

# SCIENZA & POLITICA

## per una storia delle dottrine



### America Latina: saggi sull'interpretazione dell'eredità coloniale

Latin America: Essays Interpretating  
Colonial Legacy

*María Pia López*

Universidad de Buenos Aires e Museo del libro y de la lengua de la Biblioteca Nacional de la República Argentina

[mariapialopez1@gmail.com](mailto:mariapialopez1@gmail.com)

#### ABSTRACT

In America latina gran parte della produzione letteraria del XIX e del XX secolo ha cercato di dar conto della questione nazionale, articolando dimensioni diverse: il peso dell'eredità coloniale, la singolarità culturale della nazione e le relazioni, al suo interno, tra le classi sociali e i gruppi etnici. Pensare la nazione ha, in ogni caso, implicato pensare la differenza e il conflitto con gli altri, ma anche il conflitto interno e le logiche della colonialità. Si apre dunque un percorso tra alcuni di quei saggi fondativi attorno a tre assi: la formulazione di letture dualiste (coloniale/nazionale; bianco/indio; civiltà/barbarie), la questione della lingua (la lingua ereditata dall'esperienza coloniale e il carattere plurilingue delle società latinoamericane), le ipotesi sulla fondazione della nazione – i gruppi cui si aggiudica l'origine – e il loro funzionamento come legittimazione dell'ordine originato con le indipendenze.

**PAROLE CHIAVE:** Nazione; Colonialità; Meticcio; Lingua; Transculturazione.

\*\*\*\*\*

A large part of the Latin-American literature of the 19th and 20th century tried to deal with the national question intertwining different dimensions: the weight of colonial legacy, the cultural peculiarity of the nation and the inner relations between social classes and ethnic groups. Thinking the nation implied, in any case, to think the difference and the conflict with others, as well as the inner conflict and the logic of local colonialism. Analyzing some of these essays that played a central role in such process of recasting the origin of the nation, the author moves around three main axes: the formulation of dualist writings (colonial/national; white /indigenous; civilization/wilderness), the issue of language (the language inherited from the colonial experience versus the multilingual nature of indigenous Latin American societies), and the hypothesis about the birth of the nation – appointed to different groups – and its normal functioning as legitimization of the order sprung from independences.

**KEYWORDS:** Nation; Coloniality; Métissage; Language; Transculturation.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXV, no. 49, 2013, pp. 65-79

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4239

ISSN: 1825-9618



Gran parte della produzione letteraria dei secoli XIX e XX nei paesi dell'America latina ha cercato di dare conto della vasta complessità della questione nazionale. All'interno di questa trama – che ben presto mostra caratteri differenti tra scrittore e scrittore, ma anche tra le letterature dei diversi paesi – si presentano diversi motivi: il peso dell'eredità coloniale, la singolarità culturale della nazione (se esiste o meno un'identità propria o una zona di affinità che possa stabilire dei caratteri identitari), e ancora la relazione, all'interno di un'esperienza nazionale, tra classi, etnie e gruppi socialmente differenziati. Pensare la nazione ha, in ogni caso, implicato pensare la differenza e il conflitto o con altre esperienze nazionali o all'interno della nazione stessa. In società che hanno trovato la propria origine in una situazione coloniale, la sottomissione dei creoli alla metropoli si sarebbe riprodotta come colonialità interna, ovvero come un ordine per ceti al cui interno, se l'élite dominante era stata investita del potere in ragione della sua appartenenza alla potenza imperiale, le élite locali avrebbero continuato a rispettarne la condizione, se non addirittura a temerne l'alterazione, come accaduto durante le guerre dell'indipendenza. La disputa contro la metropoli darà avvio a una successione di lotte civili che non ometteranno motivi etnici e di classe.

Si percorrerà, dunque, un itinerario attraverso alcuni tra i saggi fondativi dell'America latina e fondativi al contempo di una tradizione di scrittura e d'interpretazione e dei modi in cui la regione ha cominciato a pensare se stessa, dotandosi di un immaginario e di un linguaggio<sup>1</sup>. Questo percorso avverrà seguendo tre assi che in alcuni casi sono anche domande: la costruzione di letture dualistiche (coloniale/nazionale; bianco/indio; civiltà/barbarie); la questione della lingua (che fare con una lingua ereditata dall'esperienza coloniale e al contempo con il carattere plurilingue delle società latinoamericane?); e, infine, le ipotesi intorno alla formazione della nazione, su quali gruppi si è depositata tale funzione costitutiva e in che modo quelle ipotesi hanno funzionato come legittimazione dell'ordine che ha tratto origine dalle indipendenze.

## 1. Dualismi

In *Contrapunteo del tabaco y del azúcar* Fernando Ortiz tenta un'interpretazione di Cuba dove due colture rappresentano il luogo di sintesi delle relazioni produttive, delle articolazioni politiche e delle possibilità dello sviluppo nazionale. Trasportato sull'isola nelle navi coloniali, lo zucchero è la

<sup>1</sup> Lo scrittore peruviano Augusto Tamayo Vargas scrive un bellissimo saggio sui modi in cui «l'America ci si è cominciata a scoprire». In questa espressione è la doppiezza a interessarmi: i testi non fondano solo i linguaggi all'interno di un campo di scrittura, ma anche delle interpretazioni socialmente condivise (A. TAMAYO VARGAS, *Interpretaciones de América Latina*, in C. FERNÁNDEZ MORENO, *América Latina en su literatura*, Siglo XXI Editores, México DF, 1972).



coltura che richiede grandi estensioni di terra e vasti contingenti di mano d'opera da sfruttare. Il latifondo e la schiavitù sono quindi il risultato della preminenza dello zucchero, che nella storia cubana diventa centrale al punto che nemmeno la rivoluzione del '59 riuscirà, drammaticamente, a sovvertire un tipo di economia fondato sulla monocoltura, come ha mostrato la volonterosa ma non meno frustrante *zafra de los diez milones*<sup>2</sup>. Latifondo e schiavitù e le loro forme politiche corrispondenti: autocrazia e repressione. Lo zucchero è l'eredità coloniale, un congegno sottoposto al mercato mondiale, ma anche la fonte materiale di approvvigionamento di un ordine gerarchico e autoritario.

