosi di questa loro discendenza che si mostrano irritati ogni qualvolta vengono espressi pareri discordi.”⁴⁹

Cionondimeno, numerosi aspetti del folklore, incluse manifestazioni della religiosità popolare, canti e danze rituali, opere architettoniche e componenti del paesaggio, vengono (ri)qualificati con l’attributo Bai non senza provocare lo sgomento di parte della popolazione.⁵⁰ Scrive in merito David Y. H. Wu 吴燕和 (1940-), “le famiglie Han sono assai scontente di queste nuove forme di discriminazione etnica. [...] Gli abitanti dei villaggi classificati come Han si risentono per il trattamento di favore concesso ad alcuni dei loro compaesani che fino a [qualche] anno fa non avevano niente a che vedere con quell’essenza minoritaria che è ora appannaggio dei Bai i quali sono i soli a goderne i privilegi.”⁵¹ Questi risentimenti non appaiono certo infondati quando raffrontati alle pretenziose richieste di intellettuali e quadri etnici di servizio presso l’Ufficio Culturale della Prefettura Autonoma di Dali che si sono addirittura spinti a elevare il festival *gwer sa la* (*raosanling* 绕三灵) e i culti dei patroni *benzvt* (*benzhu* 本主) a nuovo movimento religioso alla stregua di buddismo, taoismo e monoteismi abramici sanzionati dallo stato.⁵² Nel maggio 2006, il festival è entrato

⁴⁹ Francis Hsu, *Under the Ancestors’ Shadow: Kinship, Personality and Social Mobility in China* (repr. New York: Doubleday, 1967), 16-18.

⁵⁰ Liang, *Religious and Ethnic Revival*, 95-96.

⁵¹ Wu, “Chinese Minority Policy, 7.

⁵² Zhan Chengxu 詹承绪, “Shiyi jiang baizu de benzhu chongbai ding wei minzu zongjiao” 试议将白族的本主崇拜定为民族宗教 (Proposta per rinominare i culti Benzvt), *Yunnan*

nell'elenco del patrimonio immateriale nazionale, e dopo anni di pressioni da parte delle élite Bai, nel 2009 il governo locale ha sottoposto una proposta al Ministero della Cultura con la quale se ne chiedeva la candidatura all'UNESCO. Sebbene nel novembre 2011 la domanda sia stata respinta, i dati indicano che dal momento in cui venne inoltrata la candidatura ad oggi Dali ha registrato un incremento dei flussi turistici del 2% solo per i giorni in cui si tengono le celebrazioni, e un PIL complessivo di circa 1,1 miliardi di RMB.⁵³ Ciò conferma quanto il coordinamento tra gruppi minoritari in posizioni di potere e le autorità statali a vari livelli sia condizione non solo per il risveglio della religiosità popolare ma anche e soprattutto per massimizzare, tramite l'adeguamento delle tradizioni indigene, l'impatto economico dell'attività turistica.

Conclusioni

Questa sommaria rassegna di casi studio sulle comunità Naxi e Bai dello Yunnan invita a una riconsiderazione della posizionalità dei soggetti coinvolti nella produzione e rappresentazione dell'identità etnica. Ed è unicamente da un esame critico della (multi)posizionalità che possiamo trovare le risposte al quesito di partenza in merito a come le minoranze, oscillando tra alterizzazione e auto-alterizzazione, rappresentano sé stesse. Se è indubbio che per buona parte della storia dinastica e moderna il paradigma centro-periferie ha avuto il sopravvento su ogni altra modalità di rappresentazione dell'identità etnica al punto da essere assunto a criterio assoluto di giudizio sul "grado di civilizzazione" delle minoranze indigene, l'idea che persista oggi un nucleo politico a trazione Han che capitalizza sulla cultura dominante di cui questi sono espressione per espletare la sua "missione civilizzatrice" nelle zone di frontiera più arretrate

Shehui Kexue 云南社会科学 (Scienze sociali dello Yunnan), Vol. 3, 1990, 48-53; Yang Yanjun 杨宴君 e Yang Zhengye 杨政业, *Dali Baizu Raosanling* 大理白族绕三灵 (Il Gwer Sa La delle genti Bai di Dali) (Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, 2005).

⁵³ Y. Liang, "Hierarchical Plurality: State, Religion, and Pluralism in Southwest China", in Chiara Formichi (a cura di), *Religious Pluralism, State and Society in Asia* (Abingdon: Routledge, 2014), 67; Id., "Turning Gwer Sa La Festival into Intangible Cultural Heritage: State Superscription of Popular Religion in Southwest China", *China: An International Journal*, Vol. 11, 2, 2013, 58, 75.

del paese, poco si presta a descrivere la situazione riassunta dai casi sopra trattati in cui processi di alterizzazione ed agentività etnica risultano saldamente interconnessi l'uno all'altro. Che siano le proiezioni egemoniche dello stato-partito a fabbricare identità periferiche incastonandole nella rubrica dell'unità nazionale, o che sia al contrario l'élite culturale-religiosa a esoticizzare più o meno intenzionalmente le tradizioni per meglio adeguarle a tali proiezioni, non esclude pur sempre la possibilità – contraddittoria ma non per questo improbabile – che quest'ultima sia al contempo passiva recipiente di una “soggettività alterizzata” sovraimposta e produttrice attiva di quelle stesse forze che la relegano ai margini del discorso sull'unità nazionale. Alla luce di queste considerazioni, reputo quindi inutile e pure controproducente arrovellarsi sulle dinamiche di relazione fra centro-periferie e stato-minoranze ignorando la posizionalità dei soggetti che in realtà è la vera sostanza dell'identità etnica, di per sé situazionale, performativa e reversibile. Scansare la questione rischierebbe di eternare quell'insieme di antagonismi e tassonomie dicotomiche che ostacolano lo sviluppo di una società idealmente priva di conflitti etnici. Ci rammenta a riguardo Günther Schlee che “l'etnicità non è causa di conflitto, bensì [...] uno strumento di mobilitazione e integrazione sociale [che malgrado] emerga o acquisisca nuove sembianze e funzioni nel corso di conflitti”, spesso funge da “ponte istituzionale” fra gruppi che passano da un contenitore culturale all'altro, da un'appartenenza all'altra, da uno spazio di confine all'altro.⁵⁴

Le strategie adottate dalle minoranze Naxi e Bai sono testimonianza lampante di quanto non esista una narrazione omogenea e coerente sulla partecipazione delle singole *minzu* al progetto di modernizzazione (post)-socialista cinese. I leader delle comunità etniche, quadri di partito, istituzioni religiose e culturali, e non ultima gli studiosi di scienze sociali chiamati a elaborare, implementare e supervisionare le politiche etniche contribuiscono tutti a forgiare una narrazione “parallela” fatta di negoziazioni, spazi di raccordo e concessioni occasionali, la quale rinsalda e completa quella creata a livello centrale. Non sussiste pertanto una

⁵⁴ G. Schlee, *How Enemies are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts* (New York: Berghahn, 2008), 8-10, 12, commentando il lavoro di F. Barth 1969 e G. Elwert 1989.

narrazione univoca e lineare che, calata dall'alto in modo programmatico, occulta iniziative affermatesi localmente, ma piuttosto una che di esse si alimenta ed espande a loro scapito. Ammesso che siffatte iniziative non divergano dal discorso ufficiale, e i vari gruppi minoritari assurti a simbolo della sua diversità intrinseca continuino a comportarsi nel modo dovuto – ovvero non sfregino gerarchie territoriali, equilibri di potere e rapporti di forza consolidati – (re)inventare l'autenticità di tradizioni, istanze e categorie identitarie – autoreferenziali o infuse dall'esterno che siano – rimane per il momento l'unica “arma” nelle mani di questi gruppi per intervenire sulle politiche etniche senza venirne inghiottiti. Che poi ciò riesca o meno a dare un reale slancio al moto di emancipazione politica e sociale delle comunità in questione, sarà il tempo a deciderlo. Come sarà, d'altro canto, soltanto il tempo a decidere se la periferia saprà portare ancora una volta quella ventata di rinnovamento di cui tanto parla Tu Weiming e da cui rinascerrebbe la civiltà in tutto il suo vigore.

Abbreviazioni

Dongba Culture Protection and Inheritance Association (DCPIA), *Dongba jingdian dapoyi* 东巴经典大破译 (Un grande progetto per decifrare le antiche scritture rituali Dongba), November 10, 2012; <http://dbyc.lijiang.com/content/?354.html> (accesso Dicembre 9, 2019).

National Bureau of Statistics of China (NBS), *Communiqué of the National Bureau of Statistics of People's Republic of China on Major Figures of the 2010 Population Census* (No. 1), April 28, 2013; http://web.archive.org/web/20131108022004/http://www.stats.gov.cn/english/newsandcomingevents/t201104_28_402722244.htm (accesso Dicembre 8, 2019).

National Bureau of Statistics of China (NBS), *Zhongguo renkou pucha ziliao* 2010 年中国人口普查资料 (Sesto censimento nazionale della popolazione cinese), *Ge diqu fen xingbie minzu de renkou* 各地区分性别、民族的人口 (Suddivisione della popolazione di ogni regione per sesso ed etnia) (tab. 1-6), November 1, 2010; <http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/indexch.htm> (accesso Dicembre 20, 2019).

Ai margini della tibetosfera: la comunità Baima in Sichuan occidentale

Valentina Punzi

1. La macro-categoria etnica zang negli anni Cinquanta

Il lavoro di classificazione etnica condotto in Cina a partire dagli anni Cinquanta si ispirò alla procedura tassonomica impiegata nelle scienze naturali con l'obiettivo di stabilire un numero limitato di categorie etniche (*minzu* 民族), presupposto dell'ordinamento multi-etnico nella neofondata Repubblica Popolare. Nel corso di questa complessa operazione, in alcuni casi i risultati delle ricerche etnografiche di antropologi e linguisti collimarono con l'autopercezione identitaria delle comunità interessate; in altri casi le aspirazioni di alcune comunità numericamente più piccole al riconoscimento dello status di *minzu* furono disattese, in favore del loro assorbimento in macro-categorie etniche, sulla base della loro presunta o accertata prossimità linguistica e culturale.¹

Pochi anni dopo la conclusione della Rivoluzione Culturale, in un saggio miliare del 1980 Fei Xiaotong 费孝通 scriveva che la classificazione etnica non fosse affatto da considerarsi conclusa, riferendosi con ciò sia ad alcuni dubbi sollevati da antropologi e linguisti sulla pertinenza della categoria stabilita sia alla resistenza di taluni gruppi ad accettare la classificazione

¹ La traduzione della parola '*minzu*' racchiude una questione a lungo dibattuta che resta tuttora senza una soluzione soddisfacente. In questo saggio, ho scelto di tradurre '*minzu*' come 'categoria etnica' per sottolineare il ruolo svolto dallo stato cinese in un preciso momento storico nella creazione di un sistema formale di classificazione etnica e nell'attribuzione di etnonimi ufficiali. Ricorro alla parola 'comunità' invece per sottolineare il senso di condivisione e di autoidentificazione percepito dai singoli individui, proprie di un'etnia formatasi attraverso un processo in cui gli appartenenti si riconoscono, indipendentemente dal fatto di costituire o meno una categoria etnica per lo stato. Il processo della classificazione etnica, che portò alla costituzione di 56 *minzu* è descritto in Thomas Mullaney, *Coming to Terms with the Nation. Ethnic Classification in Modern China* (Berkeley: University of California Press 2011).

loro assegnata.² L'eminente studioso riportava in particolare l'attenzione alle comunità stanziata nella fascia di confine naturale che segna il passaggio dall'altopiano tibetano alle pianure centrali, in cui si concentra una popolazione multilingue e multiculturale, caratterizzata da una lunga storia di interazioni e processi migratori fittamente intessuti e difficilmente districabili che avevano reso il lavoro di classificazione linguistica ed etnica particolarmente complesso. Per dar conto della convergenza delle influenze linguistiche e culturali esercitate su quest'area rispettivamente da nord-ovest e da sud-est, Fei Xiaotong introdusse l'idea di un corridoio etnico (*minzu zoulang*) di collegamento tra l'interfaccia *han*-tibetano nel tratto settentrionale e quella *yi*-tibetano nel tratto meridionale. Quest'ampia area geografica è successivamente diventata un campo privilegiato per la ricerca linguistica, dietro la spinta iniziale, sostenuta da numerose ricerche successive, del linguista Sun Hongkai 孙宏开.³

Le comunità del corridoio etnico condividono una posizione di marginalità geografica e culturale nella sinosfera simile a quella di altre popolazioni classificate oggi come minoranze etniche nella Repubblica Popolare. Tuttavia, ad alcune di esse – Minyak, Ersu, Namuyi, Pumi, Baima, Jiarong, Xumi, Guiqiong, Zhaba – è ascritta una condizione periferica anche all'interno della tibetosfera, lo spazio transnazionale che comprende l'altopiano tibetano nella Repubblica Popolare Cinese e i paesi himalayani.⁴ Nella prospettiva di una concezione tibeto-centrica che distingueva tra centro civilizzato buddhista e periferia barbara da convertire, lingua scritta e dialetti, i tibetani dell'altopiano storicamente avevano considerato le suddette comunità parte integrante della tibetosfera, seppure ai margini

² Fei Xiaotong 费孝通, "Guanyu wo guo de shibie wenti" 关于我国的识别问题 [La questione della classificazione nel nostro paese], *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学, 1, 1980, 147-162.

³ Tommaso Previato ha pubblicato un'interessante intervista a Sun Hongkai in cui sono descritti il contesto e gli sviluppi della ricerca dagli anni Cinquanta a oggi nel sudovest cinese attraverso i vividi ricordi e le riflessioni personali dello studioso. Sun Hongkai e Tommaso Previato, "Il 'corridoio etnico'. Vicissitudini di una nozione centrale negli studi di antropologia linguistica della Cina", *ANUAC*, 5, 1, 2016, 293-312.

⁴ Dal punto di vista amministrativo, la porzione di tibetosfera che è oggi inglobata all'interno dei confini nazionali della RPC coincide con la Regione Autonoma del Tibet e le numerose Prefetture Autonome Tibetane nelle adiacenti province del Qinghai e Gansu, e del Sichuan e Yunnan occidentali.

geografici e culturali.⁵ Negli anni Cinquanta, la maggior parte di esse, ad eccezione della comunità Pumi classificata come *minzu* distinta, non fu riconosciuta ma confluì nella categoria etnica tibetana (*zang* 藏).⁶ L'inclusione – spesso stabilita sulla base della valutazione di una supposta o plausibile prossimità linguistico-culturale – in una singola macro-categoria etnica ha di fatto permesso la preservazione di una tibetosfera demografica nominale all'interno dell'ordinamento multi-etnico della Repubblica Popolare che è di grande valore simbolico e ideologico per i tibetani.

2. Il dibattito sulla riclassificazione negli anni Ottanta

All'inizio degli anni Ottanta il clima di distensione politica post-Rivoluzione Culturale aprì uno spiraglio per esaminare le petizioni pervenute alle autorità provinciali e nazionali da parte di alcune comunità classificate come *zang* che reclamavano di valutare una possibile riclassificazione etnica. Il caso dei Baima, una comunità di circa diecimila persone che abita le regioni montuose a cavallo tra la provincia del Sichuan e del Gansu, è tra quelli che meglio illustrano l'incongruenza tra i risultati

⁵ Françoise Pommaret, "The Mon-pa revisited: in search of Mon", in Toni Huber (a cura di), *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture* (Dharamsala: Tibetan Library of Works and Archives, 1999), 52-73; Sara Shneiderman, "Barbarians at the Border and Civilising Projects: Analysing Ethnic and National Identities in the Tibetan Context", in Christiaan Klieger (a cura di), *Tibetan Borderlands* (Leiden: Brill, 2006), 9-34.

⁶ La relazione fluttuante tra significante e significato degli etnonimi, incluso quello *zang*, nel corso della storia pre-comunista costituisce il background della formazione delle categorie etniche degli anni cinquanta. Gros mette in luce l'evoluzione storica della categoria dei 'barbari occidentali' (*xifan* 西番) impiegata durante il periodo imperiale e repubblicano per alcune comunità del corridoio etnico e il suo successivo assorbimento nella categoria *zang* durante il periodo comunista. Stéphane Gros, "Devenirs identitaires dans les confins Sino-Tibétains: contextes et transformations", *Cahiers d'Extrême-Asie, Ecole française d'Extrême-Orient, Des mondes en devenir. Interethnicité et production de la différence en Chine du Sud-Ouest*, Vol. 23, 2014, 63-102.

prodotti dalle nuove ricerche degli anni Ottanta e la decisione di mantenere lo status quo.⁷

Due raccolte di articoli, pubblicate rispettivamente nel 1980 e nel 1987, offrono un dettagliato resoconto dell'acceso dibattito intercorso tra studiosi di diversa formazione e specializzazione, antropologi, linguistici, storici, ma anche rappresentanti inviati direttamente dai villaggi Baima.⁸ La maggioranza degli studiosi interpellati sostenne la necessità della riclassificazione. Seguendo uno schema già consolidato per la creazione delle categorie etniche degli anni cinquanta, prove storiche e linguistiche furono combinate con i dati di osservazione etnografica e lette in una prospettiva che dimostrava, o quantomeno suggeriva, che la comunità Baima contemporanea non fosse da classificare come tibetana. Le alternative proposte furono tre: riconoscimento di uno status di *minzu* indipendente; riclassificazione come parte della *minzu* Qiang già esistente; istituzione della categoria etnica Di, sulla base di un collegamento di discendenza diretta dei Baima dall'antica popolazione Di.

