

Pagine Inattuali

America Latina e Occidente

TRA FILOSOFIA E LETTERATURA

**A cura di
Roberto Colonna**

Federico II University Press



fedOA Press

Numero 1 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»
America Latina e Occidente
Tra filosofia e letteratura

Giugno 2012

Direzione:
Roberto Colonna

Comitato Scientifico:

Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce); Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II); Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences sociales (EHESS)); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Armando Mascolo (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF)); Stefano Santasilvia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP)); Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

Progetto grafico e di copertina:
Raffaele Di Somma

In copertina:

Negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo. Il testo è il tuono che poi continua a risuonare (Walter Benjamin, *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*, trad. it. a cura di Enrico Ganni, *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso*, in I “*passages*” di Parigi, Torino: Einaudi, 2000, p. 515).

© 2012

FedOA - Federico II University Press
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Università degli Studi di Napoli Federico II

HORACIO CERUTTI GULDBERG

Intellettuali, idee e identità
della Nostra America

TRADUZIONE ITALIANA DI STEFANO SANTASILIA

Il testo di questo articolo è stato letto durante la *Conferenza di apertura* in occasione dell'inaugurazione del "IV Simpósio Internacional de História, Cultura e Identidades" di ANPUH/GO, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, Campus Samambaia, Brasil, 13 di ottobre 2009. Sono stati, successivamente, aggiunti alcuni riferimenti bibliografici.

Analizzando la simbologia dell'evento, ho potuto constatare che si tratta di un festival di identità: missionaria-guarani-kaingang, gaucha, latinoamericana, e, finalmente, grazie alle elezioni presidenziali, identità brasiliana. Tutto ciò a indicare che per giungere a tale identità fu necessario percorrere un cammino abbastanza sinuoso.

R. G. Oliven,

A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação

Tali affermazioni, con le quali Oliven, alla fine degli anni Ottanta, concludeva la sua ricerca sul campo nella zona di fermento del *gauchismo*, potrebbero essere estese, *mutatis mutandis*, a tutta la *Nostra America*, sia storicamente che geograficamente. L'identità non è qualcosa di dato. Si giunge ad alcune possibilità, sempre precarie, solo dopo aver percorso un lungo e sinuoso cammino che attraversa una specie di "festival delle identità", sempre parziali e con aspirazione di totalità, sempre differenti e sfuggenti; molto difficili da "ingabbiare" e, nello stesso tempo, indispensabili e obbligate referenze necessarie al fine di non mancare completamente di autocomprensione, e per avere un'idea di "chi è chi" e di come "ognuno è". Affermando ciò abbiamo sicuramente compreso qualcosa di fondamentale: le identità non sono già date, si costruiscono e ricostruiscono costantemente.

Prima di proseguire, mi sia permesso ringraziarvi per il gentile invito, nello specifico ringrazio il prof. Eugenio Rezende de Carvalho, che prima non conoscevo personalmente e che ha avuto la generosa idea di propormi come relatore; ringrazio anche il direttivo della ANPUH-GO e la Commissione Organizzatrice di

tale Simposio. Tale manifestazione mi permette, dopo vari anni, di ritornare in questo caro paese.

Bisogna subito render chiaro che, il fatto che mi sia stato chiesto di aprire il simposio non indica una priorità epistemica della riflessione filosofica rispetto alle altre scienze umane e sociali; piuttosto, secondo il mio punto di vista, la filosofia arriva dopo, dopo essersi “alimentata” delle riflessioni e delle conoscenze proprio offerte da suddette scienze. Per tale ragione, ho deciso di dividere la mia relazione in tre parti: un panorama iniziale, un recupero dei contributi dati da studi specifici e alcune considerazioni in forma di ipotesi di lavoro o suggerimenti per proseguire nella ricerca.

Prima di procedere secondo tale ordine, penso che sia utile, per contestualizzare in maniera chiara, enucleare alcuni riferimenti autobiografici estremamente concisi. Nato a Mendoza in Argentina, vicino alla frontiera cilena, e, per questo, lontano dalla Pampa, ma vicino alle montagne andine, luoghi dove si vive in stretta simbiosi con la terra, non utilizzata per produrre grano o pascolo, bensì vino (che viene bevuto, degustandolo), ho sempre percepito – senza conoscerne il motivo in maniera chiara – un’attrazione particolare per il Brasile, per la sua gente, la sua cultura, i suoi ritmi, la sua lingua, il suo cibo e le sue bevande. Ciò che era estraneo e idiosincratco me lo rendeva più attrattivo, chissà forse perché, da adolescente, ebbi la splendida opportunità di veder giocare Pelé nella mia terra, in una partita in cui un difensore evitò che segnasse un gol distendendosi completamente e salvando la propria porta con la testa. La gente correva per le scale per festeggiare tale impresa, innanzi a un idolo del calcio mondiale che, quando giocava, sembrava danzare; oppure perché mi sembrava inammissibile che non ci si rendesse disponibile nulla della produzione culturale e intellettuale brasiliana, principalmente per questioni di lingua. Così, iniziai, da solo e con l’aiuto del dizionario, a leggere in portoghese, leggendo a voce alta tentando, in tal modo, di rendere più accessibile ciò che non intendevo. Ciò, soprattutto per-

ché mi indignava l'idea che il Brasile venisse considerato come il nemico geopolitico e strategico per antonomasia. Non è un caso che allo scoppiare della guerra con il Cile, a causa di una disputa territoriale nel Sud, le truppe argentine si sistemarono sulla frontiera col Brasile e non con il Cile, ma allora io ero già fuori dall'Argentina e osservavo tutti questi spiacevoli avvenimenti a distanza e, per questo, relativamente impotente nei loro confronti.

Ritornando al tempo in cui ero studente, lentamente mi immerse nella produzione letteraria e, soprattutto, filosofica brasiliana, a modo mio e secondo i miei modesti mezzi, e da allora non ho mai smesso di ammirare l'immensa creatività, il rigore e l'indiscutibile pertinenza dei suoi contributi. Forse, l'aver potuto conoscere e studiare successivamente alcuni dei suoi grandi intellettuali, è stato un autentico privilegio. Non posso sorvolare poi sul fatto che, durante la mia prima visita in Brasile, ospitato così calorosamente dall'insigne professor Antonio Candido, dopo aver chiacchierato un po', mi arrischiavo a confessargli che mi sentivo a mio agio, sebbene all'inizio avessi avuto paura di non comprendere nulla della loro lingua, ma che invece tutto ciò che diceva mi risultava comprensibile. Candido mi sorrise e mi disse, dolcemente, e non senza ironia, che nonostante la sua non buona pronuncia, lui stava parlando in castigliano.

Come avete potuto ascoltare, mi sono permesso di menzionare alcuni, tra i vari aneddoti, per mostrare come avessi mantenuto una certa apertura, negli anni, e un certo interesse nei confronti di questo paese-continente, e di come abbia tentato di studiarlo con disciplina e assiduità.

Il tema proposto per tale conferenza è estremamente complesso e mi ha costretto a leggere e rileggere un'infinità di pagine. Risulterebbe fallace il tentare di dar conto di tutto questo valente materiale in una sola esposizione, per questo preferirò indicarne la maggior parte a mo' di suggestivo riferimento. Dopo avervi riflettuto a fondo, non senza trascorrere notti insonni, mi è sembrata corretta l'adozione della strategia poc'anzi indicata: esporre

analiticamente le modalità principali di tali questioni al fine di identificare alcune connotazioni e relazioni feconde; riunire, seguendo tutte le precauzioni del caso, elementi parzialmente convergenti di acute proposte, più o meno recenti, sorte in differenti zone del mondo o della *Nostra America*, e riferite a questi aspetti; infine, tentare di proporre alcuni sentieri interpretativi, che mi sembrano promettenti al fine di sviluppare le nostre elaborazioni concettuali e che potrebbero servire a stimolare il dibattito.

