NEGLI AMBITI CON I QUALI
ABBIAMO A CHE FARE
LA CONOSCENZA E' DATA
SOLO IN MODO FULMINEO
IL TESTO E' IL TUONO
CHE POI CONTINUA A RISUONARE

PAGINE
INATTUALI

America Latina e Occidente

TRA FILOSOFIA E LETTERATURA

Tommaso Ariemma • Mauricio Beuchot • Anna Boccuti
Giuseppe Cacciatore • Horacio Cerruti Guldberg • Enrique Dussel
Alberto Filippi • Serge Latouche • Mario Magallón Anaya
Blas Matamoro • Alessio Mirarchi • Livio Santoro • Leopoldo Zea

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 Santasilia (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*, *Teorie 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).

Tutto il materiale pubblicato è distribuito con licenza "Creative Commons - Attribuzione" (CC-BY 4.0).

Sommario

Conversazione con Leopoldo Zea p. 9
A cura di Roberto Colonna

Mario Magallón Anaya
Validità del pensiero filosofico-politico del messicano universale: Leopoldo Zea p. 19
Traduzione italiana di María Lida Mollo

Giuseppe Cacciatore
Un profilo di Leopoldo Zea p. 39

Alberto Filippi
Leopoldo Zea e i labirinti dell'Occidente p. 51
Traduzione italiana di Stefano Santasilia

Horacio Cerutti Guldberg
Intellettuali, idee e identità nella *Nostra America* p. 67
Traduzione italiana di Stefano Santasilia

Enrique Dussel
Transmodernità e interculturalità Un'interpretazione a partire dalla Filosofia della Liberazione p. 99
Traduzione italiana di Stefano Santasilia

Mauricio Beuchot
L'ermeneutica in Messico e l'ermeneutica analogica p. 143
Traduzione italiana di Stefano Santasilia

Serge Latouche
Ci sarà ancora vita dopo lo sviluppo? p. 159
Traduzione italiana di Didier Contadini

Blas Matamoro
Pensiero eclettico argentino. Un appunto p. 175
Traduzione italiana di Alessio Mirarchi

Livio Santoro
Borges e il modello norreno: la vita della spada p. 193

Tommaso Ariemma
L'estetica della copia. Cervantes, Borges e l'arte contemporanea p. 211

Anna Boccuti
I personaggi femminili come detonatore della trasgressione fantastica nei racconti di Julio Cortázar p. 221

Alessio Mirarchi
I femminicidi di Ciudad Juárez in *Ossa nel deserto* e *2666* p. 247

Recensioni

César Aira, *I fantasmi* p. 269

Edmond Baudoin e Troubs (Jean-Marc Troubet), *Viva la vida. I sogni di Ciudad Juárez* p. 270

Placido Cherchi, *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'«autocritica»* p. 271

Loren D. Estleman, *Hollywood Detective* p. 273

André Héléna, *Massacro all'anisette* p. 274

Carlos Dámaso Martínez, *La piena* p. 275

Tununa Mercado, *Io non ti ho mai promesso l'eternità* p. 277

Fabian Negrin, *Favole al telefonino* p. 278

Fabian Negrin, *Chiamatemi Sandokan - Un omaggio a Emilio Salgari* p. 278

Fabian Negrin, *La via dell'acqua* p. 280

T. Jefferson Parker, *Sicarios. La frontiera che brucia* p. 281

João Ubaldo Ribeiro, *Lussuria. La casa dei Buddha beati* p. 282

Ricardo Romero, *La sindrome di Rasputin* p. 283

Jacques Tardi e Jean Vautrin, *L'urlo del popolo 1* p. 284

Claudio Tognonato (a cura di), *Affari nostri, diritti umani e rapporti Italia Argentina 1976-1983* p. 286

Horacio Verbitsky, *Doppio gioco. L'Argentina cattolica e militare* p. 287

Rodolfo Walsh, *Operazione Massacro* p. 288

Questo primo numero di Pagine Inattuali *è dedicato al pensiero e alla figura di Leopoldo Zea, del quale quest'anno cade il centenario della nascita.*

Conversazione con Leopoldo Zea

Conversazione con Leopoldo Zea è un'intervista effettuata il 25 settembre 2001 nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'UNAM di Città del Messico da Roberto Colonna e pubblicata in Colonna R., *Filosofia sin más. Leopoldo Zea e i «*Cuadernos americanos*»*, Firenze: Le Càriti, 2008, pp. 133-138.

Roberto Colonna.: **Qual è il rapporto tra *universalità* e *particolarità*, secondo Lei?**

Leopoldo Zea.: Una persona che parla di *universalità* lo fa sempre dal suo punto di vista, anche perché non può fare diversamente. Il rapporto tra individualità e universalità non può essere diverso, no? Io penso proprio di no! In tal senso, per esempio, la filosofia prodotta in Latinoamerica non deve essere intesa solo come latinoamericana. In America, infatti, le vie umane per la ricerca delle soluzioni concrete si producono partendo da un *luogo-persona*, che può essere messicano, o messicano-latinoamericano, per arrivare a un concetto di americano in senso universale.

C.: **Che cosa intende per filosofia latinoamericana?**

Z.: Il punto di vista da cui parte la filosofia latinoamericana è lo stesso della filosofia francese, dell'italiana, dell'inglese, della tedesca etc. Dunque, si può dire che una parte di Germania, d'Inghilterra ha prodotto una parte dell'America Latina!

C.: **Qual è il rapporto tra la cultura europea e quella latinoamericana?**

Z: Consideriamo ad esempio lo spagnolo come lingua. È una lingua che non è di qui, ma che proviene dall'Europa. In America parliamo anche altre lingue, originarie del Vecchio Continente, che abbiamo assimilato, parlandole, affinché noi potessimo com-

prendere gli altri e gli altri potessero comprendere le nostre ragioni. La mia opinione al riguardo è che le culture umane non sono un prodotto specifico dell'Europa o dell'America; in tal senso America ed Europa sono la stessa cosa. Alla domanda: *Che cosa sono io?*, che risposta posso darle, dal mio punto di vista, se non quella che le nostre radici culturali coincidono con quelle delle culture europea e asiatica?

C.: **Ma, secondo Lei, la cultura europea ha influenzato quella latinoamericana?**

Z.: Non è una questione di influenza. Ad esempio io posso considerarmi sia europeo che indigeno, poiché ho combinato le due culture. Quindi, semplicemente, se consideriamo i miei «strumenti di lavoro», le mie radici culturali, queste sono in parte anche europee.

C.: **Lei studia però questo tipo di problemi da una prospettiva messicana e non europea.**

Z.: Certo, da una prospettiva messicana, ma anche gli europei utilizzano la loro prospettiva, così come fanno i cinesi, no? Non è così?

C.: **Sì, però, per esempio, l'Europa non ha avuto il problema della colonizzazione, mentre qui, in America, tale problema è esistito...**

Z.: La colonizzazione impose una serie di idee che abbiamo assimilato e che abbiamo trasformato in metodi di conoscenza e, così, in strumenti. C'è una citazione che io uso spesso, quella di *Prospero* e *Calibano*, nella quale Calibano dice: «Io t'insegnai la mia lingua in modo che tu potessi imparare a conoscere il tuo luogo… Io imparai la tua lingua per maledirti… per avvertirti degli errori nei quali credevi… Io non sono il tuo schiavo. Io sono come te, lo sai? Io sono come te»[1].

[1] Leopoldo Zea fa riferimento al Primo Atto, Seconda Scena de *La tempesta* di W. Shakespeare. Il filosofo cita il dialogo tra Prospero, Calibano e Miranda i

Alla fine la cultura è come un biglietto da visita: io sono Leopoldo Zea e questo mi distingue da un altro signore che magari si chiama P. di Cardin. Il nome ci distingue, tuttavia, pur essendo diversi, possiamo comunicare tra noi.

C.: **Secondo Lei, dunque, si può parlare di identità?**

Z.: Tutti hanno un'identità poiché tutti sono qualcosa di concreto. L'identità è strettamente connessa alla concretezza. Lei è concreto. In America Latina vivono molte persone e nessuna è uguale a un'altra, siamo differenti. Ed è proprio questo aspetto che ci rende simili, somiglianti.

C.: **Io ho un'identità, tutti hanno un'identità, però…**

Z.: Quindi dobbiamo cercare una forma per comunicare…

C: **Però io, in questo momento, nel 2001, ho un'identità che potrà essere diversa da quella che potrò avere, per esempio, nel 2005.**

Z.: Certamente, l'identità è una cosa che cambia con le esperienze della vita, si trasforma giorno dopo giorno. L'identità per gli esseri umani non è qualcosa che rimane immutata, così come accade invece nella specie animale. Solo gli animali o le pietre hanno un'identità immutabile, ma gli esseri umani no, gli esseri umani pensano.

quali discutono dell'uso della lingua come strumento di dominio dell'uno sull'altro. In realtà il dialogo citato avviene non tra Prospero e Calibano, ma tra Miranda e Calibano: «Miranda: […] C'è stato pure un tempo in cui ho avuto compassione di te, e mi sono presa la briga d'insegnarti a parlare; e non passava ora che non t'insegnassi questa e quella cosa. E quando tu, selvaggio com'eri, non sapevi dare espressione ai tuoi pensieri, ma soltanto emettere dei suoni inarticolati come le più brutte creature, io seppi dotare i tuoi appetiti di parole che potevano renderli noti […]. Calibano: Tu mi hai insegnato a parlare e l'unico vantaggio ch'io ne traggo è che posso maledire» (Shakespeare W., *The Tempest*, 1612, trad. it. di Baldini G., *La tempesta*, Milano: Rizzoli, 2004, pp. 149-151).

C.: **Cosa pensa dell'identità storica?**

Z.: Questo tipo di identità lo crea la storia per unire popolazioni differenti. Per esempio quando fu scoperta l'America vennero in contatto popoli molto diversi, che così poterono avviare un processo di comprensione reciproca.

C.: **Nel corso dei secoli, però, le élites di potere hanno frequentemente imposto la loro identità ad altri…**

Z.: Questa è l'identità che impone il conquistatore. Il conquistatore impone un'identità, ma, ovviamente, non può realmente imporla poiché l'identità si trasforma continuamente. Io, per esempio, anche volendo, come messicano, non posso essere identificato con un'identità di un'altra Nazione. Non posso perché la mia identità individuale si affermerà comunque. Quando si dice «la filosofia americana è una brutta copia di quella europea», si dice qualcosa di non corretto. La filosofia latinoamericana non può copiare, perché glielo impedisce la propria identità, così come voi europei non potete imitarci perché ve lo impedisce la vostra identità. È un problema essenzialmente di comunicazione, di *logos*, ossia di capacità di comprendere e di comunicare. Io, se comprendo, comunico e se comunico suppongo che mi capisca con gli altri. In realtà il punto centrale di questa discussione è molto semplice: tutti gli uomini sono uguali perché sono diversi. In questo modo, di fatto il problema dell'identità si riduce: tutti abbiamo un'identità ben definita: italiana, francese, tedesca, cinese, giapponese o africana. Tuttavia tutte queste identità, alla fine, possono trovare un punto di accordo, incontrandosi, comunicando. Del resto l'obiettivo che bisogna porsi è proprio la comunicazione tra le identità e non quell'atteggiamento che ci porta ad affermare che la mia identità è superiore alla tua. In tal senso risulta fondamentale il rispetto di ogni identità. In quest'epoca, per esempio, stiamo vivendo sottoposti all'identità nordamericana. Il problema è che questa identità si pone come l'unica.

C.: **È vero, l'identità statunitense è quella che oggi si propaganda maggiormente, anche perché è quella che viene imposta e a cui bisogna fare riferimento.**

Z.: In fondo è sempre stato così; le logiche di conquista sono sempre state le stesse. Il problema è che però prima la conquista, per esempio in Europa, era attuata da un popolo che, per diverse ragioni, decideva di occupare un altro popolo: i Longobardi, gli Austriaci… Ora, invece, c'è una potenza che vuole imporre la sua identità a tutti. Per questo motivo si crea violenza. Vede, se io ricevo violenza, reagisco con violenza. Non giustifico la violenza, però se c'è violenza, la risposta sarà violenta.

C.: **L'identità è però qualcosa che viene imposta anche attraverso la cultura. In tal senso istruzione e educazione svolgono un ruolo molto importante: lei cosa pensa al riguardo?**

Z.: Istruzione e educazione non sono la stessa cosa. Si istruisce affinché la gente sappia come ubbidire. Si educa affinché la gente sappia chi sia e come debba comportarsi.

C.: **Spesso però capita che istruzione e educazione siano percepite come concetti simili, se non uguali…**

Z.: In questo modo si mettono sullo stesso piano elementi tra loro diversi. Se diamo preferenza all'istruzione, quello che riusciremo a fare è costruire una pianura in cui noi quattro[2], per esempio, non saremo più persone perché penseremo la stessa cosa. Invece se cerchiamo l'interlocutore, continueremo a essere noi stessi. L'istruzione fa dei *robot*, delle macchine; l'educazione fa delle persone.

[2] Oltre a Leopoldo Zea e all'intervistatore, a questo colloquio erano presenti anche la moglie del filosofo e una sua collaboratrice.

C.: **Attualmente, secondo Lei, nel mondo, e in particolare nell'America Latina, c'è più educazione o più istruzione?**

Z.: L'istruzione ci impone l'imitazione; ad esempio, se voglio diventare come gli Stati Uniti d'America e per tale ragione costituire gli Stati Uniti dell'America del Sud, il mio intento sarà semplicemente di creare una clonazione degli Stati Uniti. Ci rendiamo conto, tuttavia, che questo non è possibile, che nonostante lo vogliamo, non possiamo farlo. Allora incontriamo un personaggio come Rodó, che dice: «No, la *nordomania* non è possibile. Non posso essere nordamericano, anche volendolo, non posso esserlo perché mi salta fuori la mia identità. Io posso fare quello che i nordamericani fanno, senza poter essere un nordamericano». Dopo, con la Rivoluzione, in Messico il sapere coincideva con il concetto di educazione. Per esempio quando in quegli anni nominarono Vasconcelos Ministro dell'Istruzione, non a caso egli ribatté: «Non dell'Istruzione ma Ministro dell'Educazione». L'istruzione ci insegna a essere dei buoni servitori; l'educazione, invece, mi dice la ragione per cui agisco in un modo anziché in un altro.

Vasconcelos e Bolívar sono i miei idoli.

Bolívar parlava di creare una «Nazione di Nazioni che potesse coprire l'Universo intero», al contrario il signor Jefferson parlava di «una Nazione sopra tutte le altre Nazioni». Questa è la differenza del pensiero latinoamericano rispetto a quello statunitense. I popoli che seguono la strada di Jefferson istruiscono su come si deve agire, mentre Vasconcelos, differentemente, sosteneva in modo icastico: «Io voglio capire perché sto agendo in questo modo».

C.: **Quali sono, secondo Lei, in questo momento, le tendenze che si stanno affermando nella filosofia latinoamericana e in particolare in quella messicana?**

Z.: In questo momento stiamo vivendo un periodo di grande presunzione, cioè siamo vittime del modello che ci stanno imponendo gli Stati Uniti. Questo modello sta creando una "Nazione di Nazioni non nazionali" con l'obiettivo poi di imporre una

"Nazione al di sopra di tutte le altre Nazioni". In questo modo si creano delle profonde contraddizioni, che danno origine a una serie di problemi che di fatto non trovano risposte, se non in teorie prive di senso come, ad esempio, che il terrorismo islamico sia l'origine di tutti i mali di questa società. Questa è in realtà una politica terrorista, anzi è un vero e proprio terrorismo di Stato. Io sono contrario al terrorismo di Stato e sono anche contro il terrorismo attuato dalle potenze capitaliste. Anche il fondamentalismo è un terrorismo di Stato. Gli statunitensi fanno però anche un terrorismo *dell'identità* e noi, latinoamericani, ci troviamo spesso a confrontarci con esso.

C.: **Un terrorismo d'identità che i latinoamericani possono riconoscere più facilmente poiché lo hanno vissuto fin dalla nascita.**

Z.: Sì, specialmente in Messico. Nessun Paese al mondo ha una frontiera come quella che ha il Messico con gli Stati Uniti. E per questa ragione abbiamo sofferto, ci hanno puntato e, pur non riuscendoci, hanno cercato più volte di annetterci a loro. Volevano annetterci nel '47, ma non riuscirono a farlo perché avrebbe significato dover ammazzare tutti gli abitanti del Messico. In fondo il problema è proprio questo: siamo messicani, ossia siamo americani, ma non siamo nordamericani. Dunque, devo convincermi che sono nordamericano nero, nordamericano azzurro, verde, sono di qualsiasi colore, sono nordamericano come voi, come *gli swahili*. Sono uno come voi, non uno meno di voi. Sono uno come voi.

C: **Si ripropone di fatto la questione della colonia e del colonialismo.**

Z.: In realtà gli Stati Uniti non possono colonizzare il mondo latinoamericano perché già lo hanno al proprio interno. Quando Clinton disse che bisognava fare degli Stati Uniti una grande Nazione multietnica, la più grande della Terra, non proponeva altro che una *latinoamericanizzazione*. L'America Latina possiede infatti il

carattere della *latinità*, ossia la capacità di mettere insieme, in equilibrio, le diversità. In Europa la *latinità*, attraverso la sua cultura, espressa nella lingua, è stata capace di unire le regioni nordiche, come la Germania e l'Inghilterra, con quelle dell'Africa e dell'Asia. Il concetto di *latinità* non è però soltanto un concetto legato all'unità linguistica, ma è essenzialmente la capacità di poter essere in grado di porsi come un punto d'incontro tra culture differenti. L'America Latina è proprio questo: un punto d'incontro delle differenze nazionali, dove si riescono a equilibrare tutte le diversità.

A tal proposito Bolívar diceva che così come il Mediterraneo era bagnato da un solo mare, che di fatto aveva concentrato culture differenti, così l'America Latina è bagnata da due mari, ma da due mari che confluiscono, in qualche modo, con la terra americana e che pongono in contatto l'America, attraverso l'Atlantico, con l'Africa e con l'Europa, e attraverso il Pacifico con l'Oceania. Per questo motivo l'America ha la possibilità di realizzare un'universalità autentica.

MARIO MAGALLÓN ANAYA

Validità del pensiero filosofico-politico del messicano universale: Leopoldo Zea

TRADUZIONE ITALIANA DI MARÍA LIDA MOLLO

Il filosofare e la filosofia di Leopoldo Zea sono stati determinati dalla trattazione dei problemi politici e sociali del Messico, dell'America Latina e del mondo, e ciò per la semplice ragione che è la realtà materiale concreta e storica a offrire il motivo e le motivazioni per comprendere l'importanza e il ruolo sociale della filosofia. La filosofia, per il Nostro, riveste un'importanza capitale per la vita pubblica poiché incide su tutti gli ambiti della vita sociale; mette in discussione e indirizza l'esercizio del pensare, dell'analizzare e dell'interrogare il mondo in cui viviamo e, infine, mette in crisi le pratiche autoritarie e tutto ciò che attenti alla libertà, alla democrazia, alla giustizia, all'azione libera e alla pratica del pensare.

Per Zea, dunque, il filosofare e la filosofia non possono essere qualcosa di innocuo, essendo invece un impegno sociale e politico. Così, a partire da una prospettiva storicista ed esistenzialista, la filosofia zeista afferma che:

> L'impegno in filosofia non si riferisce a un accordo interessato, a un obbligo contratto in cambio di determinati vantaggi politici, sociali o economici; si tratta di un impegno inaggirabile che ogni uomo, sia egli filosofo o meno, deve assumersi nei confronti della propria circostanza, realtà o mondo. In tal senso ogni uomo è un ente impegnato, vale a dire inserito,

> *gettato* o posto in un mondo all'interno del quale deve agire e di fronte al quale deve essere responsabile. L'impegno è *condanna*, ma non come contratto da adempiere a seconda che converga o meno rispetto a determinati interessi. L'unico margine di libertà che può esservi in questa *condanna* è quello dell'atteggiamento: vergogna, mancanza di vergogna, coraggio o codardia, responsabilità e irresponsabilità[3].

Per tali motivi, è possibile affermare che Leopoldo Zea era ben lontano dall'idea comunemente accettata negli ambienti filosofici: nella sua ottica, infatti, la filosofia non poteva ridursi a mera attività contemplativa e riflessiva, dacché la funzione da essa svolta entro la cornice dell'impegno e della responsabilità etica e politica è destinata alla comunità, alla società. In questo modo, il filosofare e la filosofia hanno a che vedere con il mondo in cui viviamo, quel mondo su cui pesa l'ingiustizia, l'esclusione, lo sfruttamento, la miseria, la negazione della dignità umana. Ed è proprio questo il motivo per cui la filosofia doveva diventare una filosofia pratica, un'etica-politica rivolta all'"uomo concreto", in "carne e ossa", secondo la celebre espressione di Miguel de Unamuno.

La filosofia deve, allora, onorare la funzione, l'impegno e la responsabilità sociale e storica del proprio tempo e ciò perché la filosofia non può non essere coscienza critica del mondo in cui viviamo, del mondo che opprime gli esseri umani, e che tiranneggia ed emargina la filosofia e gli studi umanistici, l'umanismo stesso, che sono appunto considerati "inutili".

È in tale ottica che la vita sociale, la politica e i rapporti sociali divengono aspetti rilevanti della riflessione e dell'analisi critica del filosofare e della filosofia. E tuttavia, la filosofia non può ridursi a essere mera politica o pratica sociale. Se non altro perché costituisce una *prassi dialettica e riflessiva* di tutto l'operato umano e

[3] Zea L., *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Città del Messico: FCE, 1952, pp. 11-12. I corsivi sono dell'Autore.

del modo di essere dell'umanità. Innanzi alle forme di esclusione sociale e politica, l'essere umano prende coscienza sto-rica della propria umanità, nell'uguaglianza e nella differenza solidale, insomma in termini analogici. E ciò perché:

> l'umano non è ciò che separa o distingue, bensì ciò che rende simile. Tale somiglianza non dipende da fattori accidentali quali il colore della pelle, la classe sociale, il sesso, l'educazione o il grado di cultura di cui si è in possesso. L'umano si manifesta proprio in quella capacità di comprensione che smussa le differenze e rende possibile la convivenza, che è appunto uno dei tratti definitori dell'umano. Tale coscienza appare lungo una serie di lotte nelle quali l'uomo si pone di fronte all'uomo per prendere coscienza di sé e degli altri […]. In questa forma di coscienza si rende manifesto il carattere accidentale di tutte quelle differenze alle quali abbiamo accennato, fino al punto in cui rimangono soltanto le somiglianze. Tale è, semplicemente l'uomo, l'umanità concreta[4].

La filosofia, secondo le diverse correnti, scuole o tradizioni, ha rappresentato, ieri come oggi, un'eccedenza inutile e improduttiva per le classi dominanti, poiché è sempre stata vista come un pericolo per le forme e le pratiche del potere economico-politico-sociale. Così, infatti, è vista oggi dall'iperpragmatismo della postmodernità filosofica e del neoliberalismo, i quali, dalla loro prospettiva ideologica ed economica, prendono in considerazione soltanto la materia tangibile, la quale a sua volta è concepita come prodotto e come merce in grado di generare valore economico e guadagno nel consumo del mercato globale.

In tale ottica, ciò che non rientra nei limiti, nel controllo e nel dominio del mercato globale deve essere soppresso o, quantomeno, emarginato, allontanato dallo sguardo mercantile del consumo, al fine di evitare che esso comprometta i guadagni dell'economia speculativa, che non si può dire che siano fondati sul lavo-

[4] *Ibidem*, p. 195.

ro materialmente umano. L'economia globale esclude la filosofia, gli studi umanistici, le scienze sociali, insomma tutto ciò che rappresenti un'espressione intelligibile e intangibile e che pertanto appaia improduttivo ai fini dei capitali globali.

Sin dalla sua giovinezza, Leopoldo Zea aveva ben presenti quali fossero gli ideali della Rivoluzione Messicana: la lotta per la giustizia, la libertà e la solidarietà. In questo modo, sin da allora, aveva stigmatizzato il trattamento che era stato riservato ai giovani della post-rivoluzione, ai quali egli stesso apparteneva negli anni Trenta. A processo post-rivoluzionario inoltrato, egli sarebbe altresì riuscito a mostrare come la Rivoluzione Messicana fosse stata tradita e mediatizzata dai nuovi detentori del potere politico, sociale ed economico.

Leopoldo Zea sosteneva al riguardo che:

> Nel frattempo, alla nostra gioventù, ormai lontana da ogni azione, manca l'aria. Perseguitata, accusata di essere reazionaria. La sfacciataggine dei nemici arriva al punto di cercare di privarla del nome. «La gioventù è reazionaria e senile, la gioventù siamo noi», ci dicono quelli che si sono venduti al miglior offerente, quelli che hanno tradito la loro famiglia, la loro religione, le loro stesse ideologie. Gli uomini che calmierano la libertà, quelli che basano il loro avvenire su un impiego burocratico, quelli che vegetano inseguendo una pensione da miseria. Sono quelli a chiamarsi giovani. È questa l'eredità che ci ha lasciato la rivoluzione; ma non incolpiamo la rivoluzione e i suoi uomini, la colpa è la nostra. La gioventù deve abbandonare ogni forma di egoismo. […] D'ora in avanti deve riunire tutte le sue forze per lo stesso obiettivo. Deve dedicare tutto il suo sapere a un fine: l'educazione del popolo. La nostra gioventù deve esigere che siano assunte delle responsabilità; e lo farà nei confronti di coloro che hanno giocato con la rivoluzione. Non con la rivoluzione di sangue, quei tempi sono ormai lontani *ma con l'arma della conoscenza*. La

> lotta dovrà aver luogo tra l'implacabile mauser e l'intelligenza dei figli della rivoluzione[5].

A distanza di quasi ottant'anni, la riflessione filosofica e politica di Zea torna a farsi sentire e a esigere, nel mondo postmoderno e neoliberale, il riconoscimento, la pertinenza e la consistenza delle pratiche politiche. Il quadro è lo stesso di prima: giovani ai quali è stato cancellato il futuro, un mondo di incertezze e di inconsistenze filosofiche, politiche e ideologiche; quando oramai non si viene più educati per la vita, ma soltanto per l'immediato presente, quando gli individui vengono trasformati in mera *mediazione*, in soggetti sociali *cosificati*, alienati, il che limita e impedisce la *ribellione naturale della gioventù*, quella che difende con accanimento il proprio diritto a decidere sulla situazione storica e politica, intesa come ideologia e come pratica responsabile dal punto di vista etico, politico e sociale. È in tale diritto che risiede la possibilità di opporsi ai "politicanti" che hanno fatto della politica una pratica corrotta, senza assumersi l'impegno etico con il popolo, con la comunità politica e sociale; né tanto meno con la democrazia sociale.

Sin dagli anni Trenta, Leopoldo Zea affermava che la

> politica, che secondo il significato etimologico, è sinonimo di costruzione, ha subìto presso di noi una profonda trasformazione. In effetti, lungi dall'essere costruzione, è proprio la sua antitesi, è distruzione. I politici che conosciamo, invece di lavorare per lo sviluppo morale e materiale del popolo, si dedicano alla corruzione, trasformando così i diritti in cianfrusaglie da vendere a basso costo. Un partito politico, se-

[5] Zea L., *Los hijos de la Revolución*, in «El hombre Libre. Periódico de acción social y política», n. 543, novembre, 1934. I corsivi sono miei. Dei diversi articoli pubblicati su questa rivista, traiamo alcuni brani che ben mostrano come la filosofia politica di Leopoldo Zea sia una filosofia basata sull'eticità politica e sociale, in opposizione a ogni forma di dominio e di controllo da parte dello Stato, delle elites, delle classi, delle sottoclassi o dei gruppi di potere.

> condo l'uso messicano, non ha altro fine che quello di far raggiungere il potere a un determinato personaggio che, a sua volta, si è impegnato ad essere utile al partito che lo ha fatto assurgere al potere […]. L'opera patriottica non è quella che parte dai privilegi, questo patriottismo, infatti, si traduce spesso in un'offesa nei confronti degli oppressi. L'opera patriottica è quella di coloro che intravedono il divenire di un popolo e collaborano per raggiungerlo, non di coloro che lo sfruttano in nome di idealismi bastardi. Questi ultimi sono i nemici del popolo, alla stregua degli adulatori, di coloro che fanno da lacchè ai potenti, i quali a loro volta, al posto di insegnare al popolo ad alzarsi in piedi, gli insegnano ad abbassare la testa. *Opera patriottica è quella fatta dal basso, tra gli oppressi, educando incoraggiando nobilitando e lottando per il benessere del popolo*. Soltanto chi lavora per la gloria comune del popolo è un vero politico, non chi lavora per trasformarlo in una fazione di classe o di partito, in un mero strumento[6].

Possiamo senz'altro affermare che Leopoldo Zea ha iniziato la sua attività politica prima della sua riflessione filosofica. Egli, infatti, era convinto che ogni essere umano è un essere politico che deve assumersi il proprio impegno nei confronti della realtà sociale e storica che gli è toccato vivere. Ma era, inoltre, convinto che *ogni essere umano è filosofo*, in quanto è l'unico *ente ontico* che si interroga sull'Essere, sull'esistenza, sul mondo, sulla vita, sulla storia; in quanto è colui che si interroga, dubita e mette in discussione le condizioni di vita e di esistenza.

Secondo Leopoldo Zea, il messicano si è interrogato storicamente – vale a dire nelle diverse epoche, per i due secoli che succedono all'Indipendenza e per quello che succede alla Rivoluzione – sul significato dell'essere messicano. La domanda sembra dileguarsi all'ombra dei diversi atteggiamenti, i quali sono stati caratterizzati come *il sentimento di inferiorità* di Ramos, il *risentimento*,

[6] Zea L., *Política y politicastros*, in «El hombre Libre. Periódico de acción social y política», n. 637, luglio, 1935.

l'*insufficienza*, l'*ipocrisia*, il *cinismo*, il *tradimento*, la *corruzione*, eccetera. Fortunatamente, non è proprio così. E ciò perché l'essere del messicano è storicamente connotato da tutti i suoi tratti, sia positivi che negativi.

> Il nostro essere – scrive Zea – è sentito come qualcosa che bisogna completare con qualcosa che sta fuori di esso, ma che a ogni modo gli appartiene o gli è appartenuto. Il nostro essere non ci appare come qualcosa che si allarghi o si restringa, si distenda o si rimpicciolisca, ma come qualcosa di spezzato che non può essere ricomposto[7].

In linea con le idee di Zea, è possibile affermare che occorre unificare la Nazione Messicana mediante obiettivi comuni, tramite la negoziazione delle differenze e nell'esercizio di una pratica solidale dell'uno nei confronti dell'altro, nei confronti di tutti i messicani, ma anche del resto dell'Umanità. Altrimenti, la Nazione Messicana non può esistere come differenza nell'unità, ma soltanto nell'immaginazione di certe comunità immaginate. Occorre un nuovo contratto sociale tra le classi, le sottoclassi, i gruppi, i partiti politici, eccetera.

Nonostante le differenze, i contrasti, le contraddizioni, le deviazioni, che sono tutti grandi problemi, la società messicana dovrà lottare per creare una Nazione forte, potente e unita, contro le vicissitudini presenti e future del dominio, dell'esclusione, della violenza, della disgregazione e dell'anomia, e per i principi della democrazia, della giustizia solidale e della libertà, che comprendono tanto le maggioranze quanto le minoranze.

Dalla decade degli anni Trenta del XX secolo fino alla sua morte, avvenuta nel 2004, le preoccupazioni di Leopoldo Zea sono oltremodo concrete: da un lato, egli vive l'esperienza postrivoluzionaria lavorando e studiando per approfittare degli spazi possibili che aveva aperto la Rivoluzione Messicana ai suoi figli, e,

[7] Zea L., *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, cit., p. 174.

dall'altro, assume una ben precisa posizione ideologica, politica e critica, a partire dalla quale ripropone la necessità della costruzione della Nazione Messicana e dell'identità nazionale attraverso il liberalismo rivoluzionario e sociale che avrebbe dovuto riguardare l'educazione, la fiducia nello sviluppo, la democrazia, le libertà e la cultura. Egli vive inoltre due guerre mondiali, totalitarismi, dittature, la caduta del Muro di Berlino nel 1989, la caduta del socialismo reale, e la distruzione delle Torri Gemelle di New York nel 2001. E, infatti, di fronte alla complessità della realtà contemporanea, le parole di Zea si manifestano in tutto il loro significato e in tutta la loro validità:

> La coscienza storica consiste nell'assumersi liberamente la responsabilità del passato nel presente, e nel contempo, quella del futuro. Noi dobbiamo necessariamente assumerci la responsabilità di un passato che non abbiamo fatto: ma nello stesso tempo, con il nostro atteggiamento, qualunque esso sia, dobbiamo impegnarci e renderci responsabili nei confronti di un futuro che sarà fatto da altri. In questo modo siamo responsabili degli altri e di fronte agli altri. Tale è, in poche parole, l'essenza dell'impegno[8].

La posizione politica, liberale e ideologica di Leopoldo Zea, non gli impedisce di analizzare la situazione del Messico postrivoluzionario e il suo inserimento nel mondo capitalista moderno. Egli, infatti, riteneva necessario affrontare le incombenze della realtà, e ciò perché i "democratici liberali" di ieri e di oggi hanno dovuto far fronte a vecchi e nuovi problemi politici, sociali, economici.

Nell'attualità, per esempio, innanzi alla realtà di un paese senza progetti, senza la fiducia nelle istituzioni dello Stato, in cui la corruzione pervade ogni settore, si vive – come si vive nella società messicana – una doppia morale basata sulla dissimulazione,

[8] *Ibidem*, pp. 13-14.

sulle connivenze e sulla mancanza di un impegno etico-politico responsabile. Il che richiede e impone soluzioni radicali, a meno che non si voglia cadere nella tentazione di pensare con disincanto al "paese che abbiamo perso" (sempre che ciò non sia già avvenuto). È proprio questo il motivo per cui la situazione storica coinvolge la società, lo Stato, le istituzioni, le maggioranze, le minoranze sociali, in difesa della democrazia e della giustizia.

Tale è la cornice in cui diviene urgente valutare e fare leva sulle pretese della filosofia, in generale, e delle correnti e delle scuole filosofiche, in particolare. «In ogni filosofia – infatti – si cerca di *rispondere*, dar risposta, ad ogni problema, ad ogni possibile situazione umana. Nella filosofia, il filosofo si impegna per l'umanità di fronte all'Umanità»[9]. È questa la ragione per cui, oggi più che mai, innanzi all'indeterminazione, l'incertezza e la mancanza di un progetto nazionale, diviene indispensabile ridefinire quale sia l'essere umano che bisogna educare, che cioè sia in grado di rispondere alle necessità storiche del mondo che gli è toccato vivere, contando sui valori della democrazia, della giustizia, dell'uguaglianza e della solidarietà.

Occorre, dunque, elaborare un nuovo progetto educativo nazionale che sia in grado di rispondere alle necessità nazionali e che vada al di là delle *competenze educative* fondate su una presunta trasversalità, così com'è imposta dal sistema capitalista neoliberale agli Stati nazionali economicamente poveri.

Quando si vive in un'epoca come quella presente, in cui sembra che si siano spezzati i legami e i vincoli su cui si reggevano le culture della regione latinoamericana, diviene necessario pensare – volendo realizzare un lavoro di riflessione filosofica e politica che sia minimamente utile alla collettività – riformare e rafforzare le basi sociali e, in mancanza di queste, proporne delle altre.

Ai giorni nostri, considerata la crisi culturale, politica, economica e sociale che colpisce i diversi paesi dell'America Latina e

[9] *Ibidem*, p. 14.

del mondo, è solo attraverso il recupero della memoria, della tradizione, della storia, che diviene possibile tracciare a partire dal presente nuovi orizzonti filosofici, politici e democratici. Occorre dunque una filosofia della storia e una filosofia delle idee politiche che possa dar risposta ai problemi che urgono nel mondo attuale.

La filosofia era per Zea «necessità di spiegare le cose del mondo che ci circonda, la natura e il modo in cui l'uomo deve agire nei confronti dei suoi simili»[10]. La filosofia è impegno politico, essa è servire la comunità, porre la conoscenza al servizio della comunità, del popolo, il quale, a sua volta, è concepito come unità sociale e politica. E ciò tenendo conto che l'unità di senso politica e sociale è data dalla società. Secondo Zea, l'intento principale della filosofia è quello di rispondere all'estraneità ontologica della totalità, e, infatti, egli afferma:

> Ogni filosofia cerca di rispondere all'estraneità originata dalla totalità; cerca di risolvere il problema posto dalla totalità che si presenta come estranea. Orbene, qualsiasi risposta venga data, sarà sempre data a partire da un determinato orizzonte. E ciò perché anche qualora l'orizzonte della totalità sia in crisi, non per questo l'orizzonte cessa di esistere: questo orizzonte è la crisi stessa. La soluzione data a questa crisi sarà data a partire dal punto di vista dell'orizzonte in crisi. L'estraneità della totalità emerge nell'epoca della crisi. In tali epoche cambia il *senso* delle cose, vale a dire cambia l'orizzonte delle cose, l'ordine in cui si trovano queste cose[11].

Nel Messico del XXI secolo, in seguito ai fallimenti, ai tradimenti, alle alienazioni, alle esclusioni, alle violenze materiali e simboliche, alla povertà e alla miseria, lì dove la Rivoluzione Messicana e i suoi ideali democratico-liberali sono stati traditi, non c'è altra via che quella di realizzare, riorientare l'orizzonte della crisi

[10] Zea L., *Introducción a la filosofía. Conciencia del hombre en la filosofía*, Città del Messico: UNAM, 1993, p. 9.
[11] *Ibidem*, pp. 19-20.

dell'attualità; realizzare una riforma che incanali in ben altra direzione il corso del paese al fine che i principi e le garanzie della Costituzione del 1917 trovino finalmente compimento.

Ma la filosofia allora non potrà che essere concepita come impegno etico, politico e sociale nei confronti della libertà, la giustizia, l'uguaglianza democratica. Una filosofia, quindi, che sia in grado di portare a termine il progetto di una realtà storica più solidale e umana. A tal fine, «la filosofia deve ora reimpostare una serie di problemi partendo dalla messa a tema della realtà che la cultura occidentale ha generato nell'impatto con altri mondi e altre culture»[12].

La libertà e la democrazia sono i valori che i popoli e le nazioni del sistema-mondo devono realizzare nella loro intima organizzazione, e che inoltre devono motivare l'aspirazione a essere se stessi in rapporto agli altri, in una relazione orizzontale di uguaglianza, giustizia, democrazia e libertà. Quel che bisogna mettere in campo è il recupero e la ripresa dell'orizzonte storico risemantizzato delle idee filosofico-politiche che devono poter guidare il nostro fare [*hacer*] e il nostro compito [*quehacer*] di senso e di significato.

Nondimeno, l'odierna realtà storica è più potente e violenta. Il che è un dato che non si può non assimilare, renderlo parte della storia, per poi superarlo. Il presente dei nostri popoli esige che facciamo qualcosa nei confronti del passato, di ciò che è stato. Occorre che viviamo il passato nella memoria, nel ricordo, nell'esperienza di ciò che siamo stati, di ciò che abbiamo vissuto e di ciò che siamo oggi, di ciò che cerchiamo di essere, nella ricostruzione storica, a partire da un presente sicuro e certo, che, però, è orientato verso il futuro.

A questo riguardo emergono non poche affinità tra Leopoldo Zea e Ambrosio Velasco Gómez. In particolare quando questi riflette circa la Rivoluzione, le comunità indigene e la democrazia,

[12] Zea L., *Pensamiento latinoamericano*, Barcellona: Editorial Ariel, 1976, p. 43.

facendo riferimento a *La democracia en México* di Pablo González Casanova, e a quanto manchi affinché un tale titolo venga realizzato. In poche parole, la democrazia è stata, per tutto il XX secolo, un compito inadempiuto dello Stato liberale messicano, come parimenti lo è stata l'inclusione dei popoli indigeni nella Nazione Messicana. Ambrosio Velasco Gómez estende la sua critica all'attualità, e ciò perché nonostante le ultime due elezioni alla Presidenza della Repubblica, la democrazia liberale messicana non ha realizzato i suoi specifici tratti sociali e politici quali sono:

> Una concezione della sovranità basata sulla volontà popolare; l'esistenza di un sistema di partiti e di un sistema elettorale; divisione ed equilibrio dei poteri (Esecutivo, Legislativo, Giudiziario); organizzazione federale che garantisca l'autonomia delle diverse entità e soprattutto del Comune; libertà civiche e politiche per la mobilitazione sociale, in particolare per quella dei sindacati. Il modello eteronomo adottato dal Messico a partire dalla Costituzione del 1824 e che in sostanza viene conservato nelle Costituzioni del 1857 e del 1917, è abissalmente lontano dalla vita politica reale. Il modello della democrazia liberale esposto nella Costituzione dello Stato nazionale ha, nel migliore dei casi, una funzione utopica; nel peggiore, una funzione di occultamento[13].

Diviene agevole a questo punto affermare che la filosofia latinoamericana e caraibica, nella stessa misura della filosofia in generale, è politica, è lotta per la liberazione; è, in un certo senso, lotta per un esercizio orizzontale e democratico del potere. In altre parole, la filosofia cerca di passare dal potere di pochi, dell'oligarchia, al potere di tutti, della collettività, sotto la guida di uno Stato che sia in grado di codificare i rapporti tra le classi, i

[13] Velasco Gómez A., *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, Città del Messico: Macroproyecto Ciencias Sociales y Humanidades/UNAM, 2009, p. 101.

gruppi, gli individui, le comunità, le collettività, che cioè sia in grado di difendere le libertà individuali e quelle collettive.

A questo proposito, Leopoldo Zea sostiene che,

> Tanto le possibilità di una cultura latinoamericana quanto quelle della filosofia che le esprime, dipenderanno da un preliminare cambiamento sociale ed economico. Vale a dire, scaturiranno come il fiore e il frutto di una nuova società; il che, d'altra parte, è un argomento in più a favore della possibilità della cultura latinoamericana […]. Il filosofo è rimasto vincolato alle tematiche che la sociologia, l'antropologia e l'economia latinoamericane dei giorni nostri stanno sviluppando: le tematiche della dipendenza, del sottosviluppo e della liberazione. […]. Il marxismo, ampiamente assunto e applicato in campo economico e sociale, continua a essere presente, in un modo o nell'altro, nella maggior parte di questi studi, fornendo contributi originali che sono espressione della cultura e della filosofia latinoamericane[14].

Tutto ciò avviene nel difficile contesto del Messico, di "nuestra América" e del mondo sanguinante e disgregato, quel mondo in cui la situazione dei messicani, dei latinoamericani e dei caraibici, insieme a tutte le nazioni site geograficamente nell'Emisfero Sud, è oltremodo incerta e imprevedibile, e in cui regna l'anomia e l'ingovernabilità.

Sul Messico, poi, incombe la minaccia dello "Stato fallito", e ciò perché esso è dominato e governato dalle mafie del narcotraffico, della delinquenza organizzata, dei politici irresponsabili. Basti considerare il dato che circa il settanta per cento del territorio nazionale è controllato da gruppi mafiosi di diverso genere. Innanzi a un panorama così sconfortante, diviene sempre più impellente trasformare il paese e naturalmente portare a compimento i principi e le garanzie sociali, individuali e collettive così come

[14] *Ibidem*, p. 515.

furono formulati dal Costituente di Querétaro nella *Carta Magna* del 1917.

È attraverso lo Stato nazionale che la democrazia, la libertà e la giustizia acquisiscono coerenza, sebbene tale Stato non appartenga, per ora, né alla maggioranza né alla minoranza dei messicani. Per ciò diviene urgente una forma di emancipazione politica che superi il timore e la paura, la scissione tra il pubblico e il privato, che porti a compimento un progetto comune, che risponda a un impegno etico, responsabile.

Affinché la società si trasformi in una democrazia sociale è necessario superare la dicotomia tra la società e lo Stato, il che implica la restaurazione del soggetto sociale e politico. In altre parole, c'è bisogno che l'essere umano si guadagni la socialità e che vi sia un'inversione di ruoli tra la società e lo Stato, e ciò perché, oggi più che mai, il secondo deve essere posto al servizio della prima.

Nel recupero della prospettiva filosofica, politica ed etica, così com'è delineato da Zea, l'essere umano può essere tale solo nella concretezza della propria storicità. Per questo, ogni movimento sociale e politico dovrà essere un movimento *de* e *ne la storia* del pensiero critico, dove quest'ultimo ha come obiettivo che il potere di alcuni diventi il potere di tutti. Si tratta, dunque, di un pensiero che deve cercare la mediazione tra gli antagonismi, tra le contraddizioni politiche, tra gli interessi particolari e l'interesse generale, che, insomma, punta alla necessaria mediazione tra il particolare e l'universale.

Nell'analisi filosofico-politica di Leopoldo Zea, emerge un elemento che media tra la nuova realtà politica cui si aspira e una *classe politica*, che sia in grado di incarnare la struttura della società civile. Eppure, nella storia del XX secolo messicano, le classi dominanti, i gruppi sociali e politici si sono appropriati delle prerogative dello Stato fino al punto di esercitare, in ambito politico e sociale, il potere dello Stato, delle istituzioni politiche e sociali, fino al punto, quindi, di allontanarlo, separarlo dalla società, che è

la sola alla quale devono servire e alla quale devono la propria origine. Il potere della democrazia, alla stregua della democrazia del potere, rappresenta la credibilità e la fiducia nel potere legittimo e legale della società e dello Stato.

Nel Messico di oggi, le classi dominanti sono le classi dirigenti, quelle costituite dalle mafie dei narcotrafficanti, della delinquenza organizzata, di un certo numero di imprenditori e di colletti bianchi. È in tale ambito che si verificano le connivenze tra gruppi politici e partiti, i quali si accordano per esercitare la doppia morale, e così facendo mettono la Nazione in stato d'assedio. E così che «la Patria Messicana è in stato d'assedio», ed è proprio innanzi all'imminente pericolo di perderla, che è necessario lottare per difenderla e salvaguardarla.

Lo Stato capitalista e neoliberale è costituito da blocchi di potere, in cui coesistono una forma di dominio e di controllo politico da parte di diverse classi sociali e correnti. Il potere dello Stato nel Messico di oggi è, dunque, tutto concentrato in una tale unità contraddittoria di classi e di correnti. Questo è il motivo per cui le funzioni dello Stato messicano sono state mediatizzate in stretta relazione all'organizzazione collettiva e alla politica economica. Lo Stato in generale e il messicano in particolare si sono disgregati e hanno mediatizzato le loro funzioni e i loro impegni nei confronti della società, mettendosi in questo modo al servizio delle *élites* politiche ed economiche, e ricorrendo a metodi repressivi. Al fine di controllare e dominare le maggioranze e le minoranze si sono serviti degli apparati repressivi rappresentati dall'esercito, dalla polizia, dall'amministrazione, dalla magistratura, dalla Chiesa, dal sistema scolastico, dai partiti politici, dalla stampa, dalla radio, dalle case editrici, dalla TV, eccetera. L'inefficacia e l'inefficienza dello Stato e del suo esercizio del potere, nei diversi governi di turno, preannunciano conseguenze molto negative per la società, le organizzazioni comunitarie e il popolo, sia dal punto di vista politico che da quello sociale.

Con questo rapido sguardo si è voluto qui sottolineare come la filosofia, dall'Antichità sino a oggi, oltre a essere un esercizio di riflessione, sia una forma di potere, e ciò perché è proprio sul sapere che si fonda il potere della ragione, quella che mette in discussione e fa passare al vaglio della critica le ragioni della legittimità e della legalità del potere. Quel potere che è esercitato in modo unilaterale e al servizio delle classi, dei gruppi, delle correnti e dei partiti. È, infatti, noto da sempre che «chi detiene il sapere detiene il potere».

Il potere della ragione si radica nella pratica della giustizia e nell'autonomia e libertà di analizzare e criticare le forme ingiuste e diseguali di potere. Diversamente, la ragione del potere è supportata dalla *microfisica del potere per il potere* di alcuni. Per questo, è indispensabile rieducarsi alla politica, alla democrazia e alle libertà civili a partire da principi educativi *antropoetici*, che consentano all'essere umano di recuperare il suo valore antropologico e sociale con fiducia e libertà, con giustizia ed uguaglianza.

Leopoldo Zea aveva ragione quando avvertiva l'urgenza di educare esseri umani che fossero responsabili sul piano politico e sul piano etico, e tuttavia oggi non c'è tempo per formare educatori che siano in grado di assumersi un impegno serio nei confronti della Nazione Messicana e della società. Eppure, non è neanche possibile improvvisare. C'è bisogno della costruzione di un nuovo contratto sociale basato sul rispetto della tolleranza, della giustizia, dell'uguaglianza, della pratica di solidarietà nei confronti di tutti, senza esclusione.