Tuttavia, queste posizioni si scontrarono con la forte opposizione degli unici due studiosi tibetani coinvolti nella valutazione dell'appello alla riclassificazione. In particolare, i due saggi scritti dal noto e rispettato studioso tibetano dMu dge bSam gtan, che hanno avuto ampia diffusione grazie alla traduzione in inglese commentata da Janet Upton,⁹ segnano il punto di partenza da cui è rintracciabile la perseveranza insistente della comunità accademica tibetana nel ribadire l'appartenenza Baima al gruppo

⁷ Un altro caso interessante è quello della comunità Ersu in Sichuan, descritto in dettaglio in: Da Wu, "Three Tongues and Two Identities: A Case Study of Ersu Ethnic Identities in Sichuan, China", *Cultural Diversity in China*, 1, 1, 2015, 44–67.

⁸ Sichuan sheng minzu yanjiusuo 四川省民族研究所, *Baima zangren zushu wenti taolunji* 白马藏人族属问题讨论集 [Raccolta dei dibattiti sulla questione dell'appartenenza etnica dei Baima tibetani], (Chengdu: Sichuan sheng minzu yanjiusuo 四川省民族研究所, 1980). Pingwu xian baimaren zushu yanjiuhui 平武县白马人族属研究会, *Baimaren zushu yanjiu wenji* 白马人族属研究文集 [Raccolta di saggi sull'appartenenza etnica dei Baima], (Pingwu: Pingwu xian baimaren zushu yanjiuhui 平武县白马人族属研究会, 1987).

⁹ Janet Upton, "Notes towards a Native Tibetan Ethnology: An Introduction to and Annotated Translation of dMu dge bSam gtan's Essays on Dwags po (Baima Zangzu)", *The Tibet Journal*, 25, 1, 2000, 3-26.

zang. L'argomentazione di dMu dge bSam gtan si focalizzò sulla decostruzione sistematica delle prove dell'unicità dei Baima addotte dagli altri studiosi, citando al contrario continuità storiche e linguistiche e caratteristiche religiose e culturali che consolidano l'appartenenza passata e presente dei Baima alla popolazione tibetana. In particolare, la non intelleggibilità della lingua Baima fu spiegata con la diffusa incomprensibilità tra dialetti tibetani; la cosmologia e le complesse pratiche rituali Baima furono interpretate come l'eredità culturale e religiosa del Bon, l'antica religione tibetana pre-buddhista. Anche l'etimologia dell'etnonimo Baima fu ricondotta al tibetano *bod dmag* (soldati tibetani), sostenendo che si tratti un appellativo loro attribuito per ricordare l'invio di un'armata dal Tibet centrale da parte del re Songtsen Gampo durante il periodo di espansione dell'impero tibetano e successivamente insediatasi nell'attuale area occupata dalla comunità Baima, dove la popolazione tibetana circostante li chiama *dwags po*. In questo modo, dMu dge bSam gtan ribadiva la tibetanità dei Baima, collocandoli simultaneamente in una gerarchia etnica interna al gruppo tibetano: ai margini geografici – lontano dal Tibet centrale – e culturali – non convertiti al Buddhismo – della tibetosfera.

La posizione di dMu dge bSam gtan esprimeva quella di molti intellettuali tibetani, preoccupati di garantire che la tibetosfera, pur non essendo un'entità geopolitica indipendente, fosse riconosciuta e sopravvivesse all'interno della Repubblica Popolare così come era percepita dai tibetani, ovvero includendo popolazioni geograficamente e storicamente marginali che erano state influenzate dalla lingua e dalla cultura tibetana.¹⁰ Si comprende dunque che la reazione contraria al

¹⁰ Stevan Harrell riporta un possibile, seppur non accertato, intervento di pressione da parte del Decimo Panchen Lama che avrebbe contribuito a mantenere nella categoria *zang* i Baima, gli Ersu e le altre comunità del corridoio etnico considerate affini ai tibetani. Stevan Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* (Seattle: Washington University Press, 2001), 210. In qualità di leader religioso riconosciuto dai Tibetani ma anche approvato dal governo cinese, all'indomani della conclusione della Rivoluzione Culturale il Panchen Lama svolse un importante ruolo politico di mediazione tra le parti. Al governo centrale indubbiamente premeva stabilire e consolidare buoni rapporti con la popolazione tibetana e per contribuire a farlo non si può escludere che abbia accettato di non riconoscere uno status separato di *minzu* per le comunità del corridoio etnico.

riconoscimento dei Baima non fosse una questione meramente accademica ma rispondesse al timore che un'eventuale proliferazione di gruppi etnici riconosciuti come non *zang* dal governo centrale potesse ledere l'unità geografica e demografica della tibetosfera. Nel corridoio etnico tale eventualità in effetti si concretizzò solo per i Pumi, un caso ancora oggi molto sensibile per i tibetani dell'altopiano.¹¹

3. Baima negli anni 2000: un fossile vivente da studiare

L'appartenenza delle comunità Baima alla categoria *zang* fu dunque confermata negli anni Ottanta e non fu più messa in discussione in funzione dell'obiettivo politico della riclassificazione.

Tuttavia, a distanza di circa trent'anni, il numero delle pubblicazioni sulla comunità Baima è notevolmente aumentato.¹² Oltre alle numerose e più note ricerche linguistiche di Sun Hongkai e Katia Chirkova, sono da evidenziare le ricerche etnografiche condotte da Lha byams, un etnologo tibetano contemporaneo autore di numerosi articoli sulle pratiche rituali Baima che ha documentato in modo preciso ed approfondito attraverso lo studio dei manuali rituali e di lunghi periodi di ricerca etnografica nella contea di Pingwu in Sichuan.¹³

Nicholas D. Kristof, "The Panchen Lama is dead at 50; Key Figure in China's Tibet Policy", *Special To the New York Times*, January 30, 1989.

<https://www.nytimes.com/1989/01/30/obituaries/the-panchen-lama-is-dead-at-50-key-figure-in-china-s-tibet-policy.html> (accesso maggio, 15 2020).

¹¹ Sulla questione dell'identificazione dei Pumi e del loro etnonimo si veda: Koen Wellens, "What's in a Name? The Premi in Southwest China and the Consequences of Defining Ethnic Identity", *Nations and Nationalism*, 4, 1, 1998, 17-34; Stevan Harrell, "The Nationalities Question and the Prmi Problem", in Melissa J. Brown (a cura di), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Berkeley: UC Press, 1996), 274-296.

¹² Una rassegna delle ricerche riguardo i Baima pubblicate in Cina tra gli anni Ottanta e gli anni Duemila è presentata in: Pu Xiangming 薄向明, "Jin sanshi nian lai baima ren yanjiu zhuangkuang shulun" 近三十年来白马人研究状况述论 [Discussione e descrizione dello stato della ricerca degli ultimi trent'anni riguardo i Baima], *Beifang Minzu Daxue Xuebao* 北方民族大学学报, 89, 5, 2009, 77-81.

¹³ Tra le principali pubblicazioni di linguistica che dimostrano come lo status della lingua Baima sia ancora oggi dibattuto tra appartenenza al gruppo tibetano e al gruppo qiangico, si ricorda: Sun Hongkai 孙宏开, "Lishi shang de di zu he chuan gan diqu de baima ren –

In uno dei suoi articoli Lha byams prende cautamente le distanze dall’etimologia dell’etnonimo ‘Baima’ che era stata proposta da dMu dge bSam gtan, sostenendo la necessità di coniugare lo studio di documenti cinesi e tibetani. Pur non avendo una formazione specializzata in linguistica, Lha byams si addentra in una serie di ipotesi etimologiche per dimostrare che l’ambito della linguistica comparativa possa fornire prove più affidabili e scientifiche che dimostrino la tibetanità dei Baima. La discussione si sviluppa in una cornice teorica diversa rispetto agli anni Ottanta, che riflette la trasformazione della terminologia e dei concetti nel dibattito antropologico dell’accademia cinese. L’appartenenza al gruppo tibetano è presentata come uno dato di fatto, ma dà risalto alla differenza tra *zuqun* (gruppo etnico) e *minzu* (categoria etnica), consentendo al gruppo etnico (*zuqun*) Baima di essere qualificato e riconosciuto come un ramo (*zhixi*) nella categoria etnica (*minzu*) *zang*, di cui resta in ogni caso inequivocabilmente parte. Questa posizione concettuale si riflette nel testo attraverso l’uso liberamente alternato tra qualificante e qualificato nell’etnonimo: “persone baima” (*baima ren* 白马人), “tibetani-baima” (*baima zang ren* 白马藏人), “baima della categoria etnica tibetana” (*zang*

baima ren zushu chu tan” 历史上的氏族和川甘地区的白马人 – 白马人族属初探 [La categoria etnica Di nella storia e i Baima del Sichuan-Gansu – indagine preliminare sull’appartenenza etnica dei Baima], *Minzu Yanjiu* 民族研究, 3, 1980, 33-43. Sun Hongkai 孙宏开, “Baima yu shi zang yu de yi ge fangyan haishi tuyu?” 白马语是藏语的一个方言还是土语 [La lingua Baima è un dialetto della lingua tibetana o una lingua locale?], *Yuyan Kexue* 语言科学, 1, 2003, 65-75. Katia Chirkova, “Between Tibetan and Chinese: Identity and language in Chinese South-West”, *Journal of South Asian Studies*, 30, 3, 2007, 405-417. Katia Chirkova, “The Baima Tibetans and the Di people of Chinese Historical Records: Challenging the Link”, *Bulletin of Chinese Linguistics*, 3, 1, 2008, 161-174.

Tra le pubblicazioni recenti di Lha byams: La Xian 拉先, “Baima zangzu jiating jisi yishi diaocha yanjiu” 白马藏族家庭祭祀仪式调查研究 [Ricerca sui riti domestici dei tibetani Baima], *Xizang Daxue Xuebao* 西藏大学学报 135, 3, 2018, 69-78; La Xian 拉先, “Baima zangzu zongjiao minsu kaoshi” 白马藏族宗教民俗考释 [Studio filologico del folklore religioso dei tibetani Baima], *Qinghai Shehui Kexue* 青海社会科学, 1, 2019, 8-14.

zu *baima* 藏族白马) e “categoria etnica tibetana (ramo) *baima*” (*baima zang zu* 白马藏族).¹⁴

Nonostante le differenze nell’argomentazione e il lungo intervallo di tempo intercorso tra gli scritti di dMu dge bSam gtan e Lha byams, emerge un importante punto in comune tra i due studiosi: il senso di autoidentificazione e di percezione identitaria dei Baima è trascurato in favore della relativizzazione della differenza linguistico-culturale e della naturalizzazione dell’appartenenza dei Baima alla tibetosfera che, nei termini della classificazione etnica, è sancita dall’inclusione nella categoria *zang*. L’inconfutabilità di tale inclusione emerge dalla valutazione di due parametri interconnessi, lingua e religione, che servono a dimostrare simultaneamente la tibetanità e la perifericità dei Baima all’interno della tibetosfera.

La lingua Baima è una lingua del gruppo tibeto-birmano che non è mutualmente intellegibile per nessuna delle comunità tibetane circostanti e non ha un sistema di scrittura indipendente. In linea con quanto già scritto da dMu dge bSam gtan, secondo alcuni studiosi tibetani con cui ho avuto occasione di parlare a Chengdu e a Xining, la lingua parlata dai Baima sarebbe un dialetto tibetano alterato, a cui non andrebbe riconosciuto lo status di lingua.¹⁵ La sua incomprendibilità per i tibetani è

¹⁴ La Xian 拉先, “Bianxi Baima zangren de zushu ji qi wenhua tezheng” 辨析白马藏人的族属及其文化特征 [Disambiguazione dell’appartenenza etnica dei tibetani Baima e sue caratteristiche culturali], *Zhongguo Zangxue* 中国藏学, 2, 2009, 111-116. Per una discussione che ripercorre l’evoluzione generale in ambito antropologico del dibattito sui concetti di *zuqun* e *minzu* si veda: Wang, Dongming 王东明, “Guanyu ‘minzu’ yu ‘zuqun’ gainian zhi zheng de zongshu” 关于民族与族群概念之争的综述 [Resoconto della disputa sui concetti di ‘categoria etnica’ e ‘gruppo etnico’], *Guangxi Minzu Xueyuan Xuebao* 广西学院学报, 27, 2, 2005, 89-97.

¹⁵ Dieto loro richiesta, non riporto i nomi dei miei interlocutori. Questo atteggiamento tibetano derogatorio è diffuso ed osservabile anche nei confronti di altre minoranze linguistiche della tibetosfera. Ad esempio per la lingua della comunità rTa’u, giudicata “un derivato degradato o fossilizzato (ma sempre radicalmente diverso)” del tibetano “corretto”. Cfr. Tunzhi (Sonam Lhundrop), Hiroyuki Suzuki e Gerald Roche, “Language Contact and the Politics of Recognition amongst Tibetans in the People’s Republic of China. The rTau’ Speaking ‘Horpa’ of Kham”, in Selma K. Sonntag e Mark Turin (a cura

poi spiegata semplicemente come il risultato della condizione di marginalità geografica dei Baima. Inoltre, in questa stessa prospettiva, in assenza di un sistema di scrittura proprio, la scrittura tibetana impiegata esclusivamente nei manuali rituali utilizzati dalla comunità Baima costituirebbe un'ulteriore evidenza che vada considerata *la* lingua scritta Baima. Ciò che è però omesso è il fatto che gli esperti rituali Baima siano in grado di leggere ma non di comprendere il significato dei testi scritti in tibetano. Inoltre, la scrittura tibetana non si è mai diffusa come mezzo di comunicazione ordinaria tra la popolazione.

La religione è l'altro ambito principale in cui è proiettata un'interpretazione peculiare delle pratiche rituali Baima. La religione Baima si fonda infatti su un apparato di riti domestici a partecipazione sia familiare sia comunitaria che riflette una cosmologia complessa di relazioni con l'ambiente naturale e comprende sacrifici animali. In tali pratiche rituali è rintracciabile una predominante influenza dalla cosmologia e dalla cultura tibetana, ma sono presenti anche elementi della cosmologia e dalla religione popolare han e di altre comunità circostanti che sono stati sintetizzati in modo unico dai Baima.

Nonostante non sia possibile ascrivere i riti Baima ad un'origine esclusivamente tibetana, questi sono assimilati da dMu dge bSam gtan e da Lha byams, nonché nel corso di conversazioni avute con altri studiosi tibetani, direttamente al Bon antico, la religione pre-buddhista del Tibet che – a differenza del Bon riformato nell'undicesimo secolo molto simile alle altre scuole del buddhismo – è un insieme complesso ed eterogeneo di pratiche rituali e credenze di cui si conosce ancora poco e principalmente attraverso fonti di molti secoli successivi.

Sin dall'introduzione del Buddhismo in Tibet, il Bon è stato demonizzato dalle scuole del Buddhismo tibetano come una religione barbara e sanguinaria. Tuttavia, in una prospettiva culturale nativista emersa nell'ultimo decennio nell'ambito degli studi accademici tibetani nella Repubblica Popolare, un altro aspetto del Bon ha preso il sopravvento: il fatto che sia considerata la più antica e autoctona religione del Tibet, a differenza del più tardo ed esogeno Buddhismo. Pur se distante dalla

di), *The Politics of Language Contact in the Himalaya* (Open Book Publishers, 2019), 17-48.

sensibilità della maggior parte dei tibetani che oggi continua ad identificarsi con la civiltà buddhista, questa tendenza degli studi si concentra sul Bon antico, in quanto ritenuto il sostrato culturale e religioso autentico che accomuna i tibetani e racchiude l'essenza della tibetanità.¹⁶

In quest'ottica, il valore della ricerca sui riti contemporanei praticati dai Baima e da altre comunità del corridoio etnico classificate nel gruppo *zang* risiede principalmente nell'aspettativa di poter osservare pratiche sopravvissute ai margini della Tibetosfera che si suppone esistessero in forme molto simili o identiche sull'altopiano tibetano fino all'avvento del Buddhismo. I Baima rappresentano dunque per gli studiosi tibetani un fossile linguistico e religioso che paradossalmente condensa due identità divergenti: la sopravvivenza dell'essenza autentica delle popolazioni tibetane antiche e una declinazione contemporanea della tibetanità che appare periferica e deviante. In sintesi, dal punto di vista tibetano fare ricerca sulla comunità Baima significa da una parte applicare un approccio filologico-archeologico all'etnografia che permetta di riconnettersi con il passato pre-buddhista e dall'altra ignorare i discorsi dell'identità Baima contemporanea.