Lineamenti epistemici

Il centro della nostra riflessione, conviene collocarlo fin dall'inizio nella dimensione epistemica, ossia nel modo in cui si produce o si potrebbe produrre una determinata conoscenza riguardo a tali questioni: intellettuali, idee e identità. Forse, converrebbe anche ricordare che la preoccupazione, finanche l'ossessione, per l'identità è stata accompagnata da un atteggiamento simile a quello rivolto all'integrazione, al punto da giungere a convertire in luogo spesso utilizzato il fatto che i due principali temi di riflessione sviluppati in tale regione siano stati proprio identità e integrazione. Bisogna considerare, infatti, che il fenomeno "brumosamente" definito "globalizzazione", non solo non elimina tali questioni bensì le ricolloca nel dibattito donando loro maggiore enfasi¹.

Una prima distinzione che bisognerebbe sottolineare in relazione al tema, indica le differenze tra due modalità di affrontare la questione dell'identità: ho chiamato la prima "ontologica" e l'altra "storica", sebbene, onde lasciar emergere di più il senso di tale differenza, bisognerebbe definirle ontologicista e storicista-culturista². Nel primo caso, il punto cruciale riguarda l'essenza che

¹ Riguardo al tema dell'integrazione rimando al mio *Democracia e integración en Nuestra América (ensayos)*, Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

² Cfr. il mio *Identidad nuestroamericana*, testo della conferenza tenuta presso l'Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, Cile, il 4 settembre 2006, incluso in *Y seguimos filosofando...*, L'Avana: Ciencias Sociales,

definirebbe il presunto essere omogeneo e identico degli integranti una nazione, un popolo, un'etnia, una cultura o un gruppo (l'ampiezza del collettivo dipenderebbe dalla selezione previamente effettuata). Nel secondo caso, il riferimento sarebbe alla costruzione storico-sociale dell'identità, secondo le sue sfumature culturali e simboliche, le sue esperienze costitutive, le sue variabili e i costanti riadeguamenti. Nel primo caso, si tratta di una concezione riduttiva e quasi mistificatrice della spazialità geografica (anche geopolitica), nel secondo, invece, di una concezione riferita al temporale e allo storiografico; nel primo, il passato suole costituire uno stadio più o meno ideale, paradisiaco (e, per tale ragione, in maggiore o minor misura, fittizio e arbitrario), nel secondo, invece, il futuro suole presentare possibilità non attivate e connotate da evidente fecondità. In entrambi i casi, il presente risulta subordinato alle priorità di una delle altre due istanze temporali. Con tali considerazioni, peraltro, conviene mettere in relazione anche la questione dell'integrazione, che è ancora da risolvere, problematica che include sia il movimento *ad intra* che *ad extra*: l'integrazione interna al gruppo, comunità, nazione, eccetera, e quella avente senso extranazionale o internazionale. In generale, si tratta di quelle che precedentemente si manifestano come considerazioni molto vaghe e confuse, che si richiamano a presunti elementi essenziali che renderebbero ineludibile l'integrazione: storia comune, lingua comune o varietà di idiomi facilmente comprensibili, religione comune, interessi comuni, eccetera. Tali elementi vaghi, affermiamo forse un po' brutalmente, se solo fos-

2009. Ho assunto, come base per questa conferenza, il mio testo, inedito in spagnolo e pubblicato in russo, incluso in *Pensamiento contemporáneo de América Latina: identidad y globalización*, Ekaterinburg: Casa Editorial Discor Pi, 2006, pp. 15-31. Antecedenti di tali riflessioni sono rintracciabili nella prima sezione *La cuestión de la identidad* del mio *Memoria comprometida*, San José: Universidad Nacional (Costa Rica), 1996, e nel mio articolo *Identidad y dependencia culturales* in Sobrevilla D. (a cura di), *Filosofía de la cultura*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 131-144.

sero sufficienti, avrebbero già permesso la realizzazione dell'integrazione della *Nostra America*, cosa che ancora rimane da realizzare come si può dolorosamente constatare, e avrebbero chiaramente impedito il nascere dell'Unione Europea.

Un ultimo aspetto ci rimanda al senso dell'espressione "Nostra America". Mutuata da uno scritto di José Martí, tale definizione si colloca dinanzi all'esercizio costitutivo del darci un nome. Dare un nome, darsi un nome, forse consiste nel *darsi un essere*? Se con "essere" alludiamo a un'identità condivisa e indivisibile che ci permetta di vivere, di apprezzare noi stessi e, non meno importante, di farci ascoltare, di farci vivere e apprezzare come "essenti" questo o quell'altro, più o meno specifici, allora sì, potrebbe consistere nel darci essere³. In ogni caso, ciò che più importa è che in tale darsi nome viene determinato un preciso progetto, un anelito, un ideale, un articolarsi nel quale si manifesta e lavora la nozione di utopia nel suo senso più potente: è ciò che definisco come "l'utopico operante nella storia" che allude all'irriducibile e generatrice tensione tra intollerabile *status quo* e ideali anelati in forma di "dover essere", "desiderio di essere" sognati a occhi aperti.

Equipaggiati, dunque, con tale armamentario preliminare, possiamo ora addentrarci nella questione. La prima cosa che bisogna segnalare è che la metafora del tessuto è prettamente funzionale: vi sono fili che si intrecciano in maniera ben articolata, v'è una dimensione estetica, vi sono nodi e errori, trama e articolazioni già previste, tela da cui tagliare e regole per tessere e disfare, ritmi e *routine*, novità e reiterazioni; insomma, tutta la ricchezza dell'artigianato riunita attorno allo sforzo di definirci, ossia di individuare, imporre, rispettare i nostri confini. Giungiamo fin qui e poi vi sono tanti altri esseri umani oltre noi stessi, e qui si presenta la difficoltà: come segnare il limite e come mantenerlo vigente

³ Cfr. il mio saggio *Nuestra América* in Berenzon B. e Calderón G. (a cura di), *Diccionario Tiempo y Espacio*, Città del Messico: UNAM, 2008, Vol. II, pp. 25-30.

ed effettivo? O come cancellarlo? Tessendo e disfacendo, filando e sfilando, tramando e affascinando⁴. Tutte cose che ci collocano anche dinanzi al rilevante rispetto della metaforizzazione e delle molteplici varianti linguistiche, più o meno convergenti⁵.

Raccolta

Prendiamo in considerazione alcune parti di opere relativamente recenti, che ci permettono di intravedere qualcosa di ciò che corrisponde al pensiero elaborato in differenti zone del mondo, in relazione ad aspetti che incidono direttamente sulla *Nostra America*, non solamente a partire da differenti discipline bensì anche da esperienze estremamente differenti ma decisive per quel che oggi costituisce la complessa congiuntura dinanzi alla quale ci troviamo. Nello specifico, mi interessa sottolineare l'indispensabile sforzo necessario al fine di raccogliere i materiali pubblicati in *Nostra America*, che difficilmente vengono diffusi come dovrebbe essere. Solo la generosità di chi ha voluto condividere e l'ostinazione a cercare, indagare, compilare, leggere, valutare, può fare loro giustizia, in parte. Inoltre, e soprattutto, permette di lasciarsi fecondare da sforzi collettivi tanto validi e apprezzabili. Risulta chiaramente impossibile, poter esprimere, in questo luogo, ogni sfumatura e sottigliezza delle analisi riportare in tali testi; d'altronde, mia intenzione è quella di richiamare l'attenzione di coloro che ascoltano, o leggono, onde indirizzarli alla lettura di tale ricco materiale e, poi, poter così passare al terzo momento della mia esposizione, ossia verso una riflessione filosofica che prenda in

⁴ Riguardo ad artigianato e identità cfr., tra i saggi di Claudio Malo González, *Arte y Cultura Popular* (Cuenca: CIDAP/Universidad del Azuay, 2006, 2ª edizione rivista e ampliata) e *Artesanías, lo útil y lo bello* (Cuenca CIDAP/Universidad del Azuay, 2008).