Occorre, dunque, rivalutare l'importanza dell'educazione a partire da un progetto etico e impegnato con la società. In tal modo, l'educazione diviene l'orizzonte guida del fare e del dovere umano. Occorre che le forme di vita e di esistenza siano valorizzate dall'etica. Occorre rieducare alla democrazia, alla giustizia e alla pace affinché divenga possibile la ricostruzione di una realtà giusta e libera.

Nonostante siano passati cent'anni dalla Rivoluzione Messicana, la proposta educativa di Leopoldo Zea acquista una validità inusitata, in particolare quando egli afferma:

> Bisogna formare uomini liberi e pratici; ma, chi si assumerà il compito di questa trasformazione? – Oggi come ieri – Non c'è tempo per formare questi educatori; questi devono improvvisare con tutti gli errori che l'improvvisazione comporta. Non c'è tempo per l'evoluzione naturale del paese; se questo deve cambiare, dovrà farlo con una rivoluzione. Il che significa con la forza, approfittando di tutte le circostanze e di tutti i mezzi, per quanto possano essere rachitici […]. È proprio da qui che deriva la necessità di agire in ambito educativo così come prima si agiva negli altri ambiti: mediante il controllo dello Stato. [Nel quale risiedevano non pochi pericoli] perché così come poteva servire a formare uomini liberi, poteva ugualmente servire per formare individui subordinati agli interessi dei gruppi dominanti. Qui, come in ambito sociale, è necessario, accanto al controllo educativo dello Stato, l'autocontrollo […]. Si tratta di scegliere tra un controllo al servizio del passato e un controllo al servizio del futuro. Non vi è altra alternativa[15].

È questo il motivo per cui l'educatore, l'intellettuale, l'uomo e la donna di cultura, acquistano valore nelle parole del maestro Leopoldo Zea.

> In epoche come la nostra, epoche di crisi in cui le scale di valori sono state alterate e i valori stessi sono stati invertiti, l'uomo di cultura, l'intellettuale, ha la più grave delle responsabilità: quella di rifare il mondo della cultura guardando alla realtà che ha determinato lo scompiglio e l'alterazione. A tal fine, però, deve essere dotato della più difficile delle doti, quella della comprensione. Il suo compito consiste allora nel com-

[15] Zea L., *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*, Città del Messico: INEHRM, 1956, pp. 20-21.

> prendere la propria realtà e nell'adeguare a essa la nuova scala di valori. Questi ultimi non devono essere subordinati alla realtà, ma devono poter stimolare le forze che rendano possibile la loro realizzazione. Ma questo compito, lo ripeto, è uno dei più difficili: per riuscirci l'intellettuale deve fronteggiare una serie di forze esterne che premono affinché egli si ponga al servizio degli interessi relativi e parziali che esse rappresentano. Forze, queste, che si presentano davanti all'intellettuale, così come si presentano davanti al mondo, come se esse rappresentassero i più alti obiettivi della cultura e, di conseguenza, dell'uomo[16].

L'operato filosofico e politico degli educatori, degli intellettuali, dei filosofi, dei politici, eccetera, non può in alcun modo basarsi sulla dissimulazione, ma sulla responsabilità e sulla congruenza tradotta in impegno sociale solidale nei confronti della società e dell'umanità tutta. Occorre a questo punto precisare che la filosofia politica, per se stessa, non è in grado di dare risposta all'infinità di interrogativi sorti nella contemporaneità. Questo è anche il motivo per cui la situazione filosofica è divenuta oltremodo conflittuale.

Eppure, è di importanza capitale il recupero di quei rapporti teorico-pratici che consentano alla filosofia di essere in contatto con la propria realtà sociostorica e ciò per favorire lo scambio di conoscenze e di esperienze, per andare al di là del mondo in cui si vive e per poter in questo modo superare le pretese discorsive di validità assertoria. Ma tutto ciò richiede il superamento del produttivismo semplificatore della *praxis* e della riflessione. Solo così diviene possibile scoprire le connessioni tra la realtà materiale e simbolica ma anche neutralizzare i colpi postmoderni e neoliberali contro la filosofia, le scienze umane e l'umanismo, contro tutto ciò che rappresenta una forma utopica di un mondo «immaginato, idealizzato e desiderato più umano», un mondo in cui tutti gli esseri umani siano inclusi[17].

[16] Zea L., *La cultura y el hombre de nuestros días*, Città del Messico: FFyL/UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1959, pp. 69-70.
[17] Cfr. Magallón Anaya M., *Filosofía política de la educación en América Latina*, Città del Messico: CCyDEL/UNAM, 1993.

GIUSEPPE CACCIATORE

Un profilo di Leopoldo Zea

Di questo articolo è già apparsa una versione spagnola: *Para Zea*, in «*Cuadernos Americanos*», Vol. IV, n. 122, 2007, pp. 177-183.

Non credo di cadere in un eccesso di retorica, se dico che con la morte di Leopoldo Zea (avvenuta l'8 giugno del 2004) si è chiusa una fase decisiva della storia delle idee e del pensiero iberoamericano. Le periodizzazioni storico-culturali non sono mai da considerare come effetti di una ferrea legge di suddivisione quantitativamente precisa dei tempi della storia di un popolo, di una cultura, persino di una individualità. Si tratta di strumenti euristici il cui valore è talvolta soltanto utile sul piano metodico della sintesi e della comparazione. E, tuttavia, la lunga vita del filosofo messicano (Zea era nato a Città del Messico nel 1912) si intreccia con le fasi indubbiamente più significative e decisive di una difficile e lunga ricerca di identità e autonomia della filosofia latinoamericana. Quando il giovane Zea si affaccia alla vita culturale e accademica della capitale messicana e della sua grande università, il mondo delle idee latinoamericano aveva da tempo oltrepassato la fase dell'affermazione e del consolidamento delle diverse realtà politiche, istituzionali e culturali legate alla formazione degli Stati. Egli si trova nel pieno della transizione dalla crisi dei modelli istituzionali della cultura letteraria e filosofica legati al consolidamento delle borghesie nazionali (esemplare, proprio in Messico, è il caso del positivismo) alle prime movenze di un autonomo progetto di costruzione di un pensiero latinoamericano. Dunque non fu certo per mera scelta di carattere storiografico il fatto che Zea dedicasse

la sua *tesis de grado* alla ricostruzione del positivismo in Messico. Si trattava, in effetti, di misurarsi con l'ideologia dominante nei decenni a cavallo tra il XIX e il XX secolo, proprio al fine di identificare e, per molti versi, creare dal nuovo una idea di integrazione americana che egli ripensò e approfondì in una articolata convergenza di studi e ricerche filosofiche, sociologiche, geopolitiche, storico-culturali. È da questa temperie che si origina quel lungo tragitto che conduce a ciò che si può indubbiamente considerare il contributo fondamentale di Zea agli studi di storia delle idee filosofiche ed etico-politiche dell'America Latina.

Fu indubbiamente anche l'incontro con la filosofia dei *transterrados* – e primo fra tutti José Gaos, sotto la cui guida portò a termine la tesi di dottorato nel 1944 e che, fino alla fine, riconobbe e celebrò come suo maestro – a determinare l'orientamento degli interessi di Zea verso il doppio versante, da un lato di una fenomenologia genetica delle idee e dei concetti di identità americana e di filosofia del mondo nuovo, e dall'altro di una originale e nuova filosofia della storia intesa essenzialmente come risultato del processo di trasformazione delle metafisiche ontologiche tradizionali in una complessa storia delle idee, articolata nel nesso sempre più stringente tra politica, etica e sociologia della conoscenza.

Se si pensa alla sequenza dei grandi libri di Leopoldo Zea (a voler necessariamente trascurare le centinaia di saggi e articoli pubblicati in riviste, periodici e quotidiani messicani, iberoamericani ed europei) non si può fare a meno di scorgere la continua e ricercata relazione tra la riflessione filosofico-epistemologica sulla storia e sul metodo storico e l'opera di ricognizione storiografica sulle radici della filosofia messicana e, in generale, latinoamericana. Era questo l'obiettivo di fondo dei primi libri sul positivismo, ma era questo anche il motivo certo non casuale per cui, nel 1947, escono contemporaneamente *En torno a una filosofía americana* e gli *Ensayos sobre una filosofía en la historia*. Così, la successione dei libri scritti durante gli anni '50 e '60 è caratterizzata dall'intervallarsi tra

monografie dedicate alla filosofia messicana (*La filosofía en México*, 1953) e alla cultura latinoamericana (*Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, 1956; *Latinoamérica y el mundo*, 1960; *El pensamiento latinoamericano*, 1965) e la sempre più chiara definizione di un programma di fondazione di una autonoma e originale identità filosofica e antropologico-culturale dell'America Latina (da *América en la Historia*, 1957, a *La cultura y el hombre de nuestros días*, 1959, da *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*, 1965, ai due libri, forse fondamentali per la maturazione definitiva del pensiero americanista e storicista di Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 1969, e *La esencia de lo americano*, 1970). E anche quando, negli anni '70 e '80, si accentua, nel percorso di Zea, l'elemento dell'analisi politica e dell'adesione alle ideologie terzomondiste e alle filosofie della liberazione, il legame tra la storia delle idee latinoamericane e la nuova filosofia della storia resta a segnare in modo evidente le sue opere: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1975; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1975; *Latinoamérica Tercer Mundo*, 1976; *Filosofía de la historia de América*, 1976; *Latinoamérica en la encrucijada de su historia*, 1981; *Filosofía de lo americano*, 1984; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 1988; *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, 1990. Né la crisi dei modelli ideologici marxisti e terzomondisti, dopo il 1989, mette in discussione una ipotesi teorica di costruzione di un modello di radicalismo filosofico che pone di nuovo al centro la dignità dell'uomo, i suoi diritti e la sua emancipazione (*La filosofía como compromiso de liberación*, 1991; *Filosofar a la altura del hombre. El regreso de las carabelas*, 1993; *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, 2000).

Ciò che, dunque, caratterizza maggiormente l'itinerario intellettuale di Zea è il continuo, consapevole trascorrere – come hanno osservato molti suoi discepoli e studiosi della sua opera – dalla storia regionale alla filosofia della storia universale, intendendo con questo termine non certo il restauro di modelli universalistici e metafisico-ontologici, ma l'adozione di un paradigma storicistico-antropologico che guarda all'universalità non dei principi

assoluti, ma alla universalizzazione dell'uomo con i suoi bisogni e la sua prassi di trasformazione del mondo. Questa tensione dialettica tra particolarismo e universalismo è la stessa che traspare nella mai smentita adesione a quei modelli della filosofia europea che, più degli altri, potevano offrire strumenti analitici e attrezzature concettuali all'ipotesi di definizione e costruzione dell'identità culturale latinoamericana. La filosofia della storicità dell'essere – filtrata prima attraverso la lezione dei grandi maestri storicisti ed esistenzialisti di Zea (da Dilthey a Ortega, da Heidegger a Gaos) e ripensata poi alla luce delle categorie filosofiche ed etico-politiche del marxismo – consente così a Zea di definire un progetto di filosofia della storia come ricerca dei valori dell'umano, nella condizionatezza delle coordinate spazio-temporali di ogni esperienza di vita. Per tale via, antropologia ed etica si intrecciano profonda-mente nella prospettiva filosofica zeana, giacché il discorso filosofico sull'uomo è sempre elaborato e argomentato in una dimensione che è, al tempo stesso, storico-culturale e valoriale, nel senso, cioè, di una sempre consapevole contestualizzazione dei concetti e degli ideali di libertà ed eguaglianza, giustizia sociale e riconoscimento dell'alterità. Ma, ancor più, questo percorso consente a Zea di tracciare il passaggio, sempre reciproco, da una idea generale di filosofia antropologica della storia (*la filosofia e nulla più*) a una idea particolare di filosofia della storia latinoamericana (come si può vedere nel libro che a tale problema egli dedicò nel 1976). In questo modo la nuova filosofia della storia si presenta come un *compromesso* (quello necessario con i fatti e con gli eventi determinati dall'economia, dalla politica, dalla cultura di un definito tempo storico) e come un *progetto*, dal momento che non intende arrendersi ai fatti e alla irreversibilità della loro sequenza, ma vuole, marxianamente, assumerli e conoscerli per trascenderli e cambiarli. Si profila qui l'incontro tra due significative direzioni di pensiero che tanto peso ebbero nella prima fase della filosofia zeana: il *compromesso* che ogni volta l'uomo realizza con il mondo delle sue circostanze (Ortega) e il progetto come impegno ad as-

sumere la propria situazione quale punto d'avvio della trasformazione (Sartre).

Per tutti questi motivi, si può sostenere che la filosofia di Zea – proprio arricchendosi della vitale linfa di una cultura, come quella latinoamericana, fin dall'inizio aperta al pluralismo delle ibridazioni e dunque costitutivamente alternativa a ogni pensiero unico – sia una delle ultime e radicali antropologie filosofiche del Novecento. È ben vero che ogni filosofia – secondo la lezione dello storicismo "circostanziale" di Ortega – si connette strettamente alla particolarità della sua essenza storica ed è tale solo nella misura in cui è capace di mediarsi col proprio tempo. Ma questa è soltanto una faccia della filosofia, giacché essa mostra anche il volto dell'universalità dei problemi che toccano i destini dell'uomo, a prescindere dal tempo e dallo spazio della sua azione storica determinata. Anche la filosofia latinoamericana, come qualsiasi altro stile e altro linguaggio filosofico, nasce dalle radici del tempo e dalle vene scoperte – per usare una immagine famosa – del suo dolore e delle sue inaudite sofferenze, ma anche essa è in grado di costituirsi come *filosofía sin más*, come una filosofia che non pretenda di trovare e adottare soluzioni universalistiche, totalizzanti e sistematiche, ma trasferisca questa istanza di universalizzazione nelle modalità di una ragione critica del mondo storico, nella consapevole circolarità, come dice Zea, del *comprender* e dell'*hacerse comprender*. La filosofia latinoamericana, quale emerge dalle pagine concentrate e appassionate di Leopoldo Zea, può svolgere un ruolo nuovo e direttivo, a fronte della crisi dell'estenuato pensiero occidentale, proprio per il posto significativo che in essa occupa il problema dell'uomo.

Il modello di filosofia antropologica e storicistica che Zea immagina al fine di definire e costituire una identità attiva e produttiva del pensiero iberoamericano non può dunque che porsi in netta antitesi a quelle figure filosofiche che pure sono state generate dalla terra americana: dal cristianesimo dei missionari e dalla loro idea di carità e solidarietà, ai paradigmi della modernità illu-

ministica e positivistica e, infine, all'imporsi dell'idea di progresso e civiltà ispirate al neoliberalismo novecentesco. E si tratta di una alternativa senza residui di mediazione tra la radicale filosofia dell'uomo americano (una filosofia, ripetiamolo con Zea, universalistica e storicistica insieme) e quei modelli, come denuncia la vibrante pagina zeana, che hanno sempre e soltanto tentato di ridurre l'uomo americano a un archetipo pensato altrove e imposto spesso con la coercizione più che con la persuasione.

In questo senso la riflessione filosofica di Zea ha avuto una funzione decisiva per la formazione delle generazioni di intellettuali latinoamericani della seconda metà del secolo scorso. Si trattava, peraltro, di un compito non facile, giacché – specialmente negli scritti degli anni '70 e, dunque, al cospetto di una crisi che stava già caratterizzando le generose utopie della liberazione rivoluzionaria – si profilava la ricerca di un difficile equilibrio tra la ricostruzione di una filosofia della storia non astrattamente finalistica e attivata dalla originaria domanda sull'uomo, senza aggettivi e senza limitazioni razziali e geografiche, da un lato e, dall'altro, la definizione di un programma politico-culturale capace di ridisegnare una idea di identità che, senza cadere nei nazionalismi egoistici delle oligarchie caudilliste e militariste locali, fosse in grado di sostituire alle astrazioni terzomondiste e internazionaliste, il pluralismo degli stati nazionali, ognuno impegnato nella ricerca di processi di democrazia sociale e progressiva.

Il nocciolo significativo e certamente vitale della riflessione filosofica di Zea si può, dunque, individuare nella analisi e nella critica della relazione per molti versi fondativa, sia pur storicisticamente ricostruita e concettualmente ripensata, tra filosofia europea e coscienza americana. È a partire dal superamento (hegelianamente inteso) di questa relazione che può generarsi un autonomo profilo del pensiero latinoamericano, un pensiero che si affida più che alla storia di particolari paradigmi filosofici, a quella di un incessante e originale tentativo di individuare quelle soluzioni che lo studio analitico della realtà e le pratiche politico-tra-

sformatrici sono in grado di individuare di volta in volta. L'uomo americano, osserva icasticamente Zea, «si trova al confine tra due mondi: il mondo che lascia e che non gli appartiene più; e un mondo nuovo, con una propria storia, che tuttavia non sente ancora sua, un mondo nel quale la storia inizia con lui stesso»[1].

Forse, proprio dall'uomo americano (latinoamericano, occorre dire, vista la inveterata e scorretta, politicamente e linguisticamente, abitudine di identificare l'America con gli USA) può venire oggi il contributo più significativo alla restaurazione di una *autentica filosofia universale dell'uomo e per l'uomo*. Nel libro forse più intenso e riuscito della sua ultima fase di operosa attività – *Discurso desde la marginación y la barbarie* – Leopoldo Zea va alla radice delle cause che stanno all'origine della barbarie ritornante, riprendendo l'antica questione sollevata nel 1845 da Sarmiento, sia pur ricollocata nel contesto delle immani trasformazioni del secolo dell'imperialismo e del comunismo. Sono quelle cause che, ancor più in questi ultimi decenni di drammatici conflitti, vengono generate dalla negazione dei diritti umani e dall'intolleranza dei fondamentalismi ideologici e religiosi. Riportare l'uomo al centro del mondo e della storia non è un mero esercizio retorico, ma è la vera unica risposta alla mancanza di dialogo tra i popoli e gli uomini, è il modo più concreto di sfuggire alla morsa di quel conflitto tra civiltà e barbarie che è sempre stato sin dall'antichità l'effetto nefasto del non riconoscimento (dell'altro, del diverso, dello straniero) come «discorso di una supposta subumanità, di un supposto centro in rapporto ad una supposta periferia»[2]. Vengono da qui, anche da queste pagine estreme di una lunga vita filosofica, un monito e una indicazione per quei percorsi della filosofia interculturale che proprio dalla contemporanea cultura filosofica latinoame-

[1] Zea L., *En torno a una filosofía americana*, Città del Messico: El Colegio de México, 1945, p. 42.
[2] Zea L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, trad. it. Sfondrini E., *Discorso sull'emarginazione e sulla barbarie*, Roma: Bulzoni, 1988, p. 16.

ricana sono stati tracciati e stanno diventando sempre più teoreticamente ed eticamente consistenti.

Scrive Zea nelle battute finali della introduzione al *Discorso sull'emarginazione e la barbarie* (apparso in traduzione italiana nella bella e importante collana del CNR sulle letterature e culture dell'America Latina diretta esemplarmente da Giuseppe Bellini):

> Ogni uomo è uguale ad un qualsiasi altro uomo. Questa uguaglianza deriva non dal fatto che un uomo o un popolo possa essere o no copia fedele dell'altro, ma dalla sua stessa peculiarità. Un uomo o un popolo è, cioè, simile ad altri poiché è come questi distinto, diverso. Diversità che lungi dal rendere gli uomini individui più o meno uomini, li rende simili. Ciascun uomo o popolo assomiglia ad un altro poiché possiede una identità, un'individualità o una personalità. Questo è ciò che fa degli uomini, uomini, e dei popoli, popoli, comunità umane. È questo particolare modo d'essere di uomini e di popoli che deve essere rispettato. Negare o lesinare tale rispetto sarà cadere nell'autentica barbarie: quella di colui che pretende di ridurre l'uomo a cosa, quella di colui che pretende di utilizzare un altro uomo o un altro popolo e quella di colui che accetta di essere utilizzato[3].

Nell'epilogo del *Discorso* Zea ritorna su una immagine letteraria – l'incontro tra Prospero e Calibano ne *La Tempesta* di Shakespeare – che ha costituito la metafora forse più utilizzata e controversa dell'identità latinoamericana e del suo tormentato rapporto con l'Occidente, ma anche la metafora universale dell'incontro/scontro tra il conquistatore e il conquistato, tra la cosiddetta civiltà e la cosiddetta barbarie, tra un linguaggio, quello di Prospero, che tenta di imporsi in ogni modo e in ogni forma (dalla persuasione e dalla blandizie culturale e religiosa, alla violenza delle armi e della schiavitù) e un altro linguaggio, quello di Calibano, che, per ironia della sorte ed eterogenesi dei fini, si impadro-

[3] *Ibidem.*

nisce di quello del padrone per combatterlo e demistificarlo, per porre fine agli incantesimi che lo hanno tenuto incatenato. Con l'arma universale della lingua e con la volontà di comprendere e farsi comprendere, Calibano, scrive Zea, «conosce ora la fonte di tali incantesimi allorché fa della parola di Prospero uno strumento del suo stesso discorso liberatore»[4]. Riappare qui la funzione universalistica e storico-antropologica della filosofia, dell'etica e dei suoi linguaggi. Solo essa, infatti, può aprire la strada al dialogo interculturale, al confronto tra le identità individuali di uomini e di popoli. Solo essa può suggerire a Prospero il perdono verso se stesso, verso l'immagine falsa del barbaro e dello schiavo che il suo egoismo ha creato. «Sorge la sintesi dell'umanità nella quale la barbarie cessa di essere barbarie e la civiltà civiltà, per essere, puramente e semplicemente, espressioni dell'unico uomo possibile, con le sue possibilità e gli impedimenti, con i suoi sogni di universalità e la coscienza dei suoi impedimenti. […] La sintesi come unica possibilità che l'uomo cessi di essere il lupo dell'uomo e sia, puramente e semplicemente, uomo»[5].

[4] *Ibidem*, p. 229.
[5] *Ibidem*, p. 230.

ALBERTO FILIPPI

Leopoldo Zea e i labirinti dell'Occidente

TRADUZIONE ITALIANA DI STEFANO SANTASILIA

L'articolo è costituito da un discorso pronunciato in occasione della cerimonia di omaggio a Leopoldo Zea promossa dal Ministero degli Affari Esteri italiano, dall'Istituto Italo-Latinoamericano di Roma e dall'Ambasciata messicana di Roma, il giorno 17 ottobre 1997. La cerimonia fu presieduta dall'ambasciatore del Messico in Italia, nonché presidente dell'Istituto Italo-Latinoamericano, Mario Moya Palencia, dal direttore generale delle Relazioni Culturali del Ministero degli Affari Esteri italiano, Armando Saguini, dal senatore Paolo Emilio Taviani, da Leopoldo Zea e da María Elena Rodríguez Ozán.

Leopoldo Zea nacque due anni dopo l'inizio della sorprendente rivoluzione messicana, che non solo trasformò radicalmente la situazione politica ed economica di quel paese, ma ebbe anche una vastissima risonanza in tutto il mondo iberoamericano, poiché diede espressione alla profonda necessità di un cambiamento radicale relativo alle grandi masse contadine e operaie dell'America Latina. Punto di approdo del processo rivoluzionario fu la fondamentale Costituzione del 1917, fortemente innovatrice in materia istituzionale, sociale e educativa, e che manifestò anche il raggiungimento di una notevole autonomia concettuale e politica rispetto ai classici modelli europei e nordamericani del costituzionalismo liberale del secolo XIX. Zea, giovane studente di diritto e di filosofia presso la Universidad Nacional Autónoma de México, si forma intellettualmente in un ambiente di enorme fermento e rinnovamento culturale, tendente al recupero delle peculiarità storiche della *mexicanidad*, orgogliosamente riconosciuta come india e meticcia, *mestizo-blanca,* e definita, in modo definitivo e programmatico, da uno dei ministri del governo di Álvaro Obregón, José Vasconcelos – forse il più importante intellettuale che formò la generazione alla quale apparteneva Zea – come la "razza cosmica" in virtù della quale "parlerà il mio spirito", ossia l'espressione della secolare nazione messicana e, in un senso più ampio, della nazione indo-ibero-afro-americana.

I successivi anni Trenta – quelli della storica presidenza di Lázaro Cárdenas – sono anche gli anni del consolidamento delle elaborazioni ideologiche, istituzionali e artistiche della Rivoluzione Messicana, così come dell'affermazione di una politica estera di grande apertura, anche nei confronti della Spagna repubblicana, grazie alla quale durante la Guerra Civile, e dopo la vittoria militare del franchismo, il Messico si convertì in uno spazio di incontro per i tanti esiliati spagnoli (ma anche per i molti profughi che fuggivano dalle dittature europee; per esempio Trotskij, perseguitato dallo stalinismo) che incarnarono il ruolo importante di diffusori, e spesso anche di traduttori, della cultura politica e filosofica europea (da Hegel a Cassirer, da Husserl a Jaspers, da Heidegger a Dilthey, da Marx a Max Weber, da Abbagnano ad Hartmann, a Max Scheler eccetera).

Tra i tanti rifugiati che arricchirono la cultura latinoamericana degli anni Trenta e Quaranta, la personalità più rilevante, per la formazione intellettuale di Zea, fu senza dubbio il discepolo più originale e acuto di José Ortega y Gasset, l'asturiano José Gaos, che giunse in Messico con una formazione esistenziale e concettuale estremamente innovativa per uno spagnolo che giungeva in America, l'atteggiamento di chi si "impatriava", ossia di chi giungeva in una (differente) medesima patria, quella ispanoamericana: in effetti, "mai" si considerò come un esiliato, semmai, positivamente, un *transterrado*.

Tale atteggiamento sarà fondamentale nella formazione di Zea che mai percepirà un complesso di inferiorità o di superiorità in relazione alla Spagna (Europa), che era stata tanto radicalmente demitizzata e riconfigurata nella dimensione storica essenziale, e non retorica, dei suoi valori più autentici e universali, anche grazie alla generazione di alcuni esiliati spagnoli come José Gaos, Pedro Bosch Gimpera, José Miranda, Rafael Altamira, Ots Capdequi, Medina Echevarría, Recaséns Sichens, Wenceslao Roces eccetera. Dopo (e insieme a) Alfonso Reyes, Samuel Ramos e Antonio Caso, il maestro, il tutor accademico di Zea fu proprio Gaos, in base

alle cui indicazioni il giovane dottorando scelse, come oggetto di studio, il pensiero filosofico messicano, lavoro che proseguirà analizzando gli autori più rappresentativi della filosofia, della storia e della politica latinoamericana; analisi i cui risultati costituiranno i primi lavori pubblicati della vastissima produzione di Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), *América en la historia* (1957), *América como conciencia de Europa* (1966), *El pensamiento latinoamericano* (1976).

L'incontro con Gaos fu cruciale perché il filosofo spagnolo insisteva sulla necessità propedeutica, e fondamentale, di assumere la propria storia come l'orizzonte ontologico di una possibile filosofia americana, fondata a sua volta sulla libertà dell'uomo e sull'indipendenza delle nazioni (tra le altre cose, proprio negli anni in cui l'Europa sprofondava nella tragedia della Guerra Mondiale e dello sterminio razziale). Il discorso centrale e decisivo – come ricorderà Zea evocando il suo dialogo con Gaos – si radicava nell'emancipazione della storia ispanica, tanto in Europa quanto in America, al punto che lo stesso Gaos, in un'affermazione polemica che lo rese celebre, affermava che «la Spagna è l'ultima colonia di se stessa che deve ancora rendersi indipendente, non solo spiritualmente ma anche politicamente»[1].

La prospettiva lungo la quale Gaos sospingeva la riflessione filosofico-politica di Zea, che poi sarà quella di molti discepoli di quest'ultimo, si riassumeva nell'affermazione, direi metodologica, del pensiero liberal-socialista dello stesso Gaos:

> La Spagna come il paese ispanoamericano che deve ancora rendersi indipendente dal comune passato imperiale, attraverso un processo di emancipazione, non geografico o spaziale, della colonia rispetto alla metropoli, bensì temporale e storico, di fratellanza tra popoli nuovi rispetto a quelli delle vecchie colonie e metropoli; come un popolo in formazione

[1] Zea L., *José Gaos y la filosofía mexicana*, in «Cuadernos Americanos», n. 28, 1969, p. 103.

> attraverso una fusione di altri popoli in terre americane successivamente all'esser state iberiche[2].

Il compito della filosofia della storia americana, concepita da Zea, appare così, fin dall'inizio, definito a partire da una priorità essenziale: ricostruire i cammini storico-teorici della *hispanoamericanidad*, concepita come mutazione, trasformazione (e a volte anche una negazione-opposizione) del nucleo generativo dell'Occidente (e della "occidentalità"), e in tale ambito ricostruire anche concettualmente la peculiarità-diversità della storia latinoamericana e della "americanità" rispetto a quella europea e angloamericana. Un compito che impone l'analisi di un duplice muoversi nell'ambito della storia, della filosofia e della politica: quella delle forme storiche dell'espansione occidentale (storico) verso Occidente (geografico), ossia verso le terre americane, e, inversamente, quella del movimento di ritorno, dei tentativi di europeizzazione della Spagna e dell'America ormai politicamente emancipata.

Questo fu, infatti, il grande tema che alimentò e dominò il dibattito politico-filosofico, in ambito latinoamericano, durante tutto il secolo XIX, a partire dalle riflessioni dei padri della patria fino a quelle delle *élite* delle oligarchie liberali: da Bello a Lastarria, da Alberdi a Sarmiento, da Bilbao a Barreda, da Montalvo a Justo Sierra eccetera.

L'antinomia tra ispanità ed europeizzazione implicava l'assumere, pertanto, l'ideologia della "leggenda d'oro" o di quella "nera", oppure il celebrare il mito dell'Europa, dell'indigenismo o del "neoaztechismo".

Uno dei risultati maturi delle prime riflessioni di Zea – che lo storico spagnolo Tuñon definì «una pietra miliare nella storia delle idee del continente americano» – venne alla luce negli anni Cinquanta con la pubblicazione del saggio *América en la historia*, nel quale il filosofo studia comparativamente i processi di "occidenta-

[2] *Ibidem*.

lizzazione" e di "emarginazione" ai quali furono sottomessi i popoli europei a partire dal secolo XVI – anche come effetto dell'entrata del continente americano nella storia occidentale.

Zea analizza la conformazione dell'Europa moderna, concepita come un processo che da un lato genera l'idea o, addirittura, l'"invenzione" di una storia definita "occidentale", e dall'altro l'emarginazione degli Stati che non riescono a gestire suddetta occidentalizzazione, soprattutto Russia e Spagna (ma anche quella vasta zona d'Europa della non-azione e del non-stato, quei popoli considerati "senza storia").

Zea riflette sul fatto che i popoli iberici furono messi ai margini della modernità europea, quella della Rivoluzione Inglese o Francese, nella quale svolsero ruolo da protagonisti Inghilterra, Olanda, Francia (e, in America, gli Stati Uniti), che furono tutte nazioni prim'ancora di divenire stati (mentre la Spagna si convertì in impero senza essere mai stata una "nazione" – cosa che accadde nell'America ispanica dove sorsero artificialmente stati che ancora non si erano configurati come nazioni indipendenti).

La Spagna del secolo XVI, che fu messa in crisi dalla modernità, collocò e impose anche in America una serie di istituzioni premoderne. Paradossalmente, così come i *conquistadores* si impegnarono per sopprimere il passato indigeno, anche i *libertadores* tentarono di eliminare il passato ispanico al fine di introdurre l'Europa nei nuovi stati, in opposizione alla Spagna, o, per dirla in altri termini, tentarono di europeizzarli imitando le istituzioni dell'Europa liberale.

In poche parole, i percorsi dell'Occidente verso l'occidente furono determinati, per molti aspetti, dal conflitto europeo tra cattolicesimo e modernità, e la Spagna, sostenitrice del primo, ne uscì sconfitta anche nell'America spagnola, mentre il protestantesimo e l'incipiente capitalismo – che aveva generato prima la rivoluzione borghese e subito dopo quella industriale – si insediarono e consolidarono nell'America originata nell'altra Europa, quella non mediterranea, quella baltica dell'Atlantico del Nord.

Inoltre, negli anni Cinquanta risultava chiaro, agli occhi del pensiero critico di Zea, che il cammino verso l'Occidente di quei valori considerati universali correva parallelo, in molti casi, alla sua stessa negazione. Zea così scriveva:

> I due grandi contributi dati dall'Occidente alla cultura universale – l'industrializzazione e le istituzioni democratiche – sono state, e continuano ad essere, le mete da raggiungere per quei popoli che hanno sofferto l'impatto con le stesse. Dominio della natura ma al servizio di tutti gli uomini. Governi rappresentativi, responsabili, in uno Stato nazionale indipendente e sovrano, certo… ma riconoscendo il diritto, a qualsiasi popolo, di realizzare tale tipo di governo. Per questo, i popoli non occidentali reclamano all'Occidente la validità di quei valori universali che esso reclamava solo per sé[3].

Nella concezione di Zea, la questione di fondo che caratterizza la storia occidentale (per lo meno fino alla Seconda Guerra Mondiale) era precisamente quella di analizzare e demitizzare una determinata filosofia della storia europea, dichiarata e autocelebrata come "universale", senza dubbio un'invenzione esercitata hegelianamente attraverso la negazione, concettuale e pratica, non solo del passato – ossia delle proprie origini – ma anche del presente – ossia di altri popoli e altre culture (extraeuropee) con le quali l'Occidente, nella sua incontenibile espansione, era entrato in contatto. Zea – dialogando con Toynbee – faceva riferimento, tra gli altri esempi, al "nazionalismo". Tutti i popoli non occidentali, in Asia, Africa e America Latina, che sono entrati in contatto con l'Occidente, hanno finito per imitare le grandi direttrici evolutive europee: uno di questi casi, in negativo, è quello del nazionalismo, che aveva preceduto e accompagnato le guerre europee dei secoli XVIII e XIX.

[3] Zea L., *América en la historia*, Città del Messico/Buenos Aires: FCE, 1957, pp. 89-90.

Un nazionalismo che non parte dal punto di vista che fa del "tutto" una "parte", bensì dal punto di vista dei popoli e degli uomini che già si sentono parte di un tutto – che non deve essere necessariamente riconosciuto agli uni e negato agli altri. Parti di un mondo più ampio nel quale non trova senso un'ideologia che, in nome dell'universale non riconosce l'universalità dell'umanità a una nuova maggioranza umana per riservare un beneficio ad una minoranza[4].

Zea terminava questo saggio "premonitore" (del 1957) con un'analisi comparata della modernità nelle (varie) Americhe, confrontando la «coscienza dell'emarginazione dell'Iberoamerica» con la coscienza dell'imperialismo del Destino Manifesto degli Stati Uniti, inteso come punto di approdo dell'espansione (e dell'espansionismo) occidentale, e terminando con l'analisi di ciò che Zea definiva come il pensiero di livello più alto ed emblematico riguardante l'identità filosofica e politica dell'eredità ispanoamericana, pensiero capace di interpretare, e adattare alla realtà propria dei popoli che si erano resi indipendenti, i valori universali dell'Illuminismo e del primo liberalismo, quello repubblicano degli inizi del Ventesimo secolo.

Zea si riferisce al Bolívar della *Carta de Jamaica*, dei progetti costituzionali scritti per il Venezuela e per la Bolivia, e, infine, a quello del Congresso Anfictiónico de Panamá, organizzato al fine di dare forma politico-istituzionale all'identità che stava alla base di una comunità sovranazionale. Quello di Bolívar era un ideale di comunità sognato al fine di includere tutto l'Occidente ma che, nel frattempo, poteva essere realizzato in America, tra i popoli ispanoamericani che condividevano una "molteplice" identità comune, tanto forte e specifica da poter essere considerati, da Bolívar, come «un piccolo genere umano». «Che bello sarebbe se l'istmo di Panamá fosse, per noi, quello che Corinto era per i Greci! Sarebbe bello se un giorno potessimo avere la fortuna di svolgere

[4] Cfr., *ibidem*, p. 90.

lì un grande congresso dei rappresentanti delle repubbliche, dei regni e degli imperi, per discutere degli interessi riguardanti la pace e la guerra nei confronti delle altre nazioni del mondo»[5].

Che cosa si può dedurre dalla descrizione bolivariana di questo ideale congresso? Ecco quello che Leopoldo Zea si domandava. Tale celebrazione appare come il *desideratum* che sviluppa e trascende i semplici valori della modernità che

> inizia in Grecia, si amplia in Roma, continua con la Cristianità e giunge al suo apogeo nella modernità, con l'espandersi in tutto il mondo. Una cultura nella quale i diritti degli individui si coordinano con le necessità della comunità; la libertà e la sovranità dei popoli con le necessità di una pace e di un accordo universale che le rendano davvero possibili[6].

Nelle seguenti quattro decadi, fino ai nostri giorni, la riflessione costante e acuta di Zea, tendente all'individualizzazione della specificità filosofica e storica iberoamericana, lo condurrà a studiare, nella modalità interdisciplinare che gli è congeniale, i profondi cambiamenti avvenuti nella seconda metà del secolo. La rinnovata, e feconda, produzione di Zea "filosofo del carattere americano" si estende, in effetti, alle tematiche dell'umanesimo storicista, alla storia delle idee, alla filosofia della politica e della liberazione, al suo "latinoamericanismo" militante. Zea, insomma, "il filosofo *sin más*", si converte, durante lo scorrere del secolo, nel "maestro" la cui influenza crescente si va estendendo e diffondendo a tutto il continente americano (Stati Uniti compresi) e all'Europa, secondo diverse generazioni di studenti e studiosi latinoamericani, attratti dalla sua coerenza intellettuale e morale, dal magistero critico della sua *paideia* dell'identità culturale di quella che, con una metafora mai superata – non scelta a caso dallo stesso Zea – José Martí definì *Nuestra América*. In tal senso non si può

[5] *Ibidem*, p. 270.
[6] *Ibidem*, p. 275.

sorvolare sul riferimento a tre saggi fondamentali caratteristici di tale itinerario pedagogico che rendono l'opera di Zea imprescindibile per tutti noi: *Filosofía latinoamericana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978), *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* (1981).

La "latinoamericanità" viene, così, riesaminata e reinterpretata dallo Zea degli ultimi anni, alla luce dei nuovi processi di espansione dell'Occidente (e delle sue forme relative di emarginazione) che si vanno configurando in questa fine di secolo e che hanno radicalmente trasformato la relazione tra "ideologia" e "utopia", tanto nell'Est come nell'Ovest, specialmente per quel che riguarda la logica molteplice e complessa che sta alla base delle relazioni economico-tecnologiche tra Nord e Sud, nella fase finale della globalizzazione che può essere considerata come la tappa più recente dell'espansione dell'Occidente (sebbene non sia l'ultima, come pensano Fukuyama e gli apocalittici).

Si tratta di un tema che Zea riprende in uno dei suoi ultimi libri, dove approfondisce l'analisi della sua concezione filosofica della storia latinoamericana interpretata a partire dall'analisi della fine del secolo e del millennio, dello storico conflitto tra Civiltà e Barbarie, e tra Occidentalizzazione ed Emarginazione. Si tratta di un saggio emblematico intitolato *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), nel quale una delle riflessioni fa riferimento al ruolo che l'Europa assume una volta superate le tradizionali concezioni eurocentriche tipiche del pensiero di Hegel (o di Marx), e alla sua costante influenza tanto in Oriente quanto in Occidente e, in tal caso, nel secondo e terzo Occidente, ossia Stati Uniti e America Latina[7].

[7] Sul rapporto cruciale tra le *Americhe* e l'Europa, e sui vincoli personali e intellettuali di Zea con Norberto Bobbio e la Società Europea di Cultura, di cui il filosofo torinese e quello messicano sono stati, rispettivamente, presidente e vice presidente, si rinvia a Filippi A., *La filosofía de Bobbio en América Latina y España,* Buenos Aires: FCE, 2002 (in particolare si veda il capitolo 10 di tale te-

Il discorso di Zea resta, in ogni caso, radicato e intessuto da un altro tema di fondo, di enorme rilievo: il tema filosofico-politico e giuridico-istituzionale dell'uguaglianza tra gli individui e tra i popoli:

> Le presupposte emarginazione e barbarie non sono altro che espressioni di peculiarità tipiche di ogni uomo. In tal senso, ogni discorso è caratteristico di una certa espressione dell'umanità, peculiarità che non annulla ma afferma la stessa umanità. Discorso che parte da una forma peculiare di uomo e che affonda le sue radici nell'incapacità dell'uomo ad intendere l'altro uomo. L'uomo, ogni uomo, è uguale a qualsiasi altro uomo. Tale uguaglianza non deriva dal fatto che un uomo, o un popolo, possano essere, o meno, la copia fedele di un altro uomo o popolo, bensì della sua peculiarità. Un uomo, o un popolo, è simile ad un altro uomo, o popolo, proprio per il suo essere, come quello, diverso, distinto[8].

Tali concetti fondamentali sono alla base della formalizzazione che Zea realizzerà nel testo, e costituiscono il preambolo alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (del 1948, che si presentano come l'integrazione della Dichiarazione del 1776 e di quella del 1789). Si tratta di un preambolo che il pensatore scrisse anche per l'UNESCO nel 1994, in occasione della proposta avanzata presso le Nazioni Unite di dichiarare il 1995 Anno della Tolleranza. Penso che tale scritto costituisca uno dei punti di livello più alti e durevoli della concezione filosofico-politica di Zea:

> Tutti gli esseri umani sono tra loro differenti, e proprio per questa ragione sono simili. Differenti per ragione, pelle, sesso, cultura, religione, lingua e altre espressioni dell'umano che

sto); Filippi A., *Pensar en América Latina. Norberto Bobbio y Leopoldo Zea: dos filósofos militantes*, in «Cuadernos Americanos», n. 115, 2006, pp. 119-138.

[8] Zea L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Città del Messico: FCE, 1984, p. 19.

> si concretano, e per questo si assomigliano, in esseri che hanno la capacità di ragionare, e perciò di comprendere e farsi comprendere. Proprio a partire da tale mutua e ineludibile comprensione bisognerà affermare principalmente il diritto alla differenza, dal quale bisognerà dedurre il rispetto nei confronti del resto dei diritti che qui vengono enumerati[9].

Si tratta della "differenza" concepita come presupposto essenziale dell'affermazione dell'uguaglianza "giuridico-politica", attraverso una nuova sintesi, che Zea elabora, tra il riconoscimento del *meticciato* e i diritti emergenti della modernità nella maniera in cui sono sviluppati, a volte anche contraddittoriamente, in ambito americano.

Intendo concludere ricordando il successivo riferimento, effettuato dal nostro filosofo, nei confronti dell'estesa durata storico-concettuale della tradizione della *Hispania* medterranea (atlantica ed europea), erede di quella greco-latina, ebraico-cristiana e finanche islamica che, americanizzandosi attraverso un processo di *meticciato* etnico e culturale, confermerà ed estenderà la sua "mediterraneità" come una forma storica della differenza in relazione all'America anglosassone. Mi riferisco, nello specifico, all'articolo di Zea intitolato significativamente *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*[10], nel quale, secondo il suo stile che possiamo definire "ciclico", Zea riprende e sviluppa su vari livelli, e a partire da differenti prospettive, il tema centrale – e io direi costante – della sua ricerca riguardante i labirintici percorsi dell'Occidente.

L'America che ha voluto darsi il nome di "Latina" si configura come uno dei punti di approdo – ci ricorda Zea – di tale civiltà mediterranea che era stata, come quella latinoamericana, un crogiolo delle differenze umane.

[9] Zea L., *Fin del siglo XX, ¿centuria perdida?*: Città del Messico: FCE, 1996, p. 134.

[10] Cfr., Zea L., *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*, in «Cuadernos Americanos», n. 59, settembre-ottobre, pp. 15-33.

> Crogiolo della nuova umanità e del più ampio umanesimo, di razze, razza cosmica, come la definì Vasconcelos, cultura delle culture, nazione delle nazioni, come desiderava Bolívar, che si rende effettiva nel sogno di Victor Hugo, quello di una nazione che semplicemente sarà chiamata Umanità[11].

Questi, in sintesi, alcuni dei principali insegnamenti di Zea che, per quel che riguarda la mia generazione – e mi permetto di riportarmi al mio ricordo personale – ebbero inizio nel lontano anno accademico 1959-60, quando Zea visitò la Facoltà di Humanidades della Universidad Central de Venezuela, a Caracas, in quei mesi illuminati dal risveglio politico e culturale che seguì al crollo della dittatura del generale Pérez Jiménez. Un risveglio particolarmente sentito presso l'Istituto e la Scuola di Filosofia, nella quale aveva lavorato, giunto dal Messico, Juan David García Bacca – un altro esiliato spagnolo di caratura eccezionale – chiamato a organizzare proprio l'istituto e la scuola insieme a Manuel Granell, e ai più giovani Juan Nuño, Federico Riú, Ernesto Mayz Vallenilla e Antonio Pasquali.

Va, però, riconosciuto che gli insegnamenti di Zea risultano ancora più preziosi oggigiorno, in particolar modo per noi accademici e per l'Istituto Italo-Latinoamericano, organismo intergovernativo che, a partire dal 1966, coordina, in attiva collaborazione, tutti i paesi latinoamericani e l'Italia. Infatti, come molti già sanno, l'Istituto ha assunto l'iniziativa di promuovere – in occasione del semestre di presidenza italiana presso il Consiglio dell'Unione Europea (gennaio-giugno 1996) – la realizzazione di un'università internazionale nella quale i latinoamericani e gli europei possano, insieme, studiare le rispettive realtà e i processi istituzionali di integrazione che renderanno, di volta in volta, sempre più necessaria e feconda la conoscenza e la collaborazione tra i nostri popoli e i nostri stati.

[11] *Ibidem.*

In tale temperie, possiamo considerare – e facendolo credo di interpretare la disposizione di tutti i presenti – il professor Zea, con la sua profonda e ineguagliabile conoscenza delle relazioni culturali tra Europa e America Latina, come uno dei mentori ideali di questa lodevole iniziativa, quella della promozione di una Università Euro-Latinoamericana; iniziativa che, recentemente, è stata ricordata e confermata dal Presidente del Consiglio dei Ministri, il professor Romano Prodi, in occasione della sua visita ufficiale presso questo istituto.

Per tutte queste ragioni, professor Zea, la ringraziamo per la sua presenza, insieme con la professoressa María Elena Rodríguez Ozán, qui a Roma presso l'Istituto Italo-Latinoamericano e presso l'Accademia dei Lincei, così come ringrazio il Ministero degli Affari Esteri, e in particolare Armando Sanguini e Riccardo Campa, l'ambasciatore messicano e presidente dell'Istituto Italo-Latinoamericano, Mario Moya Palencia, e il segretario generale dello stesso istituto, Bernardino Osio, per aver promosso e organizzato questo riconoscimento che l'Italia ha voluto concedere, secondo intelligente giustizia, al nostro insigne Maestro.

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, Goiania, 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 idiosincratico 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 immersi 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 arrischiai 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 enfasi[1].

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-culturalista[2]. 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 Valaparaíso, 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 (finanche 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 Discur 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 condivisibile 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 essere[3]. 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 affascinando[4]. Tutte cose che ci collocano anche dinanzi al rilevante rispetto della metaforizzazione e delle molteplici varianti linguistiche, più o meno convergenti[5].

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 dottorato[6].

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 sionismo[7]. 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 armi[9]; a ciò si andrà a aggiungere l'alleanza con i sionisti cristiani[10].

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 pieno[12]. 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-modernite': conflit Islam democratie*, 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 ebree), 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'esplorare 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 identificano[13].

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 antiegemonici 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 identità[14].

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 *bohémien* 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 meticciato 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 *annichilatori* 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 plebaglia[15].

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 scorso[16]. 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'altra[18].

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 (Horckheimer, 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 tempo[19].

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 dettagliata[20]. 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 meticcia, 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 afrobrasiliani[22].

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, lasciatomi 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 istituzionalizzazione[25].

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 *hondureña* di Amanda Castro, che il dover essere può anche configurarsi come qualcosa in più di una mera normativa, imposta o imponibile, 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 monogamia[26].

La collega peruviana, Norma Mogrevejo Aquise, lotta contro le forme poliziesche di mantenimento dell'ordine sociale e invita a non seguire alcuna normativa riguardante il dover essere[27]. Per tale ragione, spinge a porre in questione i valori prestabiliti e a riformulare gli accordi[28]. 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 ragioni[29].

[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'amore[30]. 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 *güipil* – tessuto di forme e colori diversi – e le esperienze di vita di cui tratta il volume stesso[31].

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 ciò[32].

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 nozione[33].

Riguardo al contesto cubano, tra le ricerche più interessanti troviamo quelle del filosofo Enrique Ubieta Gómez[34]: 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 creatore[35].

[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 Martianos, 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 alunni[36]. 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 "meticciato"[37]. A tal proposito risultano molto interessanti le affermazioni dello studioso afroecuadoriano Juan Montaño:

> 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 visibili[38].

Il semplice "riconoscimento" assume le forme della depoliticizzazione[39]. 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, decisivamente, 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 "percepiamo 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, interpretazioni[41].