Sono le élite dello zucchero a sostenere le dittature. Al lato opposto, in questo saggio operistico, compare il tabacco. Di origine indigena, esso è coltivato da piccoli proprietari e uomini liberi; si assume mano d'opera salariata di grandi capacità artigiane nella selezione e nella preparazione. Non si tratta dell'estensione e della brutalità, ma della precisione; non è l'invocazione del corpo muto dello schiavo, ma la voce educata del lavoratore che, nella *galeras*<sup>3</sup> dove si producono i sigari, legge la letteratura e la stampa del mondo, persino quella prodotta dai ribelli. Sono i produttori di tabacco a sostenere le lotte indipendentiste e ad accompagnare le gesta di José Martí, entusiasti da una democrazia in stile nordamericano e dall'emancipazione nazionale:

«Nella produzione tabacchiera e zuccheriera possono inoltre distinguersi gli stessi quattro elementi: *terra, macchina, lavoro e denaro*, le cui combinazioni variabili costituiscono la loro storia. Eppure dal loro germinare nelle viscere della terra fino alla morte ad opera del consumo umano, tabacco e zucchero si comportano quasi sempre in modi antitetici»<sup>4</sup>.

Scrive Ortiz, per precisare poco dopo:

«A livello agronomico: il tabacco esige il podere limitato, lo zucchero crea il latifondo. Nell'industria: il tabacco è della città, lo zucchero della campagna. Nel commercio: per il nostro tabacco tutto il mondo è mercato, per il nostro zucchero c'è solo un mercato al mondo. Forza centripeta e forza centrifuga. Cuabanità ed estraneità. Sovranità e colonialità. Altera corona e umile sacco»<sup>5</sup>.

Se inizia con una tonalità materialistica, più avanti il contrappunto devia in interpretazioni di genere calcate sulla condanna del femminile. Così lo zucchero è una femmina, oziosa e grassa, di fronte a un tabacco virile, elegante e attivo. Disgrazie del contrappunto, che dichiara fin dal principio di essere un'allegoria satirica e si dispiega con la musicalità di una duplicità che convince proprio per le sue enfasi arbitrarie.

<sup>2</sup> Nel 1970, con l'obiettivo di migliorare la situazione finanziaria del paese, il governo cubano ha dedicato ingenti risorse alla produzione di dieci milioni di tonnellate di zucchero, mobilitando una grande quantità di lavoratori e forze armate [n.d.t.].

<sup>3</sup> Nome utilizzato a Cuba per indicare i luoghi di produzione dei derivati del tabacco [n.d.t.].

<sup>4</sup> F. ORTIZ, *Contrappunto del tabacco e dello zucchero* (1940), Milano, Rizzoli, 1982, p. 89.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 91.

Da questo libro straordinario, la saggistica latinoamericana eredita un concetto, quello di «transculturazione», che José María Arguedas ha saputo recuperare e mettere in tensione. Transculturazione è il nome dello scontro coloniale e schiavista: le cose, gli uomini, i modi di fare sono sottratti al proprio contesto e fatti circolare in un altro. Non si tratta tuttavia della benevola aureola dell'accesso mondializzato all'esotico – il ritmo della musica del mondo, il ristorante del cibo cosmopolita –, ma della violenza di intere popolazioni costrette a spostarsi, delle loro lingue annullate e sostituite, dei loro costumi annichiliti. Violenza: un unico ambiente di

«terrore e di forza; terrore dell'oppresso per il castigo, terrore dell'oppressore per la vendetta; tutti fuori dalla giustizia, fuori dalla riparazione, fuori da sé. E tutti in dolorosa trance da transculturazione a un nuovo ambiente culturale»<sup>6</sup>.

Il terrore coloniale non perdona nemmeno coloro che lo esercitano e producono, nemmeno la loro condizione di potere li esime dall'essere soggetti a modificazioni e cambiamenti.

Cuba trova la sua origine in questi scontri ineguali: nella colonizzazione prima, nella schiavitù poi. Nelle sue colture è nominato il dualismo della sua esistenza e al contempo il dualismo dei suoi destini. Ma verso la fine del saggio centrale, Ortiz afferma:

«finché le macchine e il capitalismo finanziario non intervennero a eliminarne la dialettica, disumanizzando le rispettive economie e rendendo ogni giorno più simili i loro problemi»<sup>7</sup>.

Nella sua logica produttiva il capitalismo ingloba e dissolve le differenze e ora il tabacco non è più il nome di un'alternativa nazionale emancipata – come sembrava esserlo nel momento delle lotte guidate da José Martí – ma un ulteriore prodotto nell'orbita delle merci fabbricate in serie. Il *Contrapunteo* è pubblicato nel 1940, quando dal dominio coloniale spagnolo si è ormai passati alla sottomissione all'impero nordamericano, da qui il sapore amaro del finale, nel quale la satira degli opposti si rivela una favola agonizzante di una realtà estinta, ma anche qualcosa che si apre come prospettiva: la rottura dell'ordine coloniale non potrà che connettersi all'impulso contro il capitalismo.

Cuba, 1940. È trascorso poco più di un decennio dalla comparsa del libro fondamentale del marxismo latinoamericano: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pubblicati nel 1928 da José Carlos Mariátegui<sup>8</sup>. L'autore

<sup>6</sup> F. ORTIZ, *Del fenómeno social de la "transculturación" y de su importancia en Cuba*, in F. ORTIZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991, pp. 86-90, p. 90.