Nonostante l'attribuzione della categoria etnica *zang*, sostenuta con veemenza dalla comunità di studiosi tibetani, la ricerca identitaria dei Baima è un processo in evoluzione che si svolge essenzialmente a livello locale. È auspicabile che lo studio di comunità del corridoio etnico, come quella Baima, si sottragga all'orbita esclusiva della tibetosfera – e dell'annessa condizione di formale inclusione nella categoria etnica *zang* – e si ricollochì nel più ampio contesto diacronico e sincronico delle interazioni locali inter e intra-comunitarie.

¹⁶ Per un'analisi molto interessante che mette a fuoco questa recente tendenza degli studi tibetani in Cina in relazione ai finanziamenti governativi per la ricerca sulla terra mitica dello Zhangzhung si veda: Per Kvaerne, "Zhangzhung, Bön, and China: The Construction of an Alternative Tibetan Historical Narrative", in Shelly Bhoil e Enrique Galvan-Alvarez (a cura di), *Tibetan Subjectivities on the Global Stage. Negotiating Dispossession* (New York: Lexington Books, 2018), 3-22.

Lo sguardo sull'Altro: esotizzazione, autenticità e turismo etnico tra i Naxi e i Dai dello Yunnan

Cristiana Turini

Il governo cinese ha dedicato e dedica molta attenzione e politiche speciali alle etnie minoritarie che abitano entro i confini della Repubblica Popolare, nonostante la popolazione totale delle stesse, se confrontata con i numeri degli Han, possa risultare poco significativa costituendo, secondo i dati del censimento nazionale del 2010, solo l'8.49% della popolazione cinese.¹ Tali provvedimenti e cauto atteggiamento sono sottesi da una serie di motivazioni. La prima è di ordine strategico: la maggior parte delle etnie vive nelle regioni di confine del Paese, distribuite su un'area che rappresenta più del 60% del territorio nazionale. Per molte di esse la frontiera costituisce una divisione arbitrariamente tracciata che separa comunità sorelle, come nel caso dei Kazaki o dei Miao. Simili situazioni potrebbero diventare facile oggetto di strumentalizzazione da parte di potenze straniere in caso di ostilità o dar origine a episodi di irredentismo, se non adeguatamente vigilate. È proprio al fine di contenere il serpeggiante malcontento diffusosi talvolta su base etnica – che altrimenti renderebbe alcune di queste comunità ancor più sensibili agli appelli extranazionali – che il governo ha attuato parte delle politiche speciali rivolte alle minoranze. In secondo luogo, si tratta di zone ricche di risorse naturali e del sottosuolo, essenziali per sostenere la velocità dello sviluppo economico dell'intera nazione. Inoltre, ancora a questo proposito, con l'era di Deng Xiaoping si è anche inaugurato il periodo in cui molte etnie minoritarie, con i loro colori, il loro artigianato e i paesaggi mozzafiato da cui sono ospitate hanno iniziato a essere lette come risorse per la promozione del turismo. Da ultimo, la scarsa densità di popolazione di queste aree le ha rese potenzialmente adeguate ad assorbire flussi migratori da regioni sovrappopolate.

¹ Tale percentuale identifica comunque ben 113.792.211 persone, cifra che in altri contesti geografici risulterebbe tutt'altro che trascurabile.

https://web.archive.org/web/20131108022004/http://www.stats.gov.cn/english/newsandcomingevents/t20110428_402722244.htm (consultato il 25/04/2020).

Queste premesse permettono di intuire con facilità che la questione delle minoranze ha profondamente a che fare con l'integrazione e le sue interpretazioni. L'atteggiamento del governo cinese in questo senso può intendersi dal 1949 in poi come sviluppatosi, con alterne vicende, lungo un *continuum* caratterizzato a un estremo dall'assimilazione e all'altro dal pluralismo. Ciascuna delle tendenze verso i riferimenti-limite si è rivelata produttrice di proprie rappresentazioni dell'alterità. Quella tesa all'assimilazione, nella sua rigidità di prospettiva, si è fatta portavoce degli ideali di superiorità culturale ed economica degli Han, inquadrando questi ultimi come protagonisti di necessari "progetti civilizzatori", articolati a vari livelli e costruiti su stereotipi dell'Altro altrettanto necessari alla definizione stessa di tale superiorità. La seconda, indirizzata al pluralismo, sicuramente espressione di una maggiore flessibilità ideologica, almeno apparente, è andata lentamente elaborando una definizione di spazio, ancorché angusto, entro cui consentire l'invenzione di identità culturali *altre* "desiderabili" perché funzionali alla costruzione dello Stato nazionale e alla crescita della sua economia. In questo contributo verranno discusse alcune di queste rappresentazioni e auto-rappresentazioni, con particolare riferimento alle etnie Dai e Naxi dello Yunnan che, con le sue 25 diverse *minzu* (民族), risulta essere una delle province a maggior presenza etnica.

1. La Yunnan School (*Yunnan huapai* 云南画派) della moderna pittura cinese: il retaggio di vecchi stereotipi sotto le sembianze dell'innovazione

Nei primi anni Ottanta del secolo scorso, alcuni artisti Han, tra cui Jiang Tiefeng 蒋铁峰 (1938-), He Neng 何能 (1942-) e Liu Shaohui 刘绍荟 (1940-), annoverati poi tra i fondatori della Yunnan School (1982), insieme a Ding Shaoguang 丁绍光 (1939-), altro pittore che tuttavia lasciò la Cina proprio alla vigilia della nascita del movimento, diedero espressione, attraverso una pittura a olio dai colori brillanti, a un condiviso modo di sentire che riportava all'idea di incontaminatezza, spontaneità, di contatto con la natura, mediante la rappresentazione di figure femminili appartenenti alle minoranze etniche della provincia dello Yunnan, in particolar modo Dai e Hani. Rappresentative di questa sensibilità sono, ad esempio, l'opera "Four

seasons singing” (1987), di Jiang Tiefeng, così come “Golden Sun” (1985), di He Deguang 何德光 (1945-). La prima ritrae una giovane donna Dai che suona il *pipa*, inginocchiata, vestita del tipico *sarong* e a torso nudo. Sullo sfondo, pannelli delle quattro stagioni celebrano la flora della locale foresta tropicale.² Nella seconda, troneggiano in primo piano due ragazze non Han, caratterizzate da una formosa nudità, messa in risalto dai colori intensi, ritratte nell’atto di asciugare al sole i loro lunghi capelli.³

Erano i primi prodotti di un’arte che esulava dalle forme di propaganda dei decenni precedenti e da quel momento, per diversi anni, le immagini di giovani donne Dai del Xishuangbanna che si bagnano seminude nel Mekong avrebbero incarnato il *leitmotif* della sensualità esotica in Cina, contrapposta alla rigida pianificazione delle nascite della società Han, con tutte le sue ricadute sui comportamenti sociali e sessuali.⁴ Proprio perché tanto lontani dai temi dal realismo socialista e influenzati visibilmente dall’arte occidentale – fino a poco prima messa al bando – a partire dalle tendenze post-impressioniste, i lavori degli artisti della Yunnan School vennero considerati pionieristici, non senza suscitare un certo imbarazzo per l’aperta sensualità che pervadeva l’alterità femminile, e si trasformarono ben presto in un’arena di acceso dibattito nazionale.⁵ Divenne ufficialmente accettabile ciò che *coram populo* non era nemmeno lontanamente associabile all’identità, ancora operaia, della donna Han: la creazione, l’esposizione in pubblico e la commercializzazione di opere d’arte che dipingessero in modo vivido, sensuale e realistico la nudità femminile.

Nel mostrare al mondo il carattere controverso e la forza innovativa della loro produzione artistica, i pittori della Yunnan School finirono per

² Joan Lebold Cohen, *The Yunnan School: A Renaissance in Chinese Painting* (Minneapolis: Fingerhut Group Publishers, 1988), 46.

³ Cohen, *The Yunnan School*, 126.

⁴ Si veda anche Charles F. McKhann “The Naxi and The Nationalities Question”, in Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994), 39-62.

⁵ Dru C. Gladney, “Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, 1, 1994, 103-104. Si veda in merito anche Louisa Schein, *Minority Rules. The Miao and the Feminine in China’s Cultural Policies* (Durham e Londra: Duke University Press, 2000), particolarmente i capitoli 4, 5 e 6.

diventare i maggiori promulgatori di una rappresentazione dell'alterità che era proprio il risultato di quelle relazioni di potere che intendevano contestare ed essi stessi divennero gli artefici inconsapevoli della riproduzione di un modello culturale egemonico Han che sostanzialmente reiterava la necessità di un "progetto civilizzatore".⁶ Si tornava a reificare l'Altro, connotandolo attraverso valenze costituite su una particolare formulazione della natura dell'etnicità le quali replicavano tanto la dicotomia centro-periferia dell'epoca imperiale, quanto quella di modernità-arretratezza dello Stato socialista, ciascuna delle quali con le proprie metafore della differenza. Nonostante i dichiarati intenti dell'Era di Deng volti alla promozione di politiche pluralistiche, nemmeno il pensiero Han potenzialmente più libero, quello degli artisti, era – in quegli anni iniziali – pronto a sbarazzarsi dei pesanti pregiudizi del passato.

Come l'etica confuciana aveva strutturato una scala gerarchica all'apice della quale era collocata la cultura (*wenhua* 文化) di un centro civilizzato Han fondato sui propri valori morali e che classificava la barbarie delle popolazioni periferiche e la loro possibilità di essere assimilate (*tonghua* 同化) e sinizzate (*hanhua* 汉化) in base a quanta *wenhua* possedessero, così il governo comunista, appropriandosi delle teorie sull'evoluzione delle società di Morgan e Engels – riviste da Lenin e Stalin – aveva classificato le etnie minoritarie che abitavano entro i suoi confini sulla base della loro complessità sociale e conseguente arretratezza economica. Ideologie diverse, stessa asimmetria di dialogo e relazioni, medesima necessità di legittimare l'autorità di chi detiene il potere.

I pittori della Yunnan School, attraverso la produzione delle metafore della femminilizzazione ed esotizzazione dell'alterità, hanno finito per replicare inconsapevolmente quel modello asimmetrico che, nel corso della storia, ha caratterizzato i rapporti tra cultura dominante Han ed etnie minoritarie, tra centro e periferia, consolidando lo stereotipo di minoranze primitive, in quanto lontane dalla modernità, e perpetuando il rifiuto di

⁶ Stevan Harrell, "Introduction. Civilizing Projects and the Reaction to Them", in Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, 3-36. Benché l'esposizione dell'accurata ed articolata disamina di Harrell dei "progetti civilizzatori" esuli dagli intenti di questo contributo, se ne rivisiteranno criticamente alcuni contenuti per contestualizzare l'analisi dell'ideologia che sottende le relazioni egemoniche presenti nel caso-studio.

conferire alle loro culture la stessa dignità che una società a dominanza maschile – come quella Han – attribuisce a se stessa.⁷

Questa prospettiva d'analisi conserva ancora, tuttavia, formulazioni fondate sulle dicotomie che hanno tradizionalmente strutturato lo studio della molteplicità etnica in Cina e delle quali si auspica un superamento in favore di una narrazione della diversità che includa la voce delle popolazioni periferiche e l'espressione delle loro auto-rappresentazioni. Nel caso di studio, trattandosi di opere d'arte che ritraggono l'alterità, è difficile riuscire a cogliere la voce *altra*, mancando questo tipo di rappresentazione della modalità dialogante o, almeno, del significato più diretto e immediato che ad essa comunemente si attribuisce. L'alterità è, in un certo senso, silenziata dalla contingenza della rappresentazione e non ne può elaborare istantaneamente di proprie.

Si producono, però, interstizi della differenza, in cui anche un'alterità silenziata può insinuarsi e attraverso cui può diventare possibile, per questa, interagire nella relazione asimmetrica. Nelle metafore dell'esotizzazione e della femminilizzazione si sono, infatti, concretizzate relazioni subordinate che hanno, nonostante questa loro natura, permesso all'Altro di intervenire nella costruzione della società e di un'identità Han che, per quanto omogenea – e quindi artefatta – si è rivelata comunque funzionale, in quegli anni, all'edificazione del moderno Stato nazionale cinese. È come se marcare la differenza abbia permesso, per sottrazione, l'articolazione della definizione dell'identità Han. Un'articolazione in cui risuonavano precise necessità interne, prima tra le quali quella tenere unita la nazione superando i regionalismi, e che rispondeva all'impellente esigenza della Repubblica Popolare di essere riconosciuta nel panorama internazionale come uno Stato multi-etnico moderno,⁸ riscattando così le precedenti rappresentazioni di una Cina totalitaria e omogeneizzante. Il caso studiato, dunque, ben illustra come, nel considerare le rappresentazioni relative all'identità, non si possa prescindere, in primo luogo, dalla considerazione degli schemi ideologici e dalle circostanze di quel presente che viene valorizzato. L'identità va continuamente negoziata, innanzitutto con il tempo. Inoltre, il processo di produzione dell'identità

⁷ Harrell, "Introduction", 12.

⁸ Gladney, "Representing Nationality", 96.

Han, conseguente alla diffusione delle opere d'arte della Yunnan School, ha messo in luce la sussistenza di una tensione tra alterità e identità che si spinge oltre il semplice riconoscimento dell'esistenza della prima, fino a configurarla come interna all'identità stessa, "alla sua genesi, alla sua formazione".⁹

Gli anni degli esordi della Yunnan School furono anche quelli in cui lo sviluppo economico venne dichiarato una priorità assoluta del Paese; la liberalizzazione venne annoverata tra le possibili soluzioni alla questione dell'arretratezza e si iniziò a guardare con interesse sempre più vivo anche al turismo internazionale quale importante risorsa per il Paese. Le popolazioni periferiche, in un rinnovato entusiasmo per le politiche multiculturali, vennero incoraggiate a prendere attivamente parte allo sviluppo del turismo etnico, confezionando, insieme ai prodotti tipici dell'artigianato locale, colorate identità, costumi e auto-rappresentazioni essenzialmente ad uso di coloro che si fossero messi in cammino proprio alla ricerca dell'esotico e dell'incontaminato dalla modernità.

2. Autenticità e politiche del turismo tra i Naxi

L'analisi che segue intende indicare un esempio di processo di produzione di auto-rappresentazioni dell'identità etnica avente caratteristiche di maggior dinamismo e partecipazione rispetto al precedente *case study*. In particolare, sarà valutata l'interazione sussistente tra autenticità, politiche del turismo e Stato nel processo di negoziazione dell'identità Naxi.¹⁰ Lo studio verrà sviluppato considerando le nozioni di *tradizione inventata* e di *autenticità*, nonché prestando attenzione alle modalità attraverso cui i Naxi hanno di recente aderito alla modernità isolando e valorizzando alcuni aspetti della propria cultura quali elementi prodotti e "consumati" all'interno dei parametri stabiliti dalla politica adottata dal governo nei confronti delle minoranze e delle rappresentazioni dell'etnicità promosse dallo stesso a fini turistici. Questo processo si inserisce in un discorso più ampio, che mira ad approfondire le dinamiche che, nel corso degli ultimi

⁹ Francesco Remotti, *Contro l'identità* (Bari: Laterza, 1996), 63.

¹⁰ I Naxi sono una popolazione di origine tibeto-birmana, la cui popolazione, secondo il censimento nazionale del 2010, conta 326295 persone.

https://guides.lib.unc.edu/china_ethnic/statistics (consultato il 29/04/2020).

due decenni, hanno permesso ad alcune culture locali di sopravvivere grazie all'esercizio della propria agentività.

A partire dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, l'area di Lijiang, il più grande centro della cultura Naxi, è stata aperta ai ricercatori stranieri e al turismo e da quel momento ha conosciuto uno sviluppo economico pressoché ininterrotto. Nel 1993 la cittadina contava 3 hotel e qualche pensione, nel 1999 le strutture ricettive erano già arrivate a 71,¹¹ nel luglio del 2018 gli alberghi erano diventati 155, per una disponibilità di 11.232 camere, e 118 le pensioni, mentre i visitatori accolti nel 2019 sono stati ben 54.023.500.¹²

Il quadro fin qui delineato, pur nella sua sommarietà, già rivela l'esistenza di una profonda contraddizione, che ha accompagnato l'elaborazione delle politiche ufficiali rivolte alla promozione delle attività turistiche: se da un lato, una delle priorità del governo centrale si identificava con la trasformazione delle minoranze etniche in risorse e la loro conseguente introduzione all'interno del moderno sistema socialista, dall'altro, a livello locale, ci si rendeva conto che lo sviluppo delle attività attinenti al viaggio per diletto esige che il luogo deputato ad attrazione turistica fosse presentato, almeno in parte, come esotico¹³ ovvero come inviolato dalla modernità, riproponendo così la ben nota metafora dell'esotizzazione. Tra le dinamiche di particolare rilievo in questo processo, troviamo la reinvenzione, operata dai Naxi con l'incoraggiamento dello Stato, di una storia culturale ampiamente simbolica, quale parte integrante di un'economia di prodotti destinati ad attirare nuovi visitatori.¹⁴

¹¹ Charles F. McKhann, "The Good, the Bad and the Ugly: Observations and Reflections on Tourism Development in Lijiang, China", in Zhusheng Wang et al. (a cura di), *Tourism, Anthropology and China: In Memory of Professor Wang Zhusheng* (Bangkok: White Lotus, 2001), 150-151.