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 sociale[42].

Le articolazioni interpretative, "provate" o "verificate", si strutturano e condensano in una trama che produce agglomerazioni simboliche[43]. 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 maggiormente[44]. 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 essere[45].

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 linguisticamente[46]. 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 valorazione; 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, Cámara 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 spceifico 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'*intellighenzia* 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.

ENRIQUE DUSSEL

Trans-modernità e interculturalità
Un'interpretazione a partire dalla Filosofia della Liberazione

TRADUZIONE ITALIANA DI STEFANO SANTASILIA

Di questo articolo è già apparsa una versione in lingua spagnola dal titolo *Transmodernidad e interculturalidad* (*Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*) all'interno del sito web ufficiale de Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), http://www.afyl.org/articulos.html (data di ultima consultazione 30 maggio 2012).

1. Alla ricerca della propria identità. Dall'eurocentrismo al "colonialismo dello sviluppo"

Appartengo a una generazione latinoamericana che ha dato il via al proprio lavoro intellettuale verso la fine della seconda guerra mondiale, negli anni Cinquanta. Per noi, in tale epoca, in Argentina non v'era alcun dubbio che fossimo parte della "cultura occidentale" (per tale ragione, alcuni taglienti giudizi venuti successivamente, sono carattere di chi si è opposto a se stesso).

La filosofia che studiavamo iniziava con la Grecia, che consideravamo come la nostra origine intellettuale più antica; il mondo amerindio non aveva alcun peso nei nostri programmi di studio e nessuno dei nostri professori avrebbe potuto far coincidere l'origine del pensare con esso[1]. Inoltre, l'immagine del filosofo era

[1] La nostra provincia di Mendoza (Argentina) era davvero l'ultimo territorio nel Sud di quello che era stato l'impero Inca; per dirla con precisione si trattava della valle di Uspallata, situata tra Argentina e Cile, come un "ponte dell'inca" e "cammino dell'inca", luogo che, durante la mia giovinezza di andinista esperto, ho potuto osservare con stupore dall'altezza di più di 4.500 metri sul livello del mare. A tal proposito, riguardo gli aspetti biografico-filosofici della mia espe-

quella di colui che conosceva in dettaglio le opere dei filosofi classici occidentali e dei loro successori contemporanei: nessun interrogativo, dunque, riguardo una filosofia specifica a partire dall'America Latina. Risulta difficile far percepire, nel presente, la soggezione ineludibile a quel modello della filosofia europea (e in quel tempo in Argentina – lasciando da parte gli Stati Uniti). Germania e Francia detenevano l'egemonia completa, soprattutto in Sud America (non era così in Messico, Centro America e Caraibi spagnoli, francesi o britannici). Nell'ambito della filosofia della cultura, si riscontrava il diretto riferimento a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A.L. Kroeber, Ortega y Gasset o Fernand Braudel, e William McNeill: tutti studi volti alla comprensione del fenomeno greco (accompagnati dalla lettura della celebre opera di Jaeger *Paideia* o dal suo *Aristotele*), della disputa riguardante il Medio Evo (a partire dalla rivalorizzazione che di questa aveva effettuato Gilson), e del senso della cultura occidentale (europea) concepita come contesto propedeutico alla comprensione della filosofia moderna e contemporanea. Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler, erano le figure fondamentali; si trattava di una concezione cronologica e sostanzialista della cultura, senza fenditure, dell'Est verso l'Ovest, così come era richiesto dalla prospettiva hegeliana della storia universale.

Grazie al mio viaggio in Europa – nel 1957, attraversando l'Atlantico in nave – ci siamo riscoperti come "latinoamericani" e non "europei", nel momento in cui sbarcammo a Lisbona o Barcellona. Le differenze erano evidenti e non occultabili; per tale ragione, il problema culturale iniziò a interessarmi in maniera osses-

rienza generazionale cfr. *Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)* nella mia *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, New York: Humanities Press, 1996, pp. 77-79; e i paragrafi 1-3 dell'articolo *En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)*, nel numero della rivista «Anthropos» dedicato al mio pensiero: «Anthropos», n. 180, 1998, pp. 14-19.

siva, umanamente, filosoficamente ed esistenzialmente: "Chi siamo culturalmente? Qual è la nostra identità storica?", domande che non riguardano la possibilità di descrivere oggettivamente tale "identità", ma che rimandano a qualcosa che viene prima, al sapere chi si è percepito come una angoscia esistenziale. Tanto in Spagna quanto in Israele (dove stetti dal 1957 al 1961, sempre svolgendo ricerche a proposito della questione del carattere "latinoamericano") i miei studi si sono configurati come una riflessione che potesse raccogliere la sfida generata da tale indagine. Il modello teorico-culturale di riferimento, tuttavia, continuerà a essere quello ufficiale per molti anni. L'incontro con Paul Ricoeur e l'assistere alle sue lezioni presso la Sorbona, il suo articolo, più volte citato, intitolato *Civilisation universelle et cultures nationales*[2], rientravano, comunque, in un modello sostanzialista e, in fondo, eurocentrico. Sebbene il termine "civiltà" non mantenesse più il senso spengleriano del momento decadente di una cultura, bensì le strutture universali, e tecniche, del progresso umano-strumentale nel suo insieme (e il cui attore principale, durante gli ultimi secoli, è stato sicuramente l'Occidente); la cultura, allora, si configurava come il contenuto mitico-valorativo di una nazione (o insieme di nazioni) e in tal modo veniva concepita anche da noi nel momento in cui, in quegli anni, lavoravamo a una contestualizzazione della situazione latinoamericana.

Seguendo tale concezione "culturalista" intrapresi le mie prime interpretazioni della situazione latinoamericana tentando di darle una collocazione nell'ambito della storia universale (un po'

[2] Cfr. Ricoeur P., *Civilisation universelle et cultures nationales*, in ID *Histoire et verité*, Parigi: Seuil, 1964, pp. 274-288. In realtà questo articolo era stato già pubblicato nell'ottobre del 1961 sulla rivista parigina «Esprit». La differenza tra il livello di "civiltà", ossia il riferimento agli strumenti (tecnici, scientifici o politici) della "cultura", indica ciò che oggi definirei come "fallacia progressista", dovuta al non considerare che ogni sistema strumentale (specialmente quello politico, ma alla stessa maniera anche quello economico) già si configura come sistema "culturale".

alla maniera di Toynbee), e discernendo i livelli di profondità, secondo l'influenza di Ricoeur ma anche di Weber, Sorokin, Jaspers, Sombart eccetera.

Così, nel mese di dicembre del 1964, organizzammo una "Semana Latinoamericana" insieme ad alcuni studenti latinoamericani che risiedevano in vari paesi europei: fu un'esperienza "fondazionale". Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart e molti altri intellettuali, tra cui lo stesso Ricoeur[3], esposero il loro punto di vista, considerando che il tema dell'incontro fu la "presa di coscienza" (*prise de conscience*) dell'esistenza di una cultura latinoamericana (e ricordo che un tale Rafael Brown Menéndez, o Natalio Botana, si opponeva all'esistenza di un tale concetto). Durante lo stesso anno, pubblicai anche un articolo nella rivista di Ortega y Gasset[4], nel quale mi schieravo contro le "riduzioni storiciste" applicate alla nostra società latinoamericana: quella del rivoluzionario, che lotta per l'"inizio" della storia nel futuro; quella del liberale, che mistifica l'emancipazione nazionale nei confronti della Spagna agli inizi del secolo XIX; quella dei conservatori, che mitizzano lo splendore dell'epoca coloniale; quella degli indigeni, che negano tutto ciò che è accaduto successivamente allo sviluppo delle grandi culture amerindie. In alternativa a tutte queste posizioni, io proponevo la necessità di ricostruire, nella sua integrità,

[3] Tali contributi furono pubblicati nei numeri 7 e 8 della rivista «Esprit» del 1965. Io presentai un intervento intitolato *Chrétientés latino-américaines*, pp. 2-20 (che, successivamente, apparve anche in traduzione polacca: *Spolecznosci Chrzescijanskie Ameriki Lacinskiej*, in «Znak Miesiecznik», Cracovia, n. XIX, 1967, pp. 1244-1260).

[4] Dussel E., *Iberoamérica en la Historia Universal*, in «Revista de Occidente», n. 25, 1965, pp. 85-95. Allora, avevo già scritto due monografie: *El humanismo helénico* – nel 1961– e *El humanismo semita* – nel 1964 –, e stavo raccogliendo il materiale che poi avrebbe preso forma nel volume *El dualismo en la antropología de la cristiandad* – pubblicato nel 1968. Avevo, così, realizzaro una ricostruzione creatrice di quella che chiamavo la "protostoria" latinoamericana, quella di Cristoforo Colombo o di Hernán Cortés.

e a partire dalla storia mondiale, l'identità storica dell'America Latina.

Queste ricerche rientravano in un periodo di indagine storico-empirica (dal 1963 in poi) parallela (grazie a una borsa di studio che mi permise di risiedere nella zona di Magonza per vari anni) in vista della realizzazione di una tesi in storia ispanoamericana che difesi presso la Sorbona (Paris) nel 1967[5]. Un corso di Storia della Cultura presso la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) – durante quattro mesi di lavoro febbrile, dall'agosto al dicembre del 1966, una volta lasciata Magonza e ritornato successivamente ancora in Europa a fine anno (il mio primo viaggio in aereo sull'Atlantico) per difendere la seconda tesi dottorale nel febbraio del 1967 sempre a Parigi – mi diede l'opportunità di avere ben presente il panorama della "Storia mondiale" (alla maniera di Hegel o Toynbee), in cui, attraverso un tentativo di ricostruzione ("di-struzione" in chiave heideggeriana) cercavo di "situare" (la *location*) la questione latinoamericana. Nel corso *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*[6], si cercava di elaborare una storia delle culture a partire dal "nu-

[5] Differentemente da coloro che solo parlano di cultura, nello specifico di quella latinoamericana, ebbi l'opportunità di intrattenermi per vari mesi nell'Archivo General de Indias di Siviglia, quindi di studiare le fondamentali opere storiche necessarie alla comprensione scientifico-positiva del secolo XVI latinoamericano, dell'inizio dell'epoca coloniale, cosa che mi permise di venire a conoscenza di moltissimi riferimenti concreti riguardanti tutto il territorio latinoamericano (dalla California messicana fino al Sud del Cile, poiché mi interessai anche dei secoli XVII e XVIII). Per questo, per me, parlare di "cultura latinoamericana" significava fare riferimento a popoli indigeni, lotte di conquista, processi di indottrinamento, fondazioni di città, "riduzioni", *cabildo*, concili provinciali, sinodi diocesani, decimi delle *haciendas*, salario delle miniere, eccetera. Rimando ai nove tomi pubblicati tra il 1969 il 1971 su *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Cuernavaca, México: Centro Intercultural de la Documentación, Colección Sondeos, 1969-1971).

[6] Pubblicato dalla Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina). Apparso per la prima volta nel CD intitolato *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. Per consultarlo e richiederlo: dussamb@servidor.unam.mx.

cleo etico-mitico" (*noyau éthico-mythique* di Ricoeur) di ciascuna di esse. Per tentare di instaurare un dialogo interculturale bisognerebbe, innanzitutto, effettuare una ricognizione dei "contenuti" ultimi delle narrazioni mitiche, dei presupposti ontologici e della struttura etico-politica di ognuna di esse. Rapidamente si passa alla teorizzazione del dialogo senza conoscere concretamente i possibili temi dello stesso dialogo. Per tale ragione, il *Curso de 1966*, con la sua estesa introduzione metodologica, e con una minima descrizione delle "grandi culture" (considerando, criticando e integrando le concezioni di Hegel, Danilevsky, Dilthey, Spengler, Alfred Weber, Jaspers, Toynbee, Teilhard de Chardin e molti altri, e con riferimento alle più importanti "storie mondiali" fino ad allora elaborate) mi permise di "situare", come già detto, l'America Latina nel processo di sviluppo dell'umanità, dalla sua origine (a partire dalla specie *homo*), passando per il paleolitico e il neolitico, fino al tempo dell'invasione dell'America da parte dell'Occidente[7]. A partire dalla Mesopotamia e dall'Egitto, fino all'India e alla Cina, attraversando il Pacifico, ci si trova dinanzi alle grandi culture neolitiche americane (una ramificazione della "proto-storia" latinoamericana). L'incontro tra popoli sedentari e agricoli con gli indoeuropei delle steppe euroastiatiche (tra questi i greci e i romani), e di questi ultimi con i semiti (originari del deserto arabo), mi mostrava una chiave interpretativa legata al "nucleo etico-mitico" che, passando per il mondo bizantino e musulmano, conduceva fino alla penisola iberica romanizzata (l'altra ramificazione della nostra "proto-storia" latinoamericana).

Nel marzo del 1967, ritornando in America Latina, quando la nave fece scalo a Barcellona, l'editore Nova Terra mi consegnò il mio primo libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. In tale opera veniva elaborata una filosofia della cultura in base al livello religioso del nostro continente culturale; questo pic-

[7] In tale corso tralasciai di considerare l'Europa latino-germanica che ho studiato solo fino al secolo V.

colo libro "farà storia" perché si tratterà della prima reinterpretazione di una storia religiosa dal punto di vista della storia mondiale delle culture. Nell'ambito della tradizione storiografica la questione veniva formulata in tale maniera: "Quali furono le relazioni tra chiesa e stato?", nel mio scritto, invece, si configura come "*scontro* tra culture e posizione della Chiesa"[8]. La crisi dell'emancipazione dalla Spagna (intorno al 1810) veniva descritta come "il passaggio da un *modello di cristianità* a una società *pluralista e laica*", e si trattava di una nuova storia culturale dell'America Latina (non solo della chiesa), non più eurocentrica ma ancora "progressista".

È per questa ragione che nella *conferencia programática* che diedi il 25 Maggio del 1967, nella stessa Università del Nordeste, affermai: "Cultura, cultura latinoamericana e cultura nazionale"[9] come se fosse un manifesto, una "presa di coscienza generazionale". Rileggendola vi ritrovo, abbozzati, molti aspetti che, in una maniera o nell'altra, saranno poi modificati o ampliati nei successivi trent'anni di ricerca.

Nel settembre dello stesso anno, iniziavano i miei corsi semestrali in un Istituto fondato a Quito (Ecuador) dove, dinanzi a più di ottanta studenti adulti di quasi tutti i paesi latinoamericani, (inclusi i Caraibi e i "latinos" statunitensi), potevo esporre la mia nuova idea di ricostruzione della storia della cultura latinoamericana, in tutta la sua ampiezza. Lo stupore e l'interesse del pubblico era immenso, profondo, generatore di speranza in una nuova epoca interpretativa[10]. In un corso svolto a Buenos Aires nel

[8] Inclusa in un libro pubblicato nel 1972 (con il titolo: *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcellona: Nova Terra).

[9] Apparve per la prima volta con tale titolo nella rivista «Cuyo», Mendoza, n. 4, 1968, pp. 7-40. Gli articoli precedenti sono stati raccolti, insieme ad altri, in portoghese (non esiste di tale edizione una versione spagnola) in un libro intitolato *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, San Paolo: Paulinas, 1997; l'ultimo saggio, pp. 25-63, era stato già incluso, modificato in parte, nella già citata *Historia de la Iglesia en América Latina*, pp. 29-47.

[10] Una sintesi di questi corsi tenuti a Quito apparve con il titolo *Caminos de liberación latinoamericana*, t. I: *Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoa-*

1969[11], che iniziava con il tema "Per una filosofia della cultura"[12], e culminava in un paragrafo intitolato "Presa di coscienza dell'America Latina", si poteva avvertire come un grido generazionale:

> È cosa abituale affermare che il nostro passato culturale è eterogeneo e, a volte, incoerente, differente e, in un certo qual modo, marginale rispetto alla cultura europea. La cosa tragica, però, è che non venga riconosciuta la sua esistenza poiché, in ogni caso, in America Latina si riscontra l'esistenza di una cultura. Nonostante vi sia qualcuno che lo nega, la sua originalità è evidente, sia nell'arte che nello stile di vita[13].

Già come professore dell'Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) rimodellai in chiave strettamente filosofica tale ricostruzione storica: si tratta di una trilogia, in chiave antropologica (passando per problematiche quali la concettualizzazione della relazione anima-corpo e dell'immortalità dell'anima, o del rapporto carne-spirito, della persona, della resurrezione eccetera) ma sempre tenendo in considerazione la questione delle origini della "cultura latinoamericana", costituita dalle opere *El humani-*

mericano, Buenos Aires: Latinoamérica, 1972. Seconda edizione integrata: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca: Sígueme, 1978. In inglese*: History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, New York: Orbis Books, 1976. In francese: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine,* Parigi: Editions Economie et Humanisme-Editions Ouvrières, 1974. In portoghese: *Caminhos de libertaçâo latino-americana*, t. I: *Interpretaçâo histórico-teológica*, San Paolo: Paulinas, 1985. Un'ulteriore versione fu pubblicata in formato ridotto: *América latina y conciencia cristiana*, Quito: Ipla, 1970. Erano, senza dubbio, anni di grande effervescenza intellettuale critica e creatrice.

[11] *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, in Gera L., Dussel E., Arch J., *Contexto de la iglesia argentina*, Buenos Aires: Universidad Pontificia, pp. 32-155.

[12] *Ibidem*, pp. 33-47.

[13] *Ibidem*, p. 48.

smo helénico[14], *El humanismo semitico*[15] ed *El dualismo en la antropología de la cristiandad*[16].

In questa ultima opera veniva condotto fino al termine il *Curso de 1966*, che terminava nel secolo V della cristianità latino-germanica, trattando dell'Europa fino al momento di inizio dell'espansione in territorio latinoamericano. Mi dedicai, allora, a ricostruire di nuovo la storia delle Cristianità (armena, georgiana, bizantina, copta, latino-germanica, eccetera) descrivendo, in altre opere successive[17], anche lo scontro, in Spagna, con il mondo islamico (dal 711 fino al 1492 d.C.).

La mia ossessione era quella di non lasciare passare un secolo senza poterlo integrare in una concezione della Storia Mondiale che ci permettesse di comprendere l'"origine", lo "sviluppo" e il "contenuto" della cultura latinoamericana. L'esigenza esistenziale e la filosofia (ancora eurocentrica) cercavano un incontro con l'identità culturale e proprio in tal punto iniziò a venire alla luce una frattura.

2. Centro e periferia culturale. Il problema della liberazione

A partire dalla fine degli anni Sessanta, come risultato del nascere delle scienze sociali e *critiche* latinoamericane (nello specifico la

[14] Buenos Aires: Eudeba, 1975.

[15] Buenos Aires: Eudeba, 1969.

[16] Opera che ha come sottotitolo: *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

[17] Per esempio, nell'*Introducción General*, della *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: CEHILA-Sígueme, t. I/1, 1983, pp. 103-204, e in molti altri lavori (come nell'*Etica de la Liberación*, Madrid: Trotta, 1998, p. 26; e più diffusamente nella *Política de Liberación* alla quale sto attualmente lavorando) riprendo i temi della "fondazione" e dello "sviluppo" della Cristianità latino-germanica (prima tappa dell'Europa propriamente detta), cfr. il mio *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, in ID *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-359.

"Teoria della Dipendenza"[18]), sotto l'influenza della lettura del testo levinasiano *Totalità e infinito*, e principalmente a causa dei movimenti popolari e studenteschi del 1968 (in tutto il mondo ma, nel mio caso, in riferimento soprattutto a quelli sviluppatisi in America Latina e, nello specifico, in Argentina), si produsse nell'ambito filosofico, e quindi anche nella filosofia della cultura, un'importante frattura storica. Ciò che prima era costituito dal mondo metropolitano e coloniale, ora (a partire dalla terminologia ancora progressista utilizzata da Raul Presbich presso la CEPAL) assume la configurazione di "centro" e "periferia". A ciò, bisognava affiancare un orizzonte categoriale che parte da quell'economia *critica* che esige l'integrazione delle classi sociali, intese come agenti intersoggettivi, nella stessa definizione di cultura. Non si trattava affatto di una mera questione terminologica bensì di stampo concettuale, e che permetterebbe di isolare il concetto "sostanzialista" di cultura lasciando venire alla luce le sue fratture interne (all'interno di ogni cultura) ed esterne (ossia tra le culture, non solo in forma di "dialogo" o "scontro" interculturale ma, nello specifico, come *dominazione* e *sfruttamento* di una nei confronti delle altre). L'asimmetria degli agenti andava tenuta in considerazione in tutti i livelli e questo significava che la tappa "culturalista" si era ormai conclusa. Nel 1983, così affermavo in un paragrafo intitolato *Oltre il culturalismo*:

[18] Cfr. una possibile ricostruzione teorica della "Teoria della Dipendenza" nel mio *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Londra: Routledge, 2001 (pubblicato in spagnolo nel 1988), pp. 205-230. Theotonio dos Santos è tornato su questo tema nel suo recente *Teoría de la Dependencia*, Città del Messico: Plaza y Valdés, 2001, confermando pienamente la mia ipotesi. A partire dal 1975 fino al termine degli anni Novanta, le scienze sociali latinoamericane assunsero posizioni sempre più scettiche rispetto tale teoria; nel 1988, inoltre, dimostrai, nella mia opera appena citata, che le refutazioni erano inadeguate e che la "Teoria della Dipendenza" era l'unica teoria sostenibile, lo stesso farà Franz Hinkelammert nel corso della polemica avvenuta con Karl-Otto Apel.

> Le condizioni mutevoli dell'*egemonia*, all'interno dei blocchi storici ben definiti e in relazione agli orizzonti ideologici delle differenti classi e sottogruppi, costituivano qualcosa di impossibile da ravvisare attraverso la concezione strutturalista del culturalismo […]. Mancavano anche le categorie di *società politica* (in ultima analisi, lo "Stato") e di *società civile*[19].

La filosofia latinoamericana, intesa come *Filosofia della liberazione*, riscontrava il suo stesso essere condizionata culturalmente (ossia si pensava *a partire* da una determinata cultura) ma tale connotato era comunque articolato, implicitamente o esplicitamente, in base agli interessi di classe, gruppo, sesso, razza eccetera. La *location* era stata scoperta ed era il primo tema filosofico che meritava di essere preso in considerazione; il "dialogo" interculturale aveva perso la sua ingenuità e si riconosceva come sovra-determinato da tutta l'epoca coloniale. Di fatto, nel 1974 demmo il via a un "dialogo" intercontinentale "Sud-Sud", tra pensatori di Africa, Asia e America Latina, il cui primo incontro avvenne in Dar-es-Salam (Tanzania) nel 1976[20]. Tali riunioni ci aprirono uno sguardo diretto su un panorama rinnovato delle grandi culture[21].

Una nuova concezione si lasciò intravedere nell'ultimo incontro celebratosi presso l'Universidad del Salvador (Buenos Aires), quando la filosofia della liberazione era già nel suo pieno sviluppo, in un intervento dal titolo "Cultura imperial, cultura ilu-

[19] Dussel E., *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, cit., pp. 35-36.

[20] Si trattava di un dialogo tra intellettuali del Terzo Mondo che, negli anni successivi (e fino ad oggi), ci condusse a organizzare nuovi incontri a Delhi, in Ghana, a San Paolo, a Colombo, a Manila, a Oaxtepec, eccetera.

[21] A mio parere, l'aver vissuto in Europa per quasi otto anni, poi averne trascorsi due tra palestinesi (spesso musulmani) in Israele, l'aver viaggiato e dato conferenze o l'aver partecipato a seminari e congressi cinque volte in India (fra tutte le culture quella indiana si presenta come la più impressionante), tre volte nelle Filippine, numerose volte in Africa (Kenya, Zimbabwe, Egitto, Marocco, Senegal, Etiopia eccetera) mi donò una percezione diretta delle "grandi culture" che ho sempre trattato con passione e rispetto.

strada y liberación de la cultura popular"[22]. Si trattava di un attacco frontale alla posizione di Domingo Faustino Sarmiento, l'eminente pedagogo argentino, autore dell'opera *Facundo: civilización y barbarie*. La civiltà era costituita dalla cultura nordamericana, la barbarie dalla tradizione dei *caudillos* federali che lottavano per conquistare l'autonomia dal porto di Buenos Aires (cinghia di collegamento della dominazione inglese). Si trattava dell'inizio della demitizzazione degli "eroi" nazionali che avevano concepito il modello coloniale del paese, struttura che già mostrava la sua decadenza[23]. Una cultura "imperiale" (quella del "centro"), che aveva la sua origine nell'invasione dell'America avvenuta nel 1492 e si scontrava con le culture "periferiche" dell'America Latina, dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa Orientale. Non si trattava affatto di un "dialogo" simmetrico bensì di dominazione, sfruttamento, annichilimento. Inoltre, all'interno delle cosiddette culture "periferiche" v'erano *élite* educate dagli imperi che, come sottolineava

[22] Pubblicato in *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, cit., pp. 121-152, ed esposto in un contesto storico di piena lotta contro la dittatura militare dinanzi a un numeroso pubblico. Apparve per la prima volta con il titolo *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular* (Conferenza esposta durante la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, il 6 agosto del 1973), in «Stromata» (Buenos Aires), n. 30, 1974, pp. 93-123, e in *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Buenos Aires: Bonum, 1974, pp. 43-73.

[23] Le manifestazioni tumultuose del dicembre 2001 svoltesi in Argentina costituirono già il momento finale di un lungo processo di svuotamento di un paese periferico, sfruttato dalla struttura coloniale lungo un arco di tre secoli, successivamente da prestiti e dallo sfruttamento della ricchezza agricola dalla metà del secolo XIX fino al secolo XX, e dal modello neoliberale proposto da Bush e Menem. Una generazione fu fisicamente eliminata durante la "Guerra sucia" (1975-1984) affinché fosse possibile implementare il modello economico che, poi, condusse alla miseria il paese più ricco e industrializzato dell'America Latina dal 1850 al 1950. Tutto ciò era stato previsto dalla filosofia della liberazione fin dall'inizio degli anni Settanta, dopo la curvatura a destra della politica argentina che destituì il governo di Cámpora, curvatura diretta dallo stesso inoccultabile fascismo di Perón dal giugno del 1973.

Sartre nell'introduzione a *I dannati della terra* di Frantz Fanon, ripetevano come eco ciò che avevano appreso a Parigi o a Londra. Si trattava di *élite* illuminate, fedeli all'impero di turno, che prendevano le distanze dal proprio "popolo" e lo utilizzavano come ostaggio della propria politica di dipendenza. Le asimmetrie evidenti, nell'ambito del dominio mondiale, erano: a) una cultura (la "civiltà" secondo Ricoeur), quella occidentale, metropolitana, eurocentrica, dominava e pretendeva di annichilire tutte le culture periferiche; b) le culture postcoloniali (America Latina dall'inizio del secolo XIX, Asia e Africa successivamente alla seconda Guerra Mondiale) erano scisse internamente in 1) gruppi sottomessi all'impero di turno, *élite* illuminate il cui dominio era caratterizzato soprattutto dal voltare le spalle alla cultura regionale dalla quale provenivano, e 2) una maggioranza popolare aggrappata alle proprie tradizioni, pronta a difendere (spesso in maniera fondamentalista) il "proprio" contro ciò che è "imposto" da una cultura tecnicamente ed economicamente capitalista.

La filosofia della liberazione, come filosofia *critica* della cultura, mirava a generare una nuova *élite*, il cui atteggiamento illuminato consistesse nel rivolgere lo sguardo agli interessi del *blocco sociale degli oppressi* (che secondo Gramsci era il "popolo"); per tale ragione si parlava di una "liberazione della cultura popolare":

> Una è la *rivoluzione patriottica* della liberazione nazionale, altra la *rivoluzione sociale* della liberazione delle classi oppresse, e la terza è la *rivoluzione culturale*. Quest'ultima si situa al livello pedagogico, quello della gioventù e della cultura[24].

La cultura periferica oppressa da quella imperiale deve costituirsi come il punto di partenza del dialogo interculturale. Scrivevamo nel 1973:

[24] Dussel E., *Oito ensaios*, cit., p. 137.

> La cultura intesa come cultura popolare, lungi dall'essere minore, è il centro più puro e irradiatore della resistenza dell'oppresso nei confronti dell'oppressore […]. Per creare qualcosa di nuovo bisogna possedere una parola nuova che irrompe a partire dall'*esteriorità*. Tale *esteriorità* è il proprio popolo che, sebbene oppresso dal sistema, si mostra come il più estraneo a esso[25].

Il "progetto di liberazione culturale"[26] prende le mosse dalla cultura popolare pensata, dalla filosofia della liberazione, a partire dal contesto latinoamericano. In tal modo, si superava il progressismo culturale che pensava che da una cultura tradizionale si potesse poi passare a una cultura secolare e pluralista. Bisognava, però, comunque radicalizzare l'equivoca analisi del "popolare" (il lato migliore), poiché nel suo nucleo si annida anche il germe del populismo e del fondamentalismo (il lato peggiore). Bisognerà approfondire la questione.

3. La *cultura popular*: non si tratta di semplice populismo

In un articolo del 1984, *Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)*[27], dovetti ancora una volta chiarire la differenza tra "popolo", "popolare" e "populismo" (considerando che quest'ultimo assume volti differenti a partire dal "populismo tatcherista" nel Regno Unito – suggerito da Ernesto Laclau e studiato in Birmingham da Richard Hall – fino all'attuale "fondamentalismo" di stampo musulmano – che si rende manifesto anche nel cristianesimo settario nordamericano di George W. Bush).

[25] *Ibidem*, p. 147.
[26] *Ibidem*, pp. 146 e ss.
[27] In *Oito ensaios,* cit., pp. 171-231. Apparve per la prima volta come *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)*, in «*Cristianismo y Sociedad*», n. 80, Città del Messico, 1984, pp. 9-45, e in «*Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*», Città del Messico: UNAM, n. 17, 1985, pp. 77-127.

In tale saggio lo sviluppo della questione veniva suddiviso in quattro paragrafi. Nel primo[28] miravo a ricostruire le posizioni a partire dagli anni Sessanta, mostrando così l'importanza di superare i limiti riduttivi (tipici dei rivoluzionari astorici, delle storie liberali, ispanico-conservatrici o meramente indigeniste) ricostruendo la storia culturale latinoamericana nell'orizzonte della storia mondiale (dall'Asia alla nostra componente amerindia, dalla proto-storia asiatico-afro-europea fino alla cristianità ispanica, dalla cristianità coloniale fino alla "cultura latinoamericana dipendente", postcoloniale o neocoloniale). Tutto ciò rinviava al progetto di una "cultura popolare post-capitalista"[29]:

> Quando eravamo in montagna – scriveva Tomás Borge riguardo ai contadini – e li ascoltavamo parlare con i loro cuori puri, limpidi, con linguaggi semplici e poetici, percepivamo quanto talento avevamo perduto [noi *élite* neocoloniali] *durante i secoli*[30].

Tutto ciò esigeva un nuovo punto di partenza per la descrizione corretta della cultura in quanto tale, ed era proprio questo il tema del secondo paragrafo[31].

A partire da un'attenta e archeologica lettura di Marx (dalle opere giovanili che vanno dal 1835 al 1882[32]), si può riconoscere che ogni cultura è un *modo* o un sistema di "tipi di *lavoro*"; non per nulla la "agri-*coltura*" indicava nello specifico il "*lavoro* della terra" – poiché "cultura" deriva etimologicamente dal latino *cultus* che

[28] *Ibidem*, pp. 171 e ss.
[29] *Ibidem*, pp. 189 e ss.
[30] Cfr. *La cultura del pueblo*, in *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua: Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, p. 116.
[31] Dussel E., *Oito ensaios*, cit., pp. 191 e ss.
[32] Che, successivamente, troverà espressione nella mia trilogia: *La producción teórica de Marx*, Città del Messico: Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Città del Messico: Siglo XXI, 1988 (tradotto in italiano e in inglese), e *El último Marx*, Città del Messico: Siglo XXI, 1990.

indica la sacralità della terra[33]. La produzione *materiale* (frutto fisico del lavoro) e *mitica* (creazione simbolica) sono *pro*-duzioni culturali (un porre *fuori*, oggettivamente, il soggettivo, o meglio l'intersoggettivo comunitario). In tal maniera, la categoria dell'economico (senza cadere nell'economicismo) veniva definitivamente riscattata. In un terzo paragrafo[34], venivano analizzati i differenti momenti, ora separati, dell'esperienza culturale, secondo una concezione postculturalista o postspengleriana. La "cultura borghese", (a) veniva raffrontata con la "cultura proletaria", (b) in astratto; la "cultura dei paesi del centro" veniva raffrontata con la "cultura dei paesi periferici" (nell'ambito del "sistema-mondo"); la "cultura multinazionale o imperialismo culturale" veniva descritta (c) in relazione alla "cultura di massa o cultura alienata", (d) a quella globalizzata; la "cultura nazionale o del populismo culturale" (e) veniva articolata con la "cultura dell'élite illuminata" e (f) veniva contrapposta alla "cultura popolare" o (g) alla "resistenza generata dalla creazione culturale".

Evidentemente, questa tipologia culturale, e i relativi criteri categoriali, supponevano una lunga "lotta epistemologica", critica, propria delle nuove scienze sociali sviluppatesi in America Latina e della filosofia della liberazione. Tali distinzioni erano già state pensate molto tempo prima ma solo ora si manifestavano in maniera definitiva.

[33] Sebbene, in realtà, si tratti della stessa cosa perché al ferire la "terra madre" con l'arare, l'indoeuropeo necessitava di un anticipato atto sacro di "riparazione": il "culto della terra madre" come condizione della possibilità di strapparle *attraverso il lavoro*, con "dolore" (il "dolore" della terra e della umanità), il frutto, la raccolta, l'alimento umano. Si tratta della dialettica tra vita e morte, felicità e dolore, alimento e fame, cultura e caos, e, quindi, tra morte e resurrezione, dolore e fecondità, necessità e soddisfazione, caos e creazione.

[34] Dussel E., *Oito ensaios*, cit., pp. 198 e ss.

<table>
<tr><td rowspan="2">(a) Cultura borghese</td><td>Capitalismo centrale</td><td colspan="3">(c) Cultura multinazionale</td><td rowspan="5">(d) Cultura di massa</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Capitalismo periferico</td><td colspan="2">(f) Cultura illuminata</td><td rowspan="4">(e) Cultura nazionale</td></tr>
<tr><td rowspan="3">(b) Cultura proletaria</td><td rowspan="2">Lavoro salariato</td><td>Lavoratori agricoli</td><td rowspan="3">(g) Cultura popolare</td></tr>
<tr><td colspan="2">Mantengono esteriorità</td><td>Etnie
Artigiani
Emarginati
Altri</td></tr>
</table>

Schema 1[35]

Nel 1977, nel tomo terzo di *Para una ética de la liberación latinoamericana*, scrivevo:

> La *cultura imperiale*[36] (che si presume come universale) non è la stessa cosa della *cultura nazionale* (che non è identica alla cultura popolare), né della *cultura illuminata* dell'*élite* neocoloniale (che non è sempre borghese ma di certo è oligarchica), né della *cultura di massa* (che è alienante e unidimensionale, tanto nel centro quanto in periferia), tantomeno della *cultura popolare*[37].

[35] Si tenga in particolare considerazione che i gruppi culturali (etnie indigene, emarginati, eccetera) si collocano già "al di fuori" dell'*ordine* capitalista, ma *dentro* o nel *seno* del popolo.

[36] Nel 1984 l'abbiamo definita "cultura multinazionale" in relazione alle corporazioni "multinazionali" ma, in realtà, sarebbe più adeguato definirla, come nel 2003, la "cultura dominante che globalizza a partire dal centro del capitalismo post-guerra fredda".

[37] Cfr. il testo incluso nell'edizione de *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá: Nueva América, 1980, p. 72.

E aggiungevo:

> La *cultura imperiale*, quella *illuminata* e quella di *massa* (nella quale va inclusa anche quella proletaria intesa come momento negativo) sono momenti interni e imperanti della totalità dominante. La *cultura nazionale*, senza dubbio, è ancora equivoca sebbene abbia una certa importanza […]. La *cultura popolare* è la nozione chiave per una liberazione [culturale][38].

Negli anni '80, con la presenza attiva del FSLN in Nicaragua, e molte altre esperienze simili in tutta l'America Latina, la "cultura popolare rivoluzionaria"era concepita come la cultura creatrice[39]:

> La cultura popolare latinoamericana – scrivevo nel su citato articolo del 1984 – si chiarifica, decanta e rende autentica solo attraverso il processo di liberazione (liberazione economica dal capitalismo, liberazione politica dalla oppressione) instaurando un nuovo contesto democratico, divenendo così *liberazione culturale*, dando un contributo creativo nella linea della tradizione storico-culturale del popolo oppresso e, ora, protagonista della rivoluzione[40].

[38] *Ibidem*.

[39] Cfr. Cardenal E., *Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista*, in «Nicaráuac», Managua, n. 1, 1980, pp. 163 e ss;

[40] Dussel E., *Oito ensaios*, cit., pp. 220-221. Mao Tse-tung scriveva: «È un imperativo categorico separare l'eccellente cultura antica popolare, ossia quella che possieide un carattere più o meno democratico e rivoluzionario, da tutta la putrefazione propria della vecchia classe dominante feudale [...]. L'attuale e nuova cultura proviene da quella antica, e per questo dobbiamo rispettare la nostra storia e non amputarla. Ciò significa conferirle il luogo che le corrisponde, rispettare il suo sviluppo» (*Sobre la nueva democracia*, XV; in ID *Obras completas*, Pechino, Edición en Lenguas Extranjeras, 1969, t. II, p. 396). Mao distingue tra "antica" e "vecchia" cultura, tra cultura "dominante", "vigente", "imperialista", "semifeudale", "reazionaria", "di nuovo stampo democratico", "cultura delle masse popolari", cultura "nazionale", "rivoluzionaria", eccetera.

In tale epoca si parlava di "soggetto storico" della cultura rivoluzionaria: il "popolo" inteso come "blocco sociale degli oppressi" nel momento in cui assume una "coscienza soggettiva" della sua funzione storico-rivoluzionaria[41].

La cultura popolare non era affatto populista; il termine "populista" indicava l'inclusione, nella "cultura nazionale", della cultura borghese o oligarchica, della cultura del proletariato, del contadino, di tutti gli abitanti del suolo gestito da uno stato (cosa che in Francia prese il nome di "bonapartismo"). Quello popolare, invece, era tutto un settore sociale costituito da sfruttati e oppressi, e che, come si vedrà più innanzi, riusciva a mantenere una certa "esteriorità": oppressi nel sistema statale ma alteranti e liberi in quei momenti culturali semplicemente disprezzati dal dominatore, come il folklore[42], la musica, il cibo, gli abiti, le feste, la memoria degli eroi, le gesta emancipatrici, le organizzazioni sociali e politiche, eccetera.

Come si più notare, la concezione sostanzialista monolitica di *una* cultura latinoamericana era oramai superata, e le crepe interne crescevano grazie alla stessa rivoluzione culturale.

4. Modernità, globalizzazione dell'occidentalismo, multiculturalismo liberale e impero militare della "guerra preventiva"

Lentamente, sebbene la questione fosse solo stata intravista a partire dalla fine degli anni Cinquanta, si è passati da a) un'ossessione volta a "collocare" l'America Latina nell'orizzonte della storia

[41] Contributi di Sergio Ramírez, *La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia*, in «Ventana», Managua, n. 30, 1982, p. 8 e Arce B., *El difícil terreno de la lucha: el ideológico*, in «Nicaráuac», n. 1, 1980, pp. 155 e ss.

[42] Gramsci scrive: «Il folclore non deve essere concepito come qualcosa di ridicolo, di strano e che causa riso, come qualcosa di pittoresco; deve essere concepito come qualcosa di rilevante e va considerato seriamente. In tal modo, l'apprendistato sarà più efficace e più formativo rispetto alla cultura delle grandi masse popolari» (*Quaderni del Carcere*, vol. I, Milano: Einaudi, 1975, p. 90).

mondiale – cosa che richiese la ricostruzione di tutta la concezione di questa stessa storia – al b) porre in questione la concezione *standard* (di ispirazione hegeliana) della stessa storia universale che ci aveva "escluso", poiché la sua connotazione "eurocentrica" generava un'interpretazione distorta[43], non solo delle culture non europee, e, pertanto, tale insperata conclusione comunque forniva un'interpretazione inadeguata della cultura occidentale. L'"orientalismo" (difetto dell'interpretazione europea di tutte le culture situate ad Est del continente europeo, sottolineato da Edward Said nel 1978, nel suo *Orientalismo*) si configurava come un problema articolato e compresente all'"occidentalismo" (interpretazione errata della stessa cultura europea). Le ipotesi che ci hanno permesso di negare l'inesistenza della cultura latinoamericana, ci conducevano alla scoperta di una nuova concezione *critica* delle culture periferiche, e anche della stessa Europa.

Tale sviluppo stava avvenendo, quasi simultaneamente, in tutti gli ambiti delle culture postcoloniali periferiche (Asia, Africa e America Latina), sebbene in maniera molto minore in Europa e negli Stati Uniti. Infatti, a partire dalla questione "postmoderna" riguardante la natura della modernità – che, in ultima analisi, rimane ancora una questione europea – si è iniziato ad avvertire che ciò che noi latinoamericani chiamavamo "postmoderno"[44] era qualcosa di differente rispetto a ciò che intendevano i post-mo-

[43] Si tratta di quelle affermazioni tanto evidenti, sia per un europeo che per un nordamericano, per le quali "Europa è il culmine della storia universale", o che la storia "si sviluppa dall'Est verso l'Ovest", dalla fanciullezza dell'umanità fino alla sua pienezza (si veda la prima conferenza data a Francoforte e pubblicata nella mia opera *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1993; traduzione inglese: *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity,* New York: Continuum Publishing, 1995).

[44] Nel 1976, prima di Lyotard, utilizzai tale concetto in "Palabras preliminares" della nostra *Filosofía de la Liberación*, scrivendo: "Filosofía della liberazione, *filosofia postmoderna*, popolare, femminista, della gioventù, degli oppressi, dei condannati della terra".

derni degli anni Ottanta (che davano un'altra definizione del fenomeno della modernità rispetto a come io stesso lo avevo compreso a partire dagli studi effettuati al fine di comparare l'America Latina con una cultura moderna vista a partire dalla periferia coloniale). Per tale ragione ho percepito come necessaria la ricostruzione, a partire da una prospettiva "esteriore" – ossia mondiale – del concetto di modernità che l'Europa e gli Stati Uniti continuano a considerare in prospettiva eurocentrica, da Lyotard a Vattimo, fino ad Habermas e, in maniera più sottile, Wallerstein – nel quale si realizza quello che definirei come un "secondo eurocentrismo".

Lo studio di tale catena argomentativa mi ha permesso di intravedere un orizzonte problematico e categoriale capace di rilanciare nuovamente la questione culturale, stavolta intesa come critica della "multiculturalità liberale" (alla maniera del Rawls di *The Law of people*) e dell'ottimismo superficiale che troppo facilmente espone la possibilità della comunicazione o del dialogo multiculturale supponendo, ingenuamente (o cinicamente), una simmetria inesistente tra coloro che argomentano.

Non si tratta, dunque, di "localizzare" l'America Latina, bensì di "situare" *tutte le culture* che *inevitabilmente* oggi si raffrontano in tutte le dimensioni quotidiane: comunicazione, istruzione, ricerca, politica di espansione o di resistenza culturale o, addirittura, militare. I sistemi culturali, strutturatisi nell'arco di millenni, possono sbriciolarsi nel giro di decenni o svilupparsi e prepararsi all'incontro con altre culture. Bisogna, però, tenere ben presente che nessuna cultura ha già assicurata la sua sopravvivenza.

Nella concezione delineata nel corso *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, e nei primi lavori di tale periodo, tendevo a considerare lo sviluppo di ogni cultura come un tutto autonomo o indipendente. In tale visione, consideravo delle "zone di contatto" (come il Mediterraneo orientale, l'Oceano Pacifico e le steppe eurasiatiche dal deserto del Gobi fino al Mar Caspio) ma lasciavo esplicitamente come punto successivo all'e-

spansione portoghese nell'Atlantico del Sud e alla "scoperta dell'America" da parte della Spagna, l'inizio dello sviluppo del "sistema-mondo" e la connessione, per la prima volta, del grande "ecumene" culturale indipendente (Amerindia, Cina, Indostan, mondo islamico, cultura bizantina e latino-germanica). La modifica radicale di tale ipotesi a partire dalla proposta, da parte di Gunder Frank, del "sistema dei cinquemila anni" – che subito accettai perché corrispondeva alla cronologia da me elaborata – cambiò tutto il panorama: fu necessario riconoscere che v'erano stati contatti proprio nelle steppe indicate e nei deserti situati al Nord dell'Asia orientale (la cosiddetta "strada della seta"), la regione dell'antica Persia, prima ellenizzata (nei dintorni di Seleukon, non lontano dalle rovine di Babilonia) e poi islamizzata (Samarcanda o Bagdad), la "placca mobile" del mondo asiatico-afro-mediterraneo. L'Europa latino-germanica fu sempre periferica (sebbene nel Sud ebbe peso proprio la causa della presenza dell'antico Impero Romano), mai centro di questa immensa massa continentale. Il mondo musulmano (da Mindanao nelle Filippine, Malaka, Delhi – "cuore del mondo" islamico – fino al Maghreb, con Fez in Marocco, o all'Andalusia della Cordoba averroista) si costituiva come una cultura mercantilista molto più sviluppata (scientificamente, teoricamente, economicamente, culturalmente) di quella dell'Europa latino-germanica all'indomani dell'ecatombe generata dalle invasioni germaniche[45], e delle stesse invasioni islamiche iniziate a partire dal secolo VII. In contrasto con Max Weber, fino al secolo XIII, va ravvisata un'importante differenza di livello di civiltà

[45] Ciò che si sta esponendo lo si può trovare nel mio articolo *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, in «Filosofía política crítica», Bilbao: Desclée de Browuer, 2001, pp. 345 e ss (esistono traduzioni in varie lingue: *Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs*, in Buhr M., *Das Geistige Erbe Europas*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Viviarium, 1994, pp. 855-867; *Europe, modernité, eurocentrisme*, in Guibal F., *1492: "Recontre" de deux mondes? Regards croisés*, Strasburgo: Editions Histoire et Anthropologie, 1996, pp. 42-58; *Europe, Modernity, and Eurocentrism* in «Nepantla. Views from South», Durham, Vol. I, Isuee 3, 2000, pp. 465-478).

tra la futura cultura europea (ancora sottosviluppata) rispetto a quella islamica (le invasioni turco-siberiane colpiranno a morte la grande cultura araba).

In Occidente, la "Modernità", che inizia con l'*invasione* dell'America messa in atto dagli spagnoli, cultura erede dei musulmani del Mediterraneo (da parte andalusa) e del Rinascimento italiano (a causa della presenza catalana nel Sud Italia) [46], costituisce l'"apertura" geopolitica dell'Europa nei confronti dell'Atlantico: si tratta, in senso stretto, del dispiegarsi del controllo del "sistema-mondo" (stavolta attraverso gli oceani e non più attraverso le lente e pericolose carovane continentali) e dell'"invenzione" del *sistema coloniale* che, nel giro di trecento anni, inclinerà lentamente la bilancia economico-politica a favore dell'antica Europa, isolata e periferica. Tutto ciò è contemporaneo al sorgere e allo svilupparsi del capitalismo (all'inizio mercantile e completamente dedito all'accumulo di denaro): questo significa che modernità, colonialismo, sistema-mondo e capitalismo sono aspetti di una stessa realtà mutuamente costitutiva.

Se tutto questo è vero, allora *la Spagna è la prima nazione moderna*: questa ipotesi si oppone a tutte le altre interpretazioni della modernità, del centro d'Europa e degli Stati Uniti, e anche all'opinione della maggioranza degli intellettuali spagnoli di oggi; senza dubbio, tale interpretazione si presenta con sempre maggior evidenza man mano che proseguiamo seguendo la nostra argomentazione. Infatti, la prima modernità, quella iberica (dal 1492 al 1630 circa), ha sfumature musulmane a causa dell'influenza del-

[46] Per gli intellettuali dell'Europa del Nord e degli Stati Uniti, da Habermas a Toulmin, la modernità segue approssimativamente il seguente cammino geopolitico: Rinascimento (Est) → Riforma protestante (Nord) → Rivoluzione francese (Ovest) → Parlamentarismo inglese. L'Europa del Mediterraneo occidentale (Spagna e Portogallo) è esplicitamente esclusa; si tratta di una miopia storica: lo steso Arrighi, che studia il capitale finanziario genovese ignora che questo non era che un momento di sviluppo dell'Impero spagnolo (e non viceversa), ossia l'Italia rinascimentale è ancora mediterranea (antica), la Spagna è atlantica (ossia moderna).

l'Andalusia (nel secolo XII la regione più colta del Mediterraneo[47]), si ispira al Rinascimento umanista italiano impiantato in Spagna attraverso la "Riforma" del cardinale Cisneros, la riforma universitaria dei domenicani salmantini (la cui Seconda Scolastica è già "moderna" e non meramente medievale), e nello specifico, è anche segnata dalla cultura barocca gesuitica che, attraverso la figura filosofica di Francisco Suárez, inaugura, in senso stretto, il pensiero metafisico moderno[48]. Il *Quijote* è la prima opera letteraria moderna di tale genere che fa la sua comparsa in Europa – opera i cui personaggi poggiano i piedi, simultaneamente, in mondi differenti: nel Sud islamico e nel Nord cristiano, nella cultura più avanzata dell'epoca e nell'iniziale modernità europea[49]. La prima pubblicazione di una grammatica di una lingua romanza fu quella castigliana, redatta da Nebrija nel 1492; nel 1521, Carlo V sopprime la prima rivoluzione borghese scoppiata in Castiglia (i *comuneros* lottavano per la difesa dei propri possedimenti urbani); la prima moneta mondiale fu la moneta d'argento del Messico e del Perù, che passando per Siviglia, terminava il suo percorso in Cina. Si tratta, come si può vedere, di una modernità mercantile, pre-borghese, umanista, che dà il via all'espansione europea.