<sup>7</sup> F. ORTIZ, *Contrapunto del tabacco e dello zucchero*, p. 278.

<sup>8</sup> J.C. MARIÁTEGUI, *Sette saggi sulla realtà peruviana*, Einaudi, Torino, 1972. Come ha scritto José Aricó, Mariátegui è stato il primo marxista latinoamericano. Non il primo marxista in America latina – vennero prima militanti e lettori, traduttori e attivisti marxisti – ma tuttavia il primo a forgiare un marxismo latinoamericano, in grado di apprendere la realtà della regione e delle sue singolarità anche quando ciò esigeva di allontanarsi dalla lettera di Marx per preservarne lo spirito (cfr. J.



parte da un'ipotesi dualistica: il Perù non è una nazione realizzata, ma il nome di una realtà segnata dalla coesistenza di due parti eterogenee e chiaramente differenziate. Gli ha dato un nome geografico: la sierra e la costa. *Costa* è la città, il mondo creolo, l'atmosfera cosmopolita e le enclavi capitalistiche. *Sierra* è l'elemento andino, il mondo in cui coesistono la comunità indigena e il latifondo, territorio di credenze, lingua e mitologie quechua, ma anche di una logica di servitù e *gamonalismo*. È qui che si radica in profondità l'esperienza coloniale, nella trasformazione della popolazione indigena in forza lavoro servile e nella subordinazione delle trame comunitarie fino a farle diventare procedure di estrazione di eccedenza. Di questo mondo è prodotta una percezione escludente e razzista sulla quale la Repubblica fonda se stessa, non avvertendo che si tratta del nucleo sostanziale dell'ordine coloniale. Nucleo dominante di ricambio, l'élite creola non fonda istituzioni pubbliche in grado di articolare le masse subalterne come parte della nazione. Da qui, due Perù: uno indigeno, l'altro bianco.

Se il dualismo è un topos del pensiero latinoamericano, le novità introdotte da Mariátegui sono profonde. La prima è che il compito irrealizzato di fondare una nazione – la rottura dell'ordine coloniale – diventa parte dell'impresa più generale del socialismo. La seconda è che il soggetto di questa fondazione sono le masse indigene. Non perché l'indio equivalga al proletario, ma perché gli indios costituiscono la maggioranza delle classi subalterne del Perù e la loro rendizione si lega alla trasformazione della proprietà latifondista della terra. Se in Ortiz sembra ormai tramontata la possibilità di un cammino verso un'emancipazione di piccoli produttori liberi – poiché tale settore è già stato colpito dalla concentrazione del capitale – Mariátegui scarta dall'inizio la possibilità di una piccola borghesia – o di una borghesia in generale – capace d'innalzarsi a guida dei destini nazionali. Ciò che non c'è, attiva la domanda mariateguiana su ciò che c'è ed egli percepisce con sagacia che nelle Ande non ci sono solo vittime sfruttate, ma comunità che danno forma a un persistente amalgama mitico e mantengono pratiche collettive che avrebbero potuto tessere un legame con il mito della rivoluzione socialista.

C'è dualismo perché ha fallito la repubblica indipendentista, riproponendo un ordine coloniale. Il suo superamento prevede due vie, dal cui contatto si aprono gli spiragli più propizi: da un lato, la presa di distanza dall'elemento coloniale per via di un cosmopolitismo entusiasta – «la scienza e il pensiero europeo o occidentale»<sup>9</sup>; dall'altro, la ricerca del precedente annientato dalla colo-

ARICÓ, *Introducción*, in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México DF, Cuadernos de pasado y presente, 1980).

<sup>9</sup> J.C. MARIÁTEGUI, *Sette saggi sulla realtà peruviana*, p. 42.

nia – il mondo incaico, le sue credenze, la sua potenza. Non sono contraddittorie. Come uomo formato all'interno delle avanguardie, Mariátegui pensa contro la linearità delle tappe e dichiara, non senza audacia, che «il più vecchio può essere il più nuovo». Inaugura così un cruciale cammino di riflessione sull'elemento indigeno, che decenni più tardi apparirà nell'idea di modernità alternativa, per segnalare che lì non si trovavano residui di un passato da superare, ma una cosmologia che contiene le proprie capacità trasformatrici e una temporalità eterogenea.

I *Siete ensayos* si aprono con un elemento inquietante: l'elogio a Sarmiento come «uno dei creatori dell'argentinità»<sup>10</sup>. Sembrerebbe una conseguenza dell'idea di un'esperienza nazionale che si è realizzata in Argentina, dove si è data, nella lettura di Mariátegui, una borghesia con volontà di unificazione territoriale e fondatrice di istituzioni pubbliche omogeneizzanti. L'irrealizzato in Perù sarebbe realtà nel paese vicino. Tale interpretazione, che pare alludere a una "borghesia illuminata", ha ricevuto alcune critiche<sup>11</sup>. E resta inquietante anche perché è difficile menzionare Sarmiento omettendo il tipo di dualismo con il quale ha pensato la società argentina<sup>12</sup>. Civiltà e barbarie, che si iscrivono in una temporalità lineare e progressiva, che sono fissate al punto di nominare più un soggetto sociale che uno stato di cose e che, tuttavia, fluttuano in una complessa trama di idee che va ben oltre la sprezzante dicotomia enunciata da un pensiero reazionario per legittimare una logica di esclusione. Approfondiamo un poco questo passaggio.

Civiltà e barbarie appaiono come tappe, una futura, l'altra presente e passata. Così come appariranno in *Il manifesto comunista*: la barbarie è ritardo, il contadino, l'indigeno. Nel *Facundo*: da un lato le città e la cultura, dall'altro la campagna e le sue *montoneras*. Non si tratta neppure pienamente delle città, ma delle città future, quelle che si immaginano e si pianificano.