¹² Dati tratti dal sito ufficiale dell'Ufficio Municipale per la Cultura e il Turismo di Lijiang: *Lijiangshi Wenhua he Lüyou Ju* 丽江市文化和旅游局. <http://www.ljta.gov.cn> (consultato il 3/05/2020).

¹³ T. S. Oakes, "Cultural Geography and Chinese Ethnic Tourism", *Journal of Cultural Geography*, Vol. 12, 1992, 9; T. S. Oakes, *Tourism and Modernity in China* (Londra: Routledge, 1998), 2.

¹⁴ McKhann, "The Naxi and The Nationalities Question", 44-46; Schein, *Minority Rules*, 69-70, 74-80; Oakes, *Tourism and Modernity*, 126.

In questo contesto, estremamente originale è stata la trasformazione della “religione *dongba*” in “cultura *dongba*”, osservata da Chao,¹⁵ e che ben risponde alla nozione di “invenzione di tradizione”. Hobsbawm ha indicato, infatti, la “tradizione inventata” come:

“un insieme di pratiche, normalmente governate da norme accettate tacitamente o apertamente, e di natura simbolica o rituale, che tentano di inculcare taluni valori e norme relativi al comportamento mediante la ripetizione, il che automaticamente implica una continuità con il passato” (T.d.A.).¹⁶

Sulla base di questa definizione, l’invenzione della *cultura dongba* può verosimilmente essere attribuita a due attori principali: gli studiosi Naxi che, nella lotta per la sopravvivenza culturale dell’etnia, hanno tentato di *ri-presentare* la loro etnicità all’interno dell’angusto spazio concesso dal governo, e lo Stato che, non ha solo promosso la “differenza” meramente in quanto forma di consumo e fonte di guadagno, ma che ha anche ratificato con quale passato la continuità dovesse essere cercata ovvero con gli anni antecedenti all’epoca maoista. Effettivamente, la disillusione delle masse al termine della Rivoluzione Culturale aveva reso necessaria una rottura con gli avvenimenti del passato più recente affinché potesse essere possibile legittimare una nuova identità nazionale. Da qui, il ritorno a un’enfasi ufficiale sulle rappresentazioni della diversità etnica interna e della tolleranza verso l’alterità.¹⁷

Tuttavia, l’appropriazione, l’invenzione e la rappresentazione delle tradizioni delle popolazioni periferiche avevano avuto principalmente lo scopo di creare dei soggetti locali subordinati, il cui artigianato potesse essere commercializzato e le cui rappresentazioni potessero essere oggetto di consumo. La nascita della “cultura *dongba*”, che è arrivata a indicare il patrimonio culturale “autentico” dei Naxi, testimonia la misura in cui

¹⁵ E. Chao, “Hegemony, Agency, and Re-presenting the Past: The Invention of Dongba Culture among the Naxi of Southwest China”, in Melissa J. Brown (a cura di), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Berkeley: UC Press, 1996), 208-239.

¹⁶ E. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1983), 1.

¹⁷ Chao, “Hegemony, Agency”, 211-212.

l'invenzione di una tradizione possa riflettere strutture di potere ed essere permeata da matrici ideologiche ed economiche. Le tradizioni inventate “sono risposte a nuove situazioni che assumono la forma di richiamo a vecchie situazioni”.¹⁸ Nel caso in discussione, le “nuove situazioni” sono rappresentate dalla liberalizzazione economica promossa da Deng Xiaoping e, conseguentemente, dalla mobilitazione della Cina verso la modernità. Fu proprio questo nuovo obiettivo nazionale a sollecitare una rapida trasformazione sociale, la quale, a sua volta, indebolì quegli aspetti degli antichi costumi Naxi che non erano più compatibili con il cambiamento incombente.

L'abilità degli studiosi Naxi nel combinare in un'unica espressione i termini *cultura* e *dongba*, sulla base dell'associazione dello specialista rituale (*dongba*) con la stesura dei manoscritti cerimoniali e, dunque, con la conoscenza di una forma di scrittura, fu l'*escamotage* che permise la conservazione dell'eredità religiosa Naxi in una forma che potesse essere accettabile anche per il sistema cinese. Questa nuova interpretazione della figura del sacerdote al tempo stesso lo allontanava dal reame della superstizione, tanto temuto.¹⁹ Al declino delle antiche usanze si accompagnò un cambiamento nella tradizione: questo specialista rituale venne a essere ripensato come un esperto della cultura Naxi, come il depositario dell'eredità dei miti e della storia dell'etnia e i suoi manoscritti furono riletti come espressione di un'antica saggezza. La *religione dongba* divenne la *cultura dongba*.

2.1 Autenticità e cultura dongba

Gli sforzi locali tesi alla rivalutazione di taluni elementi della pratica indigena hanno ulteriormente problematizzato le implicazioni politiche dell'invenzione della tradizione poiché gli oggetti dell'invenzione hanno lentamente iniziato ad assumere il ruolo di agenti della stessa. Questa trasformazione si presta a essere interpretata facendo riferimento a ciò che Desai²⁰ ha descritto nei termini di una delle possibilità attraverso cui le comunità arrivano a costituirsi come momenti di resistenza al controllo. Tra gli aspetti più interessanti della creazione della “cultura *dongba*” c'è

¹⁸ Hobsbawm e Ranger, *The Invention*, 2.

¹⁹ Chao, “Hegemony, Agency”, 211-212.

²⁰ G. Desai, “The Invention of Invention”, *Cultural Critique*, 24, 1993, 131-133.

proprio il fatto che l'artificiosità della sua natura sia stata riconosciuta dai Naxi, tanto che l'idea di "cultura *dongba*" non corrisponde fedelmente né alle rappresentazioni locali dell'identità, né a ciò che l'etnia percepisce come "autentico". L'invenzione appare, quindi, come un processo di produzione e contraffazione,²¹ a cui i Naxi non sembrano fare eccezione. Ciò nondimeno, la rivisitazione di questi specialisti rituali nelle vesti di "saggi" dell'etnia ha conferito loro una voce di autorevolezza capace di parlare per l'eredità culturale dell'intera minoranza.

Dal punto di vista degli organi del governo locale che, sulla base delle argomentazioni evoluzionistiche Han, hanno scelto le forme della cultura etnica che potevano essere riabilite e valorizzate, la "cultura *dongba*" è diventata un *autentico* prodotto per il consumo turistico ed accademico.

I visitatori stranieri, desiderosi di soddisfare l'ambizione di sperimentare un contatto diretto con un *autentico* Altro,²² incuriositi dalle descrizioni di Lijiang contenute nelle guide turistiche e nelle pubblicità che ritraggono "l'affascinante cultura *dongba* dei Naxi", sono stati incoraggiati al viaggio dalla possibilità di raggiungere aree della Cina precedentemente chiuse al turismo internazionale. Colorati costumi locali, feste e arte popolare si sono rapidamente trasformati in prodotti ad esclusivo uso turistico e costituiscono una chiara manifestazione di quella che MacCannell ha definito "staged authenticity".²³ Le danze rituali *dongba*, in cui il presunto sacerdote indossa il costume "tipico" e scandisce i passi "tradizionali", altro non sono che moderne improvvisazioni e i *souvenirs* venduti dagli artigiani di Lijiang spesso contengono pittogrammi *dongba* non corretti.

Queste rappresentazioni della "cultura *dongba*" sono confezionate per gratificare le aspettative dei turisti alla ricerca dell'autenticità: sono pseudo-eventi. Vale qui la pena notare che se spesso il moderno turista è stato considerato alienato e alla perenne ricerca del primitivo, del naturale, dell'incontaminato, nel nostro caso ritrova tali dimensioni proprio nella *cultura dongba*, che è invece un prodotto della modernità cinese. Così, sebbene l'autenticità sia generalmente concepita come saldamente radicata

²¹ Desai, "The Invention", 122.

²² In proposito si veda anche I. Silver "Marketing Authenticity in Third-World Countries", *Annals of Tourism Research*, 20, 1993, 302-307.

²³ D. MacCannell, "Staged Authenticity", in D. MacCannell (a cura di), *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class* (New York: Schocken, 1976), 92.

nella vita premoderna, ciò che accade a Lijiang è che il turista la sperimenti in ciò che è stato già adattato e alterato dall'appello alla modernità formulato del governo cinese quattro decenni or sono. In quale misura la crescita del mercato del turismo etnico possa incoraggiare una continua evoluzione dell'idea di cultura *dongba* in più direzioni, mentre la stessa continua a trarre la sua autenticità da un'invenzione della cultura Naxi, è una riflessione che suscita ulteriori considerazioni.

La nozione di autenticità della cultura *dongba* è prodotta a tre distinti livelli: è socialmente costruita, dalla codificazione delle aspettative coltivate nell'immaginario del turista²⁴ e la cui espressione concorre alla costruzione culturale dei luoghi *esotici*; è politicamente costruita, dalle aspettative elaborate dallo Stato cinese e dalla cultura Han nei riguardi delle tradizioni di un gruppo etnico subordinato;²⁵ è culturalmente costruita, dagli sforzi compiuti dall'*élite* Naxi per l'invenzione di uno spazio civilizzato che contribuisca al prestigio dell'etnia invocando il concetto cinese di civiltà.²⁶

2.2 Autenticità, società e politica: implicazioni del turismo etnico tra i Naxi

In quanto socialmente costruita, l'autenticità è relativa e negoziabile²⁷ dal momento che è il risultato della proiezione, sugli oggetti e gli *altri* incontrati nel viaggio, delle persuasioni, dei sogni e delle aspettative del turista.²⁸ Ne consegue che l'autenticità diviene un'etichetta, applicata alle culture incontrate, in base a immagini stereotipate prodotte dalla società da cui il turista proviene.

Ciò di cui il visitatore è alla ricerca, è stato definito da Culler come "symbolic authenticity":²⁹ una costruzione sociale in cui gli oggetti e gli

²⁴ G.Hughes, "Authenticity in Tourism", *Annals of Tourism Research*, 22, 4, 1995, 781-782.

²⁵ Oakes, "Cultural Geography", 11-12.

²⁶ Chao, "Hegemony, Agency", 234.

²⁷ E. Cohen, "Authenticity and Commoditization in Tourism", *Annals of Tourism Research*, 25, 3, 1988, 373-374; Wang Ning, "Rethinking Authenticity in Tourism Experience", *Annals of Tourism Research*, 26, 2, 1999, 351-358.

²⁸ Silver, "Marketing Authenticity", 308-311.

²⁹ J. Culler, "The Semiotic of Tourism", in J. Culler (a cura di), *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions* (Oxford: Blackwell, 1988), 155, 159.

altri visitati sono sperimentati come autentici, non perché lo siano, ma perché vengono colti come simboli, come segni di un qualcosa che ha poco a che fare con la realtà da cui proviene il viaggiatore. Questo è esattamente quello che emerge dall'incontro del turista con i Naxi: la cultura *dongba* è percepita come segno di una cultura altra, autentica nella sua alterità, nonostante il fatto che il suo carattere d'invenzione sia riconosciuto dalla comunità locale. L'autenticità espressa in questi termini, quindi, non è effettivamente la qualità di qualcosa, ma una merce, un elemento essenziale dell'esperienza del turista. Eppure, questo processo semiotico rivela un paradosso,³⁰ che nasce dalla diffusione di codici di consumo ampiamente prodotti mediante rappresentazioni, le quali finiscono per svuotare se stesse di qualsiasi profondo significato culturale, convertendosi da simboli in significanti.³¹ Il dilemma dell'autenticità è che, per dirla con le parole di Culler:

per essere sperimentato come autentico [un luogo] deve essere contrassegnato come autentico, ma quando viene contrassegnato come autentico diviene mediato, un segno di se stesso e dunque manca dell'autenticità di ciò che è realmente incontaminato, inviolato da interposti codici culturali.³² (T.d.A.)

In altri termini, l'autentico deve essere contrassegnato per potersi costituire come tale, anche se la nostra nozione di "autentico" è assimilabile piuttosto a ciò che non sia mai stato in alcun modo etichettato. Ad esempio, per avere un sito "autentico" è necessario che un'autorità esterna certifichi la genuinità dell'esperienza degli oggetti e degli altri visitati.³³ Nel caso dei Naxi, è singolare che siano spesso stati invocati come garanti dell'autenticità della cultura *dongba* personaggi occidentali, come Joseph Rock³⁴ o Peter Goullart.³⁵

³⁰ Culler, "The Semiotic", 159-160.

³¹ J. Baudrillard, *Simulations* (New York: Semiotext(e), 1983).

³² Culler, "The Semiotic", 164.

³³ M. Harkin, "Modernist Anthropology and Tourism of the Authentic", *Annals of Tourism Research*, 22, 3, 1995, 651-653, 656, 662.

³⁴ Il botanico Joseph Rock dedicò gran parte della sua vita allo studio della cultura Naxi e fu il primo a far conoscere i manoscritti Naxi al mondo occidentale.

³⁵ Peter Goullart visse lungamente a Lijiang e fu autore di un popolare resoconto della vita che si conduceva nella cittadina negli anni Quaranta: *The Forgotten Kingdom* (1955).

Un secondo aspetto di questo meccanismo semiotico è la relazione che esiste tra le “back and front regions” dello spazio destinato al turista, definite da MacCannell.³⁶ Le stesse danze *dongba*, possono essere interpretate, in questa prospettiva, alla stregua di congegni che permettono al turista di recarsi “dietro le quinte” di quello spazio che gli è riservato nell’esperienza del viaggio. Ma l’esistenza degli indicatori di autenticità che contraddistinguono questo tipo di eventi denota che essi sono già stati in qualche modo codificati e, quindi, che non sono più genuinamente autentici. La realtà è che il turista riesce a trovare solo ciò che gli viene proposto: nello specifico, una sorta di spazio dietro le quinte, intenzionalmente approntato affinché egli lo visiti, dove l’autentico è però evidentemente sostituito da un simulacro.

Se ci si sposta sul piano della relazione tra autenticità e politica nell’invenzione della cultura *dongba*, la riflessione non riguarda più l’originalità degli oggetti o dell’alterità, ma il ruolo assunto dal governo cinese nel forgiare un’autenticità commerciabile, passando attraverso il soddisfacimento delle aspettative nutrite dalla cultura dominante nei riguardi delle etnie locali.

Lo Stato allora non è più solamente arbitro delle relazioni che si instaurano tra i vari attori che partecipano del turismo etnico, ma assume un ruolo ancor più totalizzante, se possibile. Circoscrive lo spazio all’interno del quale una merce specifica può essere prodotta, identifica la minoranza designata a tale produzione e quali caratteristiche di una determinata *minzu* possono essere interpretate come “autentiche” e, dunque, rappresentative della stessa. La promozione della differenza, dell’autenticità e dell’etnicità, di conseguenza, acquisisce la connotazione di reinvenzione di identità desiderabili.

Tuttavia, in particolar modo negli ultimi due decenni, le *élites* locali sono diventate sempre più agenti critici nella riformulazione dei mondi delle loro comunità e, come suggeriscono i Naxi, esiste la possibilità che le minoranze etniche in Cina siano, in una certa misura, anche artefici delle loro modernità alternative. In questa prospettiva, l’autenticità si manifesta nell’abilità delle comunità locali di manipolare la logica della cultura Han e

³⁶ MacCannell, “Staged Authenticity”, 92-96.

di esercitare strategie di identificazione personale. L'autenticità viene a risiedere, in questi casi, nelle resistenze che le popolazioni non-han riescono a esprimere, nella loro resilienza, nei compromessi che riescono negoziare all'interno delle opportunità offerte dalla modernità del sistema cinese post-socialista.

Conclusioni

Anche in Cina, la visione strategico-oppositiva del senso politico dell'identità elaborata nei periodi caratterizzati dai tentativi di assimilazione, e sinizzazione, dell'alterità, ha lasciato il passo alle politiche di promozione del pluralismo culturale, già da qualche decennio. Certamente, l'essenzialismo iniziale ha permesso di individuare alcuni fattori economici, politici ed ideologici che hanno strutturato l'opposizione a un'alterità complementare e portatrice di significato, ma chiamando in causa universi circoscritti, fatti di limiti, geograficamente e concettualmente organizzati attorno a dicotomie, a discapito di una più efficace considerazione dei processi d'interazione delle soggettività coinvolte, processi nei quali l'alterità non viene silenziata o semplicemente racchiusa in etichette e rappresentazioni esterne, come invece abbiamo visto accadere nel caso della metafora dell'esotizzazione e della femminilizzazione dell'etnia Dai.

La contemporaneità ha forgiato nuove configurazioni di culture e relazioni culturali che hanno costretto al ripensamento di alcune di queste dicotomie, quali ad esempio quella di centro-periferia o quella di modernità-tradizione. Dinamismi, interazioni contingenti e ibridazioni hanno dissolto in una molteplicità di articolazioni la stabilità di definizioni come quella di "cultura" o di "identità".

Di tutto questo, la realtà cinese è un esempio interessante, ancorché embrionale. In essa s'intravedono grossolane e abbozzate interpretazioni della transizione verso la fluidità delle "essenze immutabili". Il caso-studio dei Naxi ha ampiamente messo in luce la pluralità di voci, che contribuiscono, ciascuna a proprio modo, esattamente a questa creazione dinamica e corale dell'identità Naxi contemporanea: il gruppo etnico, le élite locali, i rappresentanti del governo, i turisti. Il carattere parziale delle

informazioni contenute nelle narrazioni di ciascuno degli interlocutori relativizza i confini inventati, a favore di relazioni e interrelazioni.