⁵ Cfr., tra i vari, e rilevanti, contributi Maillard C., *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcellona: Anthropos, 1992 (ringrazio Antolín Sánchez Cuervo che mi ha indicato tale lettura) e Beuchot M., *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós, 1999.

considerazione tale ricco, complesso, riarticolato e risemantizzato panorama, offertoci da tanti, e differenti, punti di vista disciplinari.

Iniziamo da un lavoro, ancora inedito, del geografo polacco, e latinoamericanista, Andrzej Dembicz (1939-2009) che ci spinge, mostrando un'evidente erudizione, ad ampliare la nozione stessa di America e, conseguentemente, ad allargare anche l'orizzonte degli studi riguardanti tale regione del mondo. Tutto ciò si manifesta come una sfida epistemica di estrema potenza, nel momento in cui pretendiamo di mantenerci all'altezza delle problematiche poste dall'attuale congiuntura mondiale.

Secondo Dembicz:

Bisogna tenere presente che tale ampliamento tematico (interamericano, transatlantico e transpacifico) implica effetti assolutamente sostanziali e nuovi rispetto al concetto e la filosofia relativi agli studi riguardanti l'America Latina, così come, e questa è cosa di estrema importanza in ambito empirico e analitico, per le interpretazioni delle realtà latinoamericane del secolo XXI:

- per prima cosa, offrirebbe un ampliamento ricco, inimmaginabile e totalmente nuovo del repertorio tematico di studi latinoamericani;
- in secondo luogo, creerebbe sia la possibilità che l'imperativo di prendere in considerazione fattori e condizionanti finora tralasciati o sottovalutati, cosa che aprirebbe a una nuova, più ampia e completa interpretazione dei problemi già analizzati;
- in terzo luogo, implicherebbe nuove e necessarie relazioni tra studi latinoamericani e *American Studies* o *European Studies*, o, più generalmente, con qualsiasi altro genere di *Area Studies*, sia in ambito concettuale che formale;

- infine, tale impostazione concettuale e metodologica, genererebbe cambiamenti nei processi di formazione di secondo e terzo livello universitario, ossia laurea e dottorato⁶.

In un testo molto suggestivo, uno storico ebreo-canadese, di lingua francofona, studioso dell'ebraismo, riporta elementi che permettono di intravedere la complessità dell'identità giudaica e le sue relazioni con il sionismo⁷. Ciò che risulta in maniera evidente, dalla sua ben documentata ricerca, è l'opposizione tra ebraismo e sionismo e, sicuramente, tra le differenziate varianti che si collocano all'interno di ogni settore e delle rispettive alleanze. Il sionismo si mostra, in ogni caso, come una creazione ottocentesca sorta nella Russia zarista; poco a poco si va consolidando l'idea di nazione propria di un popolo che dovrebbe ritornare in un determinato territorio onde garantire la sua sicurezza a qualsiasi costo. Tale concezione si rivela essere opposta a quella che vede il popolo ebraico come esiliato a causa dei propri peccati e che non potrà ritornare in patria fino alla fine dei tempi, attraverso un ritorno più simbolico che geografico. Tale indagine permette all'autore di mettere in luce, paradossalmente, le difficoltà dell'essere ebrei in Israele.

Non si può sorvolare sulla specificità della costruzione israelo-sionista:

Ricordiamo che il sionismo è unico tra i movimenti di liberazione nazionale; sebbene tutti mirino all'indipendenza e allo

⁶ Dembicz A., *América y América Latina – raíces y premisas de interpretaciones contemporáneas*, articolo preparato all'interno del Progetto di Ricerca del CESLA 2008-2011 dal titolo *América Latina del siglo XXI. Nuevas semblanzas, nuevas estructuras, nuevas identidades; perfiles locales, interamericanos, transatlánticos y globales*, CESLA, Università di Varsavia, agosto 2009, inedito, p. 30. Ringrazio l'autore, amico tristemente morto lo scorso novembre, per avermi permesso di studiare il suo scritto.

⁷ Cfr. Rabkin Y., *Contra el Estado de Israel. Historia de la oposición judía al sionismo*, Buenos Aires: Martínez Roca, 2008.

stabilire il controllo sul territorio nazionale, il sionismo vuole creare un lingua, formare una nuova coscienza nazionale, muovere il popolo all'altro estremo del pianeta, rimpiazzare la popolazione locale e organizzare la difesa contro gli intenti di quest'ultima di riappropriarsi dei territori colonizzati. Secondo la storica Anita Shapira, "la psicologia sionista si struttura secondo due parametri contraddittori: l'essere un movimento di liberazione nazionale e l'essere un movimento europeo di colonizzazione di una zona del Medio Oriente"⁸.

Ciò porta finanche ad alterare il senso della terminologia biblica: la fiducia nella divina provvidenza si converte in fiducia nella forza delle armi⁹; a ciò si andrà a aggiungere l'alleanza con i sionisti cristiani¹⁰.

Infine, in base a quanto detto finora, secondo l'autore è constatabile il fatto che «la nuova identità israelita va sempre più prendendo le distanze dalla tradizionale identità ebraica»¹¹.

D'altro canto, una rilevante filosofa marocchina, educata da donne analfabete, mostra le difficoltà dell'essere donna e intellettuale nel mondo islamico, difendendo, inoltre, la democrazia nel suo senso più pieno¹². Nel suo magnifico saggio scritto al termine della Guerra del Golfo, compie un particolare sforzo intellettuale nel tentativo di articolare la religiosità, con i suoi simbolismi, e l'illuminismo. Non nel senso di una conciliazione ma di una vera e propria articolazione:

Credo che sia giunto il momento di chiarire la ragione per la quale, spesso, identifico arabi e Islam, e per cui, a partire da

⁸ *Ibidem*, p. 175.

⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 180-181.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 232-233.

¹¹ *Ibidem*, p. 301.

¹² Cfr. Mernissi F., *La peur-modernité: conflit Islam démocratie*, 1992, trad. sp. di Jiménez Morell I., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992, p. 241.

adesso, parlerò soprattutto degli arabi e della lingua araba [...]. Non sono la più indicata per trattare di panarabismo poiché, come la maggior parte dei marocchini, sono etnicamente più berbera, e sappiamo che tale insignificante dettaglio generò seri problemi nella costituzione della Lega Araba (se si tratta di qualcosa di arabo, in che maniera vi rientrerebbero berberi e sudanesi?) [...]. Pertanto, a partire da adesso, utilizzerò indistintamente i termini “arabo” e “musulmano”, non perché siano sinonimi (infatti esistono musulmani che non sono arabi, come iraniani, turchi, cinesi eccetera, e arabi che non sono musulmani, come le minoranze arabe cristiane o ebee), ma perché l’Islam si è originariamente espresso in arabo, e tale esprimersi è determinante. Il Corano fu rivelato in arabo [...] il peso dell’arabo come lingua originaria del contesto sacro supera ogni differenza [...]. Non affermo che l’Islam si riduca alla “arabicità”, cosa che sarebbe assurda e, soprattutto, discriminatoria [...]. A causa di una necessità pedagogica di chiarezza, mi limiterò a indagare la maniera di pensare e di vedere del gruppo al quale appartengo, ossia quello che partecipa della cultura araba e musulmana. Parlo di cultura e non di razza, poiché molti algerini, marocchini e sudanesi, non sono etnicamente arabi ma sono imbevuti di lingua araba e di cultura musulmana, cose intimamente legate. Poiché ciò che cerco di fare consiste soprattutto nell’explorare il nostro spazio mentale, il cumulo di immagini e simboli che dirigono le nostre emozioni e la nostra *forma mentis*, i nostri schemi culturali e i nostri punti di riferimento civili, che ci permettono non solo di comprendere il mondo ma anche di situarci in esso e di agire; in tale contesto, Islam e lingua si identificano¹³.