Sarmiento tende una linea tra il passato e quello che verrà. Ma al contempo – e in ciò consisterà la grande forza del suo libro paradossale – c'è una sorta di pessimismo ontologico, segnalato da Tulio Halperín Donghi, in virtù del quale la lotta tra civiltà e barbarie è il motore stesso della storia, ed esse non possono pertanto essere facilmente attribuite a soggetti o situazioni<sup>13</sup>. Il *Facundo* ci richiede sempre un surplus di lettura, perché l'ottimismo del progresso e delle

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Una critica molto interessante è quella di Elizabeth Garrels che mostra i punti in cui la lettura del saggista, così singolare ed eccentrica quando si tratta di analizzare la realtà peruviana, finisce per coincidere con lo sguardo liberale nel caso argentino, tanto nell'idea di un tipo nazionale già realizzato quanto nell'omissione della questione indigena, passando per la sinonimia stabilita tra Buenos Aires e l'Argentina e la rivendicazione di Sarmiento (Cfr. E. GARRELS, *Mariátegui y la Argentina. Un caso de lentes ajenos*, Buenos Aires, Hispamérica, 1982).

<sup>12</sup> D.F. SARMIENTO, *Facundo* (1845), Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1965.

<sup>13</sup> T.H. DONGHI, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.



tappe è in tensione con il pessimismo della lotta come condizione della storia. E la nitidezza della politica e della guerra si infrange nello svolgimento del saggio. Quando il saggio dispiega le ambiguità, il Sarmiento politico rivendica lo scontro diretto e attribuisce quegli stati chiamati civiltà e barbarie a soggetti sociali definiti.

È nel momento in cui lo scrittore agisce come politico e scrive per giustificare le azioni compiute che il carattere fallace e drammatico di questo movimento emerge pienamente. Nel suo libro su Chaco Peñaloza – scritto in risposta all'accusa rivoltagli da José Hernández di aver partecipato all'assassinio del caudillo – Sarmiento finisce per affermare che non tutti gli assassinii o gli atti cruenti costituiscono barbarie, ma solo quelli contro la gente decente e letterata<sup>14</sup>. Il gaucho ribelle è considerato bandito e non oppositore politico e per esserlo non importano gli atti compiuti, ma i lumi che lo accompagnano e la lingua che lo spiega: quella del Chaco è una lingua corrotta, piena di termini indigeni ed espressioni rurali. Ovvero il barbaro è un soggetto sociale e non uno stato di cose. Questo spiazzamento, secondo cui il dualismo sarmientino si trasforma in giustificazione del crimine e in argomentazione “classista” è stato a lungo e giustamente criticato. Si potrebbe dire che nessuna argomentazione è esterna alla classe, ma se si chiama classista questo momento è perché si smette qui di enunciare un programma borghese di composizione di un'egemonia per legittimare la morte di una parte della popolazione dichiarata incapace di essere integrata per via della sua ribellione contro le élite.

È ciò che avverte lo scrittore brasiliano Euclides Da Cunha nel suo monumentale *Os sertões*. Perché se Da Cunha muove da un dualismo equivalente a quello di Sarmiento, per intendere il conflitto tra l'esercito repubblicano e la ribellione millenarista e contadina di Canudos, arriva, grazie alla tensione barocca del suo saggio, all'interpretazione contraria, la trasfigurazione finale del dualismo: a ricevere il nome di civiltà non è altra cosa che il crimine stesso. L'ingegnere positivista del *Cuaderno de campo*, lo scrittore che accompagna l'esercito al combattimento come cronista del giornale «O estado di Sao Paulo» (che narra Canudos come l'insorgenza di un passato che sarebbe già dovuto perire e che perirà con la forza delle armi) darà luogo al saggista che, con il procedere della narrazione, sprofonda sempre più nel labirinto melmoso delle somiglianze (laddove risulta impossibile distinguere tra la superstizione senza ragione di entrambe le parti o tra la follia dei loro capi) e produrrà la completa inversione: era tra i vinti che vi era la possibilità di fondare la nazionalità brasiliana, la «roccia viva della nostra razza»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> D.F. SARMIENTO, *Vidas del Chacho* (1863), Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1973.

<sup>15</sup> E. DA CUNHA, *Los sertones*, Buenos Aires, Jackson Editores, 1946.

## 2. Società meticce e ipotesi sull'origine

Per Da Cunha in quel conflitto avevano lottato due tipi di meticci, quello del litorale e quello del nord-est, e mentre i primi erano stati sottoposti agli squilibri della città, la condizione contadina dei secondi aveva lasciato crescere un tipo razziale più forte ed equilibrato. Nelle parti finali del libro, nel momento in cui narra il crimine fondativo della Repubblica, Da Cunha racconta la trasfigurazione di un prigioniero. Debole, scarno, arruffato, con le sembianze di un «orangutango malconco», nel momento in cui marcia verso il supplizio si trasforma:

«da quello scheletro rachitico e ripugnante, a malapena in equilibrio sulle lunghe gambe putrefatte, improvvisamente spuntarono linee ammirabili, incredibilmente scultoree, di una stupenda plasticità. Una meraviglia statuaria modellata nel fango».

E continua a narrare il titano che riaffiora dalle rovine, circondato da soldati «meticci, indefiniti e pusillanimi»<sup>16</sup>.