Persa la valenza oggettiva, l'identità svela tutta la sua natura processuale, prodotta da individui e gruppi a vario livello e continuamente reinventata dalla loro interazione. La "cultura" stessa si rivela un concetto precario, reinterpretabile a seconda degli obiettivi e delle circostanze, mentre resistenze e compromessi forgiavano lo spazio per le negoziazioni, continue, dell'identità.

Minoranze islamiche e turismo etnico in Cina nell'era della Nuova Via della Seta. Il quartiere turistico “otto rioni e tredici vicoli” nel cuore della “Piccola Mecca cinese”.

Francesca Rosati

La relazione tra autorità centrale e minoranze periferiche in Cina è essenzialmente una relazione spaziale, dove la distanza dal *centro* misura il grado di civiltà dei popoli che abitano lo spazio sotto il cielo. La frontiera, in quanto luogo lontano, è percepita come intrinsecamente fragile e instabile e dunque, bisognosa di essere “civilizzata”, o meglio “trasformata”, come la parola “cultura” (*wenhua* 文化) suggerisce.¹

Dopo la Rivoluzione Culturale (1966-1976) e, ancor più, dopo il crollo dell'URSS (1991), la civilizzazione della frontiera cinese ha coinciso con la sua modernizzazione, intesa sia come sviluppo tecnologico-infrastrutturale, sia come arginamento del separatismo etnico-religioso, in particolare quelli tibetano e uiguro.

Sotto la leadership di Xi Jinping (2012-), il messaggio armonizzante di una Cina coesa e multi-etnica è stato proiettato non solo attraverso una propaganda interna, incentrata sulla solidarietà etnica (*minzu tuanjie* 民族团结) su cui poggerrebbe l'unione dei 56 popoli della RPC nella comune lotta (*fendou* 奋斗) per il progresso nazionale, ma anche attraverso una progressiva turisticizzazione etnicizzante dello spazio pubblico, ad uso e consumo tanto dei visitatori forestieri, quanto delle minoranze, queste ultime insieme oggetto e agenti del nascente mercato turistico.

In contesti periferici dove l'identità etnica è definita principalmente dalla pratica religiosa – come nel caso delle province nordoccidentali della Cina o dello Yunnan, dove i musulmani “etnici” sono culturalmente dominanti – la religione ha trovato nuova legittimità attraverso iniziative dalle designazioni laiche di “tradizione”, “turismo”, o meglio, “patrimonio”, inteso sia come cultura materiale che ‘intangibile’ (*feiwuzhi wenhua yichan* 非物质文化遗产) – dal matrimonio salar, alla danza del falco dei tagiki, alle canzoni Hua'er degli hui – protette dai ministeri delle

¹ Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (University of Washington Press: Seattle, WA, 1995), 7.

Finanze e della Cultura, in seguito all'adesione della Cina all'appello per la protezione delle tradizioni umane mondiali, orali e non-materiali, lanciato dall'Unesco nell'ottobre del 2003.²

D'altro canto, sotto la guida totalizzante di Xi Jinping, il Partito usa la turisticizzazione etnica anche come mezzo per accelerare il progetto di sinificazione (*zhongguohua* 中国化) delle culture periferiche. Per ciò che concerne l'Islam, a partire dal lancio della Nuova via della seta nel 2013 e dall'approvazione del Tredicesimo piano quinquennale (2016-2020) adottato nel marzo 2016 dall'Assemblea nazionale popolare cinese – il controllo esercitato sulla pratica religiosa si è fatto più massiccio, andando ben oltre il sovente citato Xinjiang, per allargarsi, seppur meno aggressivamente, al resto del nordovest (*Xibei* 西北) del paese. Il PCC si propone di reprimere quelle che nel gergo socialista “con caratteristiche cinesi” sono indicate come le “tre tendenze e le due febbri” (*san hua, liang re* 三化, 两热), accusate di disturbare l'armonia etnica e l'unità nazionale: l'arabizzazione, la sa'udizzazione e la pan-halalizzazione (cioè, ogni espressione estetica e linguistica percepita come “imitante” il Medio Oriente a scapito della tradizione islamica “cinese”, oltre che un uso esasperato del ‘marchio’ halal sconfinante in domini non alimentari), nonché il compimento dello hajj e l'edificazione di moschee.

Lo sviluppo dei percorsi terrestri della nuova via della seta che dal Xibei collegano la Cina con l'Eurasia e la riforma del sistema economico e strutturale del paese, di cui il Nord-Ovest rappresenta la parte più arretrata, è, dunque, una chance e insieme una *conditio sine qua non* per il Partito di mitigare il fervore religioso locale.

Lungi dal considerare le minoranze etniche come ricettacoli passivi di politiche preconfezionate dall'alto, ma tenendo bene a mente il rapporto gerarchico che regola la relazione tra Partito centrale e minoranze, questo breve saggio cercherà di offrire spunti di riflessione sulle implicazioni delle politiche di sviluppo del turismo nelle zone ad alta densità musulmana, attraverso la descrizione del quartiere “otto rioni e tredici vicoli” nel cuore della città di Linxia, la “Piccola Mecca cinese”, situata nel Gansu sudoccidentale.

² Francesca Rosati, *L'Islam in Cina* (L'Asino d'Oro: Roma 2017), 240.

Linxia, l'Islam, il Partito e il turismo. Un'introduzione

Incastonata nella valle del fiume Daxia – tributario del Fiume Giallo – tra l'altopiano tibetano e quello del Loess su un'area di circa 88.6 km², Linxia 临夏, è la città-contea capoluogo dell'omonima Prefettura Autonoma Hui del Gansu, sita a sudovest di Lanzhou, capoluogo provinciale, da cui dista circa due ore di macchina. Nota con il nome di “Hezhou” 河州 (“la divisione amministrativa lungo il fiume”) fino al 1928, fu sin dall'antichità crocevia dei traffici commerciali che si snodavano lungo il corridoio dello Hexi, storico passaggio di merci e spezie, del commercio di tè e cavalli, del tratto meridionale dell'antica via della seta che collegava Samarcanda a Xi'an.

Terra di scontri dottrinali e di sanguinose battaglie durante le rivolte anti-mancesi tra il XVIII e la seconda metà del XIX secolo, e quartier generale di alcuni membri dei potenti clan musulmani “Ma” che dominarono il Nord-Ovest del paese prima dell'avvento comunista, Linxia è conosciuta nelle cronache di viaggio e nelle guide turistiche come la “Piccola Mecca cinese” (*Zhongguo de xiao maijia* 中国的小麦加), essendo uno dei maggiori centri islamici e luoghi sacri del Sunnismo hanafita cinese compreso nella “cintura coranica”³ che attraversa le province nordoccidentali del paese (Gansu, Ningxia, Qinghai e Xinjiang).

Su una popolazione totale di quasi 300.000 individui,⁴ la città è abitata per oltre il 50% da musulmani “etnici”, che costituiscono quattro delle dieci minoranze di fede islamica identificate con la “classificazione etnica” (*minzu shibe* 民族识别) implementata in Cina dal Partito tra il 1953 ed il 1979: i sinofoni Hui (45.03%), i mongolofoni Dongxiang (5.01%) e Bonan e i turcofoni Salar (i due, sommati, meno dell' 1%).⁵

³ Raphael Israeli & Adam Gardner-Rush, “Sectarian Islam and Sino-Muslim Identity in China”, *The Muslim World*, 90, 2000, 451.

⁴ <http://www.citypopulation.de/en/china/gansu/admin/1%C3%ADnxi%C3%A0 hu%C3%ADz%C3%BA z%C3%ACzh%C3%ACzh%C5%8D/622901 1%C3%ADnxi%C3%A0/>.

⁵ Zhonggong Linxiashou wei tongzhanbu, 中共临夏州委统战部, et al., 临夏回族自治州民族团结进步教育读本 *Linxia huizu zizhizhou minzu tuanjie jingpu jiaoyu duben* [Quaderni di studio per il progresso dell'unità nazionale della Prefettura Autonoma Hui di Linxia] (Gansu renmin chubanshe: Lanzhou, 2010), 5; 28; 33; 35; 37.

A differenza dei contesti sociali come quello dello Xinjiang, dove le tensioni tra la maggioranza Han e i musulmani Uyguri e Kazaki assumono una connotazione marcatamente etnica (Byler),⁶ nella “Piccola Mecca” è l’affiliazione religiosa più che lo status etnico (*minzu shenfen* 民族身份) a differenziare i musulmani gli uni dagli altri, e a farli riconoscersi come “comunità di credenti” rispetto alle altre minoranze – tibetani e Tu – che praticano il taoismo (21.8%), il buddismo (5.3%), il cristianesimo (0.5%),⁷ ma soprattutto rispetto alla “grande massa” (*dazhong*) Han (48%), grande consumatrice di carne di maiale.

Acquisita alla nascita, per matrimonio esogamico o per scelta individuale, l’affiliazione a specifici gruppi islamici si esprime attraverso pratiche religiose dottrinalmente distintive di ciascun gruppo raccolto attorno ad una moschea o a un mausoleo-monastero sufi.

D’altro canto, è lo status etnico a garantire ai musulmani locali il diritto a un parziale autonomia amministrativa (*zizhi* 自治) in quanto minoranze numericamente importanti della Prefettura Autonoma Hui della Regione di Linxia (stabilita nel 1956). Tuttavia, benché i governatori prefetturali siano solitamente membri del gruppo etnico maggioritario locale – gli Hui – l’autorità resta nelle mani dei dirigenti del PCC, posizione tradizionalmente riservata ai funzionari Han; infatti se l’attuale governatore della prefettura di Linxia, Ma Xiangzhong, (1954) è di etnia Hui, il segretario del Partito, Guo Heli (1964), è Han.

Il PCC rimane dunque, referente unico e arbitro delle politiche religiose, che dirama localmente attraverso una fitta rete di associazioni islamiche e di agenzie delle politiche etnico-religiose, coordinate dall’Ufficio degli Affari Religiosi, dipendente a sua volta dal Fronte Centrale Unito.

Il suo controllo non si estende solo alla religione in senso stretto – formando cioè imam “patriottici”, limitando la circolazione dei testi religiosi e innalzando alla maggiore età l’iscrizione alle madrase – ma riguarda anche un altro aspetto ancora poco trattato dagli studi

⁶ Diversi scritti di Darren Byler affrontano il tema, per una bibliografia parziale si veda: <https://supchina.com/author/darrenbyler/>.

⁷ Calcolo basato sui monumenti presenti sul territorio e non sui fedeli, nell’anno 2005. Linxiashi difangzhi bianzuan weiyuanhui 临夏市地方志编纂委员会 [Comitato editoriale degli Annali della Città di Linxia]: Annali della Città di Linxia, Linxiashizhi 临夏市志 1995-2005, (Gansu renmin chubanshe: Lanzhou, 1995), 749.

accademici: la pianificazione e gli ampliamenti dello spazio sacro e di quello pubblico, attraverso una periodica diramazione di regolamenti su progetti di urbanizzazione che rivelano via via visioni politico-economiche aggiornate sul rapporto tra potere centrale e minoranze periferiche, anche in chiave turistica.

Le politiche di “riforma e apertura” promosse da Deng Xiaoping all’inizio degli anni ’80 segnarono il passaggio dall’economia pianificata a quella socialista di mercato, aprendo la Cina agli stranieri e al contempo, innescando la “febbre culturale” (*wenhua re* 文化热) del turismo ‘interno’ verso le regioni di frontiera.⁸ Dopo gli anni bui della Rivoluzione Culturale (1966-1976), i cinesi scoprivano il paesaggio, il patrimonio artistico e le culture dei popoli non-Han, ora considerati “esotici” anziché arretrati; il turismo *no-profit*, concepito solo a uso governativo e diplomatico nel periodo maoista, diventava ora un fattore strategico per lo sviluppo economico del paese.⁹ Per tutti gli anni ’80 e ’90 tuttavia, il Nord-Ovest rimase marginale nel quadro delle riforme economiche denghiste, rispetto alla Cina sudorientale, aperta agli investimenti stranieri e più ricca di infrastrutture.¹⁰

Un cambiamento significativo vi fu con il “Grande sviluppo dell’Ovest” (*xibu dakaiifa* 西部大开发), un piano lanciato da Jiang Zemin nel 1999 per la modernizzazione delle province nordoccidentali.

Sull’onda di questi nuovi impulsi, nel 2000 a Linxia fu creato l’ufficio per il turismo, cui seguì, nel 2002, l’approvazione di un piano per la promozione del settore turistico locale con la riqualificazione degli spazi pubblici, la valorizzazione della cucina etnica e delle industrie tessile e manifatturiera. Questi sforzi fruttarono circa 5.800.000 yuan nel 2001 (circa 700.500 euro), e oltre 34 mila 300 milioni nel 2005 (oltre 3 milioni di euro). Tuttavia, la mancanza di adeguate infrastrutture, dal settore alberghiero a quello dei trasporti, restava un grande handicap che

⁸ Zang Xiaowei, *Ethnicity in China* (Polity: Cambridge, 2015), 38.

⁹ Honggen Xiao, “The discourse of power: Deng Xiaoping and tourism development in China”, *Tourism Management*, 27, 5, 2006, 803-814.

¹⁰ Michael Dillon, *Xinjiang – China’s Muslim Far Northwest* (Routledge: London & NY, 2004), 47.

rifletteva la situazione generale dell'arretrata provincia del Gansu, con un PIL tra i più bassi del paese.¹¹

La promozione dell'industria turistica in Gansu ha subito una grande accelerazione con il lancio dell'iniziativa dell'iniziativa *one belt, one road* (abbr. OBOR; *yidai yilu* 一带一路) annunciata da Xi Jinping nel 2013, che ha riconosciuto al Gansu il suo ruolo chiave di accesso all'Asia Centrale sfruttando il potenziale delle sue bellezze paesaggistiche, artistiche e culturali.

Sull'onda di questo nuovo impulso, l'assetto urbanistico e territoriale della città di Linxia è cambiato, nell'ambito di un piano di sviluppo economico che aveva per obiettivo –anche attraverso il potenziamento del settore turistico – il raggiungimento della “società moderatamente prospera” (*xiaokang shehui* 小康社会) – ovvero dell'innalzamento della ricchezza *pro capite* locale – entro il 2020.

Tra il 2015 e il 2016, in previsione dei giochi sportivi provinciali del Gansu del 2018, lo stato ha investito 850 milioni di yuan (pari a quasi 108 milioni, 900 mila euro) per la costruzione di grandi opere, *in primis*, uno stadio, un museo e il maestoso teatro ispirato alla cupola della moschea del venerdì di Nizwa (Oman). Grazie a queste iniziative, aggiuntesi alla tradizionale passeggiata lungo il “viale delle peonie”, al rifacimento dei vari parchi del suo circuito urbano, e alla presenza dei suoi meravigliosi mausolei sufi, nel 2018 Linxia ha accolto 7.648.500 turisti, per un profitto di 3.412 miliardi di yuan (circa 437 miliardi di euro), qualificandosi a buon diritto tra le mete ambite lungo il corridoio dello Hexi, accanto a Dunhuang, Lanzhou e Xiahe.¹²

Dal punto di vista dell'organizzazione socio-spaziale, l'edificazione di grandi edifici moderni destinati a ospitare eventi di massa nell'area nordorientale della città ha contribuito a ‘secolarizzare’ il paesaggio

¹¹ CEIC, Gross domestic product per-capita.

<https://www.ceicdata.com/en/china/gross-domestic-product-per-capita/gross-domestic-product-per-capita-gansu>

¹² Linxiashi renmin zhengfuwang 临夏市人民政府门户网站[Sito del governo popolare della città di Linxia], 2018, Linxiashi ba lüyou dajuan xiezai renmin xinkan shang 临夏市把旅游答卷写在人民心坎上 [La città di Linxia].

<http://www.lxs.gov.cn/Article/Content?ItemID=d6a6de21-bc63-4f47-a5f4-169020a11844>

urbano, creando un divario evidente rispetto alla parte sudoccidentale, dove si concentra la popolazione di fede islamica e i suoi luoghi di culto.

Come si evince, per esempio, dai *theme parks* del tipo del Chinese Hui Culture Park nel Ningxia o dell'insediamento musulmano di Shadian, nello Yunnan, dove la moschea è tra le principali attrazioni del complesso turistico, anche in Cina, la turistificazione ha fagocitato lo spazio tradizionalmente riservato al rituale religioso.¹³ Tuttavia, mentre a Shadian i musulmani locali vedevano nella visita dei turisti alla moschea un'occasione di proselitismo,¹⁴ a Linxia invece, ancora oggi, le moschee e i mausolei-monasteri locali sono piuttosto refrattari alla commercializzazione del luogo di culto, che rende poroso il confine tra funzione religiosa e “funzione turistica”.¹⁵

Tuttavia, è innegabile che anche la “Piccola Mecca” si stia volente o nolente aprendo al turismo etno-folklorico, come si evince dal recente rifacimento del quartiere “otto rioni e tredici vicoli”.