In uno dei suoi ultimi libri, Hugo E. Biagini è riuscito a connettere, a partire dal contesto argentino, elementi molto importanti per la nostra riflessione. Prendendo in considerazione delle fonti e una bibliografia scelta appositamente, ci rende note opere

¹³ *Ibidem*, nota 5, pp. 30-31.

e autori praticamente sconosciuti, sforzandosi di affiancare e comparare ricerche identitarie, anzi identificatorie. Fa convergere processi come quello utopico e quello identitario, in termini molto particolari; alludendo alla prima metà del secolo trascorso afferma:

Tale tappa può essere classificata come uno dei momenti più antiegeemonici della vita argentina, segnata da una cultura della resistenza nella quale i grandi combattenti, guidati da un pensiero emancipatore, sostennero una gamma di istanze alternative che ancora si presentano come sfide fondamentali per la costruzione di nuove utopie e forme della nostra identità¹⁴.

Non posso non segnalare la sua rassegna delle presunte “insufficienze” attribuite alla maggioranza della popolazione argentina di quel tempo e che, per disgrazia, continuano fino ai nostri giorni secondo specifici adattamenti:

- il popolo-bambino o la moltitudine amorfa e senza carattere;
- i *bobémien* affetti da abulia e i tubercolotici della volontà in lotta con la vita;
- il sindacato inteso come un’associazione coloniale composta da gente anodina;
- il meticciano che arreca risultati disastrosi per un possibile progresso, spinto dalla segregazione e dall’antagonismo razziale;
- coloro che sono esclusi dalla civiltà per il solo fatto di non essere caucasici;
- gli esemplari subumani come il negro, con il suo atteggiamento rilassato;
- i poveri bellicosi, i delinquenti nati e gli idioti amorali;

¹⁴ Biagini H.E., *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Buenos Aires: Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, 2009, p. 113.

- l'infante, l'adolescente e il selvaggio con i loro enormi deficit etico-intellettuali;
- le donne, a causa della loro inferiorità cerebrale, passività e perversione, a causa dei loro geni regressivi e del suo rifiuto a riflettere, così come per la pochezza della loro immaginazione creatrice, per le loro passioni esacerbate e la specificità materna, insomma per il semplice fatto di genere e non individuo, come invece è l'uomo, autentico artefice della cultura;
- le femministe in quanto fautrici di un maschilismo al contrario;
- la democrazia per il suo rappresentare l'universale mediocrità della sovranità numerica;
- la rivoluzione per il suo consistere in un cammino anormale che mira a eludere la concorrenza e il meccanismo evolutivo;
- gli anarchici e i comunisti in quanto suicidi e *annihilatori* sociali;
- coloro che rinnegano l'imperialismo senza considerare che l'Argentina è chiamata a compiere questo stesso cammino mondiale;
- le concezioni non essenzialiste riguardanti la patria e la nazione;
- il movimento [universitario] riformista del 1918 per essere stato costituito da un insieme apolide di massoni, liberali e socialisti, o, a partire da un'ulteriore prospettiva settaria, per esser stato un frutto del fantasioso messianismo piccolo borghese;
- l'yrigoyenismo come pericolo pubblico e patologia nazionale, e lo stesso Hipólito Yrigoyen come tirannico stregone della plebaglia¹⁵.

Nella riedizione di un libro pubblicato qualche anno fa, nato sicuramente da una tesi di dottorato, Alexander Jiménez Matarrita mette in dubbio e dimostra la non validità di quello che, in maniera peggiorativa, definisce come “nazionalismo etnico metafisico”, elaborato da filosofi di Costa Rica onde dar ragione dell'identità

¹⁵ *Ibidem*, p. 109.

del paese configuratasi verso la metà del secolo scorso¹⁶. Prima di trattare del valore di tale contributo, è opportuno indicare che il lavoro si mostra carente della ricostruzione storica dello stesso punto di vista che intende invalidare. Eccetto alcuni isolati riferimenti, il resto rimanda all'antologia letteraria di Adolfo Bonilla, pubblicata per la prima volta nel 1957; per tale ragione, l'accusa si limita a ciò che non viene esposto ma, sì, demonizzato. La cosa più probabile è che l'autore abbia anche ragione ma di certo il suo punto di vista non risulta ben fondato; in ogni caso vi si riscontrano elementi importanti come, per esempio, il fatto che tutte le sue fonti siano europee e, nonostante ciò, egli si dedichi a criticare tale modalità di assimilazione: quasi un "fate ciò che dico e non fate ciò che faccio".

Non è un caso, infatti, che Jiménez Matarrita alluda anche alla socialdemocrazia che, in Costa Rica, ha avuto un ruolo da protagonista, coi suoi pro e i suoi contro. Negli anni in cui si sviluppò quello che l'autore definisce come il "pensiero del nazionalismo etnico metafisico", si svilupparono anche i maggiori progressi sociali, prodotti appunto dalla gestione democratica. Tuttavia, tale gestione rimarcherebbe alcuni "confini" o limiti riguardanti i settori sociali ed etnici, escludendoli o emarginandoli, generando gravi conseguenze per la quotidianità delle frange caraibiche. Gli afroamericani, nello specifico quelli di origine giamaicana, disposti a lavorare nelle piantagioni di banane, soffriranno di più di tali discriminazioni inventate dalla "bianchezza"¹⁷:

I *nazionalisti metafisici* delineano una metaforica metafisica; cancellano le peripezie del processo storico per collocare, al loro posto, un'età dell'oro che mai termina. Attraverso vocaboli di stampo metafisico e romantico, come *spirito, anima, es-*

¹⁶ Cfr. Jiménez Matarrita A., *El imposible país de los filósofos*, San José: Universidad de Costa Rica, 2008. Ho potuto consultare il testo grazie a Glodel Metzilas, studente del dottorato in Studi Latinoamericani.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, in particolare pp. 178, 198-200 e 218.

sere, essenza, del popolo e della nazione, mirano al recupero della colonia concepita come momento di beatitudine [...]. Le nozioni di *anima nazionale* e di *essere della nazionalità* configurano un immaginario compiacente e pigro [...]. *Anima ed essere nazionale* sono, dunque, in tale contesto ideologico, utilizzate al fine di evitare la percezione della disuguaglianza e della complessità, delle relazioni sociali di dominio e soggezione che attraversano le società da una parte all'altra¹⁸.

D'altra parte, in un testo elaborato negli anni Ottanta, il filosofo paraguaiano Juan Andrés Cardozo delimitava con attenzione la funzione epistemologica attribuita alla filosofia, onde evitare letture ripetitive e imitative, carenti di creatività, ovvero la negazione stessa del filosofare. Per tale pensatore, il filosofare implica il pensare; a partire da un punto di vista esistenzialista, e attraverso una rilettura del testo hegeliano, Cardozo insiste sulla necessità di una filosofia che riconosca i contributi della scienza e della tecnologia, al fine di dar conto correttamente della realtà ed elaborare proposte efficaci di trasformazione. Per tale ragione, a partire dai filosofi generalmente studiati negli anni Settanta, come Bachelard, Althusser, Foucault, la prima generazione della Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse) ecc., Cardozo insisterà sulla concezione della filosofia come "pratica teorica".