Si ripropone il dualismo, però con un contenuto completamente differente che ci porta a un'altra linea fondamentale per pensare le società latinoamericane sorte dall'esperienza coloniale: la questione del meticcio o la *mixigenación*. In Da Cunha, scrittore degli albori del XX secolo, ancora interno all'ordine discorsivo del positivismo, tale questione si presenta nella complessa lingua della razza. Come Mariátegui – che mentre esalta le potenze creatrici degli indigeni disprezza gli "apporti" neri e cinesi alla nazionalità peruviana – egli si affretta a chiarire che sta pensando le razze in un senso culturale. Mariátegui è inoltre contemporaneo di José Vasconcelos e del suo saggio, festoso e riconciliatore, *La raza cósmica*<sup>17</sup>. Vasconcelos era stato ministro dell'educazione in un Messico da poco uscito dai conflitti rivoluzionari. Tra il 1910 e 1920 le diverse fazioni armate si sono scontrate non solo contro le forze reazionarie del porfirismo, ma anche tra le distinte frange del movimento rivoluzionario stesso. Avrebbero trionfato i generali del nord, ereditando l'iscrizione costituzionale e simbolica dei diversi settori in lotta. Così, nel 1917, la rivoluzione ha partorito una Costituzione che riconosceva i diritti contadini alla proprietà comune della terra, la proprietà nazionale del sottosuolo petrolifero e i diritti operai alla giornata massima di lavoro e al salario minimo; e un'estetica frutto di muralisti di sinistra e comunisti protetti dal ministro dell'educazione. Vasconcelos ha scritto un saggio nel quale ha immaginato il suo paese come territorio di formazione di una razza posteriore a tutte le razze, risultato della dissoluzione delle differenze grazie a un meticcio prolungato. Diversamente dai paesi nei quali dominavano le logiche dell'apartheid razziale, in Messico ci sarebbe stata

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 479.

<sup>17</sup> J. VASCONCELOS, *La raza cósmica* (1927), México DF, Espasa-Calpe, 1945.





la disponibilità a uno scambio sessuale senza distinzioni di razza e la coesistenza di tutte le etnie del mondo. Non vi è alcuna immagine migliore per la riconciliazione postbellica dell'idea del *crisol*, l'idea di una nazione che risorge tra rovine e fucilate, con i suoi milioni di morti in un decennio, per promettere al mondo che sarà la sua culla civilizzatrice e armonizzatrice.

È l'opposto di un'altra immagine molto potente legata all'origine delle nazioni postcoloniali in America Latina: quella della violazione portata avanti dai conquistatori. Mentre per Octavio Paz il messicano è figlio della *chingada* – da cui la persistenza dell'insulto – per Martínez Estrada l'ostile solitudine dell'argentino deriva da quell'esperienza originaria: l'incontro tra indios e bianchi ha avuto il segno dello stupro del corpo della donna e il meticcio era il figlio della forza e della clandestinità<sup>18</sup>. Ciò che in Vasconcelos è attrazione sessuale del bello per il Messico futuro, nell'origine coloniale delle nazioni è violenza e occultamento. Una sorta di crimine fondativo che, pur celato nei discorsi nazionali, non si cancella dalle ferite sui corpi. Nel discorso del meticcio degli anni '20 e '30 vi è dunque la denuncia del passato e l'ottimismo del futuro, in un contesto nel quale il linguaggio della razza stava proteggendo le fabbriche della strage.

È un antropologo brasiliano a riunire insieme le due dimensioni, al punto da non poter più distinguere tra denuncia e ottimismo nelle coordinate temporali ora menzionate. Gilberto Freyre trova nella violenza dell'evento originario l'effettiva fondazione della nazione popolare. Questo passaggio merita una spiegazione. L'autore, infatti, muove da un dualismo che s'inscrive nelle distinte sfere della vita: dalla lingua all'architettura, dal colore della pelle alla condizione sociale. Tale dualismo trova origine nelle relazioni schiaviste e colpisce padroni e schiavi, bianchi e neri, portoghesi e africani, *Casa grande y senzala* – come si intitola il libro<sup>19</sup>. Freyre opera uno spiazzamento: la narrazione dell'origine nazionale relativizza l'"apporto" indigeno, per concentrarsi sul legame schiavista. Lì avrebbe trovato origine la nazione, nello sdegno dei conquistatori per il mondo del lavoro, nella loro ansia di accumulazione e nella tratta di milioni di africani per essere trasformati in mano d'opera schiava. Passando in rassegna gli apporti alla nazionalità, pochi elementi positivi toccano agli indios – abitudini igieniche e alimentazione – pochi agli europei – l'aver emancipato gli schiavi – mentre è sugli africani che ricade la vera origine del Brasile. Oggetto della impietosa voracità sessuale dei padroni, essi sono coloro che partoriscono un nuovo fatto culturale e sociale. La stranezza del libro, ciò che lo rende asso-

<sup>18</sup> Si vedano: O. PAZ, *Il labirinto della solitudine*, Milano, Il saggiatore, 1982 e E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, Losada, 1976.

<sup>19</sup> In italiano: G. FREYRE, *Padroni e schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*, Torino, Einaudi, 1965.

lutamente singolare, è la narrazione di situazioni cruente – la conquista, la strage indigena, la schiavitù, il castigo o lo stupro – con una scrittura profondamente allegra. Allegria che rende materiale la sua ipotesi: dall'orrore ha trovato origine qualcosa di molto bello e potente, la cultura brasiliana fondata dagli schiavi africani. Il portoghese sarebbe stato, alla fine, solo un mediatore.

Il problema di Freyre è equivalente a quello di Lugones in *El payador*, nel quale egli sostiene l'ipotesi della fondazione popolare della nazione – è in definitiva nel meticcio plebeo che si afferma una cultura nazionale –, però tale operazione finisce per sopprimere il carattere conflittuale delle masse subalterne<sup>20</sup>. Mentre le ipotesi reazionarie – compresa quella di Sarmiento – sostengono la fondazione a opera delle élite colte, queste altre cercano nell'elemento popolare la differenza che rende possibile l'autonomia del paese. Tuttavia, mentre attivano un'operazione narrativa di riconoscimento, esse aboliscono al contempo la presenza conflittuale delle masse. Nel libro di Lugones il dilemma appare molto più chiaramente. In primo luogo, perché egli esplicita l'obiettivo di farla finita con la ciurma di migranti che schiamazzano negli androni. In secondo luogo, perché quando tratta della lingua – e ciò costituisce una grande differenza rispetto a Freyre – egli pensa a una soluzione depurata dai resti indigeni o barbari.