Solo la *Seconda Modernità* si svilupperà nelle Province Unite dei Paesi Bassi, provincia spagnola fino all'inizio del secolo

[47] Cfr. la magnifica reinterpretazione della storia della filosofia di Mohamed Abed Yabri nelle sue due opere: *Crítica de la razón árabe*, Barcellona: Icaria, 2001, e *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid: Trotta, 2001.

[48] Si consideri che René Descartes fu alunno a La Flèche, collegio gesuita, e riconosce che la prima opera filosofica da lui letta furono le *Disputaciones metafísicas* di Francisco Suárez. Cfr. il capitolo storico relativo a tale tema nella mia *Política de Liberación*.

[49] Non va dimenticato che il cavaliere medievale (Quijote) si scontra coi mulini, che sono il simbolo della modernità (mulini che vengono dal mondo islamico: Bagdad, nel scolo VIII, possedeva dei mulini).

XVII[50]; un nuovo sviluppo della modernità, ora autenticamente borghese (1630-1688). La *Terza Modernità*, inglese e poi francese, dispiega completamente il modello precedente (filosoficamente avviato da Descartes o Spinoza, e manifestantesi con maggiore coerenza pratica nell'individualismo possessivo di Hobbes, Locke o Hume). Con la rivoluzione industriale e l'illuminismo, la modernità raggiungeva la sua pienezza e, al tempo stesso, si legava al colonialismo espandendosi dall'Europa del Nord prima all'Asia e poi all'Africa.

La modernità ebbe, dunque, durata di cinque secoli, la stessa durata del "sistema-mondo", e si configura come coestensiva al dominio europeo sul pianeta, del quale era stato il "centro" a partire dal 1492. L'America Latina, da parte sua, si presenta come un momento costitutivo della modernità stessa; il sistema coloniale non poteva essere feudale – questione centrale per le scienze sociali in generale, dimostrata da Sergio Bagú – ma periferico rispetto a un mondo capitalista moderno e, per questo, fu anch'esso moderno. In tale contesto ho effettuato una critica alla posizione ingenua che definiva il dialogo tra culture come una possibilità simmetrica multiculturale, idealizzata in parte, fondantesi nella razionalità di ogni essere umano: proprio l'"etica del discorso" è caratterizzata da questa posizione ottimista. Richard Rorty, e con alcune differenze Alasdair McIntyre, hanno mostrato o la completa incommensurabilità di una comunicazione impossibile o la sua estrema difficoltà. In ogni caso, rimane il fatto che si tralasciava di situare le culture (senza nominarle in concreto, né studiarne la storia e i contenuti culturali strutturali) in un contesto asimmetrico originato dalle rispettive *posizioni* richieste dallo stesso sistema coloniale. La cultura occidentale, con il suo ovvio "occidentalismo", collocava tutte le altre culture su un piano più primitivo, pre-moderno, tradizionale, sottosviluppato.

[50] Cfr. di Wallerstein i primi tre tomi dell'opera *The Modern World-System*, New York: Academic Press, 1974-1989, Voll. 1-3.

Al momento di elaborare una teoria del "dialogo tra culture" sembrava che tutte le culture si ritrovassero nelle stesse condizioni, oppure che, grazie a una "antropologia" *ad hoc* ci sarebbe stata la possibilità di realizzare un'osservazione disinteressata (o nel migliore dei casi "interessata") delle culture primitive. In tal caso si sarebbe data per scontata l'esistenza di culture superiori (quella dell'"antropologo culturale" universitario) e delle "altre" (quelle primitive). Tra i due estremi starebbero le culture sviluppate e simmetriche e le "altre" (che non possono nemmeno essere collocate a causa dell'ineludibile abisso culturale): è il caso delle riflessioni di Durkheim e di Habermas. Secondo tali posizioni non si dà possibilità di dialogo con la Cina, l'India, il mondo islamico, eccetera, perché queste culture né illuminate né primitive, stanno nella "terra di nessuno".

Tali culture, che non sono né "metropolitane" né "primitive", le si distrugge attraverso la propaganda, la vendita della mercanzia, dei prodotti materiali che comunque sono culturali (bevande, cibo, vestiti, veicoli eccetera), sebbene poi si tenti di salvare l'immagine di queste attraverso una valorizzazione isolata degli elementi folclorici o dei momenti culturali di livello secondario: una multinazionale dell'alimentazione può includere, nel suo menu, un piatto proprio di una cultura culinaria estranea (come il *Taco Bell*), e ciò appare come rispetto nei confronti dell'altra cultura.

Questo tipo di multiculturalismo altruista è chiaramente formulato nell'*overlapping consensus* di Rawls, che esige l'accettazione di determinati principi procedurali (inavvertitamente ma profondamente occidentali) che devono essere accettati da tutti i membri di una comunità politica, permettendo allo stesso tempo la differenziazione valorativa culturale (o religiosa). Politicamente, tutto ciò presupporrebbe, per coloro che entrano in dialogo, l'accettazione di uno stato liberale multiculturale, dimenticando che la stessa struttura di tale stato, così come si va istituzionalizzando attualmente, è l'espressione della cultura occidentale e, per questo, restringe le possibilità di sopravvivenza di ogni altra cultura.

5.1 Trasversalità del dialogo Interculturale Trans-moderno: mutua liberazione delle culture universali postcoloniali

Si giunge così a un'ultima tappa di maturazione (che come sempre era stata anticipata da precedenti intuizioni) a partire da nuove ipotesi suggerite da André Gunder Frank. La sua opera *ReORIENT: global economy in the Asian Age*[51] (e l'argomentazione più complessa di Kenneth Pomeranz in *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*[52]) ci permette di spiegare di nuovo una problematica ampia e critica che rimanda alle chiavi interpretative della questione culturale degli anni Sessanta ma che, ora, assume una nuova strutturazione che definisco come "*Trans*-moderna", intendendo con tale termine un superamento esplicito del concetto di "Postmodernità" (che ancora è un momento finale della modernità).

La nuova ipotesi di ricerca può essere formulata in tale maniera: la modernità (il capitalismo, il colonialismo, il primo sistema-mondo), giocando la funzione di "centro" del mercato rispetto alle restanti culture, non ha lo stesso tempo dell'egemonia mondiale europea. "Centralità" del mercato mondiale e modernità non sono fenomeni sincronici: l'Europa moderna diviene "cen-

[51] Berkeley: University of California Press, 1998.

[52] Princeton: Princeton University Press, 2000. In tale opera, Pomeranz mostra che, effettivamente, fino al 1800, l'Inghilterra non mostrava alcun progresso significativo rispetto alla regione del delta dello Yangzi, in Cina (che nel 1750 contava 39 milioni di persone) e che, dopo aver valutato con differenti argomenti lo sviluppo ecologico dello sfruttamento del suolo in entrambe le regioni, attribuisce il sorgere della rivoluzione industriale inglese a due fattori esterni o fortuiti al sistema economico britannico: il possedere colonie e l'uso del carbone. Nessun altro fattore permise il minimo vantaggio iniziale, da parte dell'Inghilterra rispetto al delta dello Yangzi. Va però ravvisato che l'autore dimentica di segnalare una crisi economica che avvenne in Cina e Indostan, e il fatto che lo sfruttamento crescente e antiecologico del suolo implicò, in Cina, un più grande impiego della manodopera contadina che le impedì lo sviluppo verso un'industria capitalista, cosa che comunque stava sorgendo (in Inghilterra, invece, vi riuscì proprio grazie ai fattori esterni allo stesso sistema economico).

tro" *dopo* essere divenuta "moderna". Secondo Wallerstein, entrambi i fenomeni sono coestensivi (per tale ragione sposta la modernità e la sua "centralità" nel mercato mondiale fino all'illuminismo e al sorgere del liberalismo); io credo che i quattro fenomeni – capitalismo, sistema-mondo, colonialismo e modernità– sono "coetanei" (ma non con la "centralità" nel mercato mondiale). Penso che, fino al 1789 (per dare una data simbolica collocata al termine del secolo XVIII), la Cina e la regione indostanica avevano un peso economico-produttivo (le mercanzie più importanti del mercato, quali la porcellana, la seta ecc.) che l'Europa non poteva uguagliare, non potendo nemmeno vender nulla nel mercato d'Estremo Oriente. Fino a quel momento, era solo stato possibile, per tre secoli, comprare in tale mercato grazie all'argento proveniente dall'America Latina (Perù e Messico principalmente).

L'Europa iniziò a essere "centro" (e a estendere il "sistema-mondo" a tutto il pianeta) a partire dalla rivoluzione industriale che, dal punto di vista culturale, produce il fenomeno dell'Illuminismo la cui origine, *in the long run*, va cercata (secondo l'ipotesi del filosofo marocchino Al-Yabri, che noi prendiamo in considerazione) nella filosofia averroista del califfato di Cordoba. L'egemonia centrale e illuminata d'Europa non resiste che per due secoli (1789-1989), solo due secoli! Un tempo troppo breve per poter trasformare in profondità il "nucleo etico-mitico" (per dirla alla maniera di Ricoeur) delle culture universali e millenarie come quella cinese, dell'Estremo Oriente (giapponese, coreana, vietnamita, ecc.), indostanica, islamica, russo-bizantina, bantu o latino-americana (di differente composizione e integrazione culturale). Tali culture sono state in parte *colonizzate* (incluse nella totalità e quindi negate – aspetto A dello schema 1) ma nel loro nucleo fondamentale valoriale sono state escluse, disprezzate, negate, ignorate, più che annichilite. Il dominio del sistema economico e politico è stato funzionale all'esercizio del potere coloniale e all'accumulo di gigantesche ricchezze, giudicando tali culture come disprezzabili, insignificanti, poco importanti, inutili. Tale disprez-

zo ha, senza dubbio, permesso che esse sopravvivessero nel silenzio, nell'oscurità, nel disprezzo rivolto loro anche delle proprie *élite* modernizzate e occidentalizzate. Questa "esteriorità" negata, questa alterità sempre esistente e latente, indica l'esistenza di un'insospettata ricchezza naturale che, lentamente, rinasce come fiamme dalla brace sepolta, dalle centenarie ceneri del colonialismo. Non si tratta di una "mera" identità sostanziale incontaminata e perenne; anzi, si è evoluta prima della stessa modernità e si tratta di una "identità" nel senso di processo e crescita, ma sempre come esteriorità.

Queste culture universali, asimmetriche dal punto di vista delle condizioni economiche, politiche, scientifiche, tecnologiche, militari, conservano quindi un'alterità, nei confronti della modernità europea, con la quale hanno convissuto e grazie alla quale hanno appreso a rispondere alle sfide ciascuna alla propria maniera. Non si tratta di tradizioni morte ma vivissime e in pieno processo di rinascita, alla ricerca (cosa che implica possibili errori) di nuovi cammini di sviluppo. Tali culture, pertanto, pur non essendo moderne, non sono nemmeno "post"-moderne: sono pre-moderne (precedono la modernità), coeve della modernità e, successivamente, trans-moderne. Il postmodernismo risulta essere una tappa finale della cultura moderna europeo-nordamericana, che è il "centro" della modernità. La cultura cinese, o quella vedanta non potranno mai essere post-moderne in senso europeo, ma qualcosa di estremamente differente. Così, in senso stretto, il concetto di "trans-moderno"[53] segnala la novità costituita dall'irrompere, come dal nulla, a partire dall'esteriorità alterante del sempre differente, di culture universali, all'interno del processo di sviluppo, che raccolgono le sfide della modernità, e anche del contesto postmoderno europeo-nordamericano, ma rispondono *a partire da altri luoghi, other Location*, ossia dal luogo delle proprie esperienze

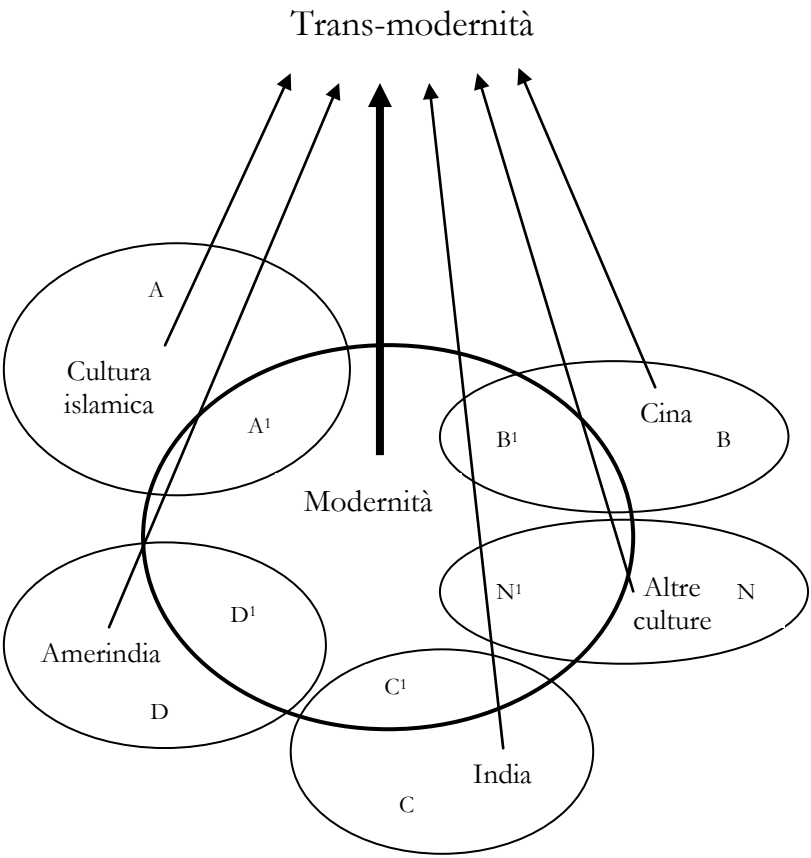
[53] Cfr. il § 5, *La Trans-modernidad como afirmación*, in Dussel E., *World-System and Trans-modernity*, in «Nepantla. Views from South», Durham: Duke, Vol. 3, Issue 2, 2002, pp. 221-244.

culturali, differenti da quelle europee e nordamericane, e pertanto caratterizzate da soluzioni impossibili da raggiungere per la sola cultura moderna.

Una futura cultura *trans*-moderna, che mantenga i momenti positivi della modernità (valutati, nella loro positività, secondo i differenti criteri delle altre culture millenarie), manifesterà una rigogliosa pluriversità e sarà il frutto di un autentico dialogo interculturale che dovrà assolutamente prendere in considerazione le asimmetrie esistenti (essere un "centro imperiale" non è la stessa cosa di fare parte del "coro centrale" semiperiferico – come oggi l'Europa, soprattutto dopo la guerra in Iraq del 2003 – o del mondo postcoloniale periferico). Infatti, un contesto postcoloniale come quello dell'India configura un'abissale asimmetria rispetto al centro metropolitano dell'epoca coloniale, ma non per questo smette di costituire un nucleo creativo e di rinnovamento di una cultura millenaria, ben distinta dalle altre, con capacità di proporre soluzioni nuove e necessarie per le drammatiche sfide lanciate dal secolo XXI. "*Trans*-modernità" indica tutti gli aspetti che si collocano "oltre" (e anche "anteriormente") le strutture valorizzate dalla cultura moderna europeo-nordamericana, e che vigono attualmente nelle grandi culture universali non europee che si sono incamminate verso un'utopia pluriversa. Il dialogo interculturale dev'essere *trasversale*[54], ossia deve partire da un luogo *altro* rispetto al mero dialogo tra eruditi del mondo accademico o istituzionalmente dominante. Deve configurarsi come multiculturale ma senza presupporre l'illusione della simmetria, in realtà inesistente, tra

[54] "Trasversale" significa, qui, tale movimento dalla periferia alla periferia: dal movimento femminista alle lotte antirazziali e anticoloniali. Le "differenze" dialogano a partire dalle proprie negatività *distinte*, senza la necessità di attraversare il "centro" dell'egemonia. Frequentemente, le grandi megalopoli hanno servizi sotterranei che vanno dai quartieri periferici al centro ma manca la connessione tra gli stessi quartieri periferici; lo stesso che, analogicamente, accade per il dialogo interculturale.

culture. Rivolgiamo l'attenzione ad alcuni aspetti di tale dialogo critico interculturale orientato alla *trans*-modernità.



Schema 2 – Modello approssimativo volto alla comprensione del senso della trans-modernità culturale

Consideriamo, come referenza fondamentale, di tale argomentazione, un'opera filosofica prodotta dalla cultura islamica:

Mohammed Abed Al-Yabri, nella sua *Crítica de la razón árabe*[55] e ne *El legado filosófico árabe*[56], mostra un esempio eccellente di ciò che intendiamo dire. Filosofo magrebino – ossia di una regione culturale sviluppatasi sotto l'influenza del Califfato di Cordoba durante la sua età classica – Al-Yabri dà il via alla decostruzione della propria tradizione araba[57] che culminò in un vero e proprio "illuminismo" filosofico – antecedente diretto di quel rinnovamento latino-germanico di cui è emblema la Parigi del secolo XIII, e per questo anche antecedente diretto dell'*Aufklaerung* europeo del secolo XVIII ("averroista" secondo l'ipotesi di di Al-Yabri).

5.2 Affermazione dell'esteriorità disprezzata

Tutto ha inizio attraverso un'*affermazione* e il secondo momento è costituito dalla *negazione della negazione*. Come si può negare il disprezzo per le proprie cose se non intraprendendo il cammino dell'auto-scoperta del proprio valore? Si tratta proprio dell'affermazione di una "identità" *processuale* e reattiva nei confronti della modernità: le culture postcoloniali debbono effettivamente decolonizzarsi, ma per farlo debbono iniziare ad autovalorarsi.

Vi sono differenti maniere di affermarsi, tra queste ve ne sono anche alcune equivoche: per tale ragione, Al-Yabri, a partire dall'esempio indicato, critica le interpretazioni o "letture" ermeneutiche, interne alla tradizione islamica, descrittive della filosofia araba e del mondo musulmano. La prima linea interpretativa è quella del fondamentalismo (*salafis*[58]), che mostra un'intenzione *af-*

[55] Cit. nella nota 48.

[56] Cit. nella nota 48.

[57] L'arabo, dopo secoli di traduzione dal greco delle opere filosofiche dell'ellenismo, elaborò un gergo tecnico-filosofico molto sofisticato. Per tale ragione, dal Marocco alle Filippine, la filosofia sviluppata in ambito musulmano deve assumere il nome di "filosofia araba", il nome della sua lingua classica.

[58] Al-Yabri M., *El legado*, cit., pp. 20 e ss. Alle domande "come recuperare la gloria che una volta possedeva la nostra civiltà? Come ridare vita alla nostra eredità?", l'autore risponde attraverso una precisa disamina delle risposte ambigue, parziali o eurocentriche. I "*salafis*" furono fondati da Yamal al-Din al-

fermativa (come anche le altre), nel suo tentativo di recupero, nel presente, dell'antica tradizione araba. Secondo Al-Yabri, tale corrente è astorica, meramente apologetica e tradizionalista. Altra linea interpretativa è quella liberale, europeista, che pretende di mostrarsi come quella chiaramente moderna ma, in concreto, nega il passato o non sa come ricostruirlo. La terza linea è quella di sinistra ("il *salafismo* marxista") [59]. La domanda che va posta a queste tre possibili posizioni è «in che maniera è possibile ricostituire [oggi] la nostra eredità?» [60].

Evidentemente, il primo passo sarà quello di studiare in maniera affermativa tale eredità. Al-Yabri, lettore a partire dal dominio dell'arabo come lingua madre, apprendendo fin dalla fanciullezza la cultura islamica, ha, rispetto agli altri specialisti europei o nordamericani che studiano il mondo arabo come "oggetto" di indagine o come cultura "straniera", il grande vantaggio di leggere i classici e intravedere sfumature finora sconosciute a partire dal pensiero ermeneutico francese che, come tutti i magrebini, ha dovuto studiare. Espone, così, in maniera positiva, il pensiero di Alfarabi, Avicenna, Avempace, Averroè, Abenjaldún ma senza effettuare una *pura affermazione* ingenua e apologetica.

Dal punto di vista della cultura popolare, un altro esempio è lo scritto di Rigoberta Menchú intitolato *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*[61], dove l'autrice dedica lunghi capitoli alla descrizione della cultura maya del suo popolo guatemalteco. Parte da un'affermazione autovalorativa di se stessa che costituisce la riflessione portante secondo la quale verrà strutturata tutta l'argo-

Afgani (1897), che lottò contro gli inglesi in Afghanistán, risiedette a Istanbul, si rifugiò al Cairo e, infine, fuggì definitivamente a Parigi. Questo movimento mira a liberare e unificare tutto il mondo islamico.

[59] Ho indicato precedentemente che il mio primo lavoro, pubblicato nel 1965, consistette nel criticare le interpretazioni, o ermeneutiche, del "contesto latinoamericano". Qualsiasi *nuova* interpretazione è una presa di coscienza e una critica delle *altre* interpretazioni.

[60] *Ibidem*, p. 24.

[61] Città del Messico: Siglo XXI, 1985.

mentazione successiva. Contro i giudizi altrui è necessario iniziare da un'origine positiva della propria tradizione culturale: questo primo passo si configura come un ricordo del passato a partire da un'identità che precede la modernità e che si è, impercettibilmente, sviluppata in contatto inevitabile, e occulto, con essa.

5.3 Critica della propria tradizione a partire dalle ricchezze della propria cultura

L'unica maniera per poter crescere a partire dalla propria tradizione è effettuare una critica a partire dai presupposti della propria cultura: è necessario individuare i momenti fondamentali di una autocritica.

È in tal punto che Al-Yabri effettua una "decostruzione" della propria tradizione attraverso elementi critici della stessa unendoli ad altri mutuati proprio dalla modernità. Non è la modernità che impone all'intellettuale i suoi strumenti, bensì è questi che controlla, sceglie quelli che pensa gli possano essere utili per una ricostruzione critica della propria tradizione, non in maniera sostanzializzante. Al-Yabri mostra, così, che le scuole "orientali" del mondo arabo (quelle relative a Bagdad sono propriamente *orientali*, più vicine allo gnosticismo persiano, mentre quelle relative al Cairo, di stampo neoplatonico alessandrino, sono *occidentali* seppur collocate nell'Oriente islamico) dovettero, inizialmente, opporsi frontalmente al loro nemico principale: il pensiero gnostico persiano. I *mu'tazilíes* crearono, nello specifico, il primo pensiero teorico islamico (anti-persiano), utilizzando componenti proprie de *El Korán*, mutuando, in maniera originale, elementi della cultura greco-bizantina, e con il fine politico di giustificare la legittimità del califfato[62]: nacquero, così, le tradizioni orientali. Le scuole di

[62] In maniera estremamente originale, Al-Yabri mostra che "le scienze filosofiche greche" si trasformarono in "filosofia", teologia e giurisprudenza islamica grazie a quattro correnti filosofiche: «La prima è quella rappresentata dai traduttori e segretari di origine iraniana […], il *modello orientale* (persiano) del neoplatonismo. La seconda dai medici e traduttori cristiani giunti dalla scuola per-

Bagdad, e delle regioni limitrofe come Samarcanda o Bujara, ma anche la tradizione fatimita del Cairo – con pensatori come Alfarabi e Avicenna – si orientarono verso una posizione neoplatonica con sfumature teologico-mistiche come forma di "illuminazione". Al contrario – come insegna lo studioso arabo in contrasto con molti esponenti della storia della filosofia araba – la filosofia propriamente *occidentale*, andaluso-magrebina (sorta intorno alle grandi capitali culturali di Cordoba, al Nord, e Fez[63], al Sud) incarnò una rottura originale che genererà un'eredità duratura. Per ragioni tanto politiche quanto economiche (e qui Al-Yabri utilizza strumenti critici di analisi tipici della filosofia moderna europea), il califfato di Cordoba, *occidentale*, ruppe con la concezione teologizzante del pensiero *orientale* e inaugurò una netta distinzione tra *ragione* naturale (che conosce scientificamente attraverso l'osservazione, ed elabora la fisica, la meccanica e la matematica secondo nuovi parametri) e la ragione illuminata dalla *fede*: si tratta di una distinzione, non di una negazione o confusione, ossia di un nuovo articolarsi delle due posizioni.

Fu il filosofo Ibn-Abdun che portò in quei luoghi l'orientamento razionalista della scuola di Bagdad (contrapponendosi alle posizioni di Akindi, Alfarabi e Avicenna); una seconda generazione, agli inizi del secolo V dell'egira (secolo XI per i cristiani), si specializza in matematica e medicina; la terza generazione, con Avempace, integra la fisica e la metafisica, e si libera definitivamen-

siana di Yundisapur [che], oltre ai maestri nestoriani, ospitò un gruppo di maestri della scuola di Atene […] il *modello neoplatonico occidentale*. La terza [la più importante], *orientale*, è quella rappresentata dai traduttori, maestri e saggi arraniti [...]. La quarta, *occidentale* è quella che fa la sua comparsa con la nascita dell'Accademia di Alessandria» (Al-Yabri M., *El legado*, cit., p. 177). L'Accademia rimase cinquant'anni nella città dei saggi di Harrán, e risultò fondamentale, perché incarnò la sintesi tra pensiero persiano, neoplatonico e aristotelico (*ibidem*, pp. 165 e ss), cosa che è poco studiata al di fuori del mondo filosofico arabo poiché esige il confronto con testi non tradotti in lingue occidentali (i "Fratelli della Purezza" si collocano nella tradizione di Harrán).

[63] Nel secolo XIII, Fez giunse a ospitare trecentomila abitanti.

te del platonismo gnostico caratteristico della scuola *orientale*, rifacendosi all'argomentazione razionale aristotelica[64].

Gli *al-muwahhid* avevano come regola quella di "abbandonare l'argomento di autorità e tornare alle fonti". Si tratta del movimento culturale capeggiato da Ibn Túmert in tempi di grandi cambiamenti e, quindi, di libertà politica e impeto critico razionalista. Ibn Túmert critica l'analogia come metodo che va da ciò che si conosce a ciò che non si conosce[65]; se Alfarabi e Avicenna (a causa della varietà culturale e dei problemi politici dell'*oriente*) avevano voluto unire filosofia e teologia[66], Averroè (nell'occidente *al-muwahhid*) si propone di separarle mostrando, però, la loro complementarietà. Questo il tema della sua opera *La dottrina decisiva e il fondamento della concordia tra rivelazione e scienza*, un autentico "discorso del metodo": la verità (rivelata) non può essere in contraddizione con la verità (razionale), e viceversa. Nello specifico, *La distruzione della distruzione* mostra che gli argomenti con i quali Algazel tenta di dimostrare l'irrazionalità della filosofia non sono affatto apodittici. Da ciò deriva l'elaborazione, da parte di Averroè, di quella dottrina della "doppia verità" così equivocamente

[64] Cfr. Al-Yabri M., *El legado*, cit., pp. 226 e ss. Secondo Avempace, la perfezione umana non consite nella contemplazione estatica del sufismo bensì nella vita dell'uomo "solitario" che come "germoglio" nella città imperfetta anela alla città perfetta, attraverso lo studio delle scienze filosofiche razionali. L'azione, per eccellenza, è quella dell'"intelletto agente", che caratterizza il sapere dell'uomo saggio, spirituale e divino. Al-Yabri dedica interessanti pagine ad Avempace e al suo trattato sulla felicità del saggio, dove il pensatore arabo sviluppa le tesi dell'ultimo Aristotele (cfr. il mio *La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al Del Alma*, in *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, cit., pp. 297-314).

[65] Al-Yabri mostra la stupefacente somiglianza esistente tra le tesi fondamentali di Ibn-Túmert e di Averroè (cfr. Al-Yabri M., *El legado*, cit., pp. 323 e ss).

[66] Ossia "confonderle" in diverse maniere, per Averroe non adeguate.

interpretata nel mondo latino medievale[67]. Allo stesso tempo, il filosofo di Cordoba, indicò la maniera in cui risulta possibile relazionarsi con le *altre* culture:

> È indubitabile che dobbiamo servirci, come aiuto per i nostri studi (razionali rivolti a esseri esistenti), delle ricerche realizzate da tutti coloro che ci hanno preceduto [i greci] […]. Date queste condizioni, e poiché i filosofi antichi studiarono con maggior cura le regole del ragionamento (la logica, il metodo), converrà che ci si metta a studiare le loro opere, perché possiamo accettare ciò che consideriamo ragionevole, considerare come precauzione e avvertimento ciò che ci sembra irrazionale[68].

Pertanto, «adottare lo spirito averroista significa rompere con quello avicennista *orientale*, gnostico e oscurantista»[69]. Come si può notare, la filosofia araba seguì questa strada: rimase fedele alla tradizione ma mutuò il meglio (valutato secondo i propri criteri) dell'altra cultura che, sotto alcuni aspetti, veniva considerata come all'avanguardia (per esempio nell'ambio della logica).

Alla stessa maniera, Rigoberta Menchú indaga tra le comunità indigene "sorelle" la causa della propria passività, del fatalismo, e intraprende una critica comunitaria che la porta a compromettersi politicamente in una lotta contro il governo meticcio e la repressione militare.

Il tutto sviluppato in maniera che l'intellettuale critico sia situato "tra" (*in betweeness*) le due culture (la propria e quella moderna): è il tema del "*borden*" (la "frontiera") tra due culture come luogo del pensiero critico. Di ciò si occupa in questa maniera

[67] Ciò che va rimarcato è che l'"averroismo latino", presente soprattutto nelle scuole di arti, in Europa influnzerà decisivamente l'origine della scienza sperimentale.
[68] Al-Yabri M., *Crítica de la razón árabe*, cit., pp. 157-158.
[69] *Ibidem*, p. 159.

Walter Mignolo quando tratta della "frontiera" tra Messico e Stati Uniti come un ambito culturale creativo.

5.4 Strategia della resistenza. Il tempo ermeneutico

Per resistere è necessario maturare: l'affermazione dei propri valori esige tempo, studio, riflessione, ritorno ai *testi* o ai simboli e miti costitutivi della propria cultura, più o meno lo stesso tempo relativo al dominio dei testi della cultura moderna egemonica.

Al-Yabri mostra l'errore di «alcuni intellettuali arabi la cui relazione con l'eredità culturale europea sembra essere più stretta di quella che hanno con la tradizione arabo-islamica, e che impostano il problema del pensiero arabo contemporaneo in questi termini: come può il nostro pensiero assimilare l'esperienza del liberalismo *prima* o *senza* che il mondo arabo attraversi la relativa tappa? »[70]. Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri, e altri, pensano in tale maniera, mentre il problema è chiaramente di altro genere:

> Il pensiero arabo contemporaneo come può recuperare e assimilare l'esperienza razionalista che caratterizza la sua stessa eredità culturale, al fine di riviverla in una prospettiva simile a quella dei nostri antenati: lottare conto il feudalesimo, contro lo gnosticismo, contro il fatalismo, e instaurare la civiltà della ragione e della giustizia, una civiltà araba libera, democratica e socialista?[71].

Si comprende come tale progetto esiga tenacia, tempo, intelligenza, ricerca e solidarietà. Si ratta del lungo tempo di maturazione di una nuova risposta di *resistenza culturale*, non solo verso le *élite* delle altre culture, in particolare quelle dominanti, ma anche contro l'eurocentrismo delle *élite* appartenenti alla propria cultura periferica, coloniale, fondamentalista.

[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*, p. 160.

Rigoberta mostra l'esempio di come, in Guatemala, assumendo coscienza critica, la comunità reinterpretò il cristianesimo tradizionale al fine di giustificare la lotta contro la dominazione delle *élite* bianche militarizzate. Si tratta di una nuova ermeneutica del *testo* costitutivo della vita culturale della comunità (poiché il livello simbolico è fondamentale per gli amerindi in base alla connotazione maya che innerva la tradizione cristiano-coloniale).

5.5 Dialogo interculturale tra critici della propria cultura

Il dialogo interculturale presente non è solo, né principalmente, un dialogo tra apologeti della propria cultura che vogliono mostrare agli altri le virtù e i valori della personale tradizione. Si tratta, innanzitutto, di un dialogo che avviene tra creatori critici della propria cultura (intellettuali di "frontiera", *tra* propria cultura e modernità); non si tratta di coloro che meramente difendono la propria tradizione ma di quelli che *la ricreano a partire da presupposti critici* che ritrovano nella tradizione stessa e nella modernità globalizzante: quest'ultima può servire come catalizzatore critico (se utilizzata appunto in maniera critica). Di sicuro, non si tratta del dialogo tra intellettuali critici situati nel "centro" metropolitano e intellettuali critici di "periferia": è soprattutto un *dialogo tra "intellettuali critici di periferia"*, un dialogo interculturale Sud-Sud, prima di poter divenire dialogo Sud-Nord. Tale dialogo è essenziale, e come filosofo latinoamericano mi piacerebbe intraprendere una conversazione con Al-Yabri a partire dalla seguente domanda: perché il pensiero filosofico islamico cadde, a partire dal secolo XIV, in una crisi tanto profonda? Ciò non si può spiegare solo in base all'incontro con l'Impero Ottomano. Perché tale pensiero si perse nella strada senza uscita del fondamentalismo? Bisognerà dedicarsi a un'interpretazione storico-mondiale più ampia al fine di comprendere che, essendo stato il mondo islamico la "porta" di accesso al "mondo antico" (a partire da Bisanzio, e in minor misura dall'Europa latino-germanica, fino all'Indostan e alla Cina), la costituzione di un "sistema-mondo" da parte di Spagna e

Portogallo, tagliò inevitabilmente, nell'ambito del dominio degli oceani, il mondo musulmano *fuori* dalla zona centrale di contatto con le altre culture universali. La perdita di "centralità" (e con essa di "informazione"), l'impoverimento relativo (anche per l'inflazione dell'argento estratto in grandi quantità in America Latina), e altri fattori non primariamente culturali e filosofici, trasformarono il mondo arabo in una zona "periferica" e povera, lo gettarono in un separatismo che lo "tribalizzò" disarticolandolo in secessionismi distruttivi che lacerarono le antiche regioni unificate dal diritto, dalla religione, dalla scienza, dal commercio e dalla lingua araba. La decadenza filosofica fu solo un momento della decadenza di una civiltà, di una crisi economica, politica e militare di un mondo che da "centro" si trasformava in "periferia". Vi sarebbe da connettere la storia del mondo islamico con il nascente "sistema-mondo", con l'America Latina e con lo svilupparsi della modernità europea, equidistante dal peso della cultura cinese almeno fino al 1800. Ciò le permetterà, nel secolo XIX e dopo la rivoluzione industriale, di "colonizzare" anche il mondo arabo. La "colonizzazione" culturale si esprime filosoficamente appunto nella forma della decadenza: Salazar Bondy si domandava, in maniera similare, nell'America Latina del 1969, «è possibile pensare filosoficamente e creativamente a partire da uno stato d'essere coloniale?» [72].

Nel caso di Rigoberta Menchú, il dialogo più fecondo lo realizzano i critici di ciascuna comunità nel confronto con le altre comunità, e delle comunità indigene con i critici del mondo meticcio e latinoamericano egemonico. Rigoberta si trasforma in una interlocutrice e ambasciatrice di molte voci, molti reclami: le femministe, gli ecologisti, i movimenti antirazziali eccetera.

Potendosi stimolare in maniera trasversale e mutua i pensatori critici di periferia e degli spazi di "frontiera" (intesi come frutto

[72] Salazar Bondy A., *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Città del Messico: Siglo XXI, 1969.

del dialogo interculturale), avendo la possibilità di influenzarsi in maniera mutua e trasversale, e potendo creare reti di discussione riguardo ai propri problemi specifici, fanno sì che il processo di autoaffermazione si trasformi in un'arma di liberazione: dobbiamo informarci e apprendere dai fallimenti, dalle conquiste e dalla giustificazione teorica dei processi di creazione al fine di contrapporci alla globalizzazione della cultura europeo-nordamericana, la cui pretesa di universalità va decostruita a partire dalla "multifocalità ottica" di ciascuna cultura.

5.6 Strategia di crescita liberatrice trans-moderna

Una strategia presuppone un progetto: denominiamo, pertanto, progetto "*trans*-moderno" l'intento liberatore che sintetizza tutto ciò che abbiamo affermato. In primo luogo, implica l'affermazione, come autovalorazione dei momenti culturali propri, finora negati o semplicemente disprezzati, che si collocano esteriormente alla modernità – che sono rimasti *fuori* dalla considerazione distruttiva della presunta cultura universale moderna; in secondo luogo, tali valori tradizionali debbono costituire in punto di partenza di una critica interna, secondo le possibilità ermeneutiche proprie della stessa cultura; in terzo luogo, i critici, per essere tali, debbono caratterizzarsi per il loro vivere una sorta di biculturalità di "frontiera" che, sola, può creare un pensiero autenticamente critico; in quarto luogo, ciò suppone un lungo tempo di resistenza, maturazione, accumulo di energie – è il tempo della crescita accelerata e creatrice dello sviluppo della propria tradizione culturale, ora in cammino verso un'utopia *trans*-moderna; si tratta di una strategia di crescita e creatività conforme a una cultura rinnovata, non solo decolonizzata e originale.

Il dialogo, allora, tra creatori critici della propria cultura non è né moderno né postmoderno, ma specificamente "*trans*-moderno" perché, come abbiamo mostrato, la localizzazione dello sforzo creatore non si trova al centro della modernità, ma al suo esterno, o meglio nella "frontiera". L'esteriorità non è pura negati-

vità, è positività a partire da una differente tradizione; la sua affermazione è novità, sfida, assunzione del meglio della modernità: per esempio, nelle culture indigene latinoamericane si riscontra un'affermazione della natura completamente differente, e molto più equilibrata, ecologica e oggi più che mai necessaria rispetto a quella della modernità capitalista che pensa la natura come sfruttabile, vendibile e distruttibile. La morte della natura corrisponde a un suicidio collettivo e, senza dubbi, la cultura moderna, dalle altre culture apparentemente più "primitive" o "arretrate" secondo i parametri di sviluppo, continua a non apprendere nulla rispetto alla natura. Il principio ecologico può integrare il meglio della modernità (non bisogna negare tutta la modernità a partire da una concezione identitaria sostanziale e purista della propria cultura) e permettere un migliore sviluppo scientifico e tecnologico a partire dalla modernità stessa.

L'affermazione e lo sviluppo dell'alterità culturale dei popoli postcoloniali, assumendo anche il lato migliore della modernità, dovrebbe sviluppare non uno stile culturale tendente a un'unità globalizzata, indifferenziata o vuota, ma un pluriverso *trans*-moderno (con molte universalità: europea, islamica, vedanta, taoista, buddista, latinoamericana, bantu ecc.), multiculturale, sempre in dialogo critico interculturale.

MAURICIO BEUCHOT

L'ermeneutica in Messico e l'ermeneutica analogica

TRADUZIONE ITALIANA DI STEFANO SANTASILIA

L'ermeneutica ha ormai assunto un ruolo molto importante nell'ambito della filosofia contemporanea; ciò ha fatto sì che, in Messico, si realizzasse una buona ricezione di tale corrente di pensiero. Quello che, però, ci interessa è che ciò possa contribuire allo sviluppo della riflessione filosofica nel nostro paese, onde realizzare una filosofia "nostra", messicana. In un primo momento, la fenomenologia fu la corrente prescelta e volta a studiare l'essere messicano e a sviluppare le possibilità della stessa filosofia messicana, autenticamente "nostra". L'ermeneutica era già dall'inizio, negli studi sviluppatisi in Messico, affiancata alla fenomenologia, e si considera che anch'essa possa essere molto utile per trattare tali temi. Per tale ragione, l'intento di tale saggio è di mostrare come l'ermeneutica possa essere utile per risolvere le questioni riguardanti la nostra identità e la nostra *praxis,* in particolar modo l'ermeneutica analogica, un prodotto tipicamente messicano, quindi "nostro". Per tale ragione è necessario mostrare come il suo metodo e i suoi risultati abbiano un'incidenza sui problemi attuali che più si impongono alla nostra attenzione, quali la violenza, la povertà, la transizione verso la democrazia eccetera. Filosofi messicani come Caso, Vasconcelos, Ramos o Leopoldo Zea, ci lasciarono tale incombenza.

L'ermeneutica è la disciplina che tratta dell'interpretazione dei testi[1]. È lo strumento che utilizziamo per giungere alla comprensione di ciò che il testo stesso intende dire, ossia dell'intenzionalità dell'autore. Risulta evidente che tale intenzionalità non potrà mai essere compresa pienamente e deve essere mediata da quella del lettore, che applica al significato del testo la sua comprensione. Non sempre le due intenzionalità coincidono, e quando ciò avviene si manifesta un conflitto. Va, però, ravvisato che l'interpretazione è un'attività svolta in molteplici campi; singolarmente la si incontra generalmente nell'ambito delle scienze umane e sociali, e da lì la filosofia si è interessata a essa.

In Europa, tale "attività" di pensiero ha avuto una lunga storia[2], ma il suo carattere filosofico è venuto alla luce solo con l'opera di Schleiermacher, che la convertì da mero metodo, o tecnica interpretativa, a proposta filosofica, al principio del secolo XIX. Alla fine di questo secolo, Dilthey riprese tale idea e la diffuse; da Dilthey la riprese, a metà del secolo XX, Martin Heidegger, e la utilizzò in maniera chiara in *Essere e tempo* (1927), senza esaurirne la portata filosofica. Come è risaputo, in tempi più recenti, è stata studiata dal discepolo di Heidegger, Hans-Georg Gadamer, e da Paul Ricoeur, fino a giungere a essere considerata come il linguaggio comune della postmodernità, come ha affermato Gianni Vattimo.

In Messico, l'ermeneutica ebbe un'ottima ricezione negli anni Novanta. Le opere di Gadamer e Ricoeur erano ben note ma altre correnti dominavano il panorama culturale, su tutte il marxismo e la filosofia analitica. Non v'è dubbio che dopo la "caduta del muro di Berlino", nel 1989, sempre negli anni Novanta, l'attenzione si focalizzò su tale corrente di pensiero soprattutto grazie al pen-

[1] Cfr. Grondin J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcellona: Herder, 1999, pp. 157 ss.
[2] Cfr. Ferraris M., *Historia de la hermenéutica*, Città del Messico: Siglo XXI, 2002, pp. 13 ss.

siero postmoderno[3]. In realtà, come già detto, grazie ad autori quali Gadamer e Ricoeur (e in parte Umberto Eco) l'ermeneutica era già conosciuta ma l'interesse verso di essa crebbe grazie a coloro che venivano annoverati come postmoderni (sulle tracce di Foucault e Rorty), in quanto la stessa postmodernità, a dire di Vattimo, possedeva come *episteme* proprio l'ermeneutica, ossia le riconosceva il valore di massimo strumento conoscitivo. A mio parere, ciò permise tale diffusione di questa corrente.

A partire dagli anni Settanta, in Messico, già Ricardo Sánchez Puente si occupava di ermeneutica, e nel 1967-68 elaborò una tesi di dottorato, presso l'Università di Lovanio, incentrata sul problema del male in Ricoeur, sotto la direzione dello stesso filosofo francese. Successivamente impartì corsi di ermeneutica presso il Dipartimento di Filosofia della Universidad Iberoamericana già nel 1974. Altri, intanto, sebbene non fossero molti, già la utilizzavano in ambito psicanalitico (per esempio Armando Suárez, che fu anche traduttore di Ricoeur) e in altri contesti. Durante gli anni Ottanta, il marxismo e la filosofia analitica ne eclissarono il potenziale filosofico, ma fu soprattutto all'indomani della caduta del muro, al cambiare profondo del panorama filosofico, che la postmodernità ridiede valore all'ermeneutica, attraverso quella che Vattimo definisce come l'entrata nell'Età dell'interpretazione.

Lo stesso Gianni Vattimo si recò in Messico nel 1993 dando maggiore impulso a tali studi poiché era riconosciuto come uno dei principali teorici della postmodernità[4]. Di fatto, l'ermeneutica risulta necessaria alla postmodernità al fine di chiarificare un'incomprensione che spesso la caratterizza. A partire da allora, e in pochissimo tempo, l'ermeneutica assunse evidente valore nel panorama culturale messicano guadagnando una posizione prominente: si può quasi affermare che Vattimo, in Messico, generò

[3] Cfr. Beuchot M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Città del Messico: Ed. Torres Asociados, 2004, p. 221 ss.

[4] Cfr. Vattimo G., *Oltre l'interpretazione*, 1994, trad. sp., *Más allá de la interpretación*, Barcellona: Paidós, 1995, pp. 157-161.

una svolta ermeneutica.

Nello stesso tempo, invece, in Europa tale corrente di pensiero stava attraversando un'evidente crisi, messa in discussione da differenti posizioni, prime fra tutte la filosofia analitica e alcune teorie del postmoderno: la prima esigeva da essa rigore ed esattezza – motivo per cui molti pensatori, nel tentativo di soddisfare tale richiesta, la condussero sul piano di un forte univocismo –, le seconde la collocavano in una posizione estremamente debole, o *light*, fino, in alcuni casi, a toglierle quasi valore in base a un relativismo o equivocismo eccessivo. Bisogna, però, ricordare che tra univocità ed equivocità, si colloca l'analogia, ossia ciò che appunto mancava: una mediazione, un termine medio.

Per tale ragione, nel 1993, presentai ufficialmente la mia proposta di un'ermeneutica analogica, durante il VII Congresso Nazionale di Filosofia promosso dalla Asociación Filosófica Mexicana e svoltosi nella città di Cuernavaca. In quella sede tenni una conferenza e ricevetti, così, anche le repliche di alcuni studiosi: Mariflor Aguilar, Ambrosio Velasco, Raúl Alcalá, Samuel Arriarán y José Manuel Orozco Garibay[5]. In tal modo, tale intepretazione, che ora è quasi un movimento, si è andata sviluppando attraverso le critiche e l'appoggio di molti.

Infatti, tale ermeneutica, in generale, già viene da tempo studiata presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'UNAM e in molte altre facoltà filosofiche, della capitale o meno. Nella nostra facoltà vengono elaborate molte tesi su tale interpretazione; a partire dal 1997, sono state poi organizzate annualmente le Jornadas de Hermenéutica, che ho coordinato insieme ad Ambrosio Velasco, vedendo la realizzazione di numerose relazioni successivamente pubblicate. In parallelo sono stati organizzati molti eventi

[5] Cfr. Beuchot M., *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, in Aguilar Rivero M. (a cura di), *Diálogos sobre filosofía contemporánea,* Città del Messico: Asociación Filosófica de México – UNAM, 1995, pp. 159-176.

riguardanti l'ermeneutica heideggeriana e nietzscheana[6].

Inoltre, nella prima decade del secolo XXI, ho potuto assistere a un incremento della forza di tale movimento. Corre l'obbligo di segnalare il grande congresso svoltosi nel 2004 sul pensiero di Gadamer, morto nel 2002[7]. Successivamente, alla morte di Ricoeur, nel 2005, fu realizzata una commemorazione particolare in onore di tale pensatore[8]. Presso l'Instituto de Investigaciones Filológicas della UNAM, a partire dal 2006, si svolgono le attività del Seminario de Hermenéutica, che ha come compito specifico proprio la diffusione e lo sviluppo di tale disciplina.

Numerosi sono, ormai, coloro che, nell'ambito del panorama culturale messicano, si dedicano all'ermeneutica e non è possibile nominarli tutti senza incorrere in evidenti omissioni. Conviene di più segnalare che tale attenzione nei confronti dell'interpretazione ha avuto una buona influenza per gli sviluppi degli studi filosofici in terra messicana. V'è solo un rischio, ossia quello che, a causa della condizione postmoderna che caratterizza la nostra esistenza, si giunga ad affermare che la maggioranza delle riflessioni di stampo ermeneutico svolte in Messico siano caratterizzate da un estremo relativismo, con eccessi che rispondono alla situazione culturale, alle necessità del nostro tempo, ai desideri di emancipazione epistemologica generati dall'oppressione, sempre epistemologica, della modernità. In forma di reazione contro l'ordine stabilito, molti dei nostri filosofi hanno adottato il tono trasgressore e iconoclasta caratteristico dei postmoderni europei. In ogni caso, tale atteggiamento sembra essere giunto al suo stesso esaurirsi, o per lo meno a un punto morto, e già in Europa è possibile ravvisare i fermenti di movimenti differenti, più esigenti, che iniziano a

[6] Cfr. Rivero Weber P. (a cura di), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Città del Messico: UNAM-Ítaca, 2006.