Già nella prefazione al suo testo assume una posizione chiara:

Se l'autentica filosofia si configura come progetto razionale dell'emancipazione umana, farebbe male a non scrollarsi dai pregiudizi colonialisti. Ormai è tempo di chiudere con il prolungamento di una cultura sensoriale e emanatista che può solo apportare una concezione esotica e alienante del nostro mondo, e non una sua autonomia e una sua partecipazione

¹⁸ *Ibidem*, pp. 219-220.

alle gesta creative della scienza e del sapere del nostro tempo¹⁹.

In una delle parti più riuscite di tale lavoro, Cardozo afferma la necessità del confronto critico delle idee, intese non come dinamica didattica ma come ingrediente inerente alla produzione di un pensare o di un filosofare pertinente. La sua indagine riguardante la dialettica della percezione è molto precisa e dettagliata²⁰. Senza alcuna velleità di esaustività, tenterò di recuperare alcuni aspetti della sua riflessione. Il pensatore distingue, in principio, tra “guardare” e “vedere”, e associa il vedere all’esaminare e al riconoscere le cose che ci circondano e intrattengono. Tale vedere ci permette di discernere, contestualizzare i fenomeni e le esperienze; ci colloca in una dimensione relazionale nei confronti della realtà e ci permette di osservare, considerare, avvertire e giudicare i fatti e tutto ciò che in essi converge e da essi deriva. Il vedere permette di percepire cause e moventi e, aggiungerei, progetti e pretese; si tramuta in visione di immagini che assumono aspetto familiare: qui non si può parlare di neutralità perché il discernere implica sempre una presa di posizione. In tal maniera, il vedere si configura come un “guardare situato” che ci pone nella situazione di permanente ricerca e indagine, ma anche riparo. Bisogna ricordare che non sempre siamo in grado di “vedere”, anzi spesso siamo condotti dal pregiudizio e cadiamo in errore: qui l’egocentrismo e le ideologizzazioni giocano il loro ruolo di ostacolo.

Nel suo eccellente, e già citato, lavoro, l’antropologo brasiliano Oliven riporta esempi emblematici che permettono di comprendere l’identità *gaucha* per elaborare in miglior maniera la questione identitaria in relazione all’idea di nazione. Rifacendosi al meglio delle tradizioni intellettuali configuratesi a partire dagli anni Novanta, Oliven si è occupato delle complesse relazioni esi-

¹⁹ Cardozo J.A., *La razón como alternativa histórica*, Asunción: El Lector, 1984.

²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 53-66.

stenti tra la parte e il tutto, come mostra il titolo del suo volume (vedi nota n. 3). A partire da Durkheim, lo studioso brasiliano indaga la funzione rassicurante della continuità del clan eseguita dal totem e, poi, come l'esame del funzionamento e la predica tanto del tradizionalismo come del "nativismo" conducano a una questione chiave:

Come può, un discorso, essere simultaneamente anacronistico ed efficace? Dove risiede la contraddizione? Nell'emissore o nel recettore del messaggio? O nell'interpretazione che analizza il processo?²¹.

Attualmente, Menara Guizardi sta lavorando a una tesi di dottorato in Antropologia Culturale presso la Universidad Autónoma di Madrid, uno studio sulla capoeira nel quale si tenta di separarla dal suo essere assorbita nel discorso dell'identità nazionale meticciasca, onde mostrare il suo configurarsi secondo una concezione identitaria più aperta e accogliente. Per far ciò, l'autrice esamina con attenzione l'influsso internazionale della tradizione del *Mestre Bimba*, le differenze con gli aspetti del *Mestre Pastinha*, e l'acume nel recupero della malizia intesa come strumento fondamentale di autoaffermazione degli afrobrasiliani²².

Dal canto suo, il filosofo boliviano Luis Tapia, in uno dei suoi ultimi libri, che seguono la sua strategia teorica di scandagliare meticolosamente i meandri delle congiunture riguardanti il suo paese, propone alcuni punti decisivi al fine di apprezzare la portata delle trasformazioni alle quali stiamo assistendo. Forse uno dei principali ostacoli potrebbe essere «la paura nei confronti della libertà degli altri»²³. Discepolo, studioso e creativo continuatore

²¹ *Ibidem*, p. 126.

²² Cfr. Guizardi M., le parti del capitolo primo della tesi in preparazione, lasciati gentilmente consultare dall'autrice.

²³ Tapia L., *Política Salvaje*, La Paz: Muela del Diablo/CLACSO/Comuna, 2008, p. 19.

dell'opera di René Zavaleta Mercado, Tapia non ha dubbi nell'affermare che «solo l'uguaglianza socioeconomica crea le condizioni di possibilità di una uguaglianza politica effettiva»²⁴.

E giustamente, è in tale contesto quotidiano che si sviluppano i fermenti della politica selvaggia.

La politica selvaggia implica un passaggio al riconoscimento intersoggettivo senza posizioni né identità sociali fisse. Si tratta di riconoscimento dell'autonomia collettiva plurale. In un certo senso, la politica selvaggia è la massa. In essa si dissolve l'ordine sociale; la massa è il disordine della civiltà, il disordine della libertà collettiva. La massa implica l'assenza e l'eliminazione dei leader e dei capi. È l'uguaglianza politica di fatto e in movimento, l'intersoggettività carnale che va oltre la cultura, l'esperienza della totalità disorganizzata e sconcertata. La massa è l'esperienza del sublime nel politico, il sentimento ineffabile dell'umano senza differenza e ordine. La politica selvaggia è l'eliminazione dei capi. Il coltivare l'autonomia morale e intellettuale è un mezzo, la disorganizzazione collettiva è altro, cioè spazi di confluenza e partecipazione senza centro né istituzionalizzazione²⁵.

Sarà così?

Un testo collettivo riguardante le esperienze del *poliamor* tra lesbiche latinoamericane, pubblicato da poco, mi sembra ricco di rilevanti suggerimenti per il nostro discorso. Il titolo del volume è *Desobedientes*, e queste disobbedienti mostrano, tra le altre cose, e attraverso la riflessione *bondureña* di Amanda Castro, che il dover essere può anche configurarsi come qualcosa in più di una mera normativa, imposta o imponente, e presentarsi come una tendenza seduttrice che spinge alla pienezza della soddisfazione.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ *Ibidem*, p. 119.

Nella sua introduzione, la dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso chiarisce il senso del *poliamor*:

Poliamor, relazioni aperte, amore libero, sesso occasionale, sono tutte maniere differenti utilizzate, nel tempo, per dare nome all'esperienza della molteplicità dell'incontro, del desiderio, del relazionarsi amoroso, della sessualità e dell'erotismo tra persone, al di fuori della norma sociale della monogamia²⁶.

La collega peruviana, Norma Mogrovejo Aquise, lotta contro le forme poliziesche di mantenimento dell'ordine sociale e invita a non seguire alcuna normativa riguardante il dover essere²⁷. Per tale ragione, spinge a porre in questione i valori prestabiliti e a riformulare gli accordi²⁸. Questo perché il lavoro distruttivo e scalzante del dover essere va ben ravvisato per poterlo poi destrutturare:

L'imposizione del "dover essere" funziona alla stessa maniera della lesbofobia interiorizzata. Si può pretendere di lasciar essere o percepire e violentare l'esercizio della propria libertà, e essere o trasformarsi nel prodotto delle pretese altrui, della norma sociale [...] la cosa peggiore è che, molte volte, siamo noi stesse parte della corte giustiziera nel momento in cui emettiamo sentenze assolute, a partire da un ordine prestabilito, senza voler sentire ragioni²⁹.

²⁶ Mogrovejo Aquise N., Pessah M., Espinosa Miñoso Y. e Robledo G., *Desobedientes. Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas*, Buenos Aires: En la Frontera, 2009, p. 6. Ringrazio Norma [Mogrovejo Aquise, N.d.R.] per avermi donato tale importante testo.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 67.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 71.

²⁹ *Ibidem*, pp. 70-71.