### 3. Lingua

*Casa grande y senzala* potrebbe essere condannato per molti motivi. Uno di questi lo segnala Darcy Ribeiro nel prologo al libro: l'allegria di Freyre non è priva di nostalgia per il mondo della casa padronale, una sorta di aristocratismo proustiano, un memoriale da signorino i cui primi amori furono con le serve nere. Oppure si potrebbe criticare la sequenza di mitizzazioni dell'allegria brasiliana che non avrebbe fatto altro che occultare la percezione del carattere violento e gerarchico di quella società<sup>21</sup>.

È in parte il destino dei simboli e delle identità nazionali: tessendo parti eterogenee in un unico immaginario o tradizione si occulta la differenza conflittuale che le lega. Per questo la tensione tra classismi e nazionalismi si risolve in modi molto differenti nei testi e nei processi politici latinoamericani. Pur tuttavia, come ha percepito Mariátegui, se non c'è nazione è perché non c'è strategia di incorporazione dei settori popolari in una trama comune, neppure nei termini di una negoziazione dove questi ultimi si porterebbero a casa ben poco. Le identità nazionali originate a partire dalle lotte per l'indipendenza

<sup>20</sup> L. LUGONES, *El Payador* (1916), Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009.

<sup>21</sup> Si vedano D. RIBEIRO, *Prólogo* in G. FREYRE, *Casa-grande y senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977 e M. CHAUÍ, *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*, Sao Paulo, Fundacao Perseu Abramo, 2000.



hanno avuto una dimensione linguistica. O un problema: la rottura politica e territoriale con la metropoli coloniale non alterava il vincolo che strutturava l'intera cultura e che consisteva nella lingua ereditata. Le élite creole non hanno voluto abolire le lingue degli imperi coloniali, perché farlo avrebbe implicato il ritorno alle lingue indigene o la *caduta* – come si sarebbe detto nel saggio argentino del XIX secolo – nella barbarie. Si daranno, in tal senso, differenti ricerche di un'autonomia linguistica e culturale.

Nel saggio di Gilberto Freyre si affronta una questione centrale: se il portoghese è la lingua del Brasile ciò non significa che sia la stessa del Portogallo. Perché il portoghese del paese colonizzato si è modificato nel suo scontro e nella sua contaminazione prima con il tupí-guaraní – trasformato dai gesuiti nella lingua indigena generale – e poi con i modi di parlarlo degli schiavi. Da una parte, dunque

«quando più tardi l'idioma portoghese – sempre lingua ufficiale – prevalse sul tupí, diventando accanto a questa lingua popolare, il colonizzatore era impregnato già di un'agreste influenza indigena; il suo portoghese aveva ormai perduto il rango e la durezza del regnicola; si era ammolito in un portoghese senza *r* e senza *s*; aveva quasi assunto l'infantilismo di una parlata da bambini, sotto l'influenza dell'insegnamento gesuitico in collaborazione con i *columins*»<sup>22</sup>.

Dall'altra parte arriverà la macerazione femminile, la balia negra che

«fece con le parole ciò che faceva con il cibo: le trituro, tolse loro le spine, gli ossi, le asprezze, non lasciando che le sillabe molli per la bocca del bambino bianco»<sup>23</sup>.

Sarà infine l'addolcimento infantile, quello che rende la lingua adatta al mormorio e al gioco, a generare il portoghese generale del Brasile. Così la lingua nazionale non nascerà dalla rigidità grammaticale né da una scrittura con «scrupoli da zitella», ma da un'alleanza femminile: «balie e cameriere negre, alleate ai bambini, bambine, giovinette delle case padronali»<sup>24</sup>.

Il Brasile ha avuto un'indipendenza politica contrattata che non è risultata da eventi bellici o da quelle guerre così nobili per le tradizioni nazionali, per di più conclusa dal figlio dell'imperatore del Portogallo. La repubblica è stata tardiva, arrivata solo nel 1880. Dove cercare un'identità nazionale indipendente? Dove trovare il sostrato per una cultura differenziata dalla metropoli? Per Freyre è chiaro: nel modo in cui i subalterni hanno rifatto l'esperienza coloniale. Se c'è una differenza linguistica che permette di pensare l'autonomia, essa proviene dagli schiavi, o da quella particolare parte di schiavi che ha funzionato come nesso tra i neri e i bianchi: le impiegate domestiche e le balie delle case padronali.

<sup>22</sup> G. FREYRE, *Padroni e schiavi*, pp. 131-132.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 292.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 293.

Si tratta di un'ipotesi sull'origine della nazione di cui percepiamo la radicalità se la paragoniamo con i dilemmi presenti nella saggistica argentina nel momento di pensare l'autonomia linguistica. La generazione del '37 – quella degli Alberdi, Sarmiento, José María Gutiérrez – ha pensato a quella autonomia in parte come fatto e in parte come necessità. Non sono mancate le titubanze, perché essi temevano che il rifiuto della Spagna li avrebbe condotti inermi nelle braccia del rosismo<sup>25</sup>, come era successo con la deriva della stessa indipendenza. In termini linguistici, ciò avrebbe significato accettare la ruralizzazione della lingua. Ormai nel 1900, il libro *El idioma nacional de los argentinos* di Lucién Abeille avrebbe posto il problema con ancora più evidenza. Esisteva per lui un idioma differenziato dallo spagnolo, perché nel Río de la Plata aveva avuto luogo una successione di contatti che modificava la lingua originale: contatti con le lingue indigene che incuneavano il lessico e le intonazioni di quella dei conquistatori; con le lingue migratorie, l'italiano specialmente, e con l'idioma, il francese, dei libri che giungevano alle élite colte. Da questa congiunzione babelica avrebbe tratto origine, per Abeille, l'idioma nazionale<sup>26</sup>. Una simile tesi ha allarmato molti. Senza indugi Ernesto Quesada ha posto il problema: a chi può venire in mente di cercare l'idioma nazionale in fonti tanto torbide.