[7] Un'altra commemorazione è stata quella di Aguilar Rivero M. (a cura di), *Entresurcos de* Verdad y método, Città del Messico: UNAM, 2006.

[8] Una di queste è stata curata da María Rosa Palazón, *Paul Ricoeur. Palabra de liberación*, Città del Messico: FFyL-UNAM, 2005.

fare capolino anche nel nostro contesto filosofico[9].

Infine, sia a causa delle mode che di ciò che Rorty chiamava "linguaggio del momento", si è già troppo parlato delle ansie di liberazione dal moderno che hanno influenzato le ermeneutiche postmoderne, troppo aperte, rendendo necessario il porre un limite, non rigido però ben chiaro, e per tale ragione mi è sembrato corretto elaborare un'ermeneutica analogica che sia anche espressione del pensare messicano.

L'ermeneutica analogica, come è ben chiaro, assume tale nome perché fa uso della nozione di analogia nella stessa azione dell'interpretare. L'analogia è la maniera di evitare l'univocità, ossia il "chiaro e distinto", e l'equivocità, l'"oscuro e confuso". In tal modo è possibile evitare sia l'interpretazione univoca che è irraggiungibile, sia quella equivoca che non apporta alcun contributo alla conoscenza. Inoltre, l'utilizzo dell'analogia presenta una forte tradizione nell'ambito della storia della cultura in Messico: fu usata da Las Casas e Sahagún al fine di comprendere le culture indigene; da Alonso de la Vera Cruz e Tomás de Mercado al fine di intendere gli *indios* e migliorare le loro condizioni di vita; da Sigüenza y Góngora e Sor Juana per intendere l'espressioni indigene e incorporarle nella propria poesia; da Clavijero al fine di difendere gli *indios* dagli attacchi di illuministi quali Buffon, Raynal e De Pauw; da Octavio Paz per trattare della *mexicanidad*, o nostra identità e lasciarla entrare nella sua poesia, e anche da filosofi come García Díaz e Dussel.

Inoltre, va sottolineato il fatto che l'ermeneutica analogica è stata pensata al fine di dar risposta alla situazione culturale messicana attuale caratterizzata dalla presenza del postmoderno, tanto estesa in Messico, grazie all'opera dei mezzi di comunicazione, soprattutto la così definita "postmodernità neoconservatrice" –

[9] Cfr. González Valerio M.A., Rivara Kamaji G. e Rivero Weber P. (a cura di), *Entre hermenéuticas*, Città del Messico: UNAM, 2004.

per dirla con le parole di Habermas[10] – ossia il neoliberalismo e la globalizzazione, poiché la postmodernità "antimoderna" (dei teorici più famosi, come Lyotard, Derrida eccetera) risulta meno conosciuta e si può ravvisare solo nell'ambito intellettuale, e la postmodernità "paleoconservatrice" (comunitarismo alla MacIntyre e Taylor) presenta una presenza minore.

In Messico, dunque, si riscontra la presenza di una postmodernità che rimanda alla mondializzazione di un neocapitalismo senza misura e sfrontato, quasi crudele, poiché globalizza la povertà nel senso che provoca esclusione, come ha ben segnalato Enrique Dussel[11]. Per tale ragione, bisogna indirizzarsi, per lo meno, verso una globalizzazione senza esclusione, ossia un'azione che proporzioni i vantaggi della mondializzazione (scientifici e tecnici, come nei campi della medicina e dell'agricoltura) non solo ai ricchi e ai potenti, dimenticando poveri e deboli.

In ugual maniera, la globalizzazione, nella modalità in cui si sta realizzando, reca con sé un grandissimo vuoto di senso: l'unica proposta di senso che suggerisce è quella di un piacere caratterizzato da un edonismo esacerbato. Tale edonismo conduce al consumismo, unico interesse del mercantilismo. Di qui, si giunge alla condizione in cui si crede che tutto può essere comprato, finanche le persone, come ha ben indicato Baudrillard. Il piacere, poi, sembra non riuscire a donare alcun senso, perché genera una successiva insoddisfazione, il distacco dall'altro: ecco da dove sorge la perdita di interesse sociale che ci caratterizza.

Per porre limiti agli effetti disastrosi di tale globalizzazione che si realizza nell'ambito economico, ma che coinvolge anche quello culturale, bisogna ricorrere a un rimedio che può essere incarnato dalla stessa ermeneutica, snobbata dalla postmodernità

[10] Cfr. Habermas J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 69 ss.; Beuchot M., *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Città del Messico: UIC – M.A. Porrúa, 1996, pp. 9-14.

[11] Cfr. Dussel E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 58-64.

neoconservatrice poiché non interessata all'umanesimo ma solo alla scienza e alla tecnica utili ai suoi fini mercantilistici. Posizione differente è quella della postmodernità antimoderna che, interessandosi fondamentalmente dell'essere umano, riconosce un preciso valore all'ermeneutica, nonostante le critiche di Heidegger rivolte appunto all'umanesimo (il caso, per esempio, di Foucault che si considerava come un neoilluminista, o di altri antimoderni).

In ogni caso, si può affermare che nell'ambito della concezione postmoderna (antimoderna o paleoconservatrice) l'ermeneutica è stata riconosciuta in tutto il suo valore (Vattimo, come già detto, giunge ad affermare che essa costituisce il linguaggio comune – *koiné* – della postmodernità[12]). Bisogna, però, ricordare che l'ermeneutica postmoderna ha avuto per lo più un carattere relativista, soggettivo, nichilista eccetera, che la colloca in prossimità della posizione equivocista; per tale ragione mi sembra corretto affermare che, finora, ha predominato una posizione equivocista, quasi sicuramente nata come reazione all'ermeneutica univocista che l'aveva preceduta (positivismo, strutturalismo eccetera).

Di qui la necessità di configurare un punto intermedio e, poiché tra univocità ed equivocità si colloca la posizione analogica, mi è sembrato corretto definirla ermeneutica analogica e considerarla come il punto mediano che apre la porta verso altri possibili sentieri[13]. Già troppo tempo si è perso in discussioni senza via d'uscita, tra univocismo ed equivocismo, e si rende necessaria una nuova opzione, un'ermeneutica analogica potrebbe, appunto, incarnare tale nuova possibilità, questa via d'uscita tanto attesa.

Questa eviterà gli estremi dell'univocismo riduzionista e dell'equivocismo irriducibile, i quali, entrambi, non riescono a garantire la possibilità dell'interpretazione. Il primo a causa di una smo-

[12] Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, 1989, trad. sp., *Ética de la interpretación*, Barcellona: Paidós, 1991, p. 55.

[13] Cfr. Beuchot M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, Città del Messico: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).

data ansia di oggettività, che risulta irraggiungibile e, per questo, impoverisce le potenzialità interpretative; il secondo a causa di un'esagerata concessione alla soggettività che lo fa sprofondare nello scetticismo. Anche quando nell'analogia predomina la differenza, motivo per il quale l'ermeneutica analogica è più incline a una determinata equivocità, non lo fa al punto da rendere impossibile una minima oggettività interpretativa, mai fino all'univocità ma sì nell'analogicità che, per la maggioranza, risulta più che sufficiente.

Lo stesso Enrique Dussel ha utilizzato la nozione di analogia, sotto la forma di analettica, analogia dialettica o dialettica analogica, ed è chiaramente uno di coloro che hanno ispirato la mia riflessione. Poiché, però, trattiamo di ermeneutica, ho ben pensato di utilizzare l'analogia nell'ambito dell'azione interpretativa dando vita, come è oramai chiaro, all'ermeneutica analogica. Tale impostazione ha trovato vari "seguaci" in Messico: Napoleón Conde Gaxiola lavora su una possibile ermeneutica analogico-dialettica, Luis Álvarez Colín su una ermeneutica analogico-simbolica, Samuel Arriarán su una ermeneutica analogico-barocca; Luis Eduardo Primero su una ermeneutica analogica riferita alla pedagogia del quotidiano. Mario Magallón e Guillermo Hurtado, utilizzandola nei loro studi filosofici, hanno definito l'ermeneutica analogica come una proposta autenticamente messicana. Enrique Aguayo, Alejandro Salcedo, Gabriela Hernández, Jaime Ruiz Noé ci si sono dedicati allo stesso modo. In ambito pedagogico ci si sono dedicati Arturo Álvarez, Guadalupe Díaz Tepepa e altri. In ambito psicanalitico hanno accolto la proposta Ricardo Blanco, Felipe Flores, Juan Tubert e altri. Lo stesso fenomeno si è realizzato in letteratura, storia e altri ambiti.

Tutto ciò sta a indicare che l'ermeneutica analogica risulta di utilità e vantaggio per la filosofia messicana alla quale può offrire un apporto di valore: si tratta di dare un contributo nella costruzione della "nostra" filosofia, occupandosi dei problemi più scottanti e non solamente di temi astratti e speculativi. Il filosofo

messicano mostra di avere sempre più coscienza della necessità di riflettere sulla propria condizione, in maniera situazionale, non come se vivesse in Europa o negli Stati Uniti. Molti giovani che tornano proprio da tali luoghi, e ambiti culturali, vanno prendendo coscienza che non v'è la possibilità di elaborare una propria riflessione filosofica come se vivessero a Berlino, Parigi o Boston: bisogna riscattare la specificità messicana al fine di elaborare un'autentica filosofia, come insegnava Leopoldo Zea.

Nel 1987, ebbi il privilegio di conoscere personalmente Ricoeur in un congresso dedicato alla sua opera, svoltosi presso la Universidad de Granada, in Spagna. Potetti conversare con lui a proposito del suo testo *La metafora viva* e rendermi conto dell'importanza della nozione di analogia per l'ermeneutica, soprattutto per quel che riguarda l'interpretazione dei simboli (che, secondo il filosofo francese, hanno la stessa struttura della metafora, e la metafora analogica è una delle nozioni principali sia in Aristotele che nell'attualità). Mi sono, così, dedicato a lavorare fino al 1993 al progetto di un'ermeneutica analogica che, come ho mostrato, si andò poi sviluppando con nuovi risvolti sia teorici che pratici. Ho avuto, poi, l'onore di discutere della mia proposta con grandi autori della corrente ermeneutica, sia messicani che stranieri, tra cui anche lo stesso Vattimo, in un incontro tenutosi nel 2004, nell'aula magna della Facoltà di Lettere e Filosofia della UNAM[14]. In tale dibattito, il pensatore italiano riconobbe il valore dell'ermeneutica analogica sottolineando, però, la necessità di approssimarsi ancora di più alla differenza, ossia all'equivocità, in base al fatto che gli univocismi si presentano come l'origine dell'oppressione e dell'intolleranza. Un altro esempio di pensatore con il quale ho intrattenuto un dialogo proficuo è Jean Grondin, incontrato nel 2007, nello stesso luogo. Anch'egli riconobbe la validità dell'er-

[14] Cfr. Vattimo G., *¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?*, in «Estudios Filosóficos», Valladolid (España), LIV/156 (2005), pp. 213-227; anche in Beuchot M., Vattimo G. e Velasco Gómez A., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, Città del Messico: UNAM, 2006, pp. 21-41.

meneutica analogica ma, contrariamente a Vattimo, criticava, nell'analogia, la predominanza della differenza sull'identità. Per Grondin a predominare deve essere l'identità in base al fatto che, nella lettura, tutti noi cerchiamo di giungere a un'interpretazione definitiva dei testi (per esempio di Platone, Hegel eccetera)[15]. Sembra che io stia "tra la spada e la parete", tra coloro che vorrebbero l'ermeneutica analogica più vicina all'equivocità, come Vattimo, e chi la vorrebbe più tendente all'univocità, come Grondin.

La critica, il dialogo, è ciò che, più di ogni altra cosa, permette al pensiero di progredire e corroborarsi. Queste critiche, e altre ancora, mi hanno permesso di raffinare sempre meglio la mia proposta.

Sono in molti coloro che possono essere ascritti a tale movimento, e il numero continua a crescere, sia in quantità che, spero, in qualità, accettando le sfide teoriche che vengono poste ma soprattutto quelle pratiche che sono offerte dalla realtà messicana e che, proprio per questo, non possono essere disattese. Foucault pretendeva che l'ermeneutica fosse critica mentre noi desideriamo che sia analogica, ma soprattutto propositiva, che si sforzi di cercare, impegnandosi a fondo nell'affrontare i problemi e, se non risolverli, almeno cercare possibili orizzonti risolutivi.

In effetti, l'ermeneutica analogica si autointerpreta come un'espressione diretta della filosofia messicana; non solo di filosofia elaborata in terra messicana, come se fosse frutto di qualcuno che ora sta filosofando in Messico, bensì come autentica filosofia messicana, ossia una riflessione filosofica che nasce in, a partire da e per il nostro paese[16].

[15] Cfr. Grondin J., *El camino analógico de Mauricio Beuchot*, in «*Estudios Filosóficos*» Valladolid (España), n. 57, 2008, pp. 521-531; anche in Blanco Beledo R., *Hermenéutica analógica y crítica filosófica*, Città del Messico: Ed. Torres, 2009, pp. 21-36.

[16] Cfr. González Valerio M.A., *¿Filosofía mexicana? La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, in Aguilar Gaxiola V.H., Ayala Barrón J.C. (a cura di.), *Coloquio*

Si può utilizzare qualsiasi metodo filosofico, qualsiasi corrente di pensiero riscontrabile nella storia della filosofia, ma bisogna darle sempre la specificità necessaria a renderla una "filosofia propriamente nostra".

Ciò non significa affatto separarci dal tronco della filosofia universale ma, anzi, apprendere da tutti e dare al nostro filosofare l'identità che gli compete, che, in fondo, è ciò che ci distingue, ci differenzia senza perdere l'identità, ossia ci rende analoghi, connessi con tutti ma agenti a partire dal nostro contesto.

Possiamo, infine, affermare che l'ermeneutica ha assunto un ruolo di spicco nel panorama della filosofia messicana. Viene studiata in vari luoghi e secondo differenti modalità, anche in chiave postmoderna. Bisogna, dunque, fare attenzione affinché l'ermeneutica messicana non si converta in una falsa panacea, in una bacchetta magica che tutto risolve. Bisogna salvarla dall'ambiguità radicale del postmoderno e darle uno statuto valido. Questo, a mio parere, può essere realizzato, come ho tentato di mostrare, attraverso l'utilizzo della nozione di analogia "incassata" nell'ermeneutica: un'ermeneutica che non tenda all'univocità rigorista ma che nemmeno sprofondi nell'equivocità, *light* e pericolosa. In fondo, ci stiamo giocando la conoscenza e l'azione, la teoria e la prassi del nostro popolo, e necessitiamo di una posizione affidabile. L'ermeneutica può giocare un ruolo importante nell'ambito della filosofia messicana aiutando a chiarificare questioni fondamentali, come quella del multiculturalismo o dell'interculturalità: non a caso l'ermeneutica ha sempre un posto di rilievo nell'ambito delle crisi culturali. E poiché ha a che fare con la polisemia o i molteplici significati, l'ermeneutica ci permette di non cadere nel relativismo estremo. Per tali ragioni, mi è sembrato necessario, per il Messico, introdurre un'ermeneutica analogica che apra alla possibilità di non ricadere nei positivismi della modernità, senza

nacional de hermenéutica analógica, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2005, pp. 119-127.

rimbalzare verso i relativismi tanto estremi della postmodernità, dei quali, resasi conto di come siano strade senza uscita, la comunità filosofica già inizia a stancarsi, volgendosi alla ricerca di nuovi sentieri.

SERGE LATOUCHE

Ci sarà ancora vita dopo lo sviluppo?

TRADUZIONE ITALIANA DI DIDIER CONTADINI

Quel che ci preoccupa, è l'inizio e la fine. Quel che ci preoccupa, è quel che ci definisce, il modo di agire. Quel che ci preoccupa, è che il mondo che la nostra rabbia partorisce non assomigli a quello che subiamo oggigiorno. […] Quel che ci preoccupa, è che questo nuovo mondo non sia un clone di quello attuale, o un transgenico o una fotocopia di quello che oggigiorno ripudiamo e ci fa orrore. Quel che ci preoccupa, è che in questo mondo non c'è né democrazia né giustizia né libertà.

Subcomandante insorto Marcos, Messico, 5 gennaio 2009[1]

La decrescita è uno slogan provocatorio che intende mostrare la necessità di una rottura con la società della crescita, cioè una società fagocitata da un'economia che fa della crescita fine a se stessa il suo unico scopo. Per i suoi avversari, ma anche per alcuni suoi sostenitori, questa non sarebbe una parola d'ordine chiave. Quel che evoca è ambiguo (come se ciò non accadesse anche per tanti altri concetti *feticci*: "progresso", "crescita", "sviluppo" e soprattutto "sviluppo durevole"…), inoltre è un termine negativo, il che è imperdonabile in una società in cui bisogna "positivare" a ogni costo. In sintesi, la decrescita, non è sexy! Queste obiezioni non sono false; anzi, mi verrebbe da dire che è sicuramente il termine meno adatto, ma migliore di tutti i possibili altri, per qualificare il progetto della democrazia ecologica e di una società dell'abbondanza frugale. In realtà, la critica alla parola è un appiglio

[1] Sub-Comandante Marcos, *Saisons de la digne rage*, Parigi: Climats, 2009, pp. 242-244. [I passi dei testi citati, laddove non esista un'edizione italiana corrispettiva, sono stati qui direttamente tradotti dal francese. *N.d.T.*]

sotto al quale spesso si nasconde la resistenza, nel senso psicanalitico del termine, al progetto della decrescita. Negli ambienti ecologisti o della sinistra radicale, all'origine di quest'idiosincrasia vi sono il fraintendimento e il rifiuto viscerale di rinunciare al produttivismo.

Come slogan, il termine *decrescita* è un espediente retorico piuttosto felice, visto che il suo significato non è totalmente negativo, soprattutto in francese. Così, la decrescita delle acque di un fiume devastatore è qualcosa di positivo. Visto che il fiume dell'economia è esondato, è di estrema importanza farlo ritornare nel suo alveo. La traduzione letterale della parola «decrescita» nelle altre lingue latine non comporta difficoltà serie: decrecimiento (spagnolo), decreixment (catalano), decrescimento (portoghese)[2]. Stessa radice, identica denotazione e connotazioni alquanto simili. Per decrescere, bisogna «discredere»[3] e ciò si ritrova nella contiguità dei vocabolari della fede e della crescita. Questa affinità funziona piuttosto bene e ciò spiega forse il relativo successo del movimento per la decrescita nei paesi del sud Europa. Di contro, la sua traduzione nelle lingue germaniche crea seri problemi. L'impossibilità, davanti a cui ci siamo trovati, di tradurre «decrescita» in inglese è simmetrica, in qualche modo, a quella di tradurre «crescita» o «sviluppo» (e, quindi, anche «decrescita»…) nelle lingue africane. Rivela qualcosa dell'immaginario culturale, nella fattispecie l'egemonia del pensiero economicista.

In effetti, farla finita con la società della crescita non vuol dire sostenere un'*altra* crescita, e nemmeno un'*altra* economia, significa uscire dalla crescita e dallo sviluppo e, quindi, dall'economia, cioè dall'imperialismo dell'economia, per ritrovare il sociale e il politico.

[2] In Messico, data l'abitudine dei giornalisti di parlare della diminuzione del PIL (7% in meno nel 2009) come di una decrescita – «decrecimiento» – gli obiettori di crescita messicani hanno creato il neologismo «descrecimiento» per indicare il progetto di una società della sobrietà ponderata non produttivista.

[3] Gioco di parole tra «décroître», «décroire» e «croyance». [*N.d.T.*]

Il problema riguarda i due livelli, tra loro più interdipendenti di quanto non si pensi, anche se per tradizione vengono distinti, delle parole, o rappresentazioni, e delle cose, o realtà concrete. La rottura della decrescita implica dunque una decolonizzazione dell'immaginario e l'inizio di un altro mondo possibile.

1. La breccia delle parole: decolonizzare l'immaginario!

Non torneremo qui sulla teoria della crisi dell'economia dello sviluppo, né sui suoi fallimenti come progetto concreto per il Sud, tanto meno sull'incredibile resurrezione del concetto di sviluppo avvenuta negli anni Novanta, resurrezione che dimostra l'estrema resilienza dell'immaginario *progressista*[4]. Oramai, lo sviluppo duraturo o sostenibile, in quanto mito, raccoglie le speranze di tutti gli sviluppi, con o senza *aggettivazioni*. È, in effetti, uno sviluppo «economicamente efficace, ecologicamente sostenibile, socialmente equo, democraticamente fondato, geopoliticamente accettabile, culturalmente diversificato»[5]. Per farla breve, il merlo bianco. Per quanto diverso dallo sviluppo puro e semplice e dalla vecchia crescita e sebbene debba pretendersi ecologico, lo sviluppo sostenibile pone nondimeno le proprie basi su una crescita vigorosa. Come ha dichiarato il presidente Sarkozy il 3 settembre 2006, all'università estiva dei Giovani Popolari a Marsiglia: «Lo sviluppo duraturo, non significa crescita zero, ma una crescita duratura».

Spesso si tenta di far entrare la decrescita nel girone dello sviluppo duraturo, con l'evidente obiettivo di neutralizzarne il potenziale sovversivo, quando invece il lancio di questo "slogan" è stato imposto dal bisogno di sottrarsi all'inganno di quell'espressione "acchiappatutto" che ritroviamo anche nel caffè Lavazza del TGV, ostentato come programma di sviluppo duraturo. Sia-

[4] Rinviamo il lettore al nostro opuscolo, Latouche S., *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Parigi: Mille et une nuits, 2004.

[5] Aubertin C., *Johannesburg : retour au réalisme commercial*, in «Écologie et politique», n. 26, 2002.

mo senza dubbio davanti a una "mutazione pubblicitaria" di un'economia produttivista senza più fiato. Nelle stazioni di servizio dell'autostrada del Sud, troviamo anche l'orinatoio Urimat della Sanitec «che contribuisce allo sviluppo duraturo». In quali altri recessi andrà a nascondersi questo slogan pubblicitario?

Ormai è chiaro, si tratta allo stesso tempo di un pleonasmo, per quanto riguarda la definizione, e di un ossimoro, per ciò che concerne il contenuto. Pleonasmo visto che lo sviluppo è già *self-sustainig growth* (crescita di per sé duratura) per Rostow, il grande ideologo del concetto. Ossimoro, in quanto lo sviluppo non è né duraturo né sostenibile[6].

Siamo chiari. Il problema riguarda lo sviluppo e non tanto il "durevole" o il "sostenibile" (*sustainable*). L'aggettivo "durevole" rinvia in un certo qual modo al principio di responsabilità del filosofo Hans Jonas e al principio di precauzione trasgredito con leggerezza dallo sviluppo col nucleare, gli OGM, i cellulari, i pesticidi (Paraquat, Gaucho…), la direttiva REACH, senza rievocare il caso emblematico dell'amianto. Lo sviluppo come anche la crescita, invece, sono termini tossici indipendentemente dall'aggettivo che viene loro affibbiato[7]. Questi termini adempiono perfettamente al compito che Marx attribuisce all'ideologia: nascondere gli interes-

[6] È interessante notare che secondo il WWF (rapporto del 2006) un solo Paese ottempera ai criteri dello sviluppo duraturo, ovvero un livello elevato di sviluppo umano e un'impronta ecologica sostenibile: Cuba! Ciò nonostante, e in piena contraddizione con i dati forniti, il rapporto Stern mostra un ottimismo di facciata (come, d'altra parte, Nicolas Hulot): «We can be green and grow» (possiamo essere verdi e continuare a crescere).

[7] Anche un economista convenzionale come Claudio Napoleoni scriveva nell'ultimo periodo della sua vita: «Non possiamo più accontentarci di immaginare un "nuovo modello di sviluppo". La frase "nuovo modello di sviluppo" è priva di significato. Se si tratta di trovare un modello nuovo, non sarà più un modello di sviluppo […]. Non credo che si possa risolvere contemporaneamente il problema di una crescita più forte e di un cambiamento qualitativo dello sviluppo» (Napoleoni C., *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Roma: Editori Riuniti, 1990, p. 92).

si del capitale sotto a un illusorio interesse generale, neutralizzando così la resistenza delle vittime. Si tratta di un vero e proprio veleno per il pensiero. Per realizzare nell'immaginario l'impossibile quadratura del cerchio, lo sviluppo duraturo ha ormai trovato il suo doppio, «la crescita verde», un altro ossimoro suggestivo, e il suo strumento privilegiato, i «meccanismi propri di sviluppo», formula con la quale sono designate delle tecnologie parsimoniose in energia o carbone, del tipo dell'ecoefficienza. Ancora una volta si tratta di diplomazia linguistica. Se le scelte linguistiche sono infinite, il loro uso non può però sostituirsi indefinitamente a quello delle risorse naturali in via d'esaurimento. Le prestazioni indubbie e augurabili della tecnica non liberano dalla logica suicida della crescita e dello sviluppo. Si tratta sempre di cambiare la fasciatura piuttosto che di pensare il cambiamento[8]… Con dei carburatori più efficienti si brucia certamente meno petrolio e con lampadine a bassa tensione si consuma meno energia a parità di illuminazione, ma se facciamo funzionare i motori più a lungo o se accendiamo sempre più luci, il problema non è stato in alcun modo risolto. Dopo tutto, non siamo riusciti a far niente di meglio che rallentare la crescita del consumo energetico e ritardare il momento fatale del disastro.

Con la crisi economica la crescita verde è diventata, a destra come a sinistra, il rimedio, il cuore di un *new deal* ecologico, che consente un *greenwashing* e il rilancio di un capitalismo rifondato, etico e responsabile, dopato con gli ormoni dell'*ecobusiness*.

La lotta di classe e gli scontri politici hanno dunque luogo anche nell'arena del linguaggio. Lo sviluppo come concetto etnocentrico ed etnocida ha avuto il sopravvento grazie all'arma della seduzione, combinata alla violenza della colonizzazione e dell'imperialismo, costituendo un vero e proprio "stupro dell'imma-

[8] Irriproducibile gioco di parole che prevede l'inversione di termini omofoni: «changer le pansement» e «penser le changement». Qui anche un'associazione teorica di Latouche del pensiero usato come bendaggio [*N.d.T.*]

ginario" (usando l'espressione efficace di Aminata Traoré[9]). Lo scontro linguistico infuria anche quando si tratta soltanto di imporre delle sfumature semantiche che possono sembrare insignificanti. Così, intorno alla fine degli anni Ottanta, il "sustainable developpement" ha avuto la meglio sull'espressione più neutra di "ecodeveloppement", adottata nel 1972 durante la conferenza di Stoccolma, sotto le pressioni della lobby industriale americana e grazie al personale intervento di Henry Kissinger. Dietro la disputa sulle parole, si avverte chiaramente la divergenza delle idee, delle concezioni del mondo e degli interessi (non solo conoscenze)[10]. Lo "sviluppo duraturo" che viene evocato come un mantra all'interno di tutti i programmi politici «ha il solo scopo – precisa Hervé Kempf – di mantenere i profitti e di evitare che le abitudini cambino, modificando di un nulla la rotta»[11]. Parlare di uno sviluppo "altro", così come di un'"altra" crescita, lascia intravedere sia una estrema ingenuità sia una profonda ipocrisia. Rinfreschiamoci la memoria ricordando che quando, nel 1972, il presidente della commissione europea Sicco Mansholt, traendo con coraggio le conclusioni dal primo rapporto del Club di Roma, volle modificare le politiche di Bruxelles nel senso di una ridiscussione della crescita, il commissario francese, Raymond Barre, espresse pubblicamente il suo disaccordo. Si finì per convenire che bisognava far diventare la crescita più umana e più equilibrata. Già allora… Sappiamo com'è andata a finire. A quei tempi, il segretario generale del PCF (Partito Comunista Francese) aveva denunciato il progetto di rilancio della crescita come il «programma mostruoso» dei dirigenti della CEE. Da allora c'è stata una felice evoluzione

[9] Cfr. Aminata T., *Le viol de l'imaginaire*, Parigi: Actes Sud/Fayard, 2002.

[10] Non vi si sottrae nemmeno l'ambiente *alternativo*. «Mi sono battuto contro la parola crescita che usurpava quella di sviluppo», dichiara Alain Lipietz. «Oggi lotto anche contro quella di decrescita» (Lipietz A., *Peut-on faire l'économie de l'environnement?*, in «Cosmopolitique», n. 13, 2006, p. 117).

[11] Kempf H., *Comment les riches détruisent la planète*, Parigi: Seuil 2007. «Ma» aggiunge «sono i profitti e le abitudini ad impedire di cambiar rotta».

(sigh!). «Nel 2006 – secondo Bernard Saincy, responsabile della Confederazione Generale dei Lavoratori (CGT[12]) – rendendo lo sviluppo duraturo un vero e proprio indirizzo della CGT sotto il titolo di "dare un nuovo contenuto alla crescita" è stato raggiunto un nuovo stadio»[13]. Ancora uno sforzo, compagni!

Certo, dovremmo distinguere "sviluppo" e "crescita" (in minuscolo) come fenomeni di un processo evolutivo attinente a una realtà determinata (la popolazione, la produzione di patate, la quantità di rifiuti, la tossicità dell'acqua, eccetera) e che possono essere (o non essere) altamente auspicabili, da Sviluppo e Crescita (con la maiuscola) come concetti astratti che indicano il dinamismo economico, essendo quest'ultimo fine a se stesso. La confusione tra i due non ci riguarda. È artatamente sostenuta dal pensiero dominante. Come afferma Richard Heinberg: «Siamo giunti al punto da dipendere da un sistema economico che si fonda sulla credenza che la crescita sia normale, necessaria e che possa durare all'infinito»[14]. Quando, per farla breve, richiamiamo la necessità di uscire dallo sviluppo e dalla crescita, ci riferiamo anzitutto a un rifiuto dell'immaginario della società della crescita e della religione dello sviluppo economico illimitato. Questa decolonizzazione dell'immaginario è condizione preliminare a qualsiasi costruzione di una via alternativa.

2. La breccia dei fatti: uscire dal delirio produttivista

Nella propaganda degli esperti, lo sviluppo duraturo viene spesso rappresentato con tre cerchi distinti che simboleggiano l'economico, il sociale e l'ambientale. Tecnicamente, questa rappresentazione presuppone un'autonomia dell'economico che esiste sola-

[12] CGT (Confédération Générale des Travailleurs), organizzazione sindacale fino a poco tempo fa vicina al partito comunista.

[13] Intervista con Bernard Saincy e Fabrice Flipo, *CGT et Amis de la Terre : quels compromis possibles?*, in «Cosmopolitique», 13, 2006, p. 176.

[14] Heinberg R., *Pétrole, la fête est finie! Avenir des sociétés industrielles après le pic pétrolier*, Parigi: Demi-Lune, 2008, p. 240.

mente nella testa dei suoi adepti. «Gli economisti ufficiali – osserva Yves Cochet – ripetono instancabilmente che il costo energetico corrisponde al 5% del PIL e che dunque non abbiamo nulla di cui preoccuparci. Al ché noi ribattiamo che se si toglie questo 5% dell'economia il restante 95% non ci sarebbe più»[15]. Diversamente dall'economia-fiction dei manuali, quella reale non può fare a meno della biosfera.

La crisi, iniziata nel 2007 con lo scoppio della bolla finanziaria negli USA e diventata mondiale ed economica a partire dal 16 settembre 2008 con il fallimento della Banca Lehman Brothers, palesa in un certo qual modo la fine della società produttivista. In ogni caso, la riflessione teorica sul dopo-sviluppo – che in Francia è continuata quasi di soppiatto tra il 1972 (il periodo florido di Nicholas Georgescu-Roegen, Ivan Illich e André Gorz) e il 2002 (l'anno del convegno all'UNESCO «Disfare lo sviluppo, rifare il mondo» e del *lancio* della decrescita) – anticipa in maniera inequivocabile la crisi della società del mercato globale e propone una via di uscita propositiva: la costruzione di una società autonoma democratica ed ecologica, la società della decrescita. La crisi prevista e denunciata non è solo di tipo finanziario, economico, sociale ed ecologico, è anche e in maniera più profonda culturale e inerente alla civilizzazione.

L'analisi della «scuola» del dopo-sviluppo si distingue dalle altre analisi e posizioni critiche dell'economia globale contemporanea (movimento altromondialista o movimento dell'economia solidale) per il fatto che identifica il cuore del problema non nel neo o ultra-liberismo, o in ciò che Karl Polanyi chiamava l'economia formale, ma nella logica della crescita percepita come *essenza* dell'economicità. A questo riguardo, il progetto dei "partigiani" della decrescita o degli "obiettori della crescita" è radicale. Non si tratta di sostituire un'economia *buona*, una crescita *buona* o un *buon* sviluppo a degli equivalenti cattivi dipingendoli di verde, di sociale o

[15] Cochet Y., *Anti-manuel d'écologie*, Parigi: Boréal, 2009, p. 250.

di uguaglianza, con una dose più o meno forte di regolazione statale o di ibridazione, grazie alla logica del dono e della solidarietà, ma di *uscire* dall'economia. Questa formula di solito non viene capita poiché è difficile, per i nostri contemporanei, prender coscienza del fatto che l'economia è una religione. Quando diciamo, usando termini rigorosi, che dovremmo parlare di a-crescita come parliamo di a-teismo stiamo individuando esattamente la questione. Diventare degli atei della crescita e dell'economia, cioè non pensare che la crescita illimitata e di qualsiasi cosa sia un'evidenza assiomatica e sia necessariamente positiva, né che la produzione di beni materiali sia più importante dell'organizzazione politica o della felicità familiare. Certo, come tutte le specie viventi, l'uomo deve *metabolizzarsi* con l'ambiente naturale che lo circonda; come tutte le società umane, una società della decrescita dovrà organizzare la produzione della sua vita e, a questo fine, utilizzare in maniera ragionevole le risorse disponibili nell'ambiente e consumarle tramite beni materiali e servizi, ma un po' come hanno fatto le società dell'abbondanza dell'età della pietra descritte da Marshall Sahlins, che non sono mai giunte alla pervasività dell'economico[16]. Non lo farà costretta dalla penuria, dai bisogni, dal calcolo economico e dall'*homo œconomicus*. Queste fondamenta immaginarie dell'istituzione dell'economia devono essere rimesse in discussione. Una volta che gli individui siano liberi dall'assoggettamento pubblicitario creatore di bisogni fittizi, la frugalità ritrovata mette nelle condizioni di ricostruire una società dell'abbondanza sulla base di quel che Ivan Illich chiamava la «sussistenza moderna». Vale a dire «un modo di vita in un'economia post-industriale in cui le persone sono riuscite a ridurre la loro dipendenza dal mercato, e ci sono riuscite proteggendo – con strumenti politici – un'infrastruttura in cui tecniche e utensili servono anzitutto a cre-

[16] Cfr. Sahlins M., *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Parigi: Gallimard, 1976.

are valori d'uso non quantificati e non quantificabili da parte dei professionisti fabbricanti di bisogni»[17].

La società della decrescita, in ogni caso quella che potrebbe venir costruita a partire dalla situazione attuale (ma anche, in caso sfortunato, dalle rovine o dalle macerie della società del consumismo), non abolirà il denaro, i mercati e nemmeno il lavoro salariato. Ma, al contempo, non sarà più una società controllata dal denaro, una società dove tutto è mercato, una società salariale. Senza aver sancito la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione e ancor meno il capitalismo, sarà sempre meno capitalista poiché sarà riuscita a sconfiggere lo spirito del capitalismo e, soprattutto, l'ossessione della crescita (dei profitti, ma non solo). Certamente, la transizione comporta dei controlli e delle ibridazioni. Si tratterà, nel concreto, di stabilire delle norme che definiscano e limitino lo scatenarsi dell'avidità degli attori (ricerca del profitto, del sempre di più): protezionismo ecologico e sociale, legislazione del lavoro, limitazione delle dimensioni delle imprese, eccetera.

Liberarsi dell'immaginario economico implica quindi produrre delle rotture estremamente concrete e, anzitutto, la «demercificazione» delle tre *false* merci: il lavoro, la terra, il denaro. È noto che Karl Polanyi identificava il momento fondatore del mercato autoregolantesi con la trasformazione forzata di questi tre pilastri della vita sociale in merce. Il loro sottrarsi al mercato globalizzato segnerebbe il momento iniziale di un reinserimento/ricongiungimento dell'economico nel sociale. Contemporaneamente alla lotta contro lo spirito del capitalismo, sarà dunque meglio favorire le imprese miste, in cui lo spirito del dono e la ricerca di giustizia moderano la severità del mercato; e, in ciò, le proposte concrete degli altromondialisti e dei sostenitori dell'economia solidale possono ottenere un sostegno incondizionato da parte dei partigiani della decrescita. Se il rigore teorico (l'etica della convinzione di

[17] Illich I., *Le chômage créateur*, Parigi: Le Seuil, 1977, pp. 87-88.

Max Weber) esclude compromessi teorici, il realismo politico (l'etica della responsabilità) presuppone dei compromessi. È anche il motivo per il quale, se il progetto politico è rivoluzionario, il programma di transizione *elettorale* è imprescindibilmente riformista[18].

In un quadro europeo, questo programma politico rappresenta – ci sembra – un primo passo lungo la via rivoluzionaria verso l'utopia concreta di una società della decrescita. Esistono molti progetti «alternativi» che non richiamano esplicitamente la decrescita ma che senza dubbio possono esservi ricompresi, ed è una gran fortuna. L'importante è mantenere saldo il principio della rottura con la logica della società della crescita. Trattandosi del fatto di liberarsi del paradigma dell'*homo œconomicus* unidimensionale, fonte primaria dell'uniformazione planetaria e del suicidio delle culture, è importante favorire e ritrovare la diversità e il pluralismo. È evidente che, nello specifico, non è possibile pensare una stessa società della decrescita per il Texas e per il Chapas, per il Senegal e per il Portogallo. La decrescita, matrice di alternative piuttosto che unica alternativa, rilancia l'impresa umana nel segno della pluralità di destini.

Va da sé che per la maggior parte dei paesi del Sud, la decrescita dell'impostazione ecologica (ma anche del PIL) non è né necessaria né augurabile. Ma non per questo è necessario dedurre che sia indispensabile costruirvi una società della crescita. D'altra parte, il progetto della decrescita è, paradossalmente, nato in un qualche modo in relazione al Sud, e più precisamente all'Africa. Il progetto di una società autonoma ed economa si è sviluppato, infatti, nel filone della critica dello sviluppo portata avanti da più di quarant'anni da una piccola "internazionale" anti- o post-svilup-

[18] Qui siamo d'accordo col punto di vista di Arne Naess: «Riforma o rivoluzione? Mi immagino un cambiamento di una grandezza e profondità rivoluzionarie attraverso un gran numero di piccoli avanzamenti in una direzione radicalmente nuova. Ciò significa che faccio essenzialmente parte dei riformisti politici? Difficilmente. *La direzione è rivoluzionaria, la via è quella della riforma*» (Naess A., *Écologie, communauté et style de vie*, Parigi: MF, 2008, p. 231).

pista. Essa registrava e denunciava i misfatti dello sviluppo[19], dall'Algeria di Bumedien alla Tanzania di Nyerere. E questo sviluppo, non solo capitalista e ultraliberale, come in Costa d'Avorio, ma ufficialmente "socialista", "partecipativo", "endogeno", "self-reliant/autocentrato", "popolare e solidale", era spesso attuato o sostenuto da ONG umanitarie. Malgrado qualche micro-progetto significativo, il fallimento è stato vasto e il progetto di ciò che doveva diventare la "prosperità di tutti gli uomini e di ogni uomo" è sprofondato nella corruzione, nell'incoerenza e nei piani di aggiustamento strutturale, che hanno trasformato la povertà in miseria.

Per il Sud, questa critica portava all'alternativa *storica*, cioè l'auto-organizzazione delle società e delle economie vernacolari[20]. Per le società non occidentali, è certamente difficile che il dopo-sviluppo e "l'obiezione di crescita" (che sono nella loro essenza una rimessa in causa del paradigma occidentale) possano presentarsi nelle vesti della decrescita; d'altronde non è assolutamente necessario, visto che il dopo-sviluppo è per sua natura plurale. Ogni società, ogni cultura deve liberarsi a suo modo dal totalitarismo produttivista e crearsi ex novo una identità basata sulla peculiarità delle proprie origini e tradizioni. Comunque, non c'è certo penuria di possibili bandiere alternative. L'obiettivo della buona vita si declina in molti modi secondo i contesti. Detto altrimenti, si tratta di ricostruire/ritrovare nuove culture. Se non si può fare a meno di dargli un nome, possiamo chiamare quest'obiettivo *umran* (realizzazione) come in Ibn Kaldûn, *swadeshi-sarvodaya* (migliori condizioni sociali per tutti) come in Gandhi, *bamtaare* (stare bene assieme) come dai Toucouleours, o *Fidnaa/Gabbina* (illuminazione di una persona ben nutrita e senza preoccupazioni) come dai Borana dell'Etiopia, o semplicemente *Sumak Kausai* (vivere bene)

[19] Cfr. AA. VV., *The development dictionary*, Londra: Zed Books, 1992.

[20] Cfr. il mio *L'autre Afrique. Entre don et marché*, Parigi: Albin Michel, 1998, trad. it. di Salsano A., *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

come tra i Quechua dell'Equatore[21]. Ciò che importa è indicare il punto di rottura rispetto all'opera di distruzione che viene perpetuata sotto l'egida dello sviluppo o, adesso, della mondializzazione. Queste creazioni originali, di cui si possono trovare sparse in giro tracce concrete di inizio, aprono la via alla speranza.

L'uscita dal sistema della crescita, come progetto di riconquista dell'autonomia, riguarda dunque le società del Sud nella misura in cui sono implicate nella costruzione di economie della crescita e serve a evitare che sprofondino ulteriormente nell'*impasse* cui vengono in questo modo condannate. Crediamo che le società del Sud, sempre che siano ancora in tempo, potrebbero "devilupparsi" cioè liberarsi degli ostacoli che si ergono lungo la strada di una realizzazione differente. Anzitutto, è chiaro che la decrescita nel Nord è una condizione per la concretizzazione di qualsiasi forma d'alternativa al Sud. Fin quando l'Etiopia e la Somalia sono costrette, all'apice della carestia, a esportare prodotti alimentari per i nostri animali domestici, fin quando mandiamo all'ingrasso i nostri animali da macello con gallette di soia prodotte sui debbi della foresta amazzonica, soffochiamo qualsiasi tentativo di rendere il Sud veramente autonomo[22].

La grande tradizione rivoluzionaria dell'America Latina, da Simon Bolivar a Ernesto Che Guevara, può rendere più facile il passaggio purché si riprenda più la visione delle comunità autonome di Emiliano Zapata che il produttivismo di Luiz Inacio Lula da Silva o la negazione della diversità culturale di José Maria Mora, uno dei principali leader liberali del periodo dell'Indipendenza del Messico che, nel 1824, dichiarava: «Che scompaia la parola

[21] Dahl G. e Megerssa G., *The spiral of the Ram's Horn: Boran concepts of development*, in Rahnema M. e Bawtree V., *The post-developpment Reader*, Londra: Zed Books, 1997, p. 52 e ss.

[22] Senza considerare che questi "traslochi" planetari contribuiscono a sconvolgere ancor di più il clima, che le colture forzate dei latifondisti privano i poveri del Brasile dei fagioli e che, per di più, rischiamo catastrofi biogenetiche del tipo della mucca pazza.

Indiano dalla lingua ufficiale e che *si dichiari ufficialmente che gli Indiani non esistono*»[23].

***

L'alternativa allo sviluppo, nel Sud come nel Nord, non potrebbe mai essere un impossibile ritorno al passato, né l'imposizione di un modello di "a-crescita". Per gli esclusi, per i naufraghi dello sviluppo, può trattarsi solo di una sorta di sintesi tra la tradizione perduta e la modernità inaccessibile. Formula paradossale che riassume con precisione la duplice sfida. E per raccoglierla possiamo scommettere sull'immensa ricchezza dell'inventiva sociale, una volta che la creatività e l'ingegnosità siano state liberate dalla gabbia economicista e sviluppista. Non ci sono dubbi che la realizzazione del cambio di rotta al Sud si scontri contro numerosi ostacoli. Se pensi a un leone, sali su un albero, recita un proverbio bantu. Se, al Nord, chi si fa fautore di un simile progetto politico rischia di essere assassinato, al Sud, il semplice fatto di pensarci può farvi fare la fine di Patrice Lumumba, Thomas Sankara o Salvador Allende. È compito degli occidentali, nel momento in cui si impegnano con convinzione verso una società della decrescita, dimostrare che si tratta di un "modello" appetibile e dunque esemplare. Solo così potremo sul serio convincere i cinesi, gli indiani e i brasiliani a cambiare direzione, dando loro al contempo gli strumenti, e salvare, così facendo, l'umanità da un destino fatale.

[23] Baschet J., *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Parigi: Flammarion, 2005, p. 212.

BLAS MATAMORO

Pensiero eclettico argentino
Un appunto

TRADUZIONE ITALIANA DI ALESSIO MIRARCHI

Alfonso Reyes sostenne una volta che l'America fosse arrivata tardi, a causa della conquista e della colonizzazione, al banchetto delle culture occidentali. Situata al confine australe del continente, l'Argentina dimostra con vivacità questo concetto. Paese quasi senza memoria indigena, occupato dalla Corona Spagnola per solo un terzo della sua futura estensione, mancante di un passato coloniale abbastanza solido per quanto riguarda la demografia e la cultura, non è possibile riconoscerle una specifica produzione intellettuale e letteraria prima della cosiddetta Generazione del 1837, una manciata di scrittori dalle sorti eterogenee e eccentriche. Esteban Echeverría, un romantico signorino capace di fondare il realismo con *El matadero* e una filosofia sociale con *El dogma socialista,* morì mentre si trovava in esilio a Montevideo senza poter neanche osservare un paese unito e costituito. Domingo Faustino Sarmiento, autodidatta più che talentuoso, dopo l'esilio in Cile e i viaggi in Europa, nel Magreb e negli Stati Uniti, si tuffò nella politica della sua nazione arrivando a ricoprire la carica di Presidente della Repubblica, per poi finire i suoi giorni in Paraguay. E infine il più complesso e di spessore dei tre, Juan Bautista Alberdi, intellettuale dallo stile molto eterogeneo, visse la maggior parte dei suoi anni fuori dal paese: Cile, Italia, Montevideo, e per ultima Parigi, dove il conflitto franco-prussiano gli ispirò le terribili riflessioni di *El crimen de la guerra.*

Tutti e tre immaginarono da lontano il paese che ambivano a costruire. Tutti e tre morirono comunque lontano da esso. Caso a parte, ripeto, è quello di Alberdi, considerato da molti come il grande pensatore latinoamericano del diciannovesimo secolo, perché scrisse *Bases y puntos de partida*… che rappresenta il progetto della costituzione argentina, profondamente ispirato alla Magna Carta nordamericana. Durante il Congresso Anfizionico di Panama abbozzò una sorta di diritto internazionale latinoamericano, partendo dal *jus gentium* degli studiosi spagnoli del Rinascimento. E trovò il tempo per comporre una commedia critica sul dittatore Rosas, *El gigante Amapolas*, un romanzo utopico, *Peregrinación a luz del día*, e persino alcune cronache di costume e musica da camera per la sua rivista di Montevideo, *La Moda*, con lo pseudonimo di Figarillo, in onore al Figaro di Mariano de Larra. Dulcis in fundo: nel Certamen poetico della capitale uruguayana tracciò un percorso per la lirica moderna delle repubbliche appena nate, basata sulla nobilitazione dei loro imponenti paesaggi naturali.

Come divorare parte di quel banchetto senza ricorrere all'eclettismo, modo rapido per farsi carico di un tale Thesaurus? Alberdi, il più preparato del gruppo, indicò la rotta. Nato nello storicismo romantico di Putcha e Savigny con il suo giovanile *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, successivamente raccolse notizie sulle diverse correnti filosofiche dell'epoca e sulle rispettive dure polemiche, grazie al maestro dell'eclettismo francese, Victor Cousin, e ai periodici come *Revue Enciclopédique* e *Revue des Deux Mondes*. Eclettico era un modo morbido e moderato di essere romantico perché l'antenato diretto di questa tendenza è Saint-Simon la cui famiglia è completata dal socialismo idealista di Blanqui e dal positivismo di Comte. Inoltre, dal Belgio giungevano le prime notizie del krausismo tedesco e della dialettica hegeliana, da cui Alberdi estrae il carattere pratico che attribuisce al filosofare americano. L'urgenza di costruire delle nazionalità all'interno di un tessuto continentale esige che si lascino da parte le speculazioni metafisiche. Pensare, in America, vuol dire pensare politica-

mente e socialmente, disegnare una pedagogia del popolo, popolare i deserti e tenere conto del progresso inteso come lo sviluppo delle forze economiche e demografiche. Il diritto è una luce universale ma i suoi raggi si diffondono attraverso ogni singola nazione organizzata.