Tale mettere in discussione il potere è tanto radicale che porta con sé la richiesta di ricreare le stesse regole dell'amore³⁰. È proprio tale richiesta di riappropriarsi della capacità di decidere autonomamente che la colombiana Tatiana Paola Hernández Nieto rivendica attraverso la suggestiva definizione di *femimisma*.

Un volume pubblicato all'inizio di questa decade contiene eccellenti saggi scritti da donne maya – utilizzo tale termine con molta attenzione, come si vedrà più innanzi – guatemalteche, molto in vista a causa delle loro lotte e ricerche. Nel prologo, María Luisa Cabrera riconosce la mescolanza caratteristica dell'identità, dopo, però, aver strutturato un bel parallelo tra *güüpil* – tessuto di forme e colori diversi – e le esperienze di vita di cui tratta il volume stesso³¹.

Adela Delgado Pop riporta l'attenzione su una questione fondamentale, il ruolo del gruppo in relazione al sentirsi parte e al potersi dare autonomamente un nome, mettendo, così, il dito nella piaga:

Mia madre non dice mai “sono maya” o “sono indigena”, ma non smette mai di dire “sono Q'eqchi” e credo che faccia così perché la sua identità è legata più all'intima sfera del “popolo delle montagne e delle pianure” che a un concetto di carattere accademico e rivoluzionario ma che mira all'omologazione perché ci converte in “maya” senza dare espressione alle nostre differenze, specificità, oltretutto occultando pregiudizi e discriminazioni. Mi domando dove e chi discuta riguardo ciò³².

La sociologa María Inés García Canal, profonda ed erudita studiosa dell'opera di Michel Foucault, ha svolto le sue ricerche

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 72.

³¹ Macleod M., Cabrera Pérez-Armiñan M.L. (a cura di), *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*, Guatemala: Oxfam Australia, 2000.

³² *Ibidem*, p. 20.

dottorali sugli archivi di un famoso manicomio messicano, *La Castañeda*, costruito nel 1900 per ordine di Porfirio Díaz. L'indagine della studiosa include lo studio dei materiali prodotti fino al 1930, e la cosa suggestiva è che i medici sono coloro che (ri)costruiscono l'identità dei pazienti attraverso la storia clinica, e a partire da determinati "sintomi". I pazienti, però, resistono, anche attraverso la scrittura, a tale imposizione, al punto che, ironicamente, si potrebbe affermare che nemmeno molti di noi risulterebbero esenti da tali sintomi. In ogni caso, ciò che resta assolutamente problematico nel lavoro della studiosa, è la presupposta alterità che, in realtà, si configura come una costruzione manipolata fin nei minimi dettagli: ciò obbliga a riesaminare attentamente tale nozione³³.

Riguardo al contesto cubano, tra le ricerche più interessanti troviamo quelle del filosofo Enrique Ubieta Gómez³⁴: in un libro recentemente pubblicato, l'autore riprende alcune parole del Che a proposito del lavoro critico dell'intellettuale:

E, riguardo al ruolo dell'intellettuale nell'ambito del socialismo, sottolineava: "Non dobbiamo creare stipendiati docili al pensiero ufficiale, né 'borsisti' che vivano al riparo del finanziamento, esercitando una libertà tra virgolette. A un certo punto arriveranno rivoluzionari che intoneranno, con l'autentica voce del popolo, il canto dell'uomo nuovo". Ciò perché per il Che, così come per Fidel [...] non si può dare conflitto tra libertà e impegno, se si tratta di un autentico rivoluzionario creatore³⁵.

³³ Cfr. García Canal M.I., *No loco nada. Un decir fuera de la ley*, Città del Messico: UAM-X, Tesi di Dottorato in "Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones", 2009.

³⁴ Cfr. Ubieta Gómez E., *Ensayos de identidad*, Madrid: Editorial Letras Cubanas, 1993.

³⁵ Ubieta Gómez E. (a cura di), *Crónica del nosotros de 1998*, p. 68 in *Vivir y pensar en Cuba. 16 ensayistas cubanos nacidos con la Revolución reflexionan sobre el destino de su país*, La Habana: Centro de Estudios Martíanos, 2002. Tutti i saggi conte-

Lo studioso ecuadoriano Sebastián Granda Merchán esamina con attenzione, nella sua tesi, la situazione di scolarizzazione dell'Ecuador in relazione all'attribuzione identitaria che emerge dai testi elaborati dagli alunni³⁶. Da tali lavori emergono alcuni tratti caratteristici: l'idealizzazione dei bianchi, la corruzione, una lettura antiquata del dato indigeno, il conflitto tra nazionalità, etnicismi e etnizzazioni-rituali e la rivendicazione degli afroamericani ecuadoriani espressa attraverso la contrapposizione tra “popolo” e “mesticciato”³⁷. A tal proposito risultano molto interessanti le affermazioni dello studioso afroecuadoriano Juan Montaña:

Società e Stato ecuadoriani ci hanno sempre guardato attraverso il filtro dell'anticultura, o della mancanza di cultura. Volevano (o vogliono) ucciderci attraverso l'indifferenza, ma non è e non sarà possibile. Lo storico afroesmeraldino Juan García Salazar affermò con estrema correttezza che “se non ci definiamo come Popolo Negro saremo emarginati fino alla scomparsa”. Definirci come Popolo Negro significa assumere una difesa politica e già lo abbiamo fatto; significa ritornare a essere politicamente visibili³⁸.

Il semplice “riconoscimento” assume le forme della depolitizzazione³⁹. Per tale ragione risulta necessario uno sguardo critico interculturale volto a non rendere invisibili «le relazioni di potere (discriminazione, segregazione e sfruttamento)»⁴⁰.

nuti in questo volume risultano essere molto importanti. Per il nostro discorso, il più interessante è quello di Morales Chuco E., *La marginalidad cubana en las décadas de los 90. Orígenes, manifestaciones y perspectivas*, pp. 173-190.

³⁶ Cfr. Granda Merchán S., *Textos escolares e interculturalidad en Ecuador*, Quito: Abya-Yala/Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2003.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 56, 57, 58-59.

³⁸ *Ibidem*, p. 60.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 61.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 64.

Strade per un dibattito ulteriore

Prendiamo in considerazione una delle possibili narrazioni e sottoponiamola a una critica e un'autocritica instancabili.

A tale livello risulta evidente, ma conviene sempre sottolinearlo, che l'identità non è qualcosa di dato bensì di costruito. Può sembrare che sia data ma appena sorgono dei problemi, risulta necessario interrogarsi di nuovo riguardo alla sua origine: Chi sono? Chi siamo? Perché siamo così e non in altra maniera? Potremmo essere diversi? Perché ci sono altri/altre differenti da noi? Identità, dunque, è essere se stessi e apparire come tali. In non poche occasioni chi è sicuro di essere in una certa maniera, poi non appare come tale dinanzi agli altri. Questo ci obbliga a considerare chi apprezza ciò che del nostro essere appare, o mostriamo, e a chiarire la maniera in cui avviene tale apprezzamento, ricezione, percezione. Proprio quest'ultima è ciò che, decisamente, entra in gioco in tal momento.

A partire dalla metà del secolo passato, e grazie ai contributi, tra gli altri, di Norwood Russell Hanson (1924-1967), risultò chiaro che l'atteggiamento espresso dalle parole "percepriamo uguale e interpretiamo differente" non era sostenibile. Percezione e concettualizzazione si ritrovano unite in una complessa articolazione: senza un concetto implicito non vi può essere percezione, ma allora come è possibile modificare la percezione e la concettualizzazione, o l'interpretazione? O, forse, l'interpretazione già include percezione e concetto, cosa che ci riporterebbe alla complessa questione dell'articolazione, o convergenza, tra percezione e concetto. Forse solo un'esperienza intensa vissuta profondamente e attentamente, poiché concetti e percezioni si confrontano tra loro e con l'esperienza stessa. Questa, alla fine, è ciò che genera cambiamenti e modifiche e, soprattutto, nuove routine e costumi. Attraverso questi ultimi vengono soddisfatte le aspettative e attra-

verso la loro reiterazione fenomenica vengono ratificate percezioni e concetti o, per dirla tutta insieme, interpretazioni⁴¹.