Le fonti torbide erano la vita gaucha e la parlata rurale, che in quel momento avevano già costruito la loro tradizione poetica. È stato Leopoldo Lugones a mettere in tensione queste questioni, in modo da preservare l'autonomia e sostenere l'ipotesi dell'origine popolare rinnegandola al contempo. Nelle conferenze del 1913 su Martín Fierro – pubblicate tre anni dopo con il titolo *El payador* – Lugones sostiene che l'idioma dell'Argentina è differente da quello della Spagna perché è più fedele alle fonti latine, perché preserva forme rigettate dal conservatorismo spagnolo. Lo separa in questo modo dall'amalgama con le lingue indigene, per dissociare la questione dell'autonomia dalla «ricaduta barbara». Ma lo fa per sostenere che il libro culminante della gauchesca, il Martín Fierro – che aveva raccolto lo sdegno delle élite precedenti – era la pietra miliare della letteratura nazionale, così come il gaucho era il tipo sociale argentino, immolato per il «bene della patria». Molto più che in Freyre, è qui segnalata l'origine popolare della nazione, ma per celebrarne il sacrificio: vivo il gaucho contribuiva alla guerra, morto era la vittima sacrificale necessaria. Il gaucho è, per Lugones, un meticcio: metà indio, metà bianco, un semi-barbaro. Il bene della patria avrebbe richiesto la sua estinzione, come avrebbe richiesto la spari-

<sup>25</sup> Personaggio chiave della vita politica argentina del XIX secolo e del lungo conflitto tra “unionisti” e “federalisti”, Juan Manuel de Rosas (1793-1877) diventa governatore della Provincia di Buenos Aires nel 1829 per ottenere, sei anni dopo, il conferimento dei pieni poteri sul territorio nazionale anche grazie all'esito militare nelle cosiddette «campagne del deserto» contro gli insediamenti indigeni. Nel 1852, nella celebre battaglia di Caseros, sarà sconfitto dalle truppe guidate da José Urquiza [n.d.t.].

<sup>26</sup> L. ABEILLE, *El idioma nacional de los argentinos*, Paris, E. Bouillon, 1900.



zione dei resti della barbarie. Convertendo una parte conflittuale della storia del paese in simbolo patriottico, Lugones diventa così il portavoce delle élite dominanti<sup>27</sup>.

In Lugones vediamo la rivendicazione dell'elemento popolare all'origine, ma per convertirla in un'astrazione passata, per negare la sua persistenza. Per questo la nascita gaucha della nazione diviene un eroismo sacrificale al servizio del governo delle «oligarchie illuminate», che sono quelle che continuano e realizzano effettivamente la singolarità nazionale. L'autonomia nei confronti della colonia, per Lugones, non significa un'articolazione plebea. Differente è il caso del saggio di Freyre, perché qui l'indipendenza – carente di prosapia eroica – si realizza nel mondo dell'amalgama linguistico e culturale popolare. Si consuma nelle cucine. Tutto ciò avviene alla maniera di Freyre, che non cela gli accenni a una conciliazione festosa. A estremizzare queste considerazioni – e a estremizzarle precisamente per indicare più la violenza che la fusione – è José María Arguedas. Lo fa con un concetto che attraversa questo saggio dall'inizio per pensare le società sorte dalla rottura del legame coloniale, ma fondamentalmente dentro quel legame coloniale e le sue eredità: il concetto di «transculturazione», pensato come il nome di un fatto nuovo alla cui origine vi è tanta violenza quanta creazione. Nei momenti più interessanti, esso può ritrovare ciò che prende forma nelle cucine contro le logiche razziste ereditate dall'ordine coloniale e dai suoi ceti<sup>28</sup>.

Arguedas ha affermato di essere parte di una generazione formata dall'Amauta<sup>29</sup> sulla via di un socialismo indigenista e peruviano. Tuttavia è possibile cogliere nelle sue opere uno spiazzamento rispetto ai posizionamenti mariateguiani, lo spiazzamento del dualismo per presentare realtà ormai coesi-

<sup>27</sup> Cfr. M.P. LÓPEZ, *Lugones. Entre la aventura y la Cruzada*, Buenos Aires, Colihue, 2004. Edgardo Dobry riscrive questa operazione nell'idea del «patto oligarchico» (E. DOBRY, *Una profecía del pasado. Lugones y la invención del "linaje de Hércules"*, Buenos Aires, FCE, 2010).