Alcuni di questi pensatori, uomini d'azione sebbene a distanza, giungono al culmine delle filosofie progressiste ed evoluzioniste nella seconda metà dell'Ottocento. Sono intellettuali a tempo parziale, laici e repubblicani. Mischiano con abilità il progressismo etico ed educativo di Krause con il positivismo di Darwin e Spencer, che costituiscono il midollo pensante della cosiddetta Generazione dell'Ottanta. Assistono anche alla polemica tra il darwinismo di Holmberg e il catastrofismo di Burmeister. Il loro positivismo non è di scuola comtiana, come quelli di Messico e Brasile. È eclettico, ancora una volta. Avvertono subito il problema che l'immigrazione massiccia europea pone all'identità di un paese in costruzione, con una mobilità sociale vertiginosa. Verso la fine dei suoi giorni, mosso dalle sue letture spenceriane, Sarmiento scrive e lascia incompiuto il più dottrinario e meno forte dei suoi testi, *Conflicto y armonía de las razas en América*.

Questo argomento – l'identità nazionale Argentina – si rafforza con il modernismo a partire dalla fine del diciannovesimo secolo: Rubén Darío vede l'America come la rigenerazione della Spagna in terre americane, con richiami al parallelo rigenerazionismo ispanico, particolarmente denso di significato per gli scrittori spagnoli del Novantotto. Anche José Enrique Rodó, modernista suo malgrado, in *Ariel*, un testo molto influente, rivendica il carattere latino dell'America così aggettivata, in contrapposizione al pragmatismo materialista di stampo anglosassone, quello degli Stati Uniti.

Derive del modernismo, talvolta in polemica con questo movimento, vengono seguite dagli scrittori argentini del Novecento. Ricardo Rojas, in *La restauración nacionalista,* fa appello a Fichte e chiede un ritorno all'origine in quanto coagulo della giovane na-

zione. Successivamente – e questa alternanza sarà un ulteriore segno dell'eclettismo argentino – troverà una delle radici nazionali nelle fonti indigene di stirpe incaica. Più tardi ancora, opterà per un partito, quello della Unión Cívica Radical, di tendenza democratica. Manuel Gálvez, in *El solar de la raza*, opta per la natura spagnola e cattolica dell'«autentica» Argentina, ma il suo nazionalismo è camuffato da socialismo tolstoiano, cristiano a suo modo, e scrive una tesi sulla condizione degli operai nel paese, intanto *Nacha Regules*, un suo romanzo sui bordelli portegni, viene pubblicato come feuilleton su *La Vanguardia*, giornale del Partito Socialista. Il suo nazionalismo prevale e sceglie la via pro-fascista. Arriva a scrivere il prologo per un libro di discorsi dell'allora colonnello Juan Perón, *La nación en marcha*, e quando Perón si scontra con la Chiesa a metà degli anni Cinquanta rompe con il peronismo senza abbandonare la sua ammirazione per i caudillos e gli spiriti forti come Rosas, Yrigoyen e Moreno.

Particolarmente significativa è l'evoluzione di Leopoldo Lugones, il fondatore della moderna poesia nazionale. Nelle sue conferenze di *El payador* negli anni 1910 – contemporanee dei primi lavori di Rojas sulla storia della letteratura argentina, dove recupera l'eredità coloniale – innalza il poema gauchesco *Martín Fierro* di José Hernández a epopea nazionale, superando la sua riluttanza nei confronti del vocabolario «incorretto» e populista dell'autore. Vede il gaucho in quanto erede delle gesta spagnole, che poi verranno perse dalla letteratura della stessa Spagna, in conformità con le posizioni di Antonio Machado e Ramón Menéndez Pidal. Non si ferma e arriva ancora più lontano: il Cid e il Romacero sono quelli che a loro volta riprendono la tradizione epica greca, non già cattolica né ispanica, quanto pagana.

Impossibile sarebbe un guazzabuglio più eclettico di così. Trovare un tale personaggio da epopea in pieno Ottocento, l'epoca di Balzac, Dickens e Dostoevskij, è pura insolenza. Soprattutto se si considera che Lugones, dinanzi al modello di Renan che si serve di Rodó, invoca Nietzsche: il Superuomo, cultore del

coraggio e dello scontro, capace di soverchiare l'Argentina plebea fatta di una marmaglia di immigrati, associato al culto modernista del poeta come ufficiante liturgico e guida dell'identità nazionale.

Lugones, con le sue giovanili *Las montañas de oro*, si posiziona in una sorta di anarchismo individualista, quello di un eroe solitario e profetico. Immediatamente si mise all'opera per la costituzione del Partito Socialista dal quale fu poi allontanato a causa della sua ammirazione per l'italiano Principe degli Abruzzi. Divenne conservatore, nemico della democrazia mediocrizzante e plebea e, nel 1924, proclamò il «momento della spada», forse attratto dal dittatore spagnolo Primo de Rivera, decantato da Mussolini. Appoggiò il colpo di stato del 1930, dal quale fu poi escluso con conseguente deterioramento dei suoi sogni da eminenza grigia, si convertì al cattolicesimo e mise fine ai suoi giorni con un suicidio che fu interpretato come un atto di protesta nei confronti della realtà argentina la cui unica speranza era rappresentata, secondo lui, dal trionfo di Franco nella guerra civile spagnola.

A ogni modo, nonostante il suo accoglimento del nazionalismo argentino, di stampo fascista, ispanizzante e cattolico, nemico dell'impero inglese in quanto emblema del materialismo eretico e massonico, l'apprensione lugoniana per la natura della nazione lasciò una traccia riconoscibile in una serie di riflessioni che assunsero più vigore a partire dalla grande depressione del 1929, che provocò un trauma nell'immaginario nazionale e un blocco repentino dello sviluppo felice e ottimista del confine australe d'Occidente, come fu definita l'Argentina da Bernardo Canal Feijoo nel suo libro omonimo. Si giunse anche a una revisione fortemente negativa della storia nazionale con l'opera di specialisti come Ernesto Palacio che difese il carattere ispanico e cattolico degli argentini a partire dalla monarchia degli Asburgo che colonizzò il territorio dall'interno provenendo dal Perù. Ciò segnalava come sbagliata la scelta dei Borbone, una famiglia straniera che si impossessò della Corona Spagnola e dirottò il futuro del paese

verso il porto di Buenos Aires e l'Atlantico, aprendolo allo spurio cosmopolitismo, al liberalismo e al materialismo ateo.

Alla ricerca dell'identità nazionale argentina andarono anche scrittori degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, capeggiati da Ezequiel Martínez Estrada, un pessimista discepolo di Lugones, nella sua *Radiografía de la pampa*. Su un altro piano, più speranzoso, si collocano *Historia de una pasiòn argentina* di Eduardo Mallea, *El hombre que està solo y espera* di Raúl Scalabrini Ortiz, *Medida del criollismo* di Carlos Alberto Erro, *El mito gaucho* di Carlos Astrada e alcune pagine del romanzo *Adán Buenosayres* di Leopoldo Marechal.

Per semplificare questo panorama, direi che l'ottimismo nazionalista vede l'Argentina come un paese disarticolato, passivo sebbene in attesa di un avvento, probabilmente un uomo della provvidenza che rianimi le energie nazionali e conduca il paese verso un autentico destino da grande nazione americana, ereditiera del Thesaurus occidentale e allo stesso tempo radicata nella sua peculiarità e nella sua indipendenza. Lo storicismo pessimista, al contrario, sebbene all'ombra di un libro fissato nella crisi postguerra, *La decadencia del Occidente* di Oswald Splengler, vede nel paese una testimonianza avvilente e negativa di meticciato, sradicamento, alienazione e stagnazione. Durante i decenni successivi si riproporrà in altri intellettuali, specialmente l'Héctor Murena di *El pecado original de América.*

Se vogliamo, questa divisione si collega con simili riflessioni parallele a proposito dei paesi americani visti come risultato di una «meticciatizzazione» mal risolta: Mañach a Cuba, Pedreira a Porto Rico, Samuel Ramos in Messico, Subercaseaux in Cile, fino alle meditazioni sull'astrazione e la rinuncia alla storia in favore dell'archetipo in *El laberinto de la soledad* di Octavio Paz. Fonti differenti eclettizzano il panorama, sul quale agiscono influenze varie e conciliatrici come gli archetipi di Jung, lo smarrimento dell'Essere nella storia di Heidegger e gli schemi del ciclo storico di Ortega y Gasset, in particolare *El ocaso de las revoluciones* e *Medi-*

tación de la criolla, oppure di Keyserling nelle sue *Meditaciones sudamericanas*. Quest'ultimo punta sulla considerazione dell'America del Sud come una civiltà arretrata e, per questo stesso motivo, più vicina all'origine e feconda di potenzialità rinnovatrici. Se l'Europa era l'autunno l'America, grazie al suo ritardo, era la primavera.

I giovani avanguardisti rivoluzionari – sia comunisti che nazionalisti – che iniziarono a venir fuori negli agguerriti anni Venti furono, in generale, molto critici nei confronti di Lugones, soprattutto a causa del suo attaccamento a un modernismo considerato perituro. Più tardi diedero una nuova accezione alle sue oscenità, ma solo in quanto parte della propria storia. Mi attengo al più famoso di essi, Jorge Luis Borges, in particolare per il suo personale modo di decifrare la tradizione eclettica argentina.

Nei primissimi tempi, Borges prese parte alla rivoluzione: Lenin e l'avanguardia espressionista tedesca. Molto presto li lasciò da parte e giusto nel decennio più propriamente avanguardista, ultraista o martinfierrista, si dimostrò nazionalista e, nella sua poesia, si limitava alla metaforizzazione e al verso libero. Nei suoi libri di prosa – in età matura rigorosamente introversi: *Inquisiciones, El tamaño de mi esperanza, El idioma de los argentinos* – optò per un creolismo con pochi vocaboli locali e un'esaltazione dell'Argentina definita nel suo impegno per raggiungere l'indipendenza dalla Spagna. E questo nonostante il suo speciale amore per Quevedo e la sua polemica con Góngora e il gongorismo, rappresentato dai suoi coetanei poeti spagnoli.

L'Argentina del Borges giovane, esattamente come quella del maturo, ma in un contesto molto differente, è ancora un paese del Diciannovesimo secolo: guerrieri dell'indipendenza e delle lotte civili, accoltellatori combattivi e spericolati esploratori del deserto o delle pianure umide del paese, dell'Uruguay e del sud del Brasile. Il poeta che vaga per i sobborghi notturni di Buenos Aires va alla ricerca di sopravvivenze rurali: ville di campagna, muri di cinta, depositi dove si venerano il gioco del *truco*, la ferita da lama e la chitarra. Della città lo attraggono soltanto le case vecchie

del quartiere Sur con i loro cortili doppi, con i loro cancelli a graticcio e le loro cisterne. Ama le ombre dei militari che videro spezzate le loro vite sui campi di battaglia, i *caudillos* attaccabrighe, il dirigente radicale dei suoi tempi Hipólito Yrigoyen, le persone a cavallo e gli avamposti contro gli *indios*. Neanche i paesaggi industriali, neanche i palazzi dei nuovi ricchi o i quartieri spaventosamente decenti (sic!) della classe media modesta e laboriosa gli causano alcun interesse.

Starà cercando l'origine, il mitico momento zero della storia nazionale? I suoi antenati di uniforme e battaglia sembra che lo chiamino e lo distraggano dalle sue erudite letture in diverse lingue. Più in là si renderà conto che quanto più è breve il passato di un paese tanto maggiore è il peso che acquista. E l'Argentina è un ottimo esempio, non è più vecchia dell'Indipendenza. Questa brevità del passato ovviamente è più vicina all'origine, ingombra meno come storia che come mito. Da questo punto di vista Borges si occupa delle stesse cose degli scrittori antecedenti, cesellatori della mitologia dell'identità e della fondazione.

Nel 1930, con il suo libro su Evaristo Carriego, Borges si stacca da se stesso e abbandona le posizioni del decennio precedente. Questo cambiamento coincide con la crisi di cui abbiamo già parlato e non è l'unica relazione che l'opera borgesiana intrattiene con il percorso storico del paese. Adesso è uno scrittore cosmopolita e critico nei confronti del nazionalismo, scettico e liberale, si tiene lontano da qualsiasi simpatia per i radicalismi politici. È palesemente antifascista e simpatizza con i repubblicani spagnoli nella guerra civile. Quando arriva il colpo di stato del 1943, di stampo fascista, e il conseguente primo peronismo, si dimostra, nei limiti del possibile, contro quel governo. Vede in Perón e nei suoi seguaci una reincarnazione di Rosas e dei suoi *mazorqueros*[1]. Quando cade Perón, nel 1955, la sua opinione si enfatizza nel

[1] Membri della Sociedad Popular Restauradora, organizzazione che appoggiava il Governatore di Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas (*N.d.T.*).

senso di un anticomunismo vicino ai regimi militari. Ciò nonostante, durante l'ultima dittatura (1976-1983), in un primo momento l'approva e poi ne disconosce le pretese. Muore riconciliato con la democrazia che in passato aveva considerato come «una superstizione delle statistiche».

All'interno di questi andirivieni, la visione che Borges mantiene dell'Argentina è quella di un paese ottocentesco, che si dimena tra civiltà e barbarie, tra unitaristi e federalisti ma che, tuttavia, è stata una terra di coraggiosi e audaci combattenti decaduta fino a diventare un mero ammasso di corrotti e pistoleri, come li chiama nella sua *Historia universal de la infamia*. Significa che la barbarie dell'Ottocento ebbe un che di fondamentale cavalleria decente e nobile, un'eredità di prodezze e valori che il degrado ha intanto imbarbarito.

Se di analogie ci stiamo occupando, allora possiamo scorgere una traccia lugoniana in queste evocazioni di Borges. In effetti l'Argentina del Diciannovesimo secolo si trovava più vicino all'origine e, per lo stesso motivo, al mito con tutta la sua famiglia di figure eroiche. In un certo senso, quella nobiltà è caduta vittima della volgarizzazione generale di una società che abbandonò la sua purezza creola per mischiarsi malamente a una immigrazione di bassa lega. In poche parole: quel paese era più argentino di questo perché, come dice a proposito del tango decaduto in confronto alla valida milonga di un tempo, «una chanson de geste si è persa in squallide notizie poliziesche»[2].

Nell'opera letteraria di Borges l'eclettismo assume l'aspetto di un'enciclopedia frammentaria e ordinata a caso, risultato di un assalto al Thesaurus occidentale. Nei confronti di quest'ultimo, gli scrittori americani possiedono tutti gli strumenti disponibili e in più la libertà che manca agli europei, ancorati a tradizioni e identità nazionali e linguistiche. Ecco che in Borges si mischiano consi-

[2] Borges J.L., *El otro, el mismo*, 1964, trad. it. di Scarano T., *L'altro, lo stesso*, Milano: Adelphi, 2002, p. 85.

derazioni religiose che accomunano passaggi biblici con la Cabala ebraica, il buddismo Zen con il manicheismo persiano, il tutto visto attraverso un agnosticismo scettico e illuminato. Contemporaneamente una *milonga* uruguayana e un tango scritto dal paroliere Tagle Lara si congiungono con una strofa di Milton. Nel sud della Provincia di Buenos Aires, mentre muore accoltellato, un campagnolo ripete le parole che Giulio Cesare pronunciò nelle stesse condizioni e che Quevedo raccolse negli storici latini.

Adesso è il caso di osservare se l'impronta eclettica si trova anche nella storia politica del paese. Dopo l'indipendenza, l'Argentina, come il resto dei paesi ispano-americani, si vide coinvolta in guerre civili che rispecchiarono le contese tra i diversi gruppi di *caudillos*. Ogni provincia si organizzò intorno alla figura di un comandante di campagna, una persona che si improvvisava militare con truppe alle sue esclusive dipendenze, sul modello dei signori feudali, proprietari di vite e terreni. Il paese visse lunghi periodi di federalismo instabile, mentre governi pretenziosamente nazionali simpatizzavano per un potere nazionale che unificasse il territorio. I *caudillos* locali mostrarono di preferire una federazione mai realizzata da leggi costituzionali fino a che il governatore di Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, stabilì una sorta di confederazione di fatto, disponendo egli stesso delle rendite doganali della città per la quale transitava la quasi totalità del commercio delle provincie. In questo modo, facendo affari con ogni singolo *caudillo*, riuscì a mantenere un ordine implicito, e intanto reggeva la sua provincia con pugno di ferro, aveva una polizia privata, la *Mazorca*, e un'ideologia simile a quella rappresentata in Europa dalla Santa Alleanza. Questo ordine si ruppe a causa di conflitti interni al regime e i suoi alleati provinciali lo rovesciarono. Il paese arrivò a ottenere una Costituzione Federale, che però non assunse valore su tutto il territorio fino al 1862, dieci anni dopo la destituzione di Rosas.

Da quel momento, e sulla base di una solida economia esportatrice di prodotti agricoli, l'Argentina si sviluppò e si popolò in

maniera rapida e diseguale sotto un regime repubblicano oligarchico. La vita politica restò nelle mani di piccoli *caudillos* locali, con la loro cerchia clientelare, e i partiti nazionali si alternavano al potere senza grandi differenze nel programma perché, tra le altre cose, questo semplicemente non esisteva. Nonostante questa somiglianza tra i partiti, la divisione bipolare tra unitaristi e federalisti rimase in piedi; i primi erano appoggiati dalle classi colte e facoltose delle città, insieme ai grandi proprietari terrieri, mentre i secondi dalle oligarchie locali, che avevano importanza variabile a seconda se appartenevano o meno alle pianure umide, quelle che avevano riunito la maggior parte della popolazione. Il dominio di Buenos Aires si fece evidente e nei suoi dintorni prosperarono nuove e vecchie città.

Il panorama politico era eclettico. Alcuni grandi proprietari terrieri, di origini rurali per le loro proprietà ma educati in Europa, sostenevano un'ideologia liberale, laica, progressista e modernizzatrice. Ma nella loro vita familiare rimanevano tradizionalisti e fedeli discepoli della Chiesa, in particolare attraverso l'opera delle loro mogli. Di certo il governo del Generale Roca, con le sue leggi laiciste, provocò uno scontro con la Santa Sede che portò alla rottura delle relazioni, ma di fatto la Chiesa non si separò mai dallo Stato e le cose si raddrizzarono a tempo debito. Nel 1912 la legge denominata Sáenz Peña stabilì il suffragio universale, obbligatorio e segreto, tramite il quale, nel 1916, fu eletto Presidente della Repubblica il *caudillo* dell'opposizione radicale, Hípolito Yrigoyen.

Le forze di governo e le opposizioni avevano un'ideologia politica che non era né esplicita né chiara. La crescita della classe operaia portò alla creazione di sindacati dove dominava l'anarchismo di origine catalana o italiana, di taglio bakuniniano. L'anarchismo, come si sa, è apolitico e si propone di allontanarsi dallo Stato e dai suoi rappresentanti politici, visti come membri delle classi oppressive.

Nel Partito Conservatore l'intento di delineare un'identità liberale naufragò e il Partito Socialista, che invece aveva un programma stabilito, risultò sempre minoritario e scarsamente presente al di fuori di Buenos Aires e di altre città vicine. Nel gruppo dei suoi dirigenti ci furono personalità intellettuali di prestigio ma che avevano scarsa presa sulle masse. Tra queste cito il fondatore, il medico Juan Bautista Justo, primo traduttore de *Il Capitale* di Marx in spagnolo.

Nella politica argentina non hanno dominato i partiti, ma i movimenti, o meglio, un movimento di carattere eclettico e ideologia vaga o instabile, che potremmo denominare bonapartista, con sfumature di nazionalismo e populismo variabili ma ripetitive. Il bonapartismo o populismo privilegia il popolo come una massa omogenea, all'interno della quale scompaiono le differenze di classe, cultura, razza, religione e sesso in favore delle caratteristiche comuni, uguali in tutti gli individui. Questa massa risponde in maniera affettiva alla persona del *caudillo*, che intrattiene con essa una comunicazione immediata, emotiva, profonda e oscura. Il bonapartismo concepisce l'organizzazione della società come una propagazione dell'autorità suprema, personificazione del popolo della nazione. In questo senso è anti-politico, perché qualsiasi partigianeria distrugge la necessaria unità della nazione e facilita l'azione dannosa dei suoi nemici. Tende a strutturarsi in corporazioni e ad affidare l'amministrazione a specialisti e tecnici, anche essi dispensati da compromessi politici.

Il primo bonapartismo apparso sulla scena storica e con un *caudillo* nazionale fu il radicalismo di Yrigoyen. Non solo gli mancavano le basi elettorali ma il suo unico segno rappresentativo consisteva nel dichiarare che il suo programma era la Costituzione, trasposto nella formula integralista di proporsi come «il partito della Nazione», il che escludeva dalla Nazione coloro che non erano radicali. Yrigoyen era un uomo taciturno e riservato, con la nomea di essere misterioso, che non fece mai discorsi o riunioni in pubblico, neanche in occasione dell'insediamento del parla-

mento. Aveva dei colloqui con persone singole e di carattere privato e si mostrava solo durante le parate, a volte con dei cavalieri tedofori. Il colpo di stato del 1930 lo destituì e morì tre anni più tardi. Il suo partito ci mise anche di più prima di presentarsi alle urne adducendo come argomento il fatto che i governi del restaurato conservatorismo facessero brogli alle elezioni.

L'altro grande bonapartismo è quello fondato da Perón negli anni Quaranta e che lo portò alla presidenza dal 1946 al 1955 e dal 1973 fino alla sua morte l'anno successivo. A differenza di Yrigoyen, Perón si prodigò in molte dichiarazioni dottrinali, azioni con bagni di folla, comparizioni nelle radio, al cinema e in televisione. Ciò nonostante, è molto difficile identificarlo con un'ideologia ben definita, al di fuori di alcuni motti sul conflitto tra il popolo e l'oligarchia, la Nazione e i suoi nemici ancestrali o i rivoluzionari che preferiscono la violenza alla persuasione e al cambiamento evolutivo.

Perón fu un dirigente eclettico, i cui primi abbozzi di ideologia prendono le mosse da una vaga Terza Via – una formula presa in prestito dal falangismo spagnolo – forse legata al social-cristianesimo e appoggiata dalla Chiesa e dall'Esercito durante la dittatura militare del 1943-45. Esercitò un persuasivo paternalismo nei confronti dei sindacati precedentemente depurati da qualsiasi tendenza sinistroide, esortando il lavoratore a emanciparsi da una presunta oligarchia sfruttatrice (senza mai menzionare la borghesia, perché la lotta di classe fu sostituita dalla cooperazione interclassista) e chiedendo l'appoggio della classe conservatrice, alta e media, per scongiurare il pericolo della sovversione comunista dopo il trionfo dell'Unione Sovietica nella guerra mondiale.

Per strutturare il suo movimento, Perón si garantì il ruolo di leader insostituibile, grazie a un accordo corporativo tra sindacati, Chiesa ed Esercito. Riunì persone di differente estrazione politica, che fu di fatto cancellata in onore dell'integralismo nazionale. In questo modo gli fu possibile sviluppare politiche divergenti a seconda delle circostanze. Fino al 1949 fu protezionista, esortò al

consumo interno e nell'insieme mantenne molto alto il reddito degli operai. A partire dal 1950 richiamò gli investitori stranieri precedentemente ripudiati e incoraggiò il risparmio e la produttività. Al suo ritorno nel paese, dopo diciotto anni di ostracismo – caso forse unico nella storia – si ritrovò a fare i conti con gruppi peronisti in aperta battaglia fra loro che non gli riuscì di conciliare, cosicché, durante la grande repressione messa in opera dal suo governo e continuata dalla dittatura successiva, guerriglieri peronisti furono perseguitati, torturati e uccisi da organizzazioni peroniste (*Triple A*, *Comando de Organización*, *barras bravas sindicales*).

Dopo la morte di Perón, una serie di governi dalle sue stesse tendenze diedero similmente mostra di un flessibile eclettismo operativo, mantenendo sempre quel tono di schiettezza plebea tipico del populismo e l'invocazione dei padri fondatori Juan ed Eva, la sua seconda moglie conosciuta come Eva Duarte, suo nome d'arte da attrice. Con Carlos Menem furono rovesciati tutti i principi del peronismo classico, furono promossi i mercati liberi, gli accordi con il capitale straniero, l'amicizia con il governo nordamericano, la parità Peso-Dollaro. Un altro peronista, Rodríguez Saa, dichiarò la cessazione dei pagamenti dello Stato e un terzo, Duhalde, annullò la parità monetaria di cui sopra. Kirchner e la sua attuale vedova e presidente, Cristina Fernández, hanno condannato il menemismo accusandolo di essere neoliberista e traditore dei fondamenti del movimento nazionale.

Alcuni saggisti hanno sostenuto un'idea del peronismo in termini di populismo: Horacio González e Ernesto Laclau per esempio. Essi riscattano il nazionalismo secondo un'accezione anti-imperialista e bolivariana e considerano l'unione del popolo sotto la guida del leader secondo la psicologia delle masse freudiana. All'interno del popolo tutti vedono le caratteristiche comuni, evitano le cose che li distinguono e si uniscono per affrontare il nemico esterno, l'imperialismo, alleato con una componente interna, la pericolosa oligarchia, che sopravvive nonostante il peronismo abbia tentato per decenni di annientarla.

L'eclettismo ottocentesco, proprio di quei primi pensatori argentini che, giunti in ritardo al banchetto culturale dell'Occidente, se ne servirono per farsi carico con rapidità del Thesaurus d'oltreoceano, sembra essere una caratteristica basilare dell'Argentina moderna. La sua durevolezza può avere, come sempre nella storia, innumerevoli cause. Il miscuglio di razze e culture, l'indefinibilità sociale dell'immigrato in una società estranea, il predominio di classi medie uniformemente confuse in quanto alla loro identità sociale, la debolezza delle istituzioni dinanzi alla forza dei condottieri, la custodia – ormai finita ma che ha prodotto strascichi evidenti – che l'Esercito estese sui vari settori della popolazione, reprimendo le differenze per evitare che si facessero conflittuali, una profondità cattolica, antipolitica e nemica del pensiero secolare, eccetera. Resta in piedi l'illusione di essere una nazione giovane, che assomiglia troppo al suo modesto passato, probabilmente perché incapace di seppellirlo e trasformarlo in storia, in oggetto storico, mentre lo sostituisce con la presenza concreta e atemporale dei miti. L'Argentina continua a essere fedele alla sua identità ottocentesca: unitaristi e federalisti, Capitale e interno, creoli e aborigeni, differenziazione e aggregazione rispetto all'insieme dell'America Latina.

L'eclettismo, inevitabilmente, sopravvive.

LIVIO SANTORO

Borges e il modello norreno: la vita della spada

Las naves de alto bordo, las azules espadas que partieron de Noruega […]. Esas cosas, sin nombrarte te nombran.

Jorge Luis Borges
Haydée Lange, Los conjurados

Ritracciare le linee di un modello all'interno dell'opera di Jorge Luis Borges è un proposito la cui realizzazione rischia di portare a due opposte situazioni. Da una parte ci si può abbandonare allo smarrimento, ci si può perdere come all'interno di un labirinto quando s'incontrano vicoli ciechi, stanze uguali ripetute nello spazio, orizzonti indefiniti che sfumano fin dove s'abbandona l'occaso. Dall'altra, pur continuando a perdersi, si può provare a dare un senso al sentiero calpestato, cercando di rintracciare un filo che dia coerenza (per quanto arbitraria e congetturale essa sia) al proposito che ha mosso le prime battute della ricerca. Di certo c'è che chi si inoltra nel dedalo del poeta argentino non deve né può armarsi di certezze o d'impazienza. Va da sé che di una bussola, Teseo c'avrebbe fatto ben poco.

Qui, da parte nostra, cercando implicitamente di sovrapporle, prenderemo entrambe le direzioni sopra indicate, così da perderci dove s'abbandona l'occaso, l'Occidente, salvo tematizzare questo smarrimento attraverso quella leggera coerenza che tiene insieme le parole e le loro conseguenti interpretazioni[1]. Ovvero: cercheremo di seguire un'impronta lasciata in Borges dal passaggio, nella sua letteratura e nel suo sistema di pensiero, di una tradizione che

[1] Questo articolo prende le mosse da una traccia già recentemente solcata ma in quell'occasione lasciata soltanto sullo sfondo di un discorso più ampio (cfr. Santoro L., *Una fenomenologia dell'assenza. Studio su Borges*, Salerno: Arcoiris, 2011, cap. II).

per prima ha tentato di approfondire quell'Occidente che poi (oggi) sarebbe stato.

Ma si vada con ordine. Perché sono numerosi i riferimenti che il poeta argentino ha nascosto nelle sue narrazioni. Una fitta pletora di profili, talvolta soltanto accennati, talvolta presenti con determinazione e costanza, anima la galleria degli *uomini di senno* a cui egli s'è accompagnato nel suo viaggio letterario e filosofico: dall'episodica sostanza delle rappresentazioni dantesche, fino agli struggimenti di Arthur Schopenhauer, passando per gl'immateriali dèi raccontati da Emanuel Swedenborg; dalla fluviale manifestazione di Eraclito, fino al radicalismo gauchesco di Domingo Faustino Sarmiento, passando per Evaristo Carriego con la sua poetica suburbana. Tra questi, figura non secondaria ma dalla tematizzazione multiforme, c'è Snorri Sturluson: abitante dei secoli XII e XIII, grande traditore, archivista del Nord vichingo, erede tardivo della tradizione *aedeica* scandinava, cronista alle prese con una delle cosmogonie più sanguinarie e truculente della nostra immaginazione letteraria e contemporaneamente con un'incipiente cristianizzazione che avrebbe per sempre modificato non solo la vita terrena dei suoi conterranei, ma anche quella oltremondana[2].

[2] Nella sua *Biblioteca Personal*, commentando la *Saga di Egil Skallagrimsson*, attribuita al cantore islandese, Borges accoglie esplicitamente Snorri nelle trame dei suoi riferimenti (cfr. Borges J.L., *Biblioteca personal*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 168-169). Fondamentale è inoltre il volume *Literaturas germanicas medievales* che riserva ampio spazio all'opera di Snorri e alla letteratura scandinava del Medioevo (cfr. Borges J.L. con Vázquez M.E., *Literaturas germánicas medievales*, Madrid: Alianza Editorial, 1978). Anche come traduttore Borges si è occupato dei testi di Snorri (cfr. Struluson S., *Gylfaginning*, trad. sp. di Borges J.L. e Kodama M., *La alucínacion de Gylfi*, Madrid: Alianza Editorial, 1990). Sull'accennato tema del tradimento, tema quanto mai florido in tutta la produzione borgesiana, si è tratto, a partire proprio dal modello sturlusoniano, anche un rovesciamento in termini di una vera e propria etica positiva dello sconfitto che canta le gesta dei vincitori (cfr. Tatián D., *La conjura de los justos: Borges y la ciudad de los hombres*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2009, pp. 54-55). Sul tema generale del tradimento in Borges si rimanda a Matamoro B., *Borges, traidor*, in

Snorri, per noi, incarna e si fa testimone del mito del margine, si trova a cavalcare il vuoto di un crepaccio che si sarebbe aperto soltanto secoli dopo la sua morte. Il cantore islandese, nell'eredità raccolta dal suo popolo, racconta la sfida della frontiera. Testimonia del primo volgersi europeo[3] all'Occidente, un volgersi figlio di quei draghi che dalla loro prua hanno per primi inseguito il crepuscolo dell'orbe[4].

Sicché, in un Occidente ancora non divenuto tale, Snorri impersona in maniera intestina quei margini che sarebbero venuti poi, quei margini che, definendo per l'appunto l'Occidente, con la sua tradizione e le sue parole, con la sua metafisica e la sua epica, impongono l'esistenza (talvolta disarmante, talvolta florida, anche se i due termini non si escludono) di ciò che abbiamo imparato a chiamare alterità. Che questa esista o che non esista, che sia soltanto un nome per designare una contingenza o che di per sé sia un'essenza superna, indifferente alle sorti dell'uomo.

Alle spalle di Snorri (restringendo necessariamente il nostro campo, per venire finalmente a noi) come il bagaglio che questi trasferisce nell'opera di Borges, si trova una tradizione[5] in cui qui

«The Cult Magazine», 2009 (all'URL http://www.thecult.es/Lecturas-y-analisis/borges-traidor.html, data di ultima consultazione 25 aprile 2012).

[3] Naturalmente, commettendo una colpevole leggerezza, ci riferiamo all'Europa come all'entità geopolitica attuale.

[4] Nel suo *L'altro, lo stesso*, Borges dedica questi versi a Snorri: «Tu che hai lasciato una mitologia/ di ghiaccio e fuoco al ricordo dei figli,/ tu che hai narrato l'impetuosa gloria/ della tua stirpe d'acciaio e d'audacia,// sentisti con stupore in una sera/ di spade il tremito della tua triste/ carne umana. Sapesti in quella sera/ senza domani di essere un codardo.// Nella notte d'Islanda la salmastra/ burrasca agita il mare. È circondata/ la tua casa. Hai bevuto fino in fondo// l'onta che mai sarà scordata. Scende/ sopra il tuo capo pallido la spada/ che nel tuo libro scese tante volte» (Borges J.L., *El otro, el mismo*, 1964, trad. it. di Scarano T., *L'altro, lo stesso*, Milano: Adelphi, 2002, p. 131).

[5] È tuttavia vero che non soltanto Snorri rappresenta il veicolo della tradizione norrena in Borges, tale tradizione è infatti presente in maniera diffusa in tutta l'opera dello scrittore argentino: «Las referencias breves y esporádicas a lo escandinavo son habituales en la obra borgiana. Desde menciones de sagas

individuiamo innanzitutto due elementi gemelli: uno che vive nella prosa, e che ripropone l'incedere metaforico delle *kennigar*[6] a partire dall'esperienza del primo ultraismo, un altro che vive precipuamente nell'immagine del mondo e che trasferisce quanto appreso nella figurazione degli oggetti attraverso le loro proprietà nella definitiva messa in luce delle dinamiche che sottendono alla strutturazione della nostra realtà. Come se a partire da una constatazione di ordine letterario, Borges avesse formalizzato un tratto della realtà, una sua caratteristica fondativa, o per così dire on-

concretas hasta referencias a temas o palabras nórdicas que son claro indicio de que había integrado esa cultura en su propria cultura personal» [*I riferimenti brevi e sporadici al mondo scandinavo sono abituali nell'opera di Borges. Dalle citazioni di saghe concrete fino ai riferimenti a temi o parole nordiche che sono chiaro indizio del fatto che egli aveva integrato questa cultura nella sua stessa cultura*] (Bernárdez L., *Borges y el mundo escandinavo*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», n. 505/507, 1992, p. 366).

[6] Le *kennigar*, come sarà più chiaro, sono metafore tipiche della letteratura norrena medievale, che Borges rintraccia prima di tutto nella produzione di Snorri, autore tra l'altro del codice islandese dell'*Edda* in prosa (cfr. Sturluson S., *Edda*, edizione a cura di Dolfini G., Milano: Adelphi, 2011; anche Sturluson S., *Edda di Snorri*, edizione a cura di Chiesa Isnardi G., Milano: TEA, 2003), che cita strofe e versi recuperati direttamente dalla tradizione scaldica norrena. L'*Edda* in prosa rappresenta una delle maggiori fonti del mondo norreno. Le *kennigar* campeggiano soprattutto nella cosiddetta *Edda* antica (o poetica), la cui attribuzione autoriale non è riconducibile a una sola penna e a un solo periodo storico (cfr. *Il canzoniere eddico*, edizione a cura di Scardigli P., Milano: Garzanti, 2004). È proprio da quest'ultimo codice archivistico che si recupera originariamente l'incedere delle *kennnigar*. In questa sede, data l'impossibilità di discutere con puntualità filologica delle fonti norrene e delle loro attribuzioni autoriali, s'impone al nostro discorso la necessità della cautela. La leggerezza (di cui ci scusiamo) con cui vengono qui trattati certi argomenti, non esclude la consapevolezza dell'errore. Chi fosse interessato a mettere ordine nell'universo delle fonti e dei testi della letteratura norrena medievale troverà in tre puntuali piattaforme on-line una serie di strumenti di grande aiuto nella sua archivistica opera di ricerca e di sistemazione (cfr. http://www.northvegr.org/; http://skaldic.arts.usyd.edu.au/db.php; www.menota.org/EN_forside.xhtml, data di ultima consultazione 25 aprile 2012).

tologica[7], messa a reggere le travi della propria impalcatura filosofica. D'altronde parlare di un libro e parlare del mondo, seguendo lo stesso Borges, potrebbe voler dire parlare della medesima cosa. Ecco: dalla prima formalizzazione delle *kennigar*, acquisita implicitamente (e con tutta probabilità *predittivamente*) già nei manifesti ultraisti che promuovono la metafora a elemento principale della lirica[8], Borges passa ad assumere sul piano della riflessione filosofica questo stesso tema, inquadrandolo dal punto di vista del superamento della classica aporia del pensiero che contrappone il soggetto all'oggetto, grazie alla forza prorompente, esiziale e sulfurea, che le armi (di per sé uno dei principali veicoli delle *kennigar*) detengono nel mondo letterario di Snorri e della mitologia norrena.

> Nelle *kennigar* predomina il carattere funzionale. Esse definiscono gli oggetti riferendosi più alla loro figura che al loro uso. Di solito animano ciò che toccano, salvo invertire il procedimento quando la

[7] Esistono alcuni casi, alcune interpretazioni, in cui Borges viene considerato come un apostolo degli archetipi e dell'Iperuranio, della Verità assoluta o anche del mondo impeccabile immaginato dagli gnostici (per una lettura della poesia di Borges attraverso i temi platonici cfr., per esempio, Urdanivia E., *Variaciones borgianas sobre un tema platonico*, in «Revista de Crítica Literaria Latinoamerica», n. 21/22, 1985, pp. 165-171).

[8] Metafora intesa come «quella curva verbale che quasi sempre traccia tra due punti – spirituali – la via più breve» (Borges J.L., *Textos recobrados (1919-1929)*, 1996, trad. it. di Lorenzini L., *Il prisma e lo specchio*. Testi ritrovati (1919-1929), Milano: Adelphi, 2009, p. 29). In un intervento del 1921 su quell'ultraismo fortemente ripudiato in età matura, Borges scrive: «Schematizzando, l'attuale condotta dell'Ultraismo è riassumibile nei seguenti princìpi: 1. Riduzione della lirica al suo elemento primordiale: la metafora. 2. Soppressione delle frasi mediatrici, dei nessi, e degli aggettivi inutili. 3. Abolizione degli strumenti ornamentali, del confessionalismo, della puntualizzazione, delle prediche e della nebulosità ricercata. 4. Sintesi di due o più immagini in una, che così amplia la sua capacità di suggestione» (*ibidem*, p. 65). Per altri manifesti ultraisti cfr. *ibidem*, pp. 24-25, 26-27, 28-29, 40-45. Sul Borges ultraista si veda, invece, Meneses C., *Borges, el imberbe poeta ultraísta*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», n. 505/507, 1992, pp. 123-132.

> cosa è viva. Furono legione e sono abbastanza dimenticate: fatto che mi ha istigato a raccogliere questi appassiti fiori retorici. Ho attinto alla prima compilazione, quella di Snorri Sturluson – noto come storico, come archeologo, come edificatore di terme, come genealogista, come presidente di un'assemblea, come poeta, come duplice traditore, come decapitato e come fantasma[9].

Le *kennigar*, in sostanza, posseggono nell'ambito letterario quel carattere demiurgico che altrove posseggono il fiato divino, l'irriducibile testardaggine del caso e le parole dell'uomo nelle secche definizioni dei vocabolari scientifici (e dei relativi sistemi ontologici di riferimento).

Ma che cos'è, nello specifico, una *kennig*?

Una *kennig* è esattamente, come detto, una figura retorica: una metafora. Essa designa un oggetto (letterario) attraverso l'accostamento di un termine semplice (un sostantivo comune) e una specificazione, generalmente, o più raramente una semplice aggettivazione. Le *kennigar* recuperano i loro temi di designazione dalla memoria cosmogonica e mitologica, quotidiana e letteraria da cui provengono: la tradizione del racconto scaldico[10] e dell'oralità popolare norrena. Per loro stessa natura preferiscono spesso riferirsi al sangue e alla battaglia, all'asprezza del mare e all'aridezza di un orizzonte inospitale: in tal modo si ritagliano le loro modalità di occorrenza all'interno di un mondo quotidiano che si conforma tendenzialmente (sicuramente almeno nella nostra parziale ricezione) alle attività guerresche, alla navigazione e alla durezza fisica del mondo dei vichinghi. Borges ne fa un secco elenco. Per designare il braccio vi sono, per esempio, queste *kennigar*: "forza dell'arco", "gamba della spada"; per designare la spada: "pesce della

[9] Borges J.L., *Historia de la eternidad*, 1936, trad. it. di Guadalupi G., *Storia dell'eternità*, Milano: Adelphi, 1997, pp. 41-42.

[10] Nella tradizione che stiamo seguendo, lo scaldo rappresenta la figura del poeta studioso, del letterato dei versi. Egli si contrappone, con la sua produzione colta, agli autori e prosecutori dell'oralità popolare.

battaglia", "lupo delle ferite"; per designare la battaglia: "assemblea di spade", "canzone di lance"[11].

Nei casi sopra citati, come risulta immediatamente chiaro, la designazione di oggetti di per sé inanimati (nel nostro tentativo di rendere una lineare continuità narrativa: il braccio, la spada e la battaglia) avviene tramite la specificazione di una determinata proprietà dell'oggetto stesso, una proprietà che tuttavia si formalizza attraverso un dato animato (recuperato dalle attribuzioni del mondo umano o di quello animale) che di per sé presuppone invece autorialità e capacità di azione. Negli oggetti designati dalle *kennigar*, in sostanza, cominciamo a intravvedere lo stesso profilo dell'attività che possiamo rintracciare nell'essere senziente in generale e, di conseguenza, nell'uomo. Non più, dunque, indifferenti strumenti dell'essere umano e ricettacoli passivi di scelte che non appartengono loro, gli oggetti diventano invece *autori* essi stessi. Intervengono di loro iniziativa nella realtà. Tanto che Borges dice, continuando sulle *kennigar*: «In quella metafora selvaggia che ho citato ["pesce della battaglia" per spada] i guerrieri e la battaglia si fondono su un piano invisibile, in cui le *spade viventi* si agitano e mordono e odiano»[12]. E questo proprio perché le armi, nella tradizione norrena, posseggono come dato dei più caratteristici una forza, un'intenzionalità (i rigorosi apostoli della fenome-

[11] "Gelo della lotta", "verga dell'ira", "fuoco di elmi", "drago della spada", "roditore di elmi", "spina nella battaglia", "remo del sangue", "ramo delle ferite", sono altre *kennigar* per spada (cfr. *ibidem*, p. 47). "Tempesta di spade", "incontro delle sorgenti", "volo di lance", "festa di aquile", "pioggia di scudi rossi", "festa dei vichinghi", sono altre *kennigar* per battaglia (cfr. *ibidem*, p. 45). Nella poesia *Brunanburh, 937 A.D.*, Borges accoglie esplicitamente una *kennig* tra i suoi versi ("cosa per il corvo" per cadavere): «Nessuno al tuo fianco./ Ieri sera ho ucciso un uomo nella battaglia./ Era ardito e alto, dell'illustre stirpe di Anlaf./ La spada entrò nel petto, un poco a sinistra./ Rotolò a terra e fu una cosa,/ Una *cosa per il corvo*» (Borges J.L., *La rosa profunda*, 1975, trad. it. di Porzio D. e Lyria H., *La rosa profonda*, in ID, *Tutte le opere*, Vol. II, Milano: Mondadori, 1985, p. 711; corsivo nostro).

[12] Borges J.L., *Storia dell'eternità*, cit., pp. 55-56; corsivo nostro.

nologia ci sapranno perdonare) dichiaratamente umana, pensante. Ma hanno tale caratteristica ben oltre e ben prima dell'uomo stesso. Gianna Chiesa Isnardi ammonisce:

> [Nella tradizione norrena] le armi sono generalmente di metallo: per questo posseggono il potere primordiale del fuoco che le ha forgiate e paiono vivere di vita propria, talvolta demoniaca. Questo loro carattere si rileva tra l'altro dal fatto che spesso le armi hanno un nome. Così la spada Tyrfingr, la spada Grásiða poi riforgiata in lancia, la spada Dragvendill, per non citare che qualche esempio. Taluni fra questi nomi, quali quello della corazza Finnzleif o della spada Dáinsleif, la cui seconda parte *-leif* f. vale «eredità», rivelano il legame delle diverse armi con la stirpe che le possiede, e il loro passaggio di padre in figlio simboleggia la trasmissione del potere di difesa e di accrescimento della prosperità della stirpe, la consegna di un oggetto ambivalente – ora benefico ora malefico – il cui uso dovrà essere a vantaggio della famiglia[13].

Dunque parliamo di arma come veicolo dell'attività e, dal punto di vista dell'antropologia culturale, di arma come veicolo della tradizione. Elemento centrale nella trasmissione delle linee della *sippe*[14], non solo elemento carico di mito, l'arma dimostra la sua appartenenza duplice all'ordine mondano e a quello oltremondano. Alla dimensione della riproduzione fisica della specie e a quella della narrazione.

Il lettore di Borges saprà accostare queste ultime affermazioni dapprima alla tardiva produzione dello scrittore, successivamente saprà irradiare questo accostamento anche nei suoi primi lavori (come abbiamo fatto sopra). Prendiamo dunque due dei

[13] Chiesa Isnardi G., *I miti nordici*, Milano: Longanesi, 1991, pp. 644-645. Il tema dell'ambiguità, coniugato in situazioni spesso distanti, struttura tanto la tradizione mitologica norrena (si prenda il caso del dio Loki) quanto l'opera borgesiana (si prenda il caso, già citato, del tema del tradimento).

[14] *Sippe* è il nome per designare la stirpe, l'unità principale del lignaggio vichingo.

più recenti volumi di Borges: *Il manoscritto di Brodie*[15], ultima sistematica serie di racconti della sua opera, pubblicata nel 1970, e *La moneta di ferro*[16], raccolta di poesie del 1976. Nel primo dei due volumi appena richiamati campeggiano due storie consecutive (nell'indice e nell'ordine della narrazione) che fortunatamente confortano la nostra dimostrazione: *L'incontro* e *Juan Muraña*[17]. In entrambi i casi protagoniste sono le armi: due pugnali nel primo, uno soltanto nel secondo. Armi che *maneggiano* le braccia dei loro umani, armi che, nel silenzio del tempo dimenticato (*L'incontro*) o di quello perennemente attuale (*Juan Muraña*), dirigono i loro stessi fendenti:

> Maneco Uriarte non uccise Duncan; le armi, non gli uomini, combatterono. Avevano dormito, fianco a fianco, in una vetrina finché le mani le risvegliarono. Forse, risvegliandosi, si agitarono; per questo tremò il pungo di Uriarte; per questo tremò il pungo di Duncan. Entrambe sapevano combattere – non gli uomini, loro strumenti – e combatterono bene quella notte. Si erano cercate a lungo, per i lunghi sentieri della provincia, e alla fine si incontrarono, quando i loro gauchos erano ormai polvere. Nel ferro dormiva e stava in agguato un rancore umano. Le cose durano più della gente[18].

Oppure, ancora, si prenda il dialogo che chiude il secondo dei due racconti che abbiamo deciso di prendere a parametro della nostra discussione:

> «Senza alzare gli occhi, mia zia mi disse:

[15] Cfr. Borges J.L., *El informe de Brodie*, 1970, trad. it. di Lorenzini L., *Il manoscritto di Brodie*, Milano: Adelphi, 1999.
[16] Cfr. Borges J.L., *La moneda de hierro*, 1976, trad. it. di Scarano T., *La moneta di ferro*, Milano: Adelphi, 2008. Certo è che l'influenza dei temi scandinavi sulla poesia di Borges si fa intensa nella sua tarda produzione (cfr. Bernárdez L., *Borges y el mundo escandinavo*, cit., pp. 366-370).
[17] Borges J.L., *Il manoscritto di Brodie*, cit., pp. 38-46, 47-53.
[18] *Ibidem*, pp. 45-46.