Il quartiere turistico “otto rioni e tredici vicoli” nel cuore della “Piccola Mecca cinese”

Nonostante i musulmani siano sparsi per le quattro “circoscrizioni municipali” (*zhen* 镇), i 41 villaggi amministrativi (*cun* 村) e i sei quartieri residenziali (*banshichu* 办事处) in cui Linxia fu suddivisa tra gli anni '50 e gli anni '80,¹⁶ il divario spazio-culturale con i residenti han è evidente. Benché gli Han siano clienti abituali dei ristoranti halal che predominano

¹³ Tommaso Previato, “Le minoranze musulmane nel quadro delle relazioni sino-arabe. Vecchi e nuovi processi di inclusione”. *Sinosfere, Potere*, aprile 2019.

<https://sinofere.com/2019/04/10/tommaso-previato-le-minoranze-musulmane-nel-quadro-delle-relazioni-sino-arabe-vecchi-e-nuovi-processi-di-inclusione/>

¹⁴ Masashi Nara, “A Change in the Ethnicity/Religiosity of the Hui people and Tourism Development. A Case Study of Hui Muslim Society in Yunnan Province, China”, Paper presentato all'International Symposium “Ethnicities in China and their Interaction with Global Society in the era of OBOR”. Waseda University, Tokyo, 22/11/2018.

¹⁵ Marco d'Eramo, *Il selfie del mondo. Indagine sull'età del turismo* (Feltrinelli: Milano, 2017), 84 (ebook).

¹⁶ Linxia Shizhengfu wang, linxia shi jianjie.

http://www.114huoche8.com/zhengfu_LinXia/LinXiaShi/

in città, e sebbene Hui e Han lavorino negli stessi uffici fianco a fianco – i matrimoni misti sono rari.

Anche la distribuzione della popolazione cittadina racconta questo divario: gli Han vivono soprattutto nei quartieri anticamente *intra muros*, che oggi ospitano centri commerciali, karaoke, caffè, bordelli e uffici governativi, mentre i musulmani si concentrano nella parte sudoccidentale della città, dove abbondano moschee, trattorie halal e piccole botteghe.¹⁷

Conosciuta come *Bafang* 八坊, letteralmente ‘il quartiere degli otto *fang*’ – perché sorta intorno a 8 (poi divenute 12) moschee-comunità (*fang* 坊) nella Cina imperiale, la più antica delle quali data all’anno 1273- –¹⁸ questa parte della città copre una superficie di appena 1.24 km².

Fino alla seconda decade degli anni 2000, Bafang è rimasto un quartiere popolare tra i più poveri e degradati della città, seppur pittoresco, con i suoi vicoli polverosi e labirintici, tra una moschea e l’altra, e i suoi *siheyuan* affacciati su cortili ornati con alberi da frutta e rose.

A partire dal 2013, anno del lancio della OBOR, molta dell’architettura residenziale tradizionale di Linxia è stata rasa al suolo per far posto a palazzoni di 30 piani e più. Negozi scintillanti con insegne trilingue – cinese, arabo e inglese – si affacciavano su impeccabili strade asfaltate. Questa “febbre” del restyling urbano aveva colto anche molte moschee locali, in una gara autofinanziata a chi avesse i minareti più svettanti, realizzati in una profusione di varianti dello stile “mediorientaleggiante” molto in voga in Cina, che poco conserva del tradizionale assetto “islamo-tao-buddista-confuciano” ancora perfettamente adatto, invece, a rappresentare la simbologia mistico-esoterica dei monasteri Sufi locali.

Nonostante tutto, allora, il cambiamento del paesaggio urbano non aveva intaccato i vicoli dell’antico borgo “sacro” di Bafang, che si potevano ammirare dalle finestre dei grattaceli circostanti.

¹⁷ M.S. Erie, *China and Islam: the prophet, the party, and law* (Cambridge University Press: Cambridge 2016), 17; 98.

¹⁸ Wang Ping 王平, *Linxia Bafang: yige chuantong yu xiandai huizu shequ de jiangou* 临夏八坊 — 一个传统与现代回族社区的建构 [Bafang di Linxia, la struttura antica e moderna di una comunità Huizu](Minzu chubanshe: Pechino 2012), 43.

Le cose cambiarono a partire dal 2015, con il lancio del “piano quindicennale per la città di Linxia e per le aree urbane della contea di Linxia” (临夏市临夏县城市总体规划 2015-2030), che prevedeva una riforma strutturale ed economica senza precedenti, per il rilancio dell’economia e del “turismo culturale” (*wenhua lüyou* 文化旅游) lungo la cintura economica della Nuova via della seta.¹⁹

Allora, il governo locale di Linxia diramò dei questionari tra le famiglie di Bafang – o meglio di quel nucleo centrale di 0,41 km² ribattezzato “gli otto rioni e i tredici vicoli (*Bafang shisanxiang* 八坊十三巷)”, corrispondente alla parte più antica del Bafang storico, i cui confini restano topograficamente imprecisati poiché il Partito frammentò l’assetto spaziale del primo periodo repubblicano, per annientare il potere carismatico, economico e politico dei leader musulmani cui era subentrato negli anni ’50.

Dopo un periodo di negoziazione con le 1.954 famiglie residenti (8.668 persone, 98% musulmani) – allarmate dal rischio di demolizioni arbitrarie e forzate – nel 2016 si aprirono i lavori,²⁰ per cui furono investiti 340 milioni di yuan (circa 46.260.000 euro).²¹

In questa nuova fase, il governo abbandonò la strategia del demolire per costruire *ex novo*, preferendo restaurare nel rispetto della tradizione locale, ovvero, “preservare l’antico”, “restaurare l’antico”, “creare l’antico” (*cungu, fugu, chuangu* 存古、复古、创古)²² anche per evitare l’onere economico e lo shock culturale della ricollocazione degli sfollati e utilizzare manodopera locale.

Il risultato finale ricorda quello dell’antico quartiere “tre rioni e sette vicoli” della città di Fuzhou, (Fujian, Cina meridionale): la sequenza

¹⁹ 临夏市临夏县城市总体规划 2015-2030, Linxiashi Linxiaxian chengshi zongti guihua, 2015-2030, [Piano urbanistico generale della città di Lincia e della contea di Linxia]. <http://www.lxs.gov.cn/uploadfile/20170227144510982.pdf>.

²⁰ 吳志雲, 城中村變身新地標—甘肅臨夏“八坊十三巷”保護改造, 新時代報告文學.

<https://liangdian.cc/d/F2txqYowAIL>

²¹ Linxiashi dianshitai 临夏市电视台, Hezhou gushi: Bafang Shisanxiang erqi guihua gaizao qiangxian kan 河州故事, 八坊十三巷二期规划改造抢先看 (Un primo sguardo alla pianificazione e trasformazione della seconda fase di Bafang Thirteen Lane).

https://www.sohu.com/a/132242768_711630, 20/05/2020.

²² Linxiashi dianshitai, 临夏市电视台, cit.

architettonica lungo la quale s'incammina il turista è un percorso guidato "meta-spaziale" – nel tempo e nel luogo, cioè, depositari della memoria collettiva locale – distribuito in un circuito chiuso e autosufficiente, secondo l'immagine del "villaggio dentro la città" (*chengzhong cun* 城中村), lontano dal caos metropolitano benché nel cuore della metropoli. Abitazioni tradizionali, residenze storiche, aree museali, negozi, caffetterie e trattorie tipiche –costruiti secondo materiali e stili artistici locali– si susseguono mescolando cultura e consumismo. Ognuno dei tredici vicoli che si diramano negli otto rioni presenta al visitatore un'esperienza diversa (*yi xiang yi tese* 一巷一特色), da quella religiosa a quella culinaria, in una "mise en scene" ad uso e consumo del turista, tipica della museificazione dello spazio urbano che mischia l'attività quotidiana dei residenti con il "riassunto" del loro passato, scritto sulle leggende esplicative appese ai muri.

A tal proposito, a differenza dei "tre rioni e dei sette vicoli" di Fuzhou – dove importanti esponenti della storia cinese che vi risiedettero sono riprodotti in busti e statue commemorativi – la passeggiata degli "otto rioni e tredici vicoli" a Linxia abbonda di statue bronzee che immortalano anonimi avi dei contemporanei hui intenti a svolgere diverse attività manifatturiere o mercantili, e di manichini in silicone a grandezza naturale indaffarati in attività domestiche, installati all'interno di sale espositive che riproducono gli interni delle dimore tradizionali.

Questa banalizzazione della cultura locale fonde indistintamente storia e presente dei musulmani etnici di Linxia, in una sorta di "tassidermia culturale"²³ che li rende nel contempo agenti e oggetti delle politiche per lo sviluppo del turismo, nel molteplice ruolo di residenti, imprenditori (ristoratori, negozianti, locandieri), turisti, e copie inanimate di se stessi.

Viene da chiedersi quanto potenti saranno gli effetti stranianti di questa turisticizzazione etno-folklorica di Stato sull'autopercezione dei musulmani linxianensi, e più in generale, perché (e per chi) occorra "creare la tradizione" (*chuanggu*), oltre a preservarla. Questi interrogativi sembrano più pressanti se si considera che "otto rioni e tredici vicoli" si trova nel cuore di Bafang, a sua volta, centro pulsante della memoria e dell'identità collettiva della "Piccola Mecca".

²³ S.Harrell, *Cultural Encounters*, 167.

Qui oggi, non solo lo spazio “profano” dello svago ricreativo ma anche quello “sacro” della moschea, è oggetto del processo di “ritorno” alla tradizione cinese, un processo che forza un’inversione di tendenza rispetto al restyling mediorientaleggiante degli anni passati, ora percepito dal Partito come il segno di un’“arabizzazione” incontrollata dei costumi locali che perturba l’armonia etnica e l’unità nazionale, poiché, si desume, riveli una propensione verso modelli sociali e politici dei paesi a maggioranza Islamica.

Ancor prima che l’emergenza del Sars Covid-19 proibisse gli assembramenti nei luoghi di culto, dunque, la pratica religiosa dei musulmani di Linxia stava già subendo diverse restrizioni, soprattutto inseguito alla dichiarazione del primo ministro Li Keqiang durante l’Assemblea Nazionale sul Lavoro Religioso nel 2016, su Linxia come una delle aree esposte al rischio di estremismo islamico, accanto allo Xinjiang e al Ningxia.²⁴ Tuttavia, se fino a pochi mesi fa ci si era limitati a far togliere gli altoparlanti per lo *adhan*, a rimuovere le scritte e le insegne in lingua araba nei luoghi laici e a inasprire i criteri per l’accesso dei giovani alle scuole coraniche e per lo Hajj, recentemente la riqualificazione dello spazio urbano ha implicato anche la rimozione progressiva di cupole e minareti “arabeggianti”, da sostituire con forme più consone all’architettura locale.²⁵

Conclusioni

La museificazione dello spazio pubblico in chiave etno-folklorica nel Nord-Ovest musulmano sta forse fagocitando lo spazio religioso e favorendo la censura della pratica rituale? Anche se qualsiasi risposta a questo interrogativo sarebbe prematura, è bene tener a mente che la

²⁴ Vedi Francesca Rosati, tema trattato in una imminente pubblicazione in lingua inglese per la casa editrice University of Hawaii Press.

²⁵ Min Junqing 敏俊卿, Qingzhensi jiangzhu fengge yanjiuhui zai Xi’an zhaokai 清真寺建筑风格研讨会在西安召开 [Il forum sullo stile architettonico della moschea (cinese) si apre a Xi’an].

<http://www.chinaislam.net.cn/cms/news/xhwx/201704/08-10904.html>, 8/4/2017

percezione delle politiche etnico-religiose del PCC non è uniforme ma cambia a seconda della posizione sociale e culturale dei cittadini. Se molti linxianensi non saranno contenti di vedere chiassosi avventori passeggiare accanto, o addirittura dentro, le loro moschee, d'altro canto, l'aumento dei turisti ha creato nuovi posti di lavoro, nel commercio e nella ristorazione, togliendo molti da una condizione di povertà il cui tasso nel 2013 riguardava il 27.83% della popolazione.²⁶ Tra il 2018 – anno in cui gli “otto rioni e tredici vicoli” sono stati promossi ad attrazione turistica 4A (più di 500.000 turisti l'anno) – e il 2019, il quartiere ha accolto oltre 4,8 milioni di turisti per un guadagno complessivo di oltre 390 milioni di yuan (oltre 50 milioni di euro).²⁷

Inoltre, dal punto di vista del conflitto etnico tra hui e han, sovente alimentato dal pregiudizio degli internauti han verso l'Islam, la museificazione della cultura tradizionale dei musulmani etnici di Linxia, servirà a popolarizzarla positivamente e a renderla meno ostica agli occhi dei non-musulmani.

La storia narrata nelle sale museali di “otto rioni e tredici vicoli” pone l'accento sulla convivenza armonica di Han e Hui, e sul ruolo chiave che questi ultimi hanno giocato nelle file del PCC e nella costruzione della nazione cinese, inoltre, le bacheche affisse nelle sale raccontano la vicenda dell'Islam a Linxia e la storia delle comunità islamiche della “Piccola Mecca” plasmando un'idea di Islam più radicato nella tradizione cinese e dunque più “patriottico”.

Tenendo a mente che il turismo e la turisticizzazione dei luoghi non è mai solo svago o profitto fine a se stesso, ma è anche una questione di prospettiva e di rappresentazione,²⁸ il quartiere turistico “otto rioni e

²⁶ Gansu Ribao 甘肃日报, 摆脱贫困 决胜小康—关注贫困县脱贫摘帽之临夏市篇 (Sbarazzarsi della povertà- Concentrarsi nelle contee colpite dalla povertà della città di Linxia).

http://www.gansu.gov.cn/art/2018/10/20/art_36_411772.html 28/10/2020.

²⁷ Gansu Ribao 甘肃日报, Wenhua wei xian, limin wei ben, Linxiashi bafang shisan xiang baohu gaizao jishi 文化为先 利民为本—临夏市“八坊十三巷”保护改造纪实 (La cultura prima di tutto e il beneficio della gente prima di tutto - il documentario sulla protezione e ricostruzione di "Baifang Thirteen Alleys" a Linxia). http://www.gansu.gov.cn/art/2019/3/3/art_36_419394.html, 3/3/2019.

²⁸ Jenny Chio, *A Landscape of Travel: The Work of Tourism in Rural Ethnic China* (University of Washington Press: Seattle and London, 2014), xviii.

“tredici vicoli” ci appare come un laboratorio nel quale si creano nuove narrative del passato, attraverso un'interpretazione selettiva della storia, a ricordarci che, nell'era della Nuova Via della Seta, la modernizzazione infrastrutturale della periferia passa non solo per strade e per rotaie, ma anche per la produzione di “culture costruite” o “tradizioni calcolate” come assetto dello spazio urbano.²⁹

²⁹ Nobukiyo Eguchi (a cura di), “Ethnic Cultural Theme Parks in China and Japan: Toward an Anthropology of Intentional Tradition”, in *Tourism as a Complex Phenomenon* (Koyoshobo: Kyoto 2004).

<https://cybersocialstructure.org/2018/09/21/ethnic-cultural-theme-parks-in-china-and-japan/>

**Centralizzando i margini,¹ marginalizzando il centro.
L'urbanizzazione come dispositivo di governo nella frontiera
sud-occidentale dello Yunnan²**

Antonella Diana

Questo saggio esplora l'uso dell'urbanizzazione come dispositivo di governo dei gruppi etnici minoritari nella periferia sud-occidentale dello Yunnan nel periodo post-socialista. Prendendo come caso studio l'emergente città multi-etnica di Jinghong, nell'area di confine tra Cina, Laos e Myanmar, quanto segue porta l'attenzione sulle politiche, i discorsi e le pratiche socio-spaziali di frontiera che hanno riconfigurato gli equilibri di potere tra stato e gruppi etnici minoritari, ovvero tra centro e periferia, nella Cina degli ultimi vent'anni. La discussione ha come (s)oggetti le comunità di etnia Tai/Dai di cinque villaggi agricoli che sono stati gradualmente incorporati nella città di Jinghong a partire dagli anni '90: Jinglan, De, Tin, Long Khwan e Long Feng. Integrando un'analisi spaziale da una prospettiva urbanistica e degli 'urban studies' con un'indagine etnografica della città come luogo di vita sociale, riproduzione culturale e modulazione di nuove soggettività urbane e moderne, suggerisco che l'urbanizzazione di frontiera nella Cina post-socialista si fonda su una relazione dialettica tra centro e periferia.³ Essa non è semplicemente un corso lineare di sviluppo caratterizzato da una pianificazione statale dall'alto verso il basso avulso dalle pratiche sociali di produzione del luogo da parte di comunità Tai/Dai. Piuttosto è un processo circolare di mutua trasformazione, sebbene iniqua, tra *ville* e *cit *,⁴ ovvero, tra spazio statale e luogo etnico. Discorsi post-socialisti di modernizzazione, civilizzazione,

¹ Alexander Horstmann e Reed L. Wadley (a cura di), *Centering the Margins. Agency and Narrative in Southeast Asian Borderlands* (New York/Oxford: Berghahn Books, 2006).