<sup>28</sup> Cfr. J.M. ARGUEDAS, *Los ríos profundos* (1958), Madrid, Ediciones Cátedra, 2004. Riguardo un'eredità logica razzista che porta a disprezzare la condizione meticcica delle vite e delle culture latinoamericane, Silvia Rivera Cusicanqui introduce l'idea di «complesso dell'aguayo»: «Il complesso dell'aguayo consiste nel fatto che dopo i sette anni la tua famiglia t'insegna a disprezzare la donna che hai amato da bambina, che hai odorato e che hai creduto tua madre. E il dolore che ciò ti produce è imperdonabile. Io non l'ho mai perdonato alla mia mamma, neanche dopo tre anni dalla sua morte nei rituali di tutti i santi. E per me, fino a oggi, la famiglia di Rosa è la mia vera famiglia. Sono stata più volte al cimitero a vedere Rosa che non la mia mamma. Però la famiglia di Rosa ha cercato di aiutarmi a perdonare la mia mamma. È molto doloroso quando ti chiedi da bambina: perché non le posso voler bene? È qualcosa che esprime molto bene la scrittrice Rosario Castellanos, in lei c'è un dolore incurabile. In me è stato il riconoscimento del bilinguismo sentito da bambina. Quando mi sono resa conto che quello che parlo è castigliano e non castigliano, che conosco già il dialetto connettore, il *semiotic shifter*, quello che ti permette di tradurre. Il giorno che ho detto: ... *alla fine lo parlo già* e sono andata in radio ho superato persino la vergogna per come gli aymara ridevano del mio aymara parlato male. E mi sono ricordata che stavo ricordando da quattro generazioni (Entrevista de Verónica Gago a Silvia Rivera Cusicanqui, «Página 12», 30 de julio de 2010).

<sup>29</sup> Come è chiamato José Carlos Mariátegui [n.d.t.].

stenti e combinate. Ángel Rama analizza i differenti momenti della narrazione dell'autore di *Los ríos profundos*: dal dualismo violento di *Agua* alla complessità serrana di *Yawar fiesta*, e ancora alla città pensata come evento migratorio e differenziato in *El zorro de arriba, el zorro de abajo*. Quella che all'inizio era la nitidezza della divisione tra creoli e indios, in un secondo momento è diventata sistema di alleanze nella sierra e nelle città e, successivamente, una mistura mitica meticcica. Spiazzamenti sul fondo della scoperta antropologica dello stesso Arguedas, che le Ande erano un territorio meticcio e che le strade non mantenevano più la separazione iniziale tra costa e sierra. Ovvero che quella contrapposizione che aveva strutturato l'analisi mariáteguiana degli anni venti, dieci anni dopo era un dato del passato.

Lo scrittore si pensava destinato a tale percezione del meticcio e del sanguemisto per ragioni biografiche. Figlio di creoli e presto orfano di madre comincia a parlare in quechua per via delle serve indigene. Afferma che il quechua è la sua lingua materna, mentre il castigliano costituisce l'eredità scolastica e urbana. Al momento di scrivere, le decisioni non saranno facili. Egli narra di aver distrutto il suo primo racconto perché aveva percepito che stava scrivendo in una lingua aliena: lo spagnolo della sua gioventù. Va così a dispiegare una lingua letteraria specifica, assolutamente singolare, fatta di sintassi quechua e di un lessico mischiato e in prevalenza castigliano. Non si tratta in lui di un'invenzione letteraria, ma di una decisione politica:

«Ho cercato di trasformare in linguaggio scritto quello che era come in un individuo: un legame vivo, forte, capace di universalizzarsi, della grande nazione accerchiata e della parte generosa, umana, degli oppressori. Il legame poteva universalizzarsi, estendersi; si mostrava come un esempio concreto, attuante. L'accerchiamento poteva e doveva essere distrutto; il corso delle due nazioni si poteva e si doveva unire».

E prosegue:

«non sono un acculturato; sono un peruviano che parla orgogliosamente, come un demone felice, in cristiano e in indio, in spagnolo e in quechua. Il desiderio era di rendere questa realtà in linguaggio artistico»<sup>30</sup>.

Così ha parlato Arguedas nel 1968, ricevendo il premio *Inca Garcilaso de la Vega*. In un certo senso ha realizzato il programma che Mariátegui aveva indicato nei *Siete ensayos* per la letteratura peruviana: una macerazione capace di unire il cosmopolita con l'indigena, per dar luogo a forme espressive autonome e singolari, a un linguaggio proprio. In Mariátegui la lingua appare come il problema politico della nominazione: cosa significa nominare e come si adeguano i nomi alle cose, le parole ai fatti. Gran parte della corrispondenza durante la sua rottura con Haya de la Torre e l'Apra gira intorno a nomi e definizioni. Nominare, per Mariátegui, è scongiurare quel vuoto che può portare esperienze di ori-

<sup>30</sup> J.M. ARGUEDAS, *Discurso al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega*, 1968.



gine popolare a deviare in forze reazionarie, come è stato con il fascismo. A un certo punto egli scrive a Ravines per spiegargli il conflitto con Haya de la Torre:

«A Haya non importa il linguaggio; a me sì; e non per una preoccupazione letteraria, ma ideologica e morale. Se non ci distinguiamo dal passato almeno nel linguaggio politico, temo in modo fondato che finiremo a posteriori per non differenziarci se non come individui, in questioni di personalità, per le identiche ragioni dell'adattamento e del mimetismo»<sup>31</sup>.

Il linguaggio come dimensione interna della costruzione politica, il nome implicato con il destino. Però Mariátegui non è estraneo alla preoccupazione della lingua come amalgama nazionale. Il fatto che il saggio più esteso dei *Siete ensayos* sia dedicato alla letteratura nazionale mostra la persistenza dell'eredità romantica: una nazione esiste nella sua lingua ed essa si materializza come letteratura. Da lì la domanda ricorrente su come si forma una letteratura nazionale o alla proliferazione di storie della letteratura allo stile di Ricardo Rojas<sup>32</sup>. Se Arguedas realizza il programma mariáteguiano, lo fa mostrando le distanze tra una storia o una letteratura puramente nazionali – nei termini della produzione di un tipo identitario o di una cultura omogenea – e una storia o una letteratura che presentano il conflitto che si colloca, irrisolto, dietro il nome della nazione, finché essa non sorga dall'emancipazione popolare.

<sup>31</sup> J.C. Mariátegui a Eudocio Ravines, carta del 31 de diciembre de 1928, in *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 1994, vol. I, p. 1960.

<sup>32</sup> Cfr. R. ROJAS, *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, 2 voll., Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1960.