Il già citato filosofo paraguaiano Juan Andrés Cardozo proponeva una suggestiva schematizzazione del lavoro culturale attraverso l'articolazione di quattro sistemi: rappresentazione, normatività, espressione e azione sociale⁴².

Le articolazioni interpretative, “provate” o “verificate”, si strutturano e condensano in una trama che produce agglomerazioni simboliche⁴³. Gli atti di fede, le confidenze, le sicurezze, si

⁴¹ Risulta chiaro che tutto ciò ci riporta in un territorio al quale, qui, possiamo solo alludere, quello della logica, inteso come campo di lavoro, che il maestro Arturo Ardao (1912-2003) considera ineguagliabile dal punto di vista della lucidità e dell'erudizione. A tal proposito cfr. il suo *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo: Biblioteca de Marcha/Universidad de la República, 2000.

⁴² «Queste quattro grandi regioni del lavoro umano configurano la totalità contestuale di ciò che chiamiamo cultura. I sistemi di rappresentazione sono integrati attraverso congiunture concettuali e simboliche grazie alle quali i differenti gruppi che formano la comunità cercano di interpretare il proprio “essere nazionale”, e di conoscere il mondo nel quale vivono. Includono anche i metodi attraverso i quali la comunità si propone di ampliare le proprie conoscenze e il suo saper-fare. Da parte loro, i sistemi di normatività concernono tutto ciò che dipende dai valori che permettono di emettere giudizi riguardanti le azioni degli individui. A partire da questi stessi valori è possibile giustificare la pratica concreta degli uomini e adottare le regole particolari che organizzano le istituzioni e le forme di azione. A loro volta, i sistemi di espressione sono costituiti da modalità, materiali e formali, grazie alle quali le norme e le rappresentazioni vengono accettate in società, specialmente nella sfera della sensibilità. Mediante tali sistemi, gli uomini articolano il senso del proprio mondo, il loro inserimento nella storia, e decifrano permanentemente l'identità collettiva. Infine, i sistemi di azione sociale abbracciano le mediazioni tecniche che rendono semplice all'uomo il dominio – relativamente adeguato – dei mezzi naturali e umani. Attraverso tali mediazioni, essi organizzano e sviluppano gli strumenti e i mezzi destinati a rispondere alle proprie necessità e relazioni sociali» (Cardozo J.A., *La razón como alternativa histórica*, cit., pp. 98-98).

⁴³ Alexander Jiménez Matarrita ha rimarcato la dimensione di “trama” dell'identità: «L'innovazione semantica prodotta dalla narrazione consiste nell'invenzione della *trama*, ossia di un lavoro di sintesi dei fini, cause e cause e

vanno consolidando, e la vita interiore si configura come se fosse un vivere esterno. Basta, però, viaggiare, incontrare altre persone perché tali sicurezze vengano messe alla prova: ciò può generare conferme, anche chiusure dogmatiche, o aperture flessibili e reinterpretazioni.

Le cosmovisioni o visioni del mondo (*Weltanschauungen*) operano, in tale maniera, come grandi matrici di codificazione stabilita alle quali si fa sempre riferimento quando ci si vuole collocare, situare, sapere da dove si viene o dove si va, onde ricollocarsi dinanzi a sé e agli altri. In tali sforzi entrano in gioco innumerevoli giudizi di valore e si può discernere – con molta incoscienza – tra uguali e disuguali, tra uni e altri, noi e voi, valenti e senza valore, apprezzati e disprezzati, eccetera.

L'assiologia assume, qui, un immenso ruolo discriminatorio, specie se radicata in considerazioni di carattere trascendente (divinità, progetti divini ecc.). Allora, la questione si complica maggiormente⁴⁴. Vi saranno – come spesso è accaduto – salvato-

casualità, articolati nell'unità temporale di un'azione totale e completa. La narrazione e la metafora condividono questo esercizio di sintesi dell'eterogeneo. Le loro sintesi presuppongono sempre una scelta, una selezione tra tutto ciò che può essere enumerato: v'è una parte di cose non dette, un saldo di eventi, di ricordi e di oblii. Non tutto può essere enumerato» (Jiménez Matarrita A., *El imposible país de los filósofos*, cit., pp. 124-143). «La trama è mediatrice per tre ragioni almeno: media tra eventi e storia considerata come un tutto, integra fattori eterogenei – come attori, fini, mezzi – e, infine, è mediatrice per le sue stesse connotazioni temporali. La trama estrae la configurazione dalla semplice successione e combina due dimensioni temporali: da un lato include una dimensione episodica – la storia costituita dagli eventi – la cui rappresentazione ha una connotazione lineare, e, dall'altro contiene una dimensione configurante – gli eventi già trasformati in storia – nella quale si manifestano le connotazioni non lineari della narrazione» (*ibidem*, p. 142, nota 147).

⁴⁴ Cfr., a tal proposito, l'ultima Enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, riguardante lo sviluppo integrale dell'uomo. Ci sarebbe molto da dire riguardo la concezione conservatrice e pro-capitalista di tale documento, che, nel tono, si richiama alla *Populorum Progressio* di Paolo VI, emessa quarant'anni prima. Basti, per ora, onde mostrare la riduzione "culturalista" dei conflitti strutturali,

ri/trici e condannati/e, buoni/e e cattivi/e eccetera; tali opposizioni binarie fomentano dualismi escludenti che si addolciscono o mascherano di universi, patti, convenzioni, o accordi più o meno opportuni, o anche con scontri mortali, stermini, genocidi, soluzioni finali eccetera.

In tale caso, verrebbero alla luce anche le improprie scappatoie moralizzanti: bisogna essere buoni, caritatevoli, accoglienti, inclusivi, ospitali eccetera. Di nuovo ci ritroviamo nell'ambito del "dover essere", anelo all'essere, desiderio d'essere, ciò che potrebbe essere eccetera. In ogni caso si tratta dell'articolazione o dello slittamento da un punto all'altro: da essere a dover essere, o viceversa. Non si tratta di nulla di meccanico e, ancora meno, di pacifico o "naturale": si tratta di un processo complesso che suole includere, o presupporre, il conflitto. Il pericolo della fallacia naturalista qui è esplicito.

Qui, inoltre, risorge la questione sociale che si struttura come il riconoscimento del conflitto sociale considerato come strutturale, a meno che non si cerchi di ammorbidirlo considerandolo come una semplice aggiunta o un derivato: ciò che è, deve essere, o deve essere per essere⁴⁵.

richiamarci a tali affermazioni: «Se i soggetti della cooperazione dei paesi economicamente sviluppati non tengono conto, come talvolta avviene, della propria e altrui identità culturale fatta di valori umani, non possono instaurare alcun dialogo profondo con i cittadini dei paesi poveri. Se questi ultimi, a loro volta, si aprono indifferentemente e senza discernimento a ogni proposta culturale, non sono in condizione di assumere la responsabilità del loro autentico sviluppo» (pp. 31-32, versione digitale, Librería Editrice Vaticana, 2009). Ringrazio Manuel Santos per aver indirizzato la mia attenzione verso tale testo.