> «"Lo so perché sei venuto. Ti ha mandato tua madre. Non riesce a capire che è stato Juan a salvarci".
> «"Juan?" riuscii a rispondere. "Juan è morto da più di dieci anni".
> «"Juan è qui" mi disse. "Vuoi vederlo?".
> «Aprì il cassetto del comodino e tirò fuori un pugnale.
> «Continuò a parlare con dolcezza:
> «"Eccolo qui. Io sapevo che non mi avrebbe mai abbandonato. Al mondo non c'è mai stato un uomo come lui. Non ha lasciato al gringo neanche il tempo di respirare".
> «Solo allora compresi. Quella povera folle aveva assassinato Lucchesi. Spinta dall'odio, dalla pazzia forse, chissà, dall'amore, era sgusciata fuori dalla porta che dava a sud, aveva attraversato a notte fonda strade su strade, aveva infine trovato la casa e, con quelle grandi mani ossute, aveva affondato la daga. La daga era Muraña, era il morto che lei continuava ad adorare […]»[19].

L'incontro e *Juan Muraña* sono due storie di duello, due racconti che abitano altri scenari rispetto a quelli che fanno da preludio al truce annientamento del Ragnarök[20], scenari tipici della let-

[19] *Ibidem*, p. 52. Nella prosa breve *Il pugnale*, Borges racconta dell'arma in termini simili, ma coniugandone il tema, questa volta, attraverso un velo argomentativo a sua volta riferibile al tema degli archetipi platonici: «Vuole altro il pugnale. È più di un oggetto di metallo; gli uomini lo pensarono e lo forgiarono con un ben preciso fine; è, in qualche modo eterno, il pugnale che stanotte ha ucciso un uomo a Tacuarembó e i pugnali che uccisero Cesare. Vuole uccidere, vuol spargere sangue repentino. In un cassetto della scrivania, fra scartafacci e lettere, sogna il pugnale interminabilmente il suo semplice sogno di tigre, e la mano si anima quando lo impugna perché il metallo si anima, il metallo che a ogni contatto presagisce l'omicida per il quale gli uomini lo crearono» (Borges J.L., *L'altro, lo stesso*, cit., p. 227). Per un'ulteriore coniugazione del tema si legga anche la *Milonga del pugnale* (cfr. Borges J.L., *Atlas*, 1984, trad. it. di Porzio D. e Lyria H., *Atlante*, in ID, *Tutte le opere* Vol. II, cit., pp. 1390-1393).

[20] La storia degli uomini sulla terra, e quella degli dèi in Asgard, non è altro che un prologo d'attesa a un'inderogabile palingenesi. Il Ragnarök rappresenta il termine finale della mitologia norrena riferita al mondo *attuale* (una volta esauritasi la furia apocalittica dei suoi eventi, al Ragnarök seguirà la rinascita di un mondo pacifico in cui non avranno più luogo iniquità e lotte), un'apocalisse truculenta a cui si preparano da quando i tempi hanno avuto inizio gli dèi di Asgard e, al loro fianco, i guerrieri vichinghi morti in ogni battaglia che nella

teratura borgesiana che tuttavia assumono in loro l'incedere attivo delle armi, il loro afflato d'intervento nel reale. Tuttavia questa considerazione va allargata anche a localizzazioni diverse, presenti in Borges già prima dell'anno di stesura dei racconti de *Il manoscritto di Bordie*. Infatti lo stesso tema che emerge nei due racconti citati è già struttura portante di buona parte della produzione del

storia ha insanguinato la terra. Questi ultimi da morti, e raccolti a bordo di una nave repellente che porta il nome di Naglafar, salperanno verso un'ultima e inevitabile battaglia. Questo, nella descrizione dell'*Edda* in prosa di Snorri, il tremendo preludio al Ragnarök: «Il lupo ingoierà il sole e ciò apparirà agli uomini una grande sventura. Poi l'altro lupo carpirà la luna e pure recherà gran rovina. Le stelle cadranno dal cielo. Avverrà poi che la terra intera tremerà e i monti, tanto che gli alberi si sradicheranno dalla terra e i monti rovineranno e tutti i vincoli e le catene si spezzeranno e si infrangeranno. Allora il lupo Fenrir sarà libero. E il mare inonderà la terra, poiché in esso il serpente di Midhgardhr si divincolerà nella sua furia iotunica per raggiungere la terra. E avverrà che Naglafar, la nave di questo nome, si scioglierà dagli ormeggi: essa è fatta delle unghie dei guerrieri morti, perciò bisogna fare attenzione che se un guerriero muore con le unghie non tagliate, aggiunge parecchio materiale per la costruzione di Naglafar, la nave che dèi e uomini s'augurano sia pronta il più tardi possibile» (Sturluson S., *Edda*, cit., pp. 117-118). Al congresso *Sul secondo Rinascimento. La sessualità: da dove viene l'Oriente dove va l'Occidente*, tenutosi a Tokio nel 1984, Borges dedica al Ragnarök un intero intervento (cfr. Borges J.L., *El segundo renacimiento y el Ragnarök*, 1984, trad. it. di Cavalli E., *Il secondo rinascimento e il Ragnarök*, in ID, *Una vita di poesia*, Milano: Spirali, 2007, pp. 10-37). Da segnalare anche la prosa breve intitolata appunto *Ragnarök*, in cui Borges rovescia parodicamente il tema della palingenesi norrena collocando stanchi déi avvizziti in un mondo che non appartiene più loro (cfr. Borges J.L., *El hacedor*, 1960, trad. it. di Scarano T., *L'artefice*, Milano: Adelphi, 1999, pp. 84-87). Una delle più importanti fonti norrene riguardo la fine di tutte le cose è nota con il titolo di *Völuspá*, o *Profezia della veggente*. In questo classico testo della poesia scaldica, scritto in Islanda attorno all'anno 1000 da un autore sconosciuto, Odino (ancora incapace di doti profetiche) apprende da una veggente il racconto stringato della storia di tutto: dalla nascita di ciò che esiste, passando per l'annientamento del Ragnarök (tema centrale della *Profezia*), fino anche all'accennata vicenda della palingenesi del mondo. Si rimanda anche alla versione singolare estratta dal canzoniere generale, nella recente traduzione puntualmente commentata da Marcello Mieli (cfr. Anonimo, *Voluspá. Un'apocalisse norrena*, edizione a cura di Meli M., Roma: Carocci, 2008).

Borges precedente. Poiché esso si pone sullo stesso piano del tema del *dono terribile*[21], che a sua volta risulta suddiviso in due grandi categorie, se così possiamo permetterci di dire: l'oggetto fisico e la capacità cognitiva. Alla seconda di queste categorie appartiene per esempio Ireneo Funes[22] con la sua furia numeratrice e la sua memoria ipertrofica. Alla prima, quella che qui maggiormente ci interessa, appartengono invece numerosissime altre pagine dello scrittore argentino. In queste pagine la caratterizzazione demoniaca delle armi di cui stiamo parlando si trasferisce nella strutturazione di oggetti (qui non necessariamente armi) il cui intervento sulle faccende del reale appare senza dubbio attivo, dotato di una sorta di volontà sulfurea. È per esempio il caso de *Il libro di Sabbia*[23], *Il disco*[24], *L'Aleph*[25] e *Lo Zahir*[26], per non citare che i più immediati (e tutti questi sono racconti che già nel titolo dichiarano la centralità protagonista degli oggetti a cui si riferiscono).

Partendo dunque dal modello delle *kennigar*, per arrivare fino alla formulazione del profilo dei vari doni terribili, in Borges si formalizza una proposta che oltrepassa il pur sensibile ambito interno della letteratura, per giungere fin sul pianale della speculazione filosofica, nella misura in cui è proprio a questo tema che è

[21] Dice Borges: «C'è un […] tema che ripeto con variazioni – variazioni tanto variate che non mi accorgo che lo sto ripetendo – ed è quello di qualcosa di prezioso, di un dono prezioso che si rivela terribile, intollerabile» (Borges J.L., *Libro de diálogos. Conversaciones de Borges con Osvaldo Ferrari*, trad. it. di Tentori Montalto F., *Altre conversazioni*, Milano: Bompiani, 2003, p. 94).

[22] Il protagonista del racconto *Funes, l'uomo della memoria*, è un uomo costretto all'autismo dalla sua memoria totale, un uomo che vive nell'ombra del suo stesso passato per non vedere il mondo, dunque per non dover ricordare cose nuove (cfr. Borges J.L., *Ficciones*, 1956, trad. it. di Melis A., *Finzioni*, Milano: Adelphi, 2003, pp. 95-104).

[23] Cfr. Borges J.L., *El libro de arena*, 1975, trad. it. di Carmignani I., *Il libro di sabbia*, Milano: Adelphi, 2004, pp. 98-103.

[24] Cfr. *ibidem*, pp. 95-97.

[25] Cfr. Borges J.L., *El Aleph*, 1952, trad. it. di Tentori Montalto F., *L'Aleph*, Milano: Adelphi, 1998, pp. 123-138.

[26] Cfr. *ibidem*, pp. 84-93.

possibile riferirsi per descrivere una delle maggiori caratteristiche del sistema di pensiero borgesiano[27]: la contemporaneità del protagonismo dell'uomo nella stesura della sua realtà e dell'occorrenza degli oggetti in una dimensione autoriale che, avendo mordente essa stessa sulla realtà, vanifica dal punto di vista logico il proposito dell'uomo di porsi come principale se non unico artefice del reale. Come se la parabola dell'Umanesimo possa concludersi in un bizzarro gioco delle parti in cui uomo e oggetto siano alla pari nella definizione della realtà.

Abbiamo detto che ai racconti *L'incontro* e *Juan Muraña* vogliamo affiancare le poesie del volume *La moneta di ferro*, in cui Borges, oltre ad assumere il mondo norreno (e implicitamente il tema di cui stiamo discutendo) come filigrana comune dei componimenti lì raccolti, passa anche oltre. Qui infatti leggiamo *La sorte della spada*, ode in cui il nostro tema viene rovesciato deliberatamente, come lo stesso autore sostiene nella nota al testo del libro[28].

> La spada di quel Borges non ricorda
> le sue battaglie. L'Esercito Grande,
> il lungo assedio di Oribe all'azzurra
> Montevideo, l'agognata vittoria
> di Caseros, così facile, il tempo,
> il Paraguay intricato, i due proiettili
> che trafissero l'uomo in pieno petto,
> i corsi d'acqua chiazzati di sangue,
> le bande guerrigliere a Entre Rios,
> l'alto comando delle tre frontiere,
> il cavallo e le lance del deserto,
> San Carlos e Junín, l'ultimo assalto…

[27] D'altra parte, a dar retta a quanto sostengono alcuni metafisici di Tlön (cfr. Borges J.L., *Finzioni*, cit., pp. 23-24) e l'interlocutore sognato da Eudoro Acevedo (cfr. Borges J.L., *Il libro di sabbia*, cit., p. 76), i confini tracciati tra le discipline letterarie e filosofiche non sono così marcati, tutt'altro.

[28] «Questa composizione è il deliberato rovescio di *Juan Muraña* e dell'*Incontro*, scritte nel 1970 » (Borges J.L., *La moneta di ferro*, cit., p. 103).

Dio le donò splendore ed era cieca,
le donò l'epopea ed era morta.
Questa come una pianta nulla seppe
della mano virile, del tumulto,
della sua cesellata impugnatura,
del metallo marchiato dalla patria.
È soltanto una cosa tra le cose
Che una bacheca di museo dimentica,
una parvenza, un simbolo, una forma
curva e crudele che nessuno guarda.
Forse non sono meno ignaro io[29].

Ecco, nel verso messo a conclusione dell'ode vediamo apparire quel gioco delle parti a cui sopra abbiamo accennato. Il tema dei due racconti de *Il manoscritto di Brodie* è sì rovesciato, ma in funzione di un ulteriore ribaltamento: l'annullamento dell'autorialità dell'uomo («Forse non sono meno ignaro io», dice il poeta, l'uomo). Qui, a nostro parere, Borges non è intenzionato a restituire all'uomo ciò che precedentemente gli aveva sottratto a vantaggio dei pugnali, degli oggetti terribili o meno. Vuole bensì tratteggiare, o almeno questo è ciò che ci è dato immaginare, uno scenario in cui i termini oppositivi di oggetto e soggetto svaniscano entrambi, ma contemporaneamente, dalla dimensione autoriale sottostante. A entrambi è negata la possibilità di agire sul mondo. In tal modo il rovesciamento proposto dal poeta non è altro che un accorgimento tattico: una messa in discussione palese dell'appena narrato che si nasconde nell'evidenza del verso conclusivo, allo stesso modo di quanto accade con la celebre *lettera ru-*

[29] *Ibidem*, p. 57.

bata di Edgar Allan Poe[30]. D'altronde Borges ha abituato il suo lettore a numerosi rimescolamenti e contraddizioni, dichiarando implicitamente, come per esempio avviene nel racconto *Tre versioni di Giuda*[31], di sostenere la possibilità che più ipotesi concorrenti, dunque apparentemente inconciliabili tra loro, possano invece coesistere. Lo stesso, sia detto a margine, avviene quando Borges si fa beffe dell'esaustività e della mutua esclusività, per esempio nell'oramai consumata lista di animali cinesi di cui l'autore ci parla ne *L'idioma analitico di John Wilkins*[32]. Ed ecco che in quest'ulteriore passaggio ritroviamo ancora una corrispondenza tra l'opera di Borges e quella di Snorri, se è vero che proprio le narrazioni dell'*Edda* operano una sovrapposizione costante tra due universi mitologici (religiosi) apparentemente inconciliabili[33].

Scritta quando il *paganesimo* dei vichinghi (che nel frattempo stavano diventando normanni) aveva oramai subito una violenta spinta di acculturazione da parte del cristianesimo, l'*Edda* concilia infatti il mondo della creazione cristiano con quello dell'inconsapevole emersione norrena. Nella mitologia di Snorri vediamo comparire, seppure in maniera sotterranea e ancora non esplicita, la mano del demiurgo: il mondo diventa così una rappresentazio-

[30] Cfr. Poe E.A., *The Purloined Letter*, 1845, trad. it. di Manganelli G., *La lettera trafugata*, in ID, *I Racconti*, Torino: Einaudi, 1990, pp. 472-487. Bizzarramente, in una nota messa a commento della *kennig* "cugino del corvo" per corvo, Borges si riferisce esattamente a Edgar Allan Poe, e alla sua lettera più famosa: «*Definitum in definitione ingredi non debet* è la seconda regola minore della definizione. Allegre infrazioni come questa (e quella […] di "drago della spada: la spada") ricordano l'artificio di quel personaggio di Poe che, per meglio sottrarre una lettera alla curiosità poliziesca, la mette in bella mostra sulla scrivania» (Borges J.L., *Storia dell'eternità*, cit. p. 46).

[31] Cfr. Borges J.L., *Finzioni*, cit., pp. 139-145.

[32] Cfr. Borges J.L., *Otras inquisiciones*, 1960, trad. it. di Tentori Montalto F., *Altre inquisizioni*, Milano: Feltrinelli, 2009, p. 104.

[33] Come sottolinea Giorgio Dolfini, nell'*Introduzione* all'edizione italiana dell'*Edda* in prosa, possiamo considerare «Snorri come tipico rappresentante del sentire sincretistico del suo tempo» (Dolfini G., *Introduzione* a Sturluson S., *Edda*, cit., p. 25).

ne messa a metà strada tra ciò che è stato creato e ciò che è nato da sé. Allo stesso modo, sulla terra degli uomini, quel quotidiano simbolo di potenza e di cieco furore, Mjöllnir, il martello (ironicamente ancora un'arma) del dio Thor, prende ad assomigliare sempre di più alla Croce, simbolo violento di un altro dio.

Tutto questo per sostenere finalmente che gli oggetti animati, in Borges, non attingono soltanto all'universo del fantastico (fondamentale argomento che colpevolmente abbiamo tralasciato); provengono, come visto, anche dall'ambito di riferimento del modello norreno. Il tramite offerto dalla continuità della armi ci conforta nel proporre quest'ipotesi. Le spade che vivevano in Snorri e nella tradizione norrena tornano a vivere in Borges; allo stesso modo, nel paesaggio senza ombre capace «di ospitare Dio/ senza che debba curvarsi»[34], tornano a vivere i pugnali che s'impossessano delle mani di Uriarte e Duncan. Da parte nostra abbiamo provato a dare coerenza a un percorso che andasse dalle narrazioni raccolte o immaginate da Snorri Sturluson (racconti che parlavano di spade viventi, e che ne parlavano per metafore che a loro volta costruivano la vita delle armi) alla ricezione trasversale con cui Jorge Luis Borges ha raccolto questo tema. Un percorso tracciato allo scopo secondario (non in ordine d'importanza) di raccontare delle possibilità che l'uomo non sia più l'unico tramite autoriale della sua realtà, ma che insieme a lui lo siano anche gli oggetti, le armi nel nostro specifico caso: che siano nascoste in un cassetto nella Pampa, o che come pesci indichino la battaglia, le armi scalfiscono il protagonismo del soggetto, ridefinendo i parametri di quell'ovvio che spesso – secondo alcuni fortunatamente – impone a un esteso gruppo di uomini l'incondizionato rispetto di uno specifico linguaggio.

[34] Borges J.L., *Fervor de Buenos Aires*, 1996, trad. it. di Scarano T., *Fervore di Buenos Aires*, Milano: Adelphi, 2010, p. 135.

TOMMASO ARIEMMA

Estetica della copia
Cervantes, Borges e l'arte contemporanea

1. Arte contemporanea ed estetica della copia

Per spiegare l'enigma di ciò che viene chiamato *arte contemporanea*, ovvero di quell'arte nei cui confronti si sospetta che si tratti veramente di arte, il filosofo Arthur Danto non può tralasciare il problema principale che essa pone: il problema della copia.

Due oggetti, perfettamente identici dal punto di vista ottico, vengono identificati tuttavia in modo diverso: uno dei due è un'opera d'arte, mentre l'altro resta un oggetto comune.

É quello che accade con il celebre orinatoio di Duchamp o con le celebri *Brillo Boxes* di Wahrol. Tra due copie, una ha rilevanza estetica (Danto non userebbe tuttavia questo termine), mentre l'altra resta un semplice esemplare di un prodotto industriale.

Come tutto ciò sia possibile, è proprio ciò che Danto si propone di spiegare, a partire dal suo celebre articolo *Il mondo dell'arte* (1964) e in modo più articolato nella sua opera *La trasfigurazione del banale* (1981). Ricco di esempi, questo testo riconosce a Jorge Luis Borges il merito di aver scoperto per primo la possibilità che possano esistere anche opere d'arte fra loro indiscernibili (e dunque non solo tra l'opera e l'oggetto comune) per quanto riguarda l'aspetto puramente ottico e sonoro, e tuttavia risultare opere completamente diverse in virtù delle relazioni storiche che intrattengono con il loro mondo.

L'opera di Borges presa in considerazione da Danto è il racconto *Pierre Menard, autore del "Chisciotte"* (1944). In quest'opera Borges immagina il suo protagonista, Pierre Menard, alle prese con un compito titanico e un po' assurdo: riscrivere il *Don Chisciotte* di Cervantes. Copiarlo perfettamente, ma senza che risulti una semplice copia. Il risultato finale deve dar luogo a un Chisciotte come se l'avesse scritto proprio Cervantes.

Secondo Danto, con questo racconto, «il contributo di Borges all'ontologia dell'arte è sbalorditivo»[1].

L'impresa di Menard è condannata al fallimento – riesce a produrre solo un frammento del *Chisciotte* – soprattutto perché produce inevitabilmente due opere differenti, anche in quel frammento dove Menard ha riscritto perfettamente la pagina del *Chisciotte*:

> Il raffronto tra la pagina di Cervantes e quella di Menard è senz'altro rivelatore. Il primo, per esempio, scrisse (*Don Chisciotte*, parte I, capitolo IX): "la verità, la cui madre è la storia, emula del tempo, deposito delle azioni, testimone del passato, esempio e notizia del presente, avviso dell'avvenire". Scritta nel secolo XVII, scritta dall'*ingenio lego* di Cervantes, questa enumerazione è un mero elogio retorico della storia. Menard, per contro, scrive: "la verità, la cui madre è la storia, emula del tempo, deposito delle azioni, testimone del passato, esempio e notizia del presente, avviso dell'avvenire". La storia, *madre* della verità; l'idea è meravigliosa. Menard, contemporaneo di William James, non vede nella storia l'immagine della realtà, ma la sua origine[2].

Proprio l'esempio di Menard fornirebbe del materiale prezioso per ciò che Danto chiama "gli indiscernibili": nel caso dell'arte,

[1] Danto A.C., *The transfiguration of the commonplace*, 2008, trad. it. Velotti S. (a cura di), *La trasfigurazione del banale*, Roma-Bari: Laterza, p. 44.
[2] Borges J.L, *Ficciones*, 1944, trad. it. di Lucentini F., *Finzioni*, Torino: Einaudi, 1995, pp. 44-45.

due opere possono essere, sotto l'aspetto puramente fisico, identiche, e tuttavia risultare opere differenti in virtù delle relazioni che incarnano (con il proprio tempo, con il loro autore, eccetera).

L'analisi di Danto, tuttavia, presenta un grande limite: l'aver strappato Borges alla sua cultura, trattando il suo racconto come un astratto esperimento mentale.

Un tale riferimento critico avrebbe permesso, come tra breve dimostreremo, di offrire contributi ancora più rilevanti circa l'ontologia dell'arte e soprattutto in merito all'antropologia dell'artista contemporaneo.

2. La potenza della copia: argentinità di Borges

Un'altra lettura di Borges diviene pertanto necessaria. A tal proposito, il parere di uno scrittore peruviano come Manuel Scorza può rivelarsi molto prezioso. A differenza di Danto, Scorza mette in evidenza l'eredità culturale di Borges, ma per screditare tuttavia lo scrittore. Così dichiara in un'intervista:

> Borges è un artista importante, ma secondo me fuori moda. Appartiene all'epoca degli scrittori che consideravano aristocratico il disprezzo della realtà. In Borges c'è una permanente fuga dalla realtà. Per comprendere bene Borges bisogna comprendere il contesto argentino. L'Argentina è un paese che ha vissuto sempre per l'esportazione, il suo commercio è stato fondamentalmente un commercio di esportazione. Per l'Argentina era importante piazzare la sua carne e il suo grano a Londra e a Liverpool. La classe ricca argentina non commerciava con l'interno della repubblica. Dall'interno della repubblica le arrivavano le vacche, le arrivava la carne e quella carne veniva esportata all'estero. Dall'estero riceveva il suo denaro e i suoi modelli culturali. Borges è l'esempio massimo dello scrittore d'importazione-esportazione. Borges appartiene piuttosto alla letteratura europea[3].

[3] Intervista a *Manuel Scorza*, in Campra R., *America Latina: l'identità e la maschera*, 1982, Roma: Meltemi, 2006, p. 194.

Al di là dell'immagine negativa assegnata a Borges, ovvero di essere uno scrittore d'importazione-esportazione, l'attacco alla sua argentinità ne sottovaluta molte potenzialità, tutte iscritte proprio in quel *regime infedele* della copia, un regime altro da quello capitalistico-industriale.

In un testo del 1959, *A Proposito de Frades*, il sociologo e storico brasiliano Gilberto Freyre ha messo in evidenza, partendo dal Brasile, delle caratteristiche portanti della cultura latinoamericana: la produzione di valori diversi da quelli del capitalismo industriale e la riconfigurazione creativa dell'eredità europea. Scrive:

> Il calvinismo sarebbe stato, secondo Weber […] non la causa, ma una delle cause del capitalismo detto borghese: un capitalismo per il quale oggi forse si può dire che il cattolicesimo francescano abbia rappresentato un ostacolo per il suo sviluppo in America Latina. Brasile incluso. In parte per questo non si sono sviluppate, né qui né nell'America Spagnola, né con la stessa grandiosità né con lo stesso ritmo, industrie come quelle che sono cresciute in terre fredde, colonizzate da nordici più o meno calvinisti. Si è costituito però – o comincia a costituirsi – un tempo che lentamente crea valori più nobili, rispetto a quelli industriali capitalisti, una civiltà che rappresenta non il puro trasferimento di quella europea in un nuovo spazio, ma l'inizio di una terza civiltà, che per quanto di origine europera non è subeuropea[4].

Non è un caso allora che il racconto di Borges si apra con dichiarate intenzioni antiprotestanti: «L'opera *visibile* lasciata da questo romanziere – racconta Borges a proposito di Menard – è di facile e breve enumerazione. Sono pertanto imperdonabili le omissioni e le aggiunte perpetrate da Madame Henri Bachelier in un elenco ingannevole che un certo giornale, la cui tendenza *prote-*

[4] Freyre G., *A Proposito de Frades*, 1959, cit. in Motta R., *Gilberto Freyre, Max Weber e il francescanesimo*, in «Agalma», n. 10, 2005, p. 40.

stante non è un segreto per nessuno, ha avuto la sconsiderazione di presentare ai suoi deplorevoli lettori»[5].

La cultura protestante, a partire da Lutero, è la cultura legata alla tutela dell'origine e dell'originale, e non è un caso che sia nata nell'epoca dell'invenzione della stampa.

È legata al sospetto verso il potere dell'immagine e dell'arte, soprattutto di quell'arte che oggi prende il nome di "arte contemporanea", ovvero quell'arte che sembra burlarsi dello spettatore o spiazzarlo.

Tutto il racconto di Borges appare, allora, una ripresa di quella potenza dell'arte come *copia della copia*, come ripetizione eccessiva e indicibile, come *copia senza originale* (a torto confusa con qualcosa di originale). Tutte caratteristiche che la nostra tradizione ha imparato dai dialoghi di Platone e che sono state messe in ombra proprio da quella riproducibilità industriale dell'opera, che l'ha sì diffusa, ma nello stesso tempo l'ha messa in una sorta di mondo separato, altro dalle sue copie.

Così il protagonista della *Nausea* di Sartre, «ascoltando un disco di una canzone piuttosto insignificante, *Some of These days*, nota che il disco è graffiato, ma non la canzone, che esiste indipendentemente dalle sue innumerevoli repliche incise su quello o su altri dischi simili e, a differenza dei dischi, non si consuma»[6].

A differenza di quanto Walter Benjamin ha sostenuto nel suo celebre saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), è l'aumento vertiginoso, industriale, delle copie a salvaguardare il mito dell'originale.

3. Antropologia dell'artista contemporaneo

Gli artisti contemporanei (ovvero produttori di ciò che si chiama *arte contemporanea*), a partire da Marcel Duchamp (non è un caso che il Pierre Menard di Borges sia francese), hanno rivendicato la

[5] Borges J.L., *Finzioni*, cit., p. 36.
[6] Danto A.C., *La trasfigurazione del banale*, cit., p. 42.

potenza della copia, ovvero la potenza di ciò che riceve una forma. Chi riceve può mettere in discussione l'origine, o ciò che viene definito originale.

Per secoli, soprattutto a partire da Kant e dalla sua *Critica della facoltà del giudizio*[7], la figura del genio, cioè del vero artista, è stata intesa come ciò che vi è di più distante da una figura dell'apprendimento e della ricezione.

Il genio è pura natura, non deve apprendere nulla. Detta regole e modelli, è una figura dell'insegnamento senza apprendimento. Contrariamente alla sua figura classica, dove il genio era uno spettro, una figura impersonale che accompagna ogni individuo e dalla quale si apprendeva.

A partire da Kant, il genio è l'individuo artista che non ha niente da imparare: le sue forme non le riceve se non dalla natura che incarna. Il genio non è una figura della copia, per questo la sua caratteristica principale è l'originalità.

Ma, a un'analisi più attenta e distante dal misticismo del genio-artista, non c'è originale se non all'interno di un preciso regime della copia.

Borges incarna allora perfettamente la figura dell'artista contemporaneo, proprio perché aiutato dalla sua argentinità, ovvero dal quel rapporto di importazione-esportazione della cultura europea. L'artista contemporaneo si comporta come un astuto importatore-esportatore, un artista della ricezione e della riconfigurazione del senso.

A ragione il filosofo e critico d'arte Boris Groys ha definito l'artista contemporaneo un consumatore, piuttosto che un creatore. In un recente intervento ha, infatti, sostenuto:

> L'artista sembra aver perduto la tradizionale reputazione di autore paradigmatico, creativo o addirittura geniale. Nell'era moderna la creatività artistica era considerata esattamente co-

[7] Cfr. Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, 1790, trad. it. Amoroso L. (a cura di), *Critica della capacità di giudizio*, Milano: Bur, 1995, par. 46.

> me l'incarnazione della vera, autentica, genuina produzione umana, un ideale positivo condiviso dalla maggioranza della popolazione al quale si opponeva il lavoro alienato. Da allora quest'ideale non solo ha perso valore sotto il profilo sociale a causa della rivalutazione del consumo, ma ha visto minati i suoi presupposti teorici di base. Com'è noto, il dibattito strutturalista-post-strutturalista si è incentrato principalmente sul tema della morte dell'autore, con riferimento al fatto che l'artista è ormai incapace di offrire al mondo intuizioni e forme nuove, autentiche e originali: ogni artista, quindi, è essenzialmente un utente […]. Da produttore esemplare l'artista è diventato, per così dire, un consumatore esemplare. Soprattutto quando si tratta di installazioni e di nuovi media, l'artista lavora sia con elementi autoprodotti sia con oggetti prodotti all'esterno. L'atto stesso della produzione dell'arte è equiparabile allo shopping: l'artista trae ispirazione da immagini e oggetti della cultura di massa in cui vive e li modifica per creare uno spazio proprio, esattamente come fa ogni altro consumatore[8].

Nella prospettiva di Groys, Borges, con il suo lavoro su Cervantes, incarnerebbe questa figura di consumatore creativo. Più di Duchamp o Warhol, con la sua narrazione Borges supervisiona questo consumo, senza confondersi con i suoi oggetti e senza produrre originali. In un certo senso si comporta proprio come quell'Argentina, che, con la sua danza, veniva lodata da Valéry, per «il lavoro intellettuale che ha svolto […] nel riprendere, pur in uno stile perfettamente nobile e profondamente erudito, un tipo di danza popolare che facilmente trovava, nel passato, manifestazioni volgari, e soprattutto non in terra di Spagna»[9].

[8] Intervento presentato in occasione dell'esposizione *Arte, prezzo, valore* presso Palazzo Strozzi (Firenze), consultabile all'indirizzo: http://www.strozzina.org/arteprezzoevalore/catalogo_groys.html (data di ultima consultazione 21 maggio 2012).

[9] Valéry P., *Filosofia della danza*, in Elia B. (a cura di), *Filosofia della danza*, Genova: Il melangolo, 2004, p. 93.

ANNA BOCCUTI

I personaggi femminili come detonatore della trasgressione fantastica nei racconti di Julio Cortázar

1. «En todo lo que escribo hay una tentativa particular: descubrir una ética y una metafísica nuevas»[1]. Questo il senso che Julio Cortázar attribuiva al proprio agire letterario, alludendo così al profondo significato ontologico ed epistemologico insito negli slittamenti spaziali e nelle distorsioni temporali, nelle metamorfosi e negli sdoppiamenti che costituiscono la cifra dei suoi racconti fantastici.

Lo scrittore argentino, infatti, raccogliendo l'eredità del progetto surrealista[2], si serve del fantastico e della sua componente irrazionale come strumento per la creazione di un "hombre nuevo" e per un più complessivo svelamento della dimensione autentica della realtà circostante, nella quale l'essere umano si muove invece piegato dall'abitudine o da ciò che chiamiamo "normalità", ordinata secondo una ragione pragmatica alienante[3]. La critica

[1] [*In tutto ciò che scrivo c'è un tentativo particolare: scoprire un'etica e una metafisica nuove*] D'ora in poi, quando non diversamente indicato, si intende che le traduzioni sono dell'autrice. Cito questo brano dell'intervista parigina «Arts» del luglio-agosto 1963 da García Canclini N., *Cortázar: una antropología poética*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1968, p. 17.

[2] Al riguardo, si veda il dettagliato saggio di Picón Garfield E., *¿Es Julio Cortázar un surrealista?*, Madrid: Gredos, 1975.

[3] Cfr. Curuchet C., *Julio Cortázar o la crítica de la razón pragmática*, Madrid: Editora Nacional, 1972.

soggiacente a tutta l'opera del nostro autore è dunque rivolta contro l'organizzazione della cultura occidentale e in particolar modo contro l'eredità del pensiero razionalista del mondo classico. A esso Cortázar contrappone una logica nella quale le dicotomie si trovano annullate, la ragione monologante e dogmatica negata da un verità che è inafferrabile e, in ogni caso, inconoscibile e la cui dimensione autentica risiede piuttosto in una *suprarrealidad*, come la definisce Saúl Sosnowski[4]. Tale *suprarrealidad* sarebbe una realtà trans-razionale, penetrabile grazie all'intuizione specifica del pensiero poetico[5], che Cortázar ha assimilato più volte al pensiero magico primitivo[6]. Come spiega il già citato Sosnowski:

> El conocimiento poético permite al hombre penetrar los secretos del universo vedados al conocimiento científico o desplazados fuera del dominio de los cognocible. Al reconciliar el hombre con el universo, al ponerlo en contacto con *lo otro*, se le otorga nuevamente la posibilidad de desplazarse a través de todos los estratos que lo integran, tanto el racional como el maravilloso. Se eliminan así "zonas de fricción" entre el deseo del hombre y sus limitaciones humanas que restringen su capacidad de actuación[7].

[4] Cfr. Sosnowski S., *Julio Cortázar. Una búsqueda mítica*, Buenos Aires: Ediciones Noé, 1973, pp. 19-20.

[5] Precisa García Canclini: «lo poético no alude al género literario, sino al modo de experimentar la realidad y recrear el lenguaje» [*l'elemento poetico non allude al genere letterario, ma al modo di sperimentare la realtà e ricreare il linguaggio*] (García Canclini N., *Cortázar: una antropología*, cit., pp. 19-20).

[6] Cfr. Cortázar J., *Para una poética*, in ID, *Obra Crítica*, Alazraki J. (a cura di), Madrid: Alfaguara, 1994, pp. 265-285.

[7] [*La conoscenza poetica permette all'uomo di penetrare i segreti dell'universo interdetti alla conoscenza scientifica o espulsi al di fuori del regno del conoscibile. Nell'atto di riconciliare l'uomo con l'universo, nel metterlo in contatto con* lo otro*, gli viene concessa la possibilità di spostarsi attraverso tutti gli strati che lo integrano, dal razionale al meraviglioso. Si eliminano così "zone di frizione" tra il desiderio dell'uomo e le sue limitazioni, che ne restringono la capacità d'azione*] Sosnowski S., *Una búsqueda*, cit., pp. 19-20.

Lo svelamento e il rinnovamento al centro della letteratura cortazariana iniziano però in primo luogo nel linguaggio, che deve prediligere la parola inedita grazie alla quale l'essere umano può riscoprire il mondo e non più, come un automa, «castigarsi gli occhi guardando *quella cosa* che si muove nel cielo e che sornionamente accetta il nome di nuvola, la sua risposta catalogata nella memoria»[8]. Come la rivoluzione surrealista auspicava, significato e significante, parole e cose, finzione e realtà, letteratura e dimensione umana si trovano nuovamente imbricati e messi in discussione nel fantastico cortazariano.

2. Spunti di riflessione interessanti circa questa critica al pensiero occidentale nella letteratura di Cortázar, mi sembrano provenire anche dall'analisi della costruzione dei personaggi femminili, in particolare in quei racconti in cui il rapporto tra uomo e donna viene stabilito attraverso la relazione sentimentale o erotica. Ritengo infatti che i personaggi femminili svolgano un ruolo fondamentale nell'azione narrativa di tipo fantastico, divenendo imprescindibili per la costituzione del senso globale del racconto. Alla luce di queste considerazioni, credo sia possibile (e necessario) attenuare certe posizioni della critica poco generose nei confronti del nostro autore, in passato attaccato per l'infelice definizione di "lector hembra" coniata nel suo romanzo *Il gioco del mondo*[9] e per

[8] Cortázar J., *Historias de cronopios y famas*, 1962, trad. it. di Rossini F.N., *Storie di cronopios e di famas*, in ID *I racconti*, Franco E. (a cura di), Torino: Einaudi-Gallimard, 1994, p. 370.

[9] È quasi superfluo ricordare che l'espressione "lector hembra", ovvero "lettore femmina" designa il lettore passivo ed è l'opposto del lettore complice invocato nelle riflessioni metaletterarie di Morelli, il personaggio dello scrittore per bocca del quale viene formulata la teoria della nuova letteratura secondo Cor-

la sostanziale aderenza, nella rappresentazione del femminile, ai modelli dominanti della società, che secondo alcune letture critiche avrebbero relegato i personaggi femminili a un ruolo subalterno e ancillare[10].

Un'altra prospettiva, più complessa e articolata, può derivare invece da una lettura del femminile nella poesia di Cortázar, fino a poco tempo fa ingiustamente relegata in secondo piano dalla critica e ora oggetto di nuova attenzione[11]. Nelle poesie, la donna è colei da cui scaturisce la possibilità dell'amore, che include, come sottolinea Rosalba Campra, «las imágenes solares del erotismo, y también sus marejadas más turbias»[12]. Non bisogna dimenticare che l'amore costituisce nel macrotesto cortazariano una delle forme supreme del disordine, in quanto in lotta contro la *Gran Costumbre*, ovvero tutte le abitudini e le convenzioni che intrappolano l'essere umano. L'amore acquisisce valore positivo di liberazione, e la donna diviene così generatrice di mondi; riprendendo nuovamente le parole di Campra: «La mujer, que en su rol de madre representa un impedimento en el camino hacia la libertad, en tanto que amante abre las puertas que dan a territorios in-

tázar (cfr. Cortázar J., *Rayuela*, 1963, trad. it. di Rossini F.N., *Il gioco del mondo*, Torino: Einaudi, 2004).

[10] Tra gli altri, cfr. Paley Francescato M., *El nuevo hombre (pero no la nueva mujer)*, in Alazraki J., Ivask I. e Marcos J. (a cura di), *Julio Cortázar. La isla final*, Madrid: Ultramar, 1983, pp. 335-348; Helda Puleo A., *La sexualidad fantástica*, in *Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Julio Cortázar*, Coloquio Internacional, Centre de recherches Latino-Americaines, Université de Poitiers, Madrid: Fundamentos, 1986, pp. 195-202; Cedola E., *El oficiante y el acólito: roles femeninos en la obra de Cortázar*, in «Nuevo texto crítico», n. 4, 1989, pp. 115-128.

[11] Un segno tangibile della rivalutazione della poesia di Cortázar è la pubblicazione, all'interno dell'opera omnia del nostro autore, di un prestigioso volume per la casa editrice barcellonese Galaxia Gutemberg – Círculo de Lectores, in cui viene raccolta tutta la sua produzione poetica, a cura di Saúl Yurkievich.

[12] [*Le immagini solari dell'erotismo, e anche le sue mareggiate più torbide*] Campra R., *Cortázar para cómplices*, Madrid: Del Centro Editores, 2010, p. 116.

finitos, y de tejedoras de redes sofocantes pasa a ser "dadora de las playas para los nuevos juegos"»[13]. La poesia offre dunque nuove piste per comprendere le implicazioni profonde insite nella rappresentazione del personaggio femminile e nella sua funzione all'interno dell'opera di Cortázar.

3. Nella vasta produzione cortazariana di narrativa breve, la presenza femminile è particolarmente varia e differenziata: troviamo madri o figure legate alla maternità ("La salute degli infermi" e "La signorina Cora" in *Tutti i fuochi il fuoco*), mogli ("Il fiume" in *Fine del gioco*), sorelle ("Casa tomada" in *Bestiario*), con uno sguardo speciale al mondo dell'infanzia o dell'adolescenza ("Silvia" in *Ultimo Round*). La relazione amorosa e erotica costituisce una delle modalità prevalenti di rapporto tra uomo e donna, ed è declinata in una grande varietà di sfumature. Troviamo perciò racconti che ruotano attorno a pulsioni sotterranee e più ambigue, quali ad esempio quelle incestuose (così parte della critica ha letto "Casa tomada" o "Bestiario", nella raccolta omonima), oppure racconti che sfociano nella violenza sessuale ("Luogo chiamato Kindberg" in *Ottaedro*, "L'autostrada del sud" in *Tutti i fuochi il fuoco*, "Le armi segrete" nella raccolta omonima, "El anillo de Moebius" in *Tanto amore per Glenda*). Io intendo invece soffermarmi sui testi in cui uomo e donna compaiono in relazione amorosa o erotica consenziente, per questo ho scelto come oggetto di analisi (senza pretese di esaustività e senz'altro con quel margine di arbitrarietà insito in ogni selezione) "Circe" (*Bestiario*, 1951), "L'altro cielo" (*Tutti i fuochi il fuoco*, 1966), "Collo di gattino nero" (*Ottaedro*, 1974), "Cambio di luci" (*Uno qualunque*, 1977), tali racconti consentono a mio

[13] [*La donna, che nella veste di madre rappresenta un ostacolo nel cammino verso la libertà, in veste di amante apre invece le porte che conducono a territori infiniti, e da tessitrice di reti soffocanti diventa "colei che offre spiagge per nuovi giochi"*] *ibidem*.

avviso di individuare dei modelli femminili che, sebbene diversamente connotati, fungono da detonatore della trasgressione fantastica[14].

[14] Mi sembra necessario dare alcune indicazioni sulle trame dei racconti: in "Circe" viene raccontato il fidanzamento, nella Buenos Aires degli anni Venti, tra Mario e la giovane Delia Mañara, la cui stabilità emotiva è stata messa a repentaglio dalla morte improvvisa di due dei suoi fidanzati e che per questo motivo viene trattata con grande riserbo dai genitori, con cui vive. Sebbene dicerie accusino Delia di aver causato la morte dei due uomini, Mario decide ugualmente di chiederla in moglie e, per il suo benessere, cerca di accontentarla nella sua passione: preparare dolci e liquori che toccherà a lui, e soltanto a lui, assaggiare. Una sera Mario si rende conto che il pasticcino che gli ha offerto Delia è ripieno di una poltiglia di scarafaggio, e istintivamente tenta di strangolare la donna, che però alla fine abbandona in lacrime al suo destino. In "L'altro cielo", il protagonista si muove liberamente dal quartiere delle gallerie della Buenos Aires degli anni Quaranta, dove è fidanzato con Irma e vive con la madre, al quartiere delle gallerie della Parigi del 1870, dove frequenta la prostituta Josiane e altri personaggi dei bassifondi, con cui condivide una vita *bohémien*. La serenità dei *rendez-vous* parigini è minacciata da un misterioso assassino, che tutti (erroneamente) pensano sia l'uomo solitario che si aggira per le gallerie, ribattezzato il Sudamericano. Quando l'assassino viene arrestato e il Sudamericano muore, senza un motivo preciso il protagonista smette man mano di dirigersi al pasaje Güemes, attraverso il quale finiva nella galerie Vivienne, e rinuncia quindi a incontrare Josiane. Si sposa, ha un figlio e accetta apparentemente rassegnato la propria vita a Buenos Aires. In "Collo di gattino nero" Dina, la protagonista, subisce l'intraprendenza delle sue mani, che agiscono indipendentemente dalla sua volontà. Nella metro, le mani adescano Lucho, con il quale si crea un'intesa speciale, tanto da portare la ragazza a raccontare la condizione particolare a cui la costringono le mani. Le confidenze sfociano in un incontro erotico che, nonostante le rimostranze di Dina, avviene al buio dal momento che hanno accidentalmente rotto la lampada che costituiva l'unica fonte di luce della stanza. Dina è sempre più spaventata dal buio e insiste affinché Lucho vada a comprare delle candele, fino a quando, improvvisamente, la donna (le mani) aggrediscono Dina e Lucho, il quale esce in cerca di aiuto, ma viene prelevato dalla polizia chiamata dai vicini. In "Cambio di Luci" Luciana scrive a Tito Balcárcel, il protagonista dei radiodrammi di cui è fanatica ascoltatrice. Le sue lettere sono all'origine di un incontro dei due che, dopo poco, si

Nella gran parte dei casi si tratta di personaggi esplicitamente in antitesi con la morale borghese: Josiane, principale figura femminile di "L'altro cielo", è una prostituta, quindi in manifesta contrapposizione con la madre e la fidanzata del protagonista, Irma. L'aderenza di Irma al modello convenzionale borghese segna anche il destino del protagonista maschile, la sua condizione di prigioniero dalla quale Josiane sembra invece offrire una via di fuga:

> La mia fidanzata, Irma, trova inspiegabile che mi piaccia vagare di notte per il centro o nei quartieri del sud, e se sapesse della mia predilezione per il pasaje Güemes si scandalizzerebbe senz'altro. Per lei, come per mia madre, la migliore attività sociale consiste nel sofà del salotto dove avviene quel che è detto la conversazione, il caffè e l'anisette. Irma è la donna più buona e generosa che conosca, mai mi verrebbe in mente di parlarle di quel che veramente conta per me, e in tal modo riuscirò a essere, una volta o l'altra, un buon marito e un buon padre i cui figli saranno fra l'altro i tanto desiderati nipotini di mia madre. Suppongo che per ragioni simili finii per conoscere Josiane (p. 567).

innamorano e vanno a vivere insieme. Tito sembra innamorarsi di Luciana, o meglio, della sua idea di Luciana: le chiede infatti di apportare piccoli cambiamenti estetici, che la renderanno progressivamente sempre più simile alla donna da lui immaginata durante la loro corrispondenza. La donna sembra accettare o quanto meno non opporsi radicalmente a questa metamorfosi, finché un giorno il narratore non la vede uscire da un albergo abbracciata a un uomo somigliante a come lei lo aveva immaginato mentre ascoltava il radiodramma. D'ora in avanti, in riferimento ai racconti userò le seguenti abbreviazioni: "Circe": *C*, "L'altro cielo": *AC*, "Collo di gattino nero": *CGN*, "Cambio di luci": *CL*. Tutte le citazioni nel testo sono tratte da Cortázar J., *I racconti*, cit., pertanto d'ora in avanti si indicherà soltanto, dopo ogni citazione, il numero di pagina tra parentesi nel corpo del testo.

Questa via di fuga ha un corrispettivo nella costruzione spaziale del racconto, impostato sulle antitesi: mentre Irma è associata allo spazio domestico, per antonomasia chiuso e statico, Josiane invece appartiene allo spazio di passaggio delle gallerie parigine, che diventano anche una sorta di metafora del desiderio del protagonista maschile di essere qualcun altro. Il protagonista si muove infatti tra questi due poli, che incarnano anche le opposte condizioni esistenziali tra cui si sente conteso. Buenos Aires è la città a cui appartiene Irma e quindi lo spazio dei doveri sociali, Parigi, la città di Josiane, è invece quella dove ha luogo «la mia vita migliore, così lontana dal salotto di Irma, dal patio di casa» (p. 583).

Tale contrapposizione è peraltro accentuata dalla natura duplice dello slittamento, non solo spaziale ma anche temporale: percorrendo il *Pasaje Güemes*, il protagonista si sposta dalla Buenos Aires degli anni Quaranta alla Parigi del 1870, fino ad arrivare nel quartiere della Borsa, all'interno della Galerie Vivienne, senza soluzione di continuità.

Ben lontana dalla rassicurante femminilità domestica è anche Dina, la protagonista di "Collo di gattino nero": si tratta infatti di una «ragazza mulatta» (p. 729), quindi per natura, secondo un certo immaginario stereotipato, portatrice di una carica sessuale fuori dal comune. L'associazione "tropico" / "sensualità", del resto, è evocata apertamente nel testo, sebbene in reazione a tale stereotipo: «Dina con quel visino triste, i seni minuti che smentivano il tropico» (p. 734). Tale connotazione sessuale viene accresciuta dall'inquietante intraprendenza delle sue mani che, secondo la migliore tradizione fantastica degli oggetti animati, agiscono indipendentemente dal resto del corpo. Si tratta, come scopriamo con il progredire del racconto, di mani che invitano, adescano, seducono, nonostante la volontà contraria della donna, che patisce

questa sua condizione di scissione come una malattia e con vergogna:

> Forse bisognerebbe rinchiudermi, aveva detto Dina con sincerità, capita in qualsiasi momento, lei è lei, ma altre volte. […] Sarebbe meglio piuttosto che quelle altre cose. E quante volte. Ninfo non so cosa. Puttanella, drittona. […] O che me le tagliassi io stessa con un'ascia da macellaio. Ma non posseggo un'ascia da macellaio (p. 734).

L'ambiguità del personaggio di Dina è legata non solo a questo suo intimo conflitto, ma anche ai silenzi a livello del discorso circa le misteriose "proprietà" delle mani[15]:

> - Non mi importa che non mi creda, ma per me non era né brutto né sgradevole, la prima volta.
> - La prima volta cosa?
> - Che non fosse né brutto né sgradevole.
> - Che si mettessero a…?
> - Sì, che si mettessero a, e che non fosse né brutto né sgradevole (p. 755).