² La ricerca per questo saggio   stata finanziata dal Programma di Ricerca e Innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020 nell'ambito della sovvenzione Marie Sklodowska-Curie No 748961.

³ La ricerca sul campo etnografica su cui si fonda questo saggio si   stata condotta tra maggio e agosto 2018 e tra giugno e luglio 2019.

⁴ Richard Sennett, *Costruire e Abitare. Etica per la Citt *. (Milano: Feltrinelli Editore, 2018).

armonia, estetica, e peculiarità e unità etnica strutturano le pratiche statali di pianificazione dello spazio. Tuttavia, gli attori sociali Tai, a loro volta, partecipano alla creazione della città simultaneamente contrastando, manovrando e appropriandosi selettivamente delle idee e delle modalità di costruzione spaziale urbana formulate dall'alto per produrre e dare significato al proprio luogo urbano. La città di Jinghong, quindi, emerge come un campo di contesa dove da un lato lo stato persegue con l'autorità l'integrazione dei gruppi etnici minoritari nella modernità nazionale, mentre dall'altro gli individui etnici minoritari cercano di affermarsi come cittadini urbani nella Cina moderna, non senza rinunciare alla propria identità culturale di periferia.

L'urbanizzazione è stata uno dei principali motori del cambiamento sociale e della politica orientata verso l'economia di mercato nella Cina post-Maoista.⁵ Dagli anni '80, i tradizionali centri metropolitani si sono espansi, mentre nuove città si sono formate a un ritmo sorprendente.⁶ L'urbanizzazione ha interessato anche le zone periferiche della Cina, tra cui la provincia dello Yunnan, dove ha assunto caratteristiche distinte da quelle della Cina 'centrale'.⁷ La trasformazione di Jinghong incarna al meglio tale specificità di frontiera.

⁵ Wu Weiping e Piper Gaubatz, *The Chinese City* (London and New York: Routledge, 2013). Li Zhang, *In Search of Paradise. Middle Class Living in a Chinese Metropolis* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2010).

⁶ Chan Kam Wing, *Cities with Invisible Walls. Reinterpreting Urbanization in Post-1949 China* (Hong Kong: Oxford University Press, 1994); You-tien Hsing, *The Great Urban Transformation. Politics of Land and Property in China* (Oxford, England: Oxford University Press, 2010); Robin Visser, *Cities Surround the Countryside. Urban Aesthetics in Postsocialist China* (Durham & London: Duke University Press, 2010); Zhang Li, Richard LeGates e Min Zhao, *Understanding China's Urbanization: The Great Demographic, Spatial, Economic and Social Transformation* (Edward Helgar Publishing: Cheltenham UK/Northampton Massachusetts USA, 2016); Andrew B. Kipnis, *From Village to City. Social Transformation in a Chinese County Seat* (Oakland, California: University of California Press, 2016).

⁷ Zhang, *In Search of Paradise*.

1. La costruzione dello spazio urbano di Jinghong di impronta statale

Jinghong, da dormiente centro semi-rurale a hub urbano turistico-commerciale

Situata nella valle dove confluiscono il fiume Mekong (Lancang in cinese) e il suo affluente Namkham, la città di Jinghong propriamente detta è parte dell'omonima Municipalità ed è sede amministrativa, economica e culturale della Prefettura Autonoma Dai di Xishuang banna. Sedici villaggi o quartieri (村社区 cunshiqu), di cui sette classificati come 'villaggi Dai' (傣族村 daizu cun) inglobati nello spazio urbano a partire dagli anni '90, fanno oggi parte del territorio della città di Jinghong. Quest'ultimo nel 2016 contava 158.581 dei 421.072 residenti permanenti e 54.756 dei 115.828 residenti temporanei (流动人口 liudong renkou) dell'intera Municipalità.⁸ Dall'inchiesta effettuata sul campo è emerso che il gruppo etnico che definisce se stesso come Tai Lue, avente affinità linguistiche e culturali con le altre popolazioni della famiglia linguistica Tai-Kadai sparse per il Sud-Est Asiatico continentale, denominato Dai (Daizu)⁹ nella classificazione ufficiale delle nazionalità cinesi, costituisce circa il 35% della popolazione permanente della città. Altri gruppi minoritari quali gli Hani, Wa, Yao, i Bulang e i Jinuo e i membri della maggioranza etnica Han rappresentano il 5% e il 60%, rispettivamente. Sono di etnia Han anche il 90% del

⁸ Yunnan sheng Xishuangbanna Daizu Zizhizhou Jinghongshi Chongjinghong Jiedao Banshichu 云南省西双版纳傣族自治州景洪市允景洪街道办事处 [Ufficio dell' Area Urbana Designata della Municipalità di Jinghong, Prefettura Autonoma Dai di Xishuangbanna, Provincia dello Yunnan], Chongjingghong Jiedaoban Gaikuang 允景洪街道办事处概况 [Situazione generale dell'area urbana designata della Municipalità di Jinghong].

<http://www.ynszxc.gov.cn/S1/S1057/S1058/S1059/C14624/DV/20170524/2055918.shtml>.

Jinghongshi Zhengwuwang 景洪市政务 [Rete degli Affari del Governo Municipale di Jinghong] "Jinghong Gaikuang" 景洪概况 [Situazione Generale su Jinghong], 15 novembre 2017. http://www.xsbn.gov.cn/88.news.detail.dhtml?news_id=34231.

⁹ Nel testo i termini Tai e Dai saranno usati in modo intercambiabile.

crescente numero di residenti temporanei che lavora e opera nella città in vari settori economici.

La presenza Han nella frontiera sud-occidentale dello Yunnan è stata costante sin dal XVIII secolo.¹⁰ Tuttavia solo le ondate migratorie Han degli ultimi sessanta anni hanno alterato il tessuto multi-etnico che dal XIV secolo aveva avuto al suo centro i Tai Lue. Fino al 1950 un principe ereditario Tai Lue governava sulla principauté semi-indipendente di Sipsongpanna, di cui Tseng Hung (oggi Jinghong) era il centro amministrativo, che intratteneva relazioni tributarie con l'impero cinese Qing e con il regno della Birmania.¹¹ I Tali Lue detenevano il potere politico e socio-economico nelle valli e regnavano su altri gruppi che popolavano le aree montane della principauté, tra cui gli Akha, i Lahu, i Bulang, gli Yao e i Miao. Nel 1950 l'Armata di Liberazione Popolare Cinese invase Sipsongpanna, annettendolo alla Repubblica Popolare Cinese come Xishuang banna Dai Autonomous Prefecture, di cui Jinghong fu nominata capitale.

Sotto il regime comunista, Jinghong è stata trasformata da dormiente cittadina rurale in una città di confine in forte espansione. Mentre la pianificazione economica e urbana centralizzata di Mao dagli anni '50 agli anni '70 produsse minime modifiche al layout, alle infrastrutture e all'architettura della città, è solo a partire dal programma di Riforma e Apertura (Gaige Kaifang) inaugurato da Deng Xiaoping nel 1979 che una significativa ristrutturazione spaziale ha avuto luogo all'inizio degli anni '90 per essere amplificata negli anni 2000 e 2010 attraverso una pianificazione urbana più decentralizzata ma sistematica.

L'economia politica dell'urbanizzazione di frontiera sud-occidentale

A differenza delle città tradizionali del “centro”, come Pechino e Shanghai, la cui espansione si è accompagnata prima all'industrializzazione e poi all'espansione del settore terziario, delle attività offshore e del commercio

¹⁰ Patterson Giersch, *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006); Mette Halskov Hansen, *Frontier People: Han Settlers in Minority Areas of China* (London: Hurst, 2005).

¹¹ Antonella Diana, *Roses and Rifles. Experiments of Governing on the China-Laos Frontier* (Tesi di Dottorato), (Canberra: Università Nazionale dell'Australia, 2009).

oltre alla finanziarizzazione, la crescita urbana di Jinghong è stata sostenuta da una nuova strategia politico-economica di livello provinciale e regionale avente come focus il turismo e il commercio transfrontaliero.¹² A partire dagli anni '80, sfruttando il clima e l'ambiente naturale tropicale della zona insieme alle culture etniche indigene, Xishuang banna, designata come una delle sei zone turistiche della provincia dello Yunnan, è stata tramutata in un paradiso esotico per i turisti domestici.¹³ Jinghong ha guidato la svolta turistica della prefettura. Simultaneamente, la cittadina è stata gradualmente trasformata in un *hub* del commercio transfrontaliero all'interno dei corridoi economici dell'Alto Mekong tra Cina, Laos, Birmania e Thailandia. La sua posizione strategica lungo l'autostrada Kunming-Bangkok costruita negli anni 2000 e lungo la ferrovia ad alta velocità Kunming-Singapore, il cui completamento è previsto entro il 2022, ha contribuito ad amplificare la centralità di Jinghong nell'economia regionale del Mekong e al suo più recente sviluppo urbano.

Inoltre, come per il resto della Cina, l'urbanizzazione di Jinghong si inserisce nel nuovo orientamento politico-economico post-socialista che intravede nell'urbanizzazione uno dei principali stimoli di crescita economica e di benessere e stabilità sociale nel quadro dell'economia di mercato. Nei primi anni 2000, il governo provinciale dello Yunnan indicò la costruzione urbana (城镇建设 *chengzhen jianshe*) come via per generare risorse finanziarie per la spesa pubblica e attrarre investimenti domestici o esteri, ma soprattutto per trasferire gradualmente capitali e persone verso le zone economicamente meno sviluppate di frontiera e ridurre il gap

¹² Liao Hongzhi 廖洪志 e Zheng Chunmin 郑春敏 (a cura di) *Xibu diqu chengshihua. Yunnan chengzhenhua yu jingji fazhan yanjiu baogao* 西部地区城市化云南城镇化与经济发展研究报告 [L'Urbanizzazione della Regione Occidentale. Relazione di Studio sullo Sviluppo Urbano e Economico dello Yunnan] (Beijing: Kexue chubanshe 科学出版社, 2003).

¹³ Zhengxie Jinghongshi Weiyuanhui 政协景洪市委员会 [Commissione Politica Consultiva della Municipalità di Jinghong] (a cura di) *Jinghong Chengshi Jianshe* 景洪城市建设 [Edificando la Città di Jinghong] (Kunming: Panlong Xinlin Chubanshe 盘龙新林出版社, 2012).

economico con le regioni più ricche della costa orientale, integrando in tal modo la periferia nel cuore economico del paese.¹⁴

Il discorso di legittimazione urbana

Se il discorso post-socialista formulato in termini di modernizzazione (现代化 xiandaihua), progresso (发展 fazhan), civilizzazione (文明 wenming) e armonia (和谐 hexie) per legittimare la riconfigurazione dello spazio urbano, accomunano l'urbanizzazione di Jinghong a quella delle altre aree del paese, l'enfasi sulle caratteristiche etniche (民族特色 minzu tese) e sull'unità etnica (民族团结 minzu tuanjie) la distinguono dalla crescita urbana nelle zone centrali.¹⁵ Come sarà illustrato di seguito, il rispetto delle specificità culturali dei gruppi etnici si è manifestato principalmente nell'inclusione di elementi architettonici ed estetici etnici nelle nuove architetture della città, oltre che nella mercificazione dell'esotismo etnico di festival, cibo, e costumi locali per sostenere un'industria del turismo ancella di quella edile e immobiliare. L'unità etnica, già parte delle politiche di frontiera sin dagli anni '80, sebbene non dichiarato apertamente, continua a essere un meccanismo atto alla pacificazione e al controllo dei gruppi etnici minoritari di confine, costruiti come 'recalcitranti' (跳皮 tiaopi) nei discorsi non ufficiali di stato e popolari Han.

Le pratiche di spazializzazione di stato

Accogliendo la chiamata a urbanizzare da parte delle autorità nazionali e provinciali, fin dagli anni '90, gli amministratori della Municipalità di Jinghong hanno approvato una serie di piani urbanistici che hanno articolato l'espansione urbana della cittadina in tre fasi: 1991-1995; 1996-2000; 2001-2020.¹⁶ Tra i vari interventi spaziali vi sono stati la costruzione

¹⁴ Liao e Zheng, *The Urbanization of the Western Region*.

¹⁵ Zhengxie Jinghongshi Weiyuanhui. *Jinghong Chengshi Jianshi*.

¹⁶ Xishuangbanna Daizu Zizhizhou. *Chengxiang Jianshe Huanjing Baohuju*. Xishuangbanna Daizu Zizhizhou 西双版纳傣族自治州城乡建设环境保护局。西双版纳傣族自治州 [Bureau per la Protezione Ambientale e la Costruzione Urbana-Rurale della Prefettura Autonoma Dai di Xishuangbanna] (a cura di), *Chengxiang Jianshe Huanjing*

di un secondo ponte sul Lancangjiang, l'estensione dell'aeroporto di Xishuang banna e il potenziamento del sistema viario, ma soprattutto, la creazione ex novo di dozzine di quartieri residenziali, commerciali e di intrattenimento.

A seguito del decentramento economico da Pechino, l'amministrazione di Jinghong ha adottato la capitalizzazione sulla terra come strumento per mobilitare le risorse finanziarie adeguate a espandere e migliorare le infrastrutture, in previsione di imporre un'imposta sulla proprietà in futuro. Ha perseguito questo obiettivo stabilendo alleanze con compagnie edili private o semi-statali. Avvalendosi della Costituzione Cinese e della Legge sulla Proprietà della Repubblica Popolare Cinese (di seguito PRLPRP),¹⁷ secondo cui lo Stato è il proprietario in ultima istanza della terra, il governo locale di Jinghong ha proceduto alla espropriazione (征用 zhengyong) delle terre agricole dei villaggi rurali circostanti all'originario centro della cittadina. La confisca ha riguardato prima Jinglan, il villaggio Tai la cui terra si trovava in prossimità del centro originario della città, alla fine degli anni '80, ed è continuata per tutti gli anni '90 e 2000-2010 in questo e in altri villaggi circostanti, tra cui De, Tin, Long Khwan e Long Feng.

Come previsto dalla PLPRP, alle comunità agricole è stato concesso un indennizzo per la perdita della terra, il cui importo è variato nel corso degli anni da villaggio a villaggio, a seconda della tipologia di terra e della capacità di negoziazione delle comunità e dei loro leader. Per esempio, dopo aver ricevuto 10.000-20.000 RMB/1 mu¹⁸ per il primo appezzamento di terreno richiesto negli anni '90 per istituire l'area turistica della prima fase di sviluppo, i residenti di Jinglan hanno ottenuto un risarcimento di 200.000 RMB/1 mu per terreni agricoli fertili confiscati nel 2001- 2004 e 70.000 RMB/1 mu per terreni boschivi. Gli altri villaggi Tai hanno ricevuto importi inclusi tra o pari a quelli di Jinglan. Tuttavia, tutte le comunità hanno lamentato all'unanimità l'insufficienza dell'indennizzo concesso.

Baohuzhi 城乡建设环境保护志 [Annali della Costruzione Urbana-Rurale e della Protezione Ambientale] (Kunming: Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture, 1997).

¹⁷ National People's Congress, *Property Rights Law of the People's Republic of China* (2007).

<http://www.lehmanlaw.com/resource-centre/laws-and-regulations/general/property-rights-law-of-the-peoples-republic-of-china.html>

¹⁸ 1 mu equivale a 0,0666 ettari.

Il processo di capitalizzazione sulla terra ha avuto connotazioni inique e poco trasparenti che hanno favorito gli interessi dell'asse stato-capitale pubblico/privato. Il governo municipale ha venduto ai developers i diritti d'usufrutto della terra espropriata per cifre dieci-quindici volte superiori al risarcimento offerto ai villaggi, non rendendole pubbliche. A loro volta, i developers e le società immobiliari hanno accumulato profitti di miliardi di Renminbi (RMB) dalle vendite delle proprietà. Nel 2018 i prezzi degli immobili di nuova costruzione a Jinghong erano i più alti dell'intera provincia dello Yunnan, variando tra i 13.000 e i 29.000 RMB/mq per una villa o casa singola in stile 'occidentale' o 9.000-20.000 RMB/mq per una casa a schiera a uno o due piani o un appartamento in un grattacielo, con diritti di proprietà inclusi tra i 40 e i 70 anni. I vantaggi economici per il governo locale e i developers sono stati considerevolmente maggiori rispetto a quelli degli ex usufruttuari terrieri Tai.

La pianificazione e ristrutturazione urbana di Jinghong di impronta statale ha posto più enfasi sull'ordine e l'estetica che sul benessere indistinto di tutti coloro che abitano lo spazio urbano, producendo una separazione tra *villes* e *city*, ovvero sancendo il primato dello spazio sul luogo.¹⁹ I nuovi edifici dei quartieri residenziali sono stati organizzati in modo ordinato e secondo un assetto spaziale chiaro e leggibile. Nella sua metamorfosi, la città di Jinghong è diventata teatro di due spettacoli: primo, attraverso l'enfasi su ordine e leggibilità²⁰ e un modello costruttivo che afferma la solidità delle forme fisse moderne, lo stato centrale ha messo in mostra la propria stabilità burocratica alla periferia;²¹ secondo, attraverso l'abbellimento dell'ambiente' (环境 优美 huanjing youmei), gli amministratori dei margini hanno esibito le proprie abilità di governanti ai loro superiori del centro, ostentando nel contempo "il potere sulle masse comuni", attuando ciò che il dissidente politico Xu Zhangrun ha definito "politica di vanità".²²

¹⁹ Sennett, *Costruire e Abitare*.