⁴⁵ Antonio Paim studioso della Escuela Culturalista, erede della Escuela de Recife e, nello specifico, dell'opera di Tobias Barreto (1839-1889), nella sua documentata *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, afferma suggestivamente «la seguente formula di Miguel Reale: l'uomo è l'unico essere che originariamente è e deve essere, nel quale essere e dover essere coincidono, *il cui essere è il suo dover essere*, formula le cui implicazioni si esplicitano nella seguente maniera: "Se l'essere dell'uomo è il suo *dover essere*, ciò indica che egli sente, nella sua finitudine, qualcosa che lo trascende, che il suo valore e il suo attuarsi come persona im-

Onde legittimare queste varianti identitarie, vengono messe in atto configurazioni ideologiche molto differenti; l'ideologia, per definizione, deforma, altera, modifica, aliena posizioni, interessi, progetti, aneliti: sacralizza gli uni e demonizza gli altri. Le idee vengono, così, articolate in funzione di tali configurazioni. Risulta chiaro che non vi sono idee che non siano già mediate linguisticamente⁴⁶. In tutte le invenzioni dei nostri stati nazionali balcanizzati, si riscontra il notevole utilizzo del *topos* dell'identità, quasi sempre collettiva, in buona parte omologata, per dar conto di una certa "essenza", o "essere", razionale della quale dovrebbero partecipare tutti coloro che appartengono a tale congiuntura, unificati da caratteri comuni. Di sicuro, dallo stesso punto di vista bisognerebbe fare alcuni *distinguo*: non sono lo stesso donne e uomini, analfabeti e alfabetizzati, indios e negri o bianchi, pagani e cristiani, contadini e cittadini, nobili o aristocratici, incolti e colti, lavoratori manuali e intellettuali eccetera. Tutte queste frontiere interne sembravano dissimulate da quella esterna, la quale non era affatto impermeabile e invalicabile. Così, i migranti andavano e venivano, stranieri si naturalizzavano, naturalizzati evadevano eccetera.

plicano il riconoscimento di un valore assoluto che è la ragion d'essere della sua esperienza di valorizzazione; un valore assoluto che non può essere conosciuto se non come domanda, intento, rinnovata attualizzazione nel piano storico, senza il quale la stessa storia non sarebbe altro che un dramma di alternative e irrimediabili perplessità. Per questo, il problema del valore è sempre in relazione alla coscienza che l'uomo ha della propria finitudine, come una *percezione della caducità*, propria di qualsiasi essere umano, che lo spinge a trascendersi in una rinnovata avventura storica, riflessa nelle "intenzioni oggettivate" che costituiscono il mondo della cultura"» (San Paolo: Convívio, 1987, pp. 602-603. La citazione di Miguel Reale è stata estratta da *Pluralismo e liberdade*, San Paolo: Saraiva, 1963, p. 72). Riguardo l'importante figura di Miguel Reale (1910-2006) e il suo contributo alla ricerca filosofica cfr. l'interessante volume collettivo *O pensamento de Miguel Reale*, Viana do Castelo: Actas do IV Colóquio Tobias Barreto, Câmara Municipal/Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1998. Ringrazio Antonio Paim per avermi permesso di accedere a tale testo.

⁴⁶ Cfr. il mio *Filosofando con el mazo dando*, Madrid: Biblioteca Nueva/UACM, 2009, nello specifico la sezione seconda, *Fantástico sobremundo*, pp. 103-149.

Gli intellettuali, o coloro che avevano avuto il privilegio della formazione professionale in tali compiti, assunsero, così, ruoli e funzioni rilevanti nel consolidamento di una visione dell'identità nazionale consolidata. E ciò molto di più nel momento in cui era necessario contrapporsi ad aggressioni provenienti dall'esterno e alle differenti varianti degli sforzi di ricolonizzazione o, successivamente, imperialisti. L'*intelligenza* strutturò metafore e simbolismi più elaborati a partire dai vissuti e dalle articolazioni linguistiche della maggioranza della popolazione. In tal maniera, accadde un riarticolarsi della nozione di popolo inteso come contenitore e referente della totalità del "nazionale", sempre differenziato in quanto dipendente dalle congiunture e le corrispondenti discorsive: esso avrebbe potuto designare le basi della società, avrebbe potuto essere il soggetto formale della sovranità o limitarsi a una forma allusiva. Onde esercitare la sovranità avrebbe dovuto assumere alcuni requisiti: sesso, formazione, proprietà eccetera. In tal maniera, la metaforizzazione permise di intercambiare termini al fine di mostrare le molteplici potenzialità di tale essere collettivo di abrasiva appartenenza.

Il linguaggio e, soprattutto, il dare nome e il darsi nome assunse nuova intensità; dare nome, poter dare nome, volersi dar nome, giungere a darsi nome, fu quasi un appropriarsi e, nella stessa dinamica, un dare vita propria a una maniera d'essere giustificata e legittimata. La società dispersa, ambito del regno dell'individualismo più competitivo e escludente, avrebbe dato luogo alla rivalorazione dei vissuti comunitari in cui il collettivo, il condiviso, il condivisibile e il prossimo, è vissuto alla stregua di un'esaltazione della vita comunitaria. La comunità si mostrerebbe come il concetto limite dell'organizzazione nazionale volta all'identificazione del "nazionale" con il "comunitario".

La comunità si troverebbe, così, contrapposta alla società concepita come colei che la precede e, senza paradossi, le succede nell'ambito della modalità organizzativa dell'umano. Come sempre, la famiglia è garante di una vita degna di tal nome: ambito

della gestazione, emergenza, formazione e adattamento degli uomini alla vita comunitaria. Se tale dimensione fosse stata fallimentare, tutto sarebbe andato in rovina, se qualcosa fosse andato male nell'insieme, già si sapeva a chi attribuire le responsabilità dei fallimenti, mancanze di disciplina, assenza di forme adeguate.

La sottomissione assunse sempre più forza, soprattutto per la necessità di "calmare", "canalizzare", "disciplinare" coloro che erano in rivolta al fine di dar luogo alla trasformazione indipendentista e allo stesso sorgere degli stati nazionali. In tale andirivieni, dopo aver spinto alla lotta eroica per l'emancipazione, bisognava calmare le acque ed evitare nuove ribellioni. Rivolta e caos, resistenza e violenza indiscriminata, anarchia e de-istituzionalizzazione risultavano come inanellate. Si trattava di fenomeni in dissolvenza, degni di essere messi in atto in tempi brevi e controllati. In caso contrario vi sarebbe stato il bisogno di utilizzare la forza per ristabilire l'ordine. Chi decideva e decide qual è l'ordine normale? Generalmente, la forza suole offrire, onde rendere più accettabile il suo esercizio egemonico, ragioni, sebbene la sua ragione non sia altra che se stessa: chi detiene la forza decide che e come conviene, sta bene, deve essere eccetera.

Così, l'esperienza dell'alterità è sempre affranta da un conflitto sociale che solo mediante una trasformazione strutturale di fondo e forma, routine e codici, regole di gioco e possibilità, potrebbe modificarsi e aprire nuove alternative effettive rispetto a qualcosa che non sia più che se stessa, un futuro nuovo, ingegnoso, pieno di possibilità.

Potrebbero, gli intellettuali, coloro che agiscono con intelletto, contribuire a tale lavoro di trasformazione? Certo, sempre che moderino la loro petulanza e la superbia della loro disciplina e delle conoscenze accumulate, onde aprirsi verso altre dimensioni della vita umana difficilmente conquistabili, manifestazioni diverse, ingegnose novità, originali divertimenti. Le idee, dunque, non sorgerebbero solo dai professionisti del pensiero, bensì proprio l'esercizio riflessivo di ognuno potrebbe essere utile alla ricerca di

nuove articolazioni, nuovi orizzonti, nuove esperienze, quelle che non implicheranno semplicemente sottomissione, annullamento, disprezzo, rinunce, riduzionismi, limitazioni, cosificazioni e supposte sicurezze offerte dal possesso. Nuovi spazi, dove il dispiegarsi di possibilità possa essere non solo sorprendente ma anche generatore di gratitudine e pienezza.