²⁰ James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven/London: Yale University Press, 1999).

²¹ Sennett, *Costruire e Abitare*, 76-77; Max Weber, *The City* (Glencoe: Free Press, 1958 [1921]).

²² Xu Zhangrun, "Imminent Fears, Immediate Hopes – A Beijing Jeremiad", *China Heritage*, 1 August 2018.

Inoltre, nella Jinghong post-socialista, il nuovo spazio urbano creato dal sodalizio stato-capitale, caratterizzato da chiusura formale e strutturale, è diventato un indicatore di distinzione sociale ²³ tanto quanto un demarcatore di confini etnici. ²⁴ Attingendo allo studio di Li Zhang effettuato a Kunming, ²⁵ denomino questo fenomeno ‘spazializzazione socio-etnica’, ovvero la distinzione di categorie socio-etniche attraverso la produzione dello spazio abitativo. I proprietari o i sojourners degli edifici nei nuovi quartieri residenziali, che hanno le sembianze di *gated communities*, sono per lo più esponenti dell’emergente classe media Han, provenienti dalle regioni del nord e della costa orientale della Cina. Questi aspirano a distinguere sé stessi dalle classi più basse e dai gruppi etnici minoritari ritenuti ‘arretrati’ (落后 luohou), ostentando uno stile di vita e una modalità residenziale esclusivi. A parte limitate eccezioni, la maggior parte dei Tai non risiede nei nuovi quartieri sorti sulle proprie terre agricole. Le *gated communities* sono quindi non solo spazi divisorii tra Han di classe differente, ma anche tra maggioranza Han e gruppi etnici minoritari.

La spazializzazione etnica descrive anche il modo in cui la costruzione dello spazio di impronta governativa ha usato, abusato e mercificato le caratteristiche culturali dei gruppi etnici per il duplice scopo del profitto e del consenso. In ottemperanza alla direttiva per cui l’urbanizzazione di confine dovrebbe rispecchiare le caratteristiche etniche (minzu tese), per ingraziarsi i membri delle minoranze e dare una parvenza di sensibilità etnico-culturale, nel progettare i nuovi edifici, gli attori dell’alleanza stato-capitale hanno attinto alle decorazioni e allo stile architettonico Tai. In alcuni casi tale appropriazione è stata fatta in modo dissacrante: forme architettoniche e ornamenti sacri dei templi Buddhisti sono stati utilizzati per disegnare ambienti destinati a essere adibiti come ristoranti, guest-houses o bar, andando contro la regola che vige tra le varie società

<http://chinaheritage.net/journal/imminent-fears-immediate-hopes-a-beijing-jeremiad/>

²³ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984); Zhang, *In Search of Paradise*.

²⁴ Fredrik Barth (a cura di), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. (Bergen & London: Universitetsforlaget; Allan and Unwin, 1969).

²⁵ Zhang, *In Search of Paradise*.

Buddhiste Theravada del Sud-Est Asiatico per cui l'architettura deve rispecchiare la separazione tra sacro e profano.

2. La produzione del 'luogo' urbano dei Tai

La (ri)strutturazione dello spazio di stampo capital-socialista ha ingenerato nuovi modi di produzione del luogo nella sfera demografica, socio-economica, spaziale e rituale da parte delle comunità etniche locali Tai che sono state integrate nella sfera urbana di Jinghong.

Fino alla fine degli anni '90, i 'villaggi rurali' Tai (傣族寨子 daizu zhaizi) attorno alla cittadina di Jinghong costituivano comunità sociali relativamente distinte, la cui popolazione era prevalentemente di etnicità Tai e comprendeva per lo più residenti permanenti, grazie anche a un'alta incidenza di endogamia di villaggio. Dagli anni 2000, a seguito della loro conversione in 'villaggi urbani' (市村 shicun), di fatto quartieri della città, le comunità Tai hanno subito un cambiamento del tessuto etnico, sociale e economico. Tuttavia, i residenti hanno continuato a riferirsi alle loro comunità come "villaggi Tai" (baan tai), mantenendo un forte senso identitario etnico in relazione al luogo.

Con l'integrazione nella città, i villaggi Tai hanno assunto la funzione di quartieri-dormitorio e di aree di commercio al dettaglio e di piccole attività economiche di vario genere per una nuova ondata di migranti Han. Attratti da aree centrali o costiere verso il confine meridionale dello Yunnan tanto dalle nuove opportunità economiche della crescita urbana quanto degli scambi transfrontalieri con i paesi del Mekong, questi si sono riversati nei villaggi Tai, dove i prezzi di locazione erano più bassi che nel centro della città o nei nuovi quartieri residenziali.

A partire dalla fine degli anni '90, gli abitanti dei villaggi Tai hanno progressivamente abbandonato l'economia agricola, imperniata sulla coltivazione di riso, ortaggi e l'estrazione di caucciù, integrata da commercio al dettaglio di piccola scala e vendita di cibo da strada, per diventare rentiers urbani. Sulla terra dove già sorgevano le proprie case, l'80% dei residenti Tai del villaggi urbani ha costruito palazzine di cinque-otto piani (楼房 loufang), ciascuna organizzata in piccoli appartamenti per piano e magazzini al piano terra, che vengono affittate a migranti Han o a membri di altri gruppi etnici. La costruzione dei nuovi immobili ha

significato per la maggior parte dei Tai l'indebitamento, quando non è stato possibile formare delle joint-ventures con piccoli imprenditori edili Han. Per le generazioni di Tai urbani dai trent'anni in su, che mancano di una buona istruzione in lingua cinese, requisito necessario per trovare occupazione nell'economia formale e incapaci di competere con gli Han in attività ad alto reddito, la locazione immobiliare è stata ritenuta come il più semplice e agevole modo di sopravvivere nel contesto urbano.

Se da un lato i Tai urbani hanno sperimentato un miglioramento generalizzato dei loro standard di vita, dall'altro la stratificazione socio-economica dei loro villaggi è aumentata enormemente. Tra il 2008 e il 2010 il reddito lordo annuo Tai variava tra i 10.000 e i 35.000 RMB a famiglia, ma in generale la disegualianza socio-economica restava minima. Nel 2018, nei villaggi studiati vi erano diverse classi di reddito. Coloro i cui edifici si trovavano in aree di interesse commerciale e turistico avevano introiti da locazione pari a 200-350.000 RMB annui e costituivano i nuovi ricchi della comunità, mentre coloro le cui case erano situate nelle strade secondarie guadagnavano fino a 150.000 RMB l'anno. Più in basso nella scala socio-economica vi erano coloro che né erano stati in grado di mobilitare il capitale per costruire palazzine né avevano le capacità per gestire altre attività ad alto reddito tra cui la ristorazione. Questi dipendevano dall'economia informale della vendita di cibo tradizionale Tai da strada o lavoravano come dipendenti di piccole imprese Han e affittavano le poche camere che avevano costruito al piano inferiore delle loro case in stile Tai. Sullo stesso o un gradino più basso vi era un'ampia massa di lavoratori migranti a basso reddito Han che viveva nei villaggi. Se posti questi individui Han in relazione con l'emergente classe media di rentiers Tai, le comunità Tai possono essere considerate come luoghi di cambiamento socio-etnico in cui il dualismo Tai-dominati e Han-dominatori prevalente nella letteratura sui rapporti inter-etnici in Cina perde valore in favore di una tesi di crescente disparità socio-economica etnicamente trasversale.

La noia, il consumo di alcol e il gioco d'azzardo sono dilaganti tra i rentiers e i loro figli disoccupati. In alcuni villaggi i giovani Tai fanno uso di meta-anfetamine provenienti dal Myanmar per combattere la noia e colmare il vuoto esistenziale. Provando un forte senso di insicurezza per il futuro, le giovani generazioni di Tai di età compresa tra i venti e i trenta

incoraggiano sempre di più i loro figli a ricevere un'istruzione superiore nel sistema scolastico cinese. L'emancipazione giovanile Tai nelle aree urbane passa quindi attraverso la formazione in lingua cinese e l'abbracciare modelli economici di stampo Han.

Inoltre, la trasformazione urbana di Jinghong ha avuto un impatto sulla spazialità dei villaggi Tai. Contrariamente alla disposizione ordinata e leggibile dei nuovi quartieri patrocinati dallo stato, i villaggi urbani Tai sono sempre più caratterizzati da anomia spaziale. Nel costruire le palazzine al posto delle tradizionali case su *pilotis*, i proprietari Tai hanno mostrato scarso o nessun rispetto per le regole di pianificazione urbana del governo municipale. Di conseguenza, i quartieri di Tai hanno le sembianze di agglomerati spaziali densi e disordinati, in molti casi con ambienti bui, chiusi e poco ventilati. L'anarchia spaziale è apparentemente la forma di ri-territorializzazione urbana Tai in risposta all'espropriazione di terra autoritaria avviata dallo stato.

Infine, il rituale è il dominio in cui la produzione del luogo ha ricevuto la consacrazione suprema. Le comunità urbane Tai, sconvolte da meccanismi secolari di espropriazione della terra, hanno continuato a mantenere la solidarietà collettiva²⁶ nella sacralità di cerimonie di due tipi: “nutrire lo spirito del villaggio” (*liaen dun baan*) e l'inaugurazione della nuova casa (*kheun heun mai*). Attraverso il primo rituale, col quale annualmente gli abitanti onorano con offerte lo spirito del fondatore del villaggio, sigillando il territorio per un giorno ai non-membri, le comunità Tai riaffermano simbolicamente la coesione di gruppo e ridisegnano i propri confini, contro la violazione del territorio da parte dei migranti e dell'imprenditoria edile forestiera. Le cerimonie di inaugurazione della nuova casa, che nella Jinghong urbana celebrano il completamento delle nuove palazzine Tai, affermano lo status sociale della famiglia proprietaria nella comunità e contribuiscono a tenere unita la collettività contro l'incipiente atomizzazione sociale.

²⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London : Allen & Unwin, 1915).

3. Spazio statale e luogo etnico si intrecciano

Tuttavia, vi è una zona grigia in cui la costruzione dello spazio di impronta statale e di produzione del luogo di matrice etnica si sovrappongono, si mescolano e si influenzano a vicenda in modi complessi. Si disvela quindi un processo circolare di cambiamento urbano di confine in base al quale la pianificazione autoritaria capital-socialista struttura l'azione sociale e, a sua volta, gli attori sociali Tai influenzano la creazione dello spazio statale attraverso una dialettica di contestazione e consenso, ritagliandosi una nicchia come cittadini urbani nella Cina moderna.

La mobilitazione dal basso per contrastare gli abusi sulla terra

Una delle sfere in cui i Tai urbanizzati sono stati in grado di influenzare le pratiche spaziali stato-capitaliste è l'espropriazione dei terreni agricoli. Secondo i residenti dei villaggi Tai, il processo di confisca delle terre è stato poco trasparente, a causa non solo della corruzione dei quadri locali e dei funzionari della municipalità, ma anche per l'ambiguità e mutabilità delle condizioni contrattuali. Sebbene il fatto che in molti casi le leadership dei villaggi si siano schierate dalla parte delle autorità municipali e delle compagnie edili abbia ingenerato conflitti interni alle comunità e una frattura tra esse e il governo locale, l'attrito non si è sempre tradotto in resa o sottomissione alle condizioni imposte. Al contrario, in alcuni casi i cittadini Tai hanno trasformato la rabbia in azioni miranti a ottenere giustizia. A De, dove undici membri del Comitato del Villaggio avevano presumibilmente accettato tangenti dal Gruppo Haicheng, acquirente dei terreni della comunità, i residenti si sono mobilitati per presentare il caso al Dipartimento per le Petizioni (信访局 xinfangju). Qualche tempo dopo gli undici colpevoli sono stati incarcerati. Elettrizzati dal risultato, nella seconda ondata di requisizione di terreni agricoli, i residenti di De sono riusciti ad ottenere un accordo di compensazione di 40.000 RMB/mu, 10.000 RMB superiore rispetto a quanto concesso alla prima tornata. Le precedenti esperienze di perdita della terra hanno incoraggiato un movimento dal basso per contrastare nuovi abusi. L'indennità è stato il campo di contesa per gli attori etnici Tai per far valere i propri diritti di cittadinanza urbana.

La capitalizzazione sulla terra collettiva. I Tai urbani sposano il socialismo di mercato

Inoltre, la partecipazione attiva dei Tai alla creazione del luogo urbano si è manifestata nel modo in cui alcune comunità hanno capitalizzato sulla terra collettiva (集体 jiti) esclusa dall'espropriazione per creare un sistema di welfare di villaggio. Esse hanno affittato la terra comunitaria a imprenditori agricoli Han con contratti aventi validità di trenta-quaranta anni e un canone annuale compreso tra 1000 RMB/1 mu e 3.600 RMB/1 mu. A Long Khwan, per esempio, l'affitto annuale di 707 mu di terra a un imprenditore di banane per 1000 RMB/1 mu ha garantito alla comunità una somma di 707.000 RMB che è stata ridistribuita tra i residenti permanenti del villaggio sulla base dell'età. Parte delle entrate sono state destinate per la costruzione e manutenzione delle strade del villaggio, del tempio, del sistema fognario e per l'illuminazione pubblica. Pertanto gli attori Tai, se da un lato hanno manifestato il malcontento per la capitalizzazione sulla terra delle famiglie da parte del governo, dall'altro hanno a loro volta sposato il modello di socialismo di mercato, ricavando dei profitti sulla rendita della terra comunitaria.

I Tai come brokers della spazializzazione di stato

L'attuazione di progetti di stato nelle aree etniche non avrebbe potuto pienamente realizzarsi senza il coinvolgimento di attori Tai, oltre i quadri dei villaggi, che hanno mediato tra la comunità, gli imprenditori edili e lo stato, come brokers. Inoltre, vi erano alcuni giovani Tai che collaboravano con l'apparato di creazione spaziale su un altro livello. Essi includevano ragazze e ragazzi con istruzione superiore o universitaria che lavoravano come agenti per le società immobiliari. La nuova generazione di Tai urbani di confine paradossalmente si guadagna da vivere vendendo le proprietà costruite sulla terra che un tempo appartenevano alle loro comunità. Questa è l'ironia dell'essere tra i pochi cittadini istruiti di etnia Tai nella Jinghong moderna.

I margini si centralizzano, il centro si marginalizza. I Tai abbracciano la modernità di stato

Sebbene i benefici economici ricevuti dai nuovi rentiers Tai e da quelli che sono stati lasciati indietro nel processo di urbanizzazione non siano stati ingenti quanto quelli di cui hanno goduto le compagnie edili e gli apparati di stato, i proprietari terrieri o i sojourners privilegiati Han, la grande maggioranza dei Tai ha celebrato con entusiasmo ed orgoglio la moderna trasformazione del paesaggio urbano di Jinghong. La maestosità dei nuovi grattacieli, dei quartieri a parco-tema, delle autostrade e del Nuovo Grande Ponte sul Langcang è stata acclamata come un simbolo di progresso (fazhan) contrapposto alle case basse, costruite prima con ‘paglia e legno’ e in seguito con malta di scarsa qualità negli anni ‘60-’70, e da sempre associate a povertà e ‘arretratezza’ (luohou). La transizione urbana ha significato per i Tai sposare la narrazione della modernità di stato, pur nella speranza di mantenere la propria identità culturale.

Conclusioni

Questo saggio ha tentato di dimostrare che l’urbanizzazione nella frontiera sud-occidentale della Cina è un processo dialettico tra creazione dello spazio di matrice capital-socialista e la produzione del luogo di stampo etnico. Attraverso la dialettica spazio-luogo, lo stato centrale cinese conferma con forza la propria legittimità nel nome della modernità, perseguendo l’integrazione delle aree periferiche abitate dalle minoranze etniche nel nucleo economico nazionale. Nel contempo, in una sub-dialettica di contestazione e di consenso per i modelli e le pratiche spaziali statali, gli attori etnici Tai cercano di affermarsi come cittadini urbani nella Cina moderna, senza tuttavia perdere la propria identità etnica di periferia.

La massima espressione dell’immedesimazione nel modello di modernità economico-spaziale di stato con caratteristiche etniche è la celebrazione del capodanno Tai, il ‘Water Splashing Festival’ (泼水节 poshuijie), che si svolge annualmente a metà aprile. Donne e uomini Tai sfilano, ballando e spruzzandosi reciprocamente d’acqua in segno di benedizione, abbigliati nei loro costumi tradizionali, su una piazza che prende il nome dallo stesso festival, costruita sulle terre espropriate ai

villaggi di Jinglan e Tin. Quest'immagine incarna il paradosso della modernità urbana di Jinghong, fondata simultaneamente sulla requisizione delle terre e sulla mercificazione della cultura Tai. Nella finzione carnevalesca del capodanno, l'esclusione e la frustrazione lasciano il posto all'illusione di cittadinanza nella Cina moderna. Se questo status sia di prima o seconda classe nella realtà sarà il futuro prossimo a determinarlo.