[15] L'impossibilità di colmare con certezza il vuoto all'interno del testo, costituisce una peculiarità del fantastico contemporaneo. Come spiega Campra: «La versione attuale del fantastico pone il problema a un grado più alto: non solo se il fatto che si racconta è fantastico, ma perché questo fatto debba essere considerato fantastico e, ancora, quale sia questo fatto. La domanda fondamentale scivola quindi da "che cosa vuol dire ciò che viene detto" a "che cosa si dice attraverso il non detto". […] La trasgressione si esprime attraverso fratture dell'organizzazione dei contenuti, non necessariamente fantastici. In altre parole, la sua [del fantastico] manifestazione si può rintracciare fondamentalmente nel livello sintattico: l'apparizione del fantasma è stata sostituita con l'irresolubile mancanza di nessi tra gli elementi della pura realtà» (Campra R., *Territori della finzione*. Il fantastico, Roma: Carocci, 2000, pp. 95-96).

Anche qui lo spazio partecipa alla costituzione del significato: Lucho e Dina si incontrano nella metro parigina, scenario dalle precise caratteristiche di altri racconti cortazariani: è un luogo di passaggio, ordinato secondo un preciso tracciato ma soggetto alle leggi del caso che moltiplicano i possibili esiti[16], dove da un incontro fortuito possono scaturire nuovi giochi. Uno di questi è quello della seduzione, che in *CGN* irrompe all'interno della quotidianità di Lucho, scandita da orari e abitudini che suggeriscono l'appartenenza a un *milieu* intellettuale[17]: «aveva preso il metro alla stazione di Rue du Bac senza pensare a niente, un corpo stretto a tanti altri aspettando che a un certo punto si arrivasse alla stufa, al bicchiere di cognac, alla lettura del giornale prima di mettersi a studiare il tedesco tra le sette e le nove, dunque tutto come sempre eccetto quel guantino nero sulla barra di sostegno» (p. 728). Questo gioco però (come molti giochi cortazariani, del resto) presenta un imprevedibile esito, un anomalo «sviamento dalla regola» (p. 729), tanto che Lucho dubiti che si tratti "solo" di un gioco:

> - Sempre così, - disse la ragazza. - Niente da fare con loro.
> - Ah, - disse Lucho, accettando il gioco ma domandandosi perché non lo divertiva, perché non lo sentiva gioco sebbene non potesse essere altro che un gioco, non c'era alcuna ragione per immaginare che fosse qualcos'altro (p. 730).

[16] Diverse combinazioni creano numerosissimi percorsi, come già dimostra il racconto *Manoscritto trovato in una bottiglia*, in *Ottaedro*: qui la possibilità di una prosecuzione della relazione amorosa tra il protagonista e la donna che ha incontrato nella metro, dipende dalla combinazione di fermate che, arbitrariamente e indipendentemente l'uno dall'altra, i due sceglieranno affidando al caso il loro destino.

[17] Più avanti si dice che avrebbe voluto «leggere i titoli con le notizie del Biafra, Israele e gli studenti della Plata» (*ibidem*, p. 729).

La donna è quindi anche una compagna di giochi dall'alto contenuto esistenziale.

Diversa è la singolarità della figura di Delia Mañara, protagonista di *C* che, sin dal titolo e dall'epigrafe, grazie a una serie di precise corrispondenze intertestuali, esibisce le propria parentela con archetipi femminili della tradizione occidentale su cui non è necessario dilungarsi poiché assai noti: in lei convergono sia la maga del poema omerico, sia la *belle dame sans merci* d'origine romantica ritratta da Gabriel Dante Rossetti nel personaggio femminile di *The Orchard Pit*: una sirena che riunisce in sé le sirene dell'Odissea, la Eva della Genesi e la dea Diana della mitologia classica, come spiegano Houvenaghel e Monballieu[18]. Delia appartiene dunque alla tradizione delle "donne mortifere", della quale, come vedremo, fa parte anche Dina[19].

Molte ombre, infatti, accompagnano la protagonista, tra cui la terribile diceria che la vuole responsabile della morte di due dei suoi fidanzati, Héctor e Rolo. Ciò le attira il feroce ostracismo dei

[18] Houvenaghel E. e Monballieu A., *El eterno retorno de la mujer fatal en 'Circe'*, in «Bulletin of Hispanic Studies», n. 85: 6, 2008, pp. 853-866.

[19] Sulla costruzione intertestuale del racconto cfr. Goyalde Palacios P., *'Circe' de Julio Cortázar: una lectura intertextual*, in «Arrabal», n. 1, 1998, pp. 113-118. Suggestivo ed esauriente anche il commento di Gilbert Durand su Circe, intesa come archetipo della femminilità ribelle: «Non va sottovalutato che Ulisse si fa legare all'albero della sua nave per sfuggire, contemporaneamente, al laccio mortale delle Sirene, a Cariddi e alle mascelle munite di una triplice fila di denti del drago di Scilla. Questi simboli costituiscono l'aspetto negativo estremo della fatalità, più o meno inquietante, personificata da Circe, a metà strada fra le Sirene e l'incantevole Nausicaa, Circe dai bei capelli, signora dei canti, dei lupi e dei leoni, non introduce forse Ulisse nell'inferno, permettendogli di contemplare la madre morta, Anticlea? L'Odissea, nel suo complesso, è un'epopea della vittoria sui pericoli dell'onda come della femminilità» (Durand G., *Les structures antropologiques de l'imaginaire*, 1963, trad. it. di Catalano E., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari: Dedalo, 2009, p. 120).

vicini e l'ostilità di Madre Celeste: la contrapposizione con una religiosa è uno degli elementi che sembra alludere alla sua natura malefica, suggerita ma mai del tutto corroborata a livello del discorso. L'impossibilità a carpire i segreti della natura della ragazza trova una doppia giustificazione. Da un lato, tale limitazione è dovuta allo statuto peculiare proprio del narratore: si presenta come un testimone della vicenda dalla memoria lacunosa, per sua stessa ammissione: – «Non ricordo bene Delia, ma era sottile e bionda, troppo lenta nei gesti (io avevo dodici anni, il tempo e le cose sono lente a quell'età)» (p. 50) –, eppure risulta straordinariamente informato sui fatti. È infatti depositario del punto di vista interno alla narrazione, che coincide inequivocabilmente con quello di Mario, il protagonista e nuovo fidanzato di Delia, le cui perplessità e incertezze di fronte al comportamento della donna riferisce accuratamente, quasi alla stregua di un narratore impersonale. In verità, si tratta di un narratore in possesso di informazioni parziali come lo stesso protagonista e che pertanto non può che riferire al lettore informazioni parziali. Da ciò derivano le molte esitazioni che conferiscono un tono straniato di tipo fantastico al testo, interamente costruito attorno all'ambiguità generata da questo silenzio. Così, eventi non direttamente attribuibili a una natura diabolica della donna, come la sua profonda comunione con certi animali oppure l'abilità nel preparare liquori dolci e pasticcini, vengono investiti di una luce sinistra che è impossibile dissipare, consolidata anche grazie alla fitta rete di richiami intertestuali con la tradizione delle donne fatali sottesa al racconto.

Della protagonista di *CL*, Luciana, non possiamo enumerare altrettanti tratti trasgressivi, ma sappiamo che non rispetta, almeno nel corteggiamento, i ruoli tradizionali della coppia eterosessuale maschile/attivo, femminile/passivo. Difatti, è lei a scrivere la lettera che segna l'inizio della relazione con il protagonista maschile. Di quest'ultimo conosciamo – significativamente, dal mo-

mento che la tensione tra realtà e rappresentazione è uno dei temi del racconto – solo il nome che utilizza nella finzione del radiodramma di cui è protagonista: Tito Balcárcel. Come in *AC*, si tratta di un uomo intrappolato in una situazione di noia, «abituato al nulla nelle sue multiformi manifestazioni» (p. 743). Questo lo predispone positivamente alle lettere della sua ammiratrice, che arrivano a riempire un profondo vuoto interiore: «Fin dall'irreversibile assenza di Bruna, in casa mia non si cenava più, alla gatta e a me bastavano le scatolette» (p. 744). Se in *CDN*, la donna era una compagna di giochi, qui invece ella offre la possibilità di un riscatto che sembra essere vitale.

Sebbene il narratore, leggendo le lettere di Luciana, le abbia immaginato un volto e una personalità sino a "vederla" mentre beve il tè «nel portico, intenta nuovamente a scrivere, sola con sua madre o forse con suo padre […] in una casa per una famiglia più numerosa e adesso piena di vuoti, dove abitava la malinconia della madre per un'altra figlia morta o assente» (pp. 746-747), la donna mostra sin dal primo incontro un proprio preciso e vitale carattere, come sembra enfatizzare il riferimento alla sua chioma: «Ma Luciana era una donna che aveva più di trent'anni […] abbastanza meno minuta della donna delle lettere del portico, e con bellissimi capelli neri, vivi di vita propria quando muoveva la testa» (p. 747). Inoltre, nel primo incontro, sorseggia whisky, contraddicendo le aspettative del narratore che, in tono con le avventure sentimentali che recita alla radio, la supponeva (e desiderava) più schiva, romantica e aristocratica.

Come accennato prima, tutto il racconto è giocato nella tensione tra realtà / rappresentazione che organizza il rapporto tra "Tito" e Luciana, sottolineando la timida resistenza della donna a lasciarsi trasformare da persona in personaggio, ovvero da soggetto a oggetto di desiderio. Luciana effettivamente è oscillante dinanzi alle richieste di trasformazione da parte di Tito che, in mo-

do impercettibile, fa di tutto per renderla simile al personaggio femminile delle sue fantasie: «Le raccolsi i capelli con due mani e glieli appuntai sulla nuca, dicendo che stava davvero meglio così. Lei si guardò allo specchio, non disse niente, ma non era donna da portare i capelli raccolti sulla nuca, impossibile negare che stesse meglio quando li portava sciolti prima di schiarirli» (p. 749). La donna sembra sempre accondiscendere, ma intimamente resiste ai tentativi di manipolazioni volti a cancellare la sua individualità e conseguentemente la sua identità. Significativo è pure che, alla fine del primo incontro nella pasticceria, Luciana riveli a Tito la propria fantasia, lasciandolo interdetto: «Anche Luciana mi metteva a fuoco, come sempre capita in simili incontri al buio, solo quasi alla fine mi disse che mi aveva immaginato più alto, con i capelli crespi e gli occhi grigi; la cosa dei capelli crespi mi spaventò perché in nessuno dei personaggi mi ero sentito i capelli crespi» (p. 748).

4. Un elemento che permette di accomunare tutte queste figure femminili è la loro appartenenza all'ordine notturno, anche se in gradi diversi di intensità: in *AC*, gli incontri con Josiane avvengono al riparo delle gallerie parigine, «quel falso cielo di stucchi e lucernari sporchi, a quella notte artificiale che ignorava la stupidità del giorno e del sole là fuori» (p. 566), al punto che il protagonista finisce per identificare la donna con la notte stessa: «Quante volte mi toccava camminare solo per i passaggi, un po' deluso, fino a quando sentivo che la notte era anch'essa la mia amante» (p. 572).

La protagonista di *C*, Delia, si trova completamente a proprio agio nella penombra e fa assaggiare a Mario le delizie culinarie che prepara con cura «sempre in salotto e quasi di sera» (p. 57). L'accensione improvvisa della luce nel salone dove sta suonando il piano provoca in lei una reazione insolita, anticipatoria della disturbante rivelazione del finale, quando si scopre che i dol-

ci che prepara sono ripieni di insetti: «Qualcuno accese la luce e Delia si allontanò seccata dal piano, a Mario sembrò per un istante che il suo gesto all'accendersi della luce avesse qualcosa della fuga accecata del millepiedi, una pazza corsa sui muri» (p. 56). La scena finale del racconto avviene pure in tarda serata e nell'oscurità, che trasfigura il volto della giovane, rendendolo indecifrabile e rimarcando l'ambiguità sostanziale del racconto: «con Delia al suo fianco in attesa del verdetto, affannoso il respiro come se tutto dipendesse da questo, senza parlare ma incitandolo con il gesto, gli occhi ingranditi – o era il buio del salotto» (p. 62).

In *CL*, invece, l'elemento cromatico attraverso l'alternanza luce/ombra (la cui centralità nello svolgimento del racconto è sottolineata non solo dal titolo ma anche dal nome della protagonista, Luciana) partecipa della manipolazione ordita da parte del narratore e protagonista maschile, che ha immaginato la donna entro una cornice precisa:

> Ogni volta che pensavo a Luciana la vedevo sempre nello stesso posto, il portico prendendo il sopravvento definitivamente sul patio, un portico di quelli chiusi con i lucernari a vetri colorati e i paraventi che lasciavano passare una luce smorzata e grigia […] i capelli castani avvolti in una luce di vecchia fotografia, quell'aria color cenere e nello stesso tempo nitida del portico chiuso (p. 746).

L'elemento cromatico è indispensabile alla creazione del personaggio di Luciana, tanto che "Tito" arriva a spostare una lampada che «gettava una luce cruda e violenta sul divano dove stava sistemandosi Luciana» (p. 750). La luce della galleria coperta entro cui immagina la donna, precisa il narratore, è la stessa del tramonto nella quale ella diventa man mano sempre più irreale e dove avviene la sovrapposizione tra lo spazio della realtà e quello della

rappresentazione (modellato sul desiderio di Tito): «Nella memoria del mio amore c'era il portico, la figurina della poltrona di vimini ne segnava la distanza dall'immagine più alta e vitale che di giorno girava per la casa o giocava con la gatta, un'immagine, al crepuscolo di questo o quel giorno, incorniciata in ciò che avevo amato, in ciò che tanto me la faceva amare» (p. 751). Alla luce chiara, cruda e violenta del giorno, si svolgerà invece il sorprendente epilogo del racconto.

In *GCN* la notte e il buio vengono presentati come due elementi diversi: mentre la notte è definita come «interminabile gran ventre […] che li proteggeva dalle paure, dalle sbarre di metro e lampade rotte» (p. 738), l'oscurità è invece di segno totalmente contrario rispetto a quanto abbiamo appena visto: soltanto la luce permette di scongiurare la non meglio precisata minaccia in agguato nel buio, per questo Dina chiede ripetutamente, disperatamente a Lucho, il suo amante, di accendere le luci. Qui l'oscurità svolge una funzione ulteriore, essa infatti consente di mantenere l'esitazione fantastica relativa a quello che sta succedendo e costruisce, a livello del discorso, la negazione di significato, il vuoto che si installa nel cuore del racconto attraverso i silenzi, come abbiamo già visto, peculiari del modo fantastico:

> Dina aveva cercato di accendere un ultimo fiammifero con l'altra mano ed era stato peggio, non poteva dirlo neppure a Lucho che la udiva da una vaga paura, da una sigaretta sporca. Non capisci che non vogliono, rieccoci. Rieccoci cosa. Questo. Questo cosa. No, niente, bisogna trovare la candela (p. 738).

Come ho cercato di dimostrare negli esempi, è necessario distinguere tra notturno, penombra e crepuscolo. In quanto momento di transizione tra la notte e il giorno, penombra e crepuscolo possono essere intesi come una materializzazione della

frontiera che separa lo spazio della cultura (ovvero lo spazio interno, proprio, organizzato: il cosmo) dallo spazio della non cultura (ovvero lo spazio esterno, altrui, disorganizzato: il caos)[20] che nel racconto fantastico coincidono con razionale e irrazionale e quando vengono a sovrapporsi danno luogo a un vero e proprio scandalo razionale. Nei casi che abbiamo analizzato, la penombra e il crepuscolo a cui appartengono i personaggi femminili sembrano segnare la soglia che separa lo spazio del reale dallo spazio dell'evento fantastico. In questo luogo oltre la frontiera, connotato dall'oscurità, si scatenato le forze "altre", ovvero l'indicibile, l'irrazionale, il caotico, che irrompono grazie all'elemento femminile, come abbiamo visto in *C* o in *CGN*[21]: una volta varcata tal frontiera l'ordine del mondo finisce per essere completamente stravolto.

5. In questi racconti, l'elemento perturbante, freudianamente inteso, rappresentato dal femminile – come abbiamo visto, inscritto nel corpo della donna – si manifesta in diverse forme variamente legate all'elemento erotico, eppure tutti i finali convergono verso

[20] Lotman J., *O metajazyke tipologičeskich opisanij Kul'tury*, 1969, in «Truydy po znakovym sisternam», IV, Tartu, pp. 460-477, trad. it. *Il metalinguaggio nelle descrizioni tipologiche della cultura*, in Lotman J. e Uspenskij B., *Tipologia della cultura*, Facciani R. e Marzaduri M. (a cura di), Milano: Bompiani, 1995, pp. 143-181.

[21] Vale la pena, a questo punto, accennare alle riflessioni di Durand sul "regime diurno" e il "regime notturno" perché possono arricchire il senso delle opposizioni finora individuate. Lo studioso francese illustra come il diurno e il notturno siano rispettivamente associati, nell'immaginario antropologico, al maschile e al femminile, al razionale, alla separazione e all'ascesa, l'uno, all'irrazionale, all'omogeneo e alla discesa, l'altro. Scrive Durand: «Si può dire che l'intero senso del *regime diurno* dell'immaginario risiede nel pensiero "contro" le tenebre, nel pensiero contro il semantismo delle tenebre, dell'animalità e della caduta, ossia contro Chronos, il tempo mortale» (Durand G., *Le strutture antropologiche*, cit., p. 229).

un senso comune: l'impossibilità dell'amore e l'annientamento o la sconfitta dei soggetti coinvolti. In *AC* assistiamo a una sorta di "ritirata" del protagonista maschile, che rinuncia progressivamente alle sue *flânerie* nelle gallerie parigine e quindi alla momentanea fuga dalla mediocrità borghese che gli incontri con la prostituta Josiane sembravano offrirgli, «quel mondo diverso in cui non era necessario pensare ad Irma ed era possibile vivere senza orari fissi, a casaccio, secondo gli incontri e il caso» (p. 573). Non è tuttavia una rinuncia priva di contraddizioni, il quartiere delle gallerie continua a essere «il termine di un desiderio» (p. 581), ma quell'incerto interregno, prima minacciato al suo interno dalla presenza di un oscuro assassino, è poi messo a repentaglio dalle occupazioni quotidiane del cielo *porteño*, fatte di doveri lavorativi e familiari: il protagonista si sposa, suo padre ha un attacco di cuore, Hiroshima viene bombardata e così, quasi inconsapevolmente, si ripiega in una condizione domestica di rassegnazione e abulia, sfumata ormai la possibilità dell'*altro cielo* – il cielo di stucco delle gallerie, più prossimo e intimo – in una tiepida fantasia: «E fra una cosa e l'altra resto a casa a bere il mate, ascolto Irma che aspetta per dicembre, e mi domando senza molto entusiasmo se quando ci saranno le elezioni voterò per Perón o per Tamborini, se voterò scheda bianca o semplicemente resterò a casa e berrò il mate e guarderò Irma e le piante del patio» (p. 585). La disfatta è quindi, in un certo senso, una morte interiore del protagonista, come proverebbe l'accettazione passiva di un ordine di cose che sente inautentico.

C e *CGN* esibiscono affinità più evidenti: i pasticcini che Delia offre a Mario (a insaputa dell'uomo, ripieni di scarafaggi) provocano in lui, quando li morde, una reazione ambivalente: «Mario sentì uno strano malessere, una dolcezza di abominevole ripugnanza» (p. 54). Una stessa ambivalenza sorge anche in Delia nel porgerglieli «il corpo che oscillava appena nell'affanno, perché

adesso era quasi un ansimare quando Mario avvicinò il pasticcino alla bocca […] Delia gemeva come se a mezzo di un piacere infinito si sentisse all'improvviso frustrata» (p. 62). La cerimonia della degustazione dei pasticcini, così descritta, viene a sostituire la relazione erotica assente tra i due, come rileva Bernard Terramorsi, che rinviene su questo terreno uno degli elementi di prossimità tra Delia e la maga del mito: «La base d'échange entre la Circe grecque et la Circe argentine est le language du desire e du manqué, cristallisé dans la relation archaique du rite nourricier»[22]. La negazione del desiderio è quindi duplice, come precisa Roger Bozzetto, e investe sia Mario che Delia:

> Délia est à la fois présente comme objet de désir pour Mario et comme lieu d'inscription d'une «horreur» qui est en relation avec son désir propre. Ce lien entre les deux faces conjointes de Délia [...] est marqué dans le texte par la métonymisation du même désir dans deux objets différents: le bonbon et Délia[23].

Una delle connotazioni costitutive del personaggio affiora quindi come uno dei significati costitutivi anche del significato del testo, che si chiude con l'abbandono della giovane – direi ormai

[22] [*La base di scambio tra la Circe greca e la Circe argentina è il linguaggio del desiderio e del non agito, cristallizzato nella relazione arcaica del rito alimentare*] Terramorsi B., *Le discourse mytique du fantastique dans les contes de Julio Cortázar*, in *Lo lúdico y lo fantástico*, cit., pp. 163-176.

[23] [*Delia è al tempo stesso presente come oggetto di desiderio da parte di Mario e come luogo d'iscrizione di un 'orrore' che è in rapporto con il suo stesso desiderio. Questo legame tra le due facce di Delia (…) è marcato nel testo dalla metonimizzazione stessa del desiderio in due oggetti differenti: i pasticcini e Delia*] Bozzetto R., *Circe, ou Cortázar devant le mythe*, in «Draille», n. 9, 1988, Nîmes, pp. 128-145, consultabile anche in versione elettronica all'URL http://www.noosfere.org/bozzetto/article.asp?numarticle=353 (data di ultima consultazione, 19 marzo 2012).

priva di un'aura demoniaca, e vicina piuttosto alla follia – a un'atroce e spietata solitudine.

In questa stessa linea può essere inserito anche *CGN*, sebbene qui l'irruzione del fantastico, come ho anticipato, dipenda da una scissione tra il corpo della protagonista e la sua volontà. Le mani adescano, ma sono anche distruttive e auto-distruttive: Dina infatti non solo graffia la faccia del suo amante, ma sbatte contro la porta e giace a terra «miagolando come un gatto ferito» (p. 740), riferimento alla componente animale che ricorda un altro modello di donna mortifera: la donna pantera del cinema degli anni Quaranta.

Come spiega Malva Filer citando Laing[24], tale scissione allude a una condizione schizoide del soggetto che, nei suoi risultati estremi, impedisce di godere dell'amore e dell'eros poiché accentua la mescolanza tra Eros e Thanatos, favorendo la vittoria di Thanatos: *CGN* come *C*[25] , sarebbe dunque la storia di un istinto represso e di un desiderio negato.

La negazione dell'essere attraverso la negazione del desiderio è una specie di invariante nei racconti di Cortázar, anche se in *CL* si assiste a un'inversione dei ruoli maschile/femminile che conduce a un finale inaspettato. Proprio Luciana, che è il soggetto più

[24] Cfr. Filer M., *The Ambivalence of the Hand in Cortázar's Fiction*, in «Books abroad», vol. 50, n. 3, 1976, pp. 595-599.

[25] Sempre secondo Filer, infatti, i due racconti mostrano lampanti similitudini nel finale: «in the two stories the man makes the gesture to strangle the woman but does not complete the act that in both situations would seem more compassionate than leaving her a prey of her own self-destructive impulses» (*ibidem* p. 599) [*nelle due storie, l'uomo compie il gesto di strangolare la donna ma non porta a termine l'atto che, in entrambi i casi, sarebbe sembrato più compassionevole rispetto a lasciare la donna in preda ai propri istinti auto-distruttivi*]. Ritengo, tuttavia, che tale situazione rimandi a una scissione dell'io frequente nel fantastico e in particolar modo in quello cortazariano, attraverso la quale viene messa in discussione una categoria sostantiva del soggetto: la sua unità.

cosificato tra i personaggi dei racconti che abbiamo analizzato, mette in atto la reazione più radicale e vitale, attraverso la quale ha accesso al proprio desiderio: Luciana intraprende una strategia di resistenza segreta grazie alla quale ripropone, tramite un simmetrico ribaltamento, ciò che ella stessa ha subito: tradisce Tito per un uomo che è in tutto e per tutto simile al personaggio che lei aveva immaginato mentre lo ascoltava recitare alla radio: in sostanza, l'incarnazione del suo desiderio. Ironicamente, Tito vede i due uscire da un albergo proprio nel momento del giorno in cui la luce meno assomiglia al crepuscolo: «Un orario cambiato mi condusse in centro verso mezzogiorno, la vidi uscire da un albergo, non la riconobbi nel riconoscerla, non capii che nel capire che si chinava leggermente a baciarla su un orecchio, a sfregare i suoi capelli crespi contro i capelli castani di Luciana» (p. 752).

6. Queste atipiche *femmes fatales* cortazariane – donne pantera come Dina, divoratrici di uomini in senso metaforico – sono il vero e proprio detonatore dell'azione fantastica: poste sulla frontiera tra razionale e irrazionale, ordinario e extra-ordinario, da loro si scatena l'elemento perturbante che fa vacillare ogni visione rassicurante della realtà.

È innegabile che il personaggio maschile si affermi come coscienza organizzatrice degli eventi del racconto, come è evidente anche a livello del discorso: dei testi analizzati, *C*, *AC*, *CL* presentano un soggetto dell'enunciazione maschile che corrisponde a un narratore in prima persona (benché in *CL* la voce di Luciana sia inizialmente riferita attraverso le lettere che manda a Tito). In *CGN* compare, invece, un narratore in terza persona, sostituito nel finale dal discorso indiretto libero, ma la focalizzazione – come in tutti gli altri testi – coincide con il protagonista maschile, la cui voce chiude il racconto. Tuttavia, il rapporto con il femminile costituisce il passaggio attraverso il quale il personaggio, afferrato

al logocentrismo razionale, varca la frontiera e passa *del otro lado*. Nell'ambito di questa metaforizzazione spaziale così frequente nell'opera cortazariana[26] *el otro lado* è il luogo dove tali razionalità e coscienza sono sottoposte a un processo di decostruzione radicale[27]. Questa decostruzione implica la rivelazione/accettazione dell'elemento irrazionale insito nella realtà ritenuta razionale, che conduce alla sconfitta di fronte all'assurdo[28] sia del soggetto maschile che di quello femminile: una lettura di genere (o *dal* genere) realizza quindi, a mio avviso, una lettura soltanto parziale del contenuto e della proposta esistenziale della letteratura di Cortázar. Se riprendiamo, invece, quanto si è detto in apertura circa l'amore e l'eros nella poesia come arma per la lotta contro la *Gran Costumbre*, possiamo approdare a una conclusione che in realtà apre a un'ulteriore riflessione, che qui mi limiterò soltanto ad accennare: come abbiamo visto, l'accesso a una dimensione autentica di vita risiede nell'espressione del desiderio e degli istinti, che vengono esplorati, non senza contraddizioni, anche nelle loro pulsioni più basse o violente. Tali contraddizioni mettono in scena una condizione di paralisi propria dell'uomo ma anche della donna contemporanei: finale invariabile del fantastico cortazariano che, al di

[26] Si pensi a *Il gioco del mondo*, i cui capitoli sono suddivisi in *Del lado de acá* e *Del lado de allá*, dove i deittici coincidono rispettivamente con Buenos Aires e Parigi (cfr. Cortázar J., *Il gioco del mondo*, cit.).

[27] La metafora spaziale è esplicitata in *CGN*: «Lucho aveva capito, ma chissà cosa, di colpo aveva capito e tutto era diverso, si trovava *dall'altro lato*, la sbarra aveva significato, il gioco non era stato un gioco» (p. 732). In *CL* ritroviamo la stessa espressione, questa volta nelle lettere di Luciana a Tito, e in relazione al passaggio dalla rappresentazione alla realtà: «Mi piacerebbe essere l'unica che ha saputo penetrare dall'altro lato dei suoi personaggi e della sua voce» (p. 744).

[28] Leggiamo in *CGN*: «Dina aveva ripreso a parlare senza essere interrotta o distratta da lui che lasciava dire, la sentiva, quasi l'aspettava, credendo perché assurdo» (p. 734).

là delle questioni di genere, esprime l'angosciosa condizione di scacco in cui versa, inerte, l'essere umano.

ALESSIO MIRARCHI

I femminicidi di Ciudad Juárez
in Ossa nel deserto *e* 2666

Halt there, and turn back, Traveler, for the spring of humanity has gone dry in this place.

Tennessee Williams,
Camino real

Ciudad Juárez è una città dello stato di Chihuahua, nel nord del Messico. Situata al confine con gli Stati Uniti, forma un unico agglomerato urbano con El Paso, Texas. A unire le due città ci sono dei ponti che attraversano il fiume Rio Grande, confine naturale fra gli Stati Uniti d'America e il Messico. Per la sua posizione geografica Ciudad Juárez ha conosciuto negli ultimi cinquant'anni un'incredibile crescita. Grazie ai piani di sviluppo varati agli inizi degli anni Sessanta del Novecento e all'accordo di libero scambio tra il governo federale messicano, gli Stati Uniti e il Canada, entrato in vigore il 1 gennaio 1994 (*Nafta – North American Free Trade Agreement*), molte aziende statunitensi hanno stabilito impianti industriali (maquiladoras) oltre il confine, allettate dalla possibilità che veniva loro offerta di sfruttare la manodopera a basso costo del Messico e di importare nel paese latinoamericano macchinari e materiali praticamente esentasse. Da quel momento i pezzi per l'assemblaggio di frigoriferi, televisori, forni, biciclette, eccetera hanno cominciato a varcare la frontiera per finire tra le mani di messicani (in maggioranza donne) che li lavorano per circa 4 euro al giorno, turni di 45 ore a settimana[1]. I prodotti finiti vengono

[1] Cfr. Fernandez M., Rampal J.C., *La ville qui tue les femmes*, 2005, trad. it. di Ciappa A., *La città che uccide le donne,* Roma: Fandango, 2007, p. 176.

poi caricati di nuovo sui camion che attraversano la frontiera sulla rotta Sud-Nord per essere poi immessi sui mercati occidentali.

È la globalizzazione. Lo stallone dell'economia lanciato di gran carriera sulla strada della ricchezza, senza regole e senza controlli. Una ricchezza che pare offrire opportunità proprio a tutti. E così Ciudad Juárez è diventata una delle città più popolose del Messico in un tempo record. Ha attirato centinaia di migliaia di persone (in maggioranza donne) dagli Stati più sottosviluppati del Messico meridionale e dell'America Centrale che, in attesa di varcare il confine per entrare negli Stati Uniti, trovano impiego presso le *maquiladoras* e si arrangiano a vivere in baracche (tanto sarà per poco) senza acqua potabile e talvolta senza elettricità per andare a popolare le periferie della città ingrossatesi ormai fino a invadere le zone desertiche da cui è circondata. Ma la frontiera fra il primo e il terzo mondo è sempre più difficile da varcare in direzione Nord, e così accade spesso che queste donne si ritrovino a vivere a Ciudad Juárez a tempo indeterminato, almeno finché non finiscono violentate e uccise in un'area abbandonata di periferia, con i vestiti strappati e le ossa lasciate a marcire sotto il sole. Perché nel periodo 1993-2004 circa 600 donne sono sparite e circa 475 sono state ritrovate morte dopo essere state violentate, la maggior parte era di età compresa fra i quattordici e i venticinque anni. Il 60% delle vittime era impiegato presso una *maquiladora*, tutte quante appartenevano a famiglie estremamente povere, oppure si trovavano a Ciudad Juárez da sole, senza alcun parente che potesse poi denunciarne la scomparsa.

Ma Ciudad Juárez non è solo il «laboratorio del nostro futuro»[2], paradiso della deregolamentazione in materia economica, non è solo l'avamposto delle orde barbariche di poveri che pressano alle porte del primo mondo in attesa di poter usufruire delle

[2] Bowden C., *Juarez: the laboratory of our future*, New York: Aperture, 1998.

belle cose che essi stessi hanno contribuito a creare. Ciudad Juárez è anche la sede di uno dei più potenti cartelli della droga dell'America Latina affermatosi a metà degli anni Novanta, e per cui il Nafta è stato sicuramente vantaggioso. I *narcos* messicani hanno fatto fortuna come intermediari grazie alla posizione geografica del loro paese. Trasportano la cocaina e l'eroina dalla Colombia, dalla Bolivia e dal Perù verso il più grande mercato degli stupefacenti del mondo: gli Stati Uniti d'America. La presenza dei narcotrafficanti fa di Ciudad Juárez uno dei territori più pericolosi sulla faccia della Terra, la città che dal 2009 si aggiudica ogni anno il triste primato del più alto tasso di omicidi al mondo. E nella città di frontiera, nel periodo 1995-2000, il 44% delle vittime di omicidi volontari era di sesso femminile, se si considera che in tutto il Messico le donne vittime di omicidi volontari sono appena il 10% del totale[3] si capisce perché si parli di un'agghiacciante anomalia che non può essere derubricata a naturale conseguenza di un generale clima di violenza.

Luogo simbolo delle relazioni Nord-Sud a livello planetario nonché frontiera per eccellenza, era prevedibile che Ciudad Juárez sarebbe entrata di prepotenza nelle opere di importanti scrittori e giornalisti latinoamericani ed europei. Il mistero che questi delitti sembrano celare può condurre uno scrittore sulle più disparate strade dell'immaginazione. Il tema dei femminicidi ha per esempio ispirato lo statunitense Clanash Farjeon, il quale ha scritto un libro che si intitola *I vampiri di Ciudad Juárez* e in cui si immagina che dietro i delitti vi siano le azioni di una setta di narco-vampiri.

Ma chi per primo ha scritto un'opera letteraria sull'argomento contribuendo a portare all'attenzione dell'umanità il caso dei femminicidi di Juárez è stato Sergio González Rodríguez. Il suo

[3] Cfr. González Rodríguez S., *Huesos en el desierto*, 2002, trad. it. di Maneri G., Mazza A., *Ossa nel deserto*, Milano: Adelphi, 2006, p. 274.

Ossa nel deserto si inserisce nella tradizione di letteratura dal vero (o non-fiction) che nella storia dell'America Latina ha conosciuto uno sviluppo particolarmente ricco. Poco ha da invidiare questo giornalista messicano a maestri del genere letterario come Rodolfo Walsh, Horacio Verbitsky e Ryszard Kapuściński. *Ossa nel deserto* è un altro di quei libri che abolisce i confini tra narrativa e cronaca giornalistica, e che addirittura rivendica di appartenere alla prima categoria pur senza rinunciare alla chiarezza offerta dalla seconda. «In *Ossa nel deserto* l'elemento narrativo è fondamentale»[4] scrive González Rodríguez. È così che testimonianze e copie di documenti ufficiali si intrecciano a pagine di saggistica e a narrazioni di storie personali. Per formare un libro coeso e coerente che senza intoppi procede dalla prima all'ultima pagina narrando un mondo di capri espiatori, testimonianze fabbricate ad arte, insabbiamenti, depistaggi, occultamenti di prove e un numero impressionante di omicidi irrisolti. In Messico la percentuale di delitti impuniti si avvicina al 100%, e questo dato non può essere considerato come semplice frutto dell'inettitudine o della pigrizia degli inquirenti. Il sospetto che sorge, e nel libro *Ossa nel deserto* la questione è analizzata con estrema scrupolosità, è che molti funzionari pubblici e poliziotti siano sul libro paga dei narcotrafficanti i quali fanno quindi pressioni per evitare che le forze dell'ordine garantiscano la sicurezza della comunità in modo da poter gestire indisturbati i loro affari. Quello che si può dedurre dalle inchieste giornalistiche più imparziali e serie è che di sicuro i narcotrafficanti coprono e proteggono gli autori di questi delitti. Ed è probabile che della confusione creata tra le forze di polizia dall'ordine generico di non agire, si approfittino anche altri personaggi che non fanno parte del mondo della droga. Dai libri *La città che uccide le donne* e *L'inferno di Ciudad Juárez* nonché dallo stesso *Ossa nel deserto* si evince che ci sono quattro o cinque individui forte-

[4] *Ibidem*, p. 14.

mente sospetti e sui quali negli anni si è fatto di tutto per evitare di indagare. Stiamo parlando di funzionari pubblici, due comandanti di polizia più un altro paio di persone legate al traffico di droga e di gioielli. L'attenzione dei media scatenatasi intorno a Ciudad Juárez all'inizio degli anni Duemila non è stata di sicuro gradita dai locali signori della droga e alcuni avvenimenti fanno pensare che i boss ci tengano a far capire chiaramente ai loro tirapiedi che non devono lasciarsi coinvolgere in questi delitti[5] o che devono essere più discreti[6]. Il fatto che in quella zona del mondo sia operativo il più potente cartello della droga dell'America Latina contribuisce a creare qualcosa di molto pericoloso: il terreno adatto per la proliferazione del crimine. Se a questo clima favorevole all'impunità aggiungiamo la profonda misoginia della società messicana (la donna che lavora, non essendo dipendente dal suo uomo, è considerata insolente) ecco che capiamo perché sia così facile morire a Ciudad Juárez. La misoginia in Messico è un tema di scottante attualità, e una caratteristica della società che purtroppo ancora molti fanno finta di non vedere. Sergio González Rodríguez stesso sottolinea che da parte delle autorità c'è sempre stata la volontà di nascondere il carattere sistemico di questi delitti. Le ricerche di Marcela Lagarde, professoressa di antropologia sociale e sociologia alla Universidad Nacional Autónoma de México, ci permettono oggi di essere più precisi anche nell'uso dei termini adatti a definire una barbarie come quella di Ciudad Juárez. A lei si deve la teorizzazione del termine «femminicidio» in quanto riformulazione della parola «femmicidio» su cui la studiosa sudafricana Diana Russel aveva concentrato i suoi studi di genere

[5] Cfr. Fernandez M., Rampal J.C., *La città che uccide le donne*, cit., p. 123.

[6] Oggi le associazioni di familiari delle vittime di Ciudad Juárez non contano più i cadaveri trovati nel deserto quanto le sparizioni. Si sospetta che a Juárez gli assassini abbiano cominciato a sciogliere i corpi delle loro vittime nell'acido per non lasciare tracce e fare meno notizia, per essere appunto più discreti.

a metà degli anni Settanta[7]. Una delle migliori pubblicazioni uscite in Italia sui femminicidi di Ciudad Juárez è il libro edito da Franco Angeli nel 2010 dal titolo *Ciudad Juárez, la violenza sulle donne in America Latina, l'impunità, la resistenza delle madri*[8]. Uno studio completo in cui attraverso la voce di tanti giornalisti e ricercatori di diverse discipline si analizzano in profondità le diverse cause sociali, politiche, economiche e storiche che concorrono a creare una situazione di estremo degrado in quella zona del mondo.

Quel pezzo di frontiera fra Stati Uniti e Messico è stato definito «zona grigia» dal criminologo statunitense Robert K. Ressler[9], il territorio senza regole e leggi dove decine, forse centinaia, di serial killers possono riversarsi anche dalla vicina El Paso per commettere impunemente i loro efferati delitti. L'abisso, il buco nero, potremmo dire noi per cominciare a introdurre il discorso su *2666* di Roberto Bolaño, il luogo dove le perversioni degli uomini sono lasciate libere di sbizzarrirsi, senza regole e senza controlli (proprio come con l'economia di mercato).

Molte piste diverse nel corso degli anni hanno suscitato l'interesse dei giornalisti (le autorità non hanno fatto nient'altro che accusare e arrestare persone risultate poi innocenti), dall'industria degli *snuff movies* al mercato di organi, dai rituali satanici alle orge nelle ville dei giovani rampolli delle famiglie più influenti del Messico. Peccato che nessuna di queste piste sia stata mai esplorata con scrupolosità. In realtà, come spiega González Rodríguez, pare proprio che negli anni tutti i filoni di indagine siano stati abbandonati non appena si cominciava a sentire puzza di colpevoli. E così i procuratori venivano trasferiti, i poliziotti si vedevano gonfiare ancora di più le buste paga per far finta di non vedere, gli

[7] A questo proposito si veda l'ottimo Spinelli B., *Femminicidio: dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*, Milano: Franco Angeli, 2008.
[8] Giletti Benso S., Silvestri L., (a cura di), *Ciudad Juárez: la violenza sulle donne in America Latina, l'impunità, la resistenza delle madri*, Milano: Franco Angeli, 2010.
[9] Cfr. González Rodríguez S., *Ossa nel deserto*, cit., p. 158.

avvocati difensori dei falsi colpevoli venivano minacciati di morte e in alcuni casi uccisi, i giornalisti seri venivano aggrediti, e intanto, tra le promesse disattese di ben tre presidenti della Repubblica, quasi mille donne venivano trovate morte o fatte sparire.

> La sabbia finissima di Lomas de Poleo, sferzata dal vento, cancella le impronte. Il silenzio è opprimente. La sensazione di vulnerabilità diventa totale. È una terra che cancella il passaggio delle persone, che rifiuta la memoria. Avidità senza limiti e povertà assoluta si intrecciano a Lomas de Poleo. Da qualche parte tra questi due estremi devono essersi situate le vittime prima di soccombere[10].

Con il suo *Ossa nel deserto* il giornalista messicano erge una pur piccola barriera contro quel vento, fissa le tracce che alcune persone hanno lasciato al loro passaggio, combatte contro l'oblio a cui queste vittime sono destinate. Vittime di un clima di violenza molto più grande di Ciudad Juárez o del Messico, che sarebbe riduttivo attribuire alla ferocia (troppo spesso trattata come tema esotico) dei cartelli della droga. Le donne di Juárez sono vittime di un sistema economico basato sul consumo e sull'opulenza di cui i loro corpi rappresentano i rifiuti, gli scarti, gli avanzi. E in quanto tali le loro ossa finiscono in discariche abusive, fosse comuni, distese di sabbia, in un luogo «sospeso tra qualche cosa, il nulla e la sopraffazione»[11].

L'esempio di *Ossa nel deserto* si distingue da tutti gli altri libri scritti sul tema dei femminicidi di Juárez perché capiamo subito che l'autore non va a caccia di colpevoli, ma di cause. Sergio González Rodríguez dimostra che per essere incisivi non c'è bisogno di alzare la voce, non c'è bisogno di additare qualche personaggio più o meno in vista della società di Ciudad Juárez solo

[10] *Ibidem*, p. 42.
[11] *Ibidem*, p. 101.

per fare scalpore o, peggio ancora, per convogliare gli odi della gente per bene contro il mostro del momento, quello che conta (e lo spazio di un libro offre di sicuro maggiori possibilità di approfondimento rispetto alle pagine di un giornale) è capire cosa c'è dietro a questi omicidi. Quello di *Ossa nel deserto* è quasi un sussurro, un tarlo che si insinua nella mente del lettore. «Se il narcotraffico venisse debellato, l'economia degli Stati Uniti subirebbe perdite comprese tra il 19 e il 22%, mentre quella messicana vedrebbe un crollo del 63%»[12]. Se proprio vogliamo dare la colpa di tutto ai narcotrafficanti allora dobbiamo anche ammettere che essi, con le loro sterminate riserve di liquidità, sono necessari alla sopravvivenza delle nostre economie neoliberali.

Sergio González Rodríguez dipinge un affresco della società messicana e in particolare ci restituisce un'immagine nitida ma allo stesso tempo nebulosa della frontiera. Il limite, la zona di passaggio d'altronde, non possono essere definiti con precisione, sono come il buco nero, come l'abisso di cui è impossibile vedere il fondo. Sono distinguibili i contorni, le sfumature ai bordi, ma il centro resta imperscrutabile. L'unica possibilità è girarci intorno, posizionarsi da un lato o dall'altro, e prestare attenzione a non lasciarsi risucchiare.

E il modo più appropriato per restituire al lettore la complessità di un mondo e tutti gli aspetti che contestualizzano un certo avvenimento pare essere proprio una narrazione-verità più sbilanciata verso il lato letterario. Sergio González Rodríguez mostra una preferenza per la narrazione che poi verrà fuori soprattutto nei suoi lavori successivi a *Ossa nel deserto* [13].

Il giornalismo tende a generalizzare e semplificare per dare un'idea facilmente comprensibile dei fatti di cui si parla. La narrazione-verità invece, analizza più da vicino dando maggiore impor-

[12] *Ibidem*, p. 137.

[13] Cfr. González Rodríguez S., *El hombre sin cabeza*, Barcellona: Anagrama, 2009.

tanza agli aspetti particolari di una storia per sottolinearne anche la carica simbolica[14]. Il valore letterario di *Ossa nel deserto* dà al libro una maggiore carica universalistica. «Scrivi del tuo villaggio e sarai universale», dice una massima celebre di Tolstoj. Il carattere universale che alcuni avvenimenti locali possono assumere e l'attenzione che bisogna prestare per evitare di rivestire di un'aura di esotismo un determinato evento solo perché è accaduto dall'altra parte del mondo sono principi che Sergio González Rodríguez tiene bene a mente. È allora che cominciamo a giustificare l'orribile, quando lo distanziamo da noi, dalla nostra vita di tutti i giorni, quando pensiamo che certe cose non potrebbero mai succedere a una persona che vive una vita onesta, che lavora e ha una famiglia. Per la cronaca: nessuna delle donne assassinate a Juárez è stata mai accusata di avere alcun legame con i cartelli della droga, né di essere coinvolta in attività illecite di altro tipo e questo, in un contesto dove sulle vittime è stato gettato tanto fango, vale bene una certezza. Il merito di un libro come *Ossa nel deserto* è innanzi tutto quello di riportare su un piano più umanamente comprensibile la tragedia di questi femminicidi, di farci conoscere le vittime attraverso le parole dei familiari rimasti a brancolare nel buio; con le autorità che si preoccupano solo di confondere le acque, l'attesa e l'ansia dopo una scomparsa si fanno sempre più pesanti da sopportare e col passare dei giorni l'unica speranza che resta è di ritrovare almeno un mucchio d'ossa per avere una tomba su cui piangere.

«Sa cosa voglio che faccia? Disse la deputata. Voglio che scriva su questa storia, che continui a scrivere su questa storia. Ho letto i suoi articoli. Sono buoni ma spesso spara a vuoto. Io voglio che spari a colpo sicuro, sulla carne umana, sulla carne impu-

[14] Cfr. Amar Sánchez A.M., *El sueño eterno de justicia*, in Lafforgue J. (a cura di), *Textos de y sobre Rodolfo Walsh*, Buenos Aires: Alianza Editorial, 2000, p. 205.

ne e non su ombre. Voglio che vada a Santa Teresa e la fiuti bene. Voglio che la morda»[15]. La persona a cui si rivolge la deputata è l'equivalente letterario di Sergio González Rodríguez che Roberto Bolaño volle incontrare nel periodo in cui stava scrivendo *2666*. Alcuni amici comuni ai due scrittori li misero in contatto, anche se in realtà le pressioni più forti furono fatte dallo stesso Bolaño che aveva preso ad appassionarsi sempre di più alla storia delle donne morte a Ciudad Juárez[16]. I due si scrivevano spesso, e il cileno non nasconde la sua ammirazione per il lavoro del giornalista messicano che lo aiutò anche con suggerimenti di carattere tecnico a stendere parte della sua mastodontica opera-mondo pubblicata postuma. *2666* è un libro diviso in cinque parti (Bolaño stesso specificò che l'ordine in cui si possono leggere è del tutto libero) e una delle più corpose si intitola *La parte dei delitti*. Si tratta di un blocco di trecento pagine in cui vengono narrati i ritrovamenti di centinaia di corpi di donne violentate e mutilate. La città dove avvengono questi ritrovamenti si chiama Santa Teresa ed è il corrispondente letterario di Ciudad Juárez.

Stendere una sinossi della trama di *2666* è impresa ardua. Il primo libro, *La parte dei critici,* narra le vicende di quattro critici letterari appassionati dell'opera di un misterioso scrittore tedesco di nome Benno Von Arcimboldi, del quale si hanno pochissime notizie. I quattro accademici (un inglese, un francese, uno spagnolo e un italiano) nel tentativo di soddisfare la loro ossessione (molto poco letteraria) di poter guardare in faccia lo scrittore dei libri che amano compiono diversi viaggi in giro per l'Europa per giungere poi fino in Messico, nella città di Santa Teresa. Il secondo libro, *La parte di Amalfitano,* vede come protagonista un professore cileno (Oscar Amalfitano) di filosofia dell'Università di Santa

[15] Bolaño R., *2666*, 2004, trad. it. di Carmignani I., Milano: Adelphi, 2009, p. 684.

[16] Cfr. Bolaño R., *Entre paréntesis*, 2004, trad. it. di Nicola M.,*Tra Parentesi*, Milano: Adelphi, 2009, p. 227.

Teresa, mentalmente instabile e che teme che la figlia cada preda della violenza della città. Il terzo libro si intitola *La parte di Fate* e racconta la storia di un giornalista statunitense che viene inviato dalla rivista per cui lavora nella città messicana di Santa Teresa. Oscar Fate è incaricato di seguire un incontro di boxe ma ben presto si interessa al caso degli omicidi di donne. La quarta parte è appunto quella in cui si parla degli omicidi (*La parte dei delitti*): in trecento pagine di (volutamente) esagerata crudezza, più di cento ritrovamenti di corpi martoriati di donne sono descritti con dovizia di particolari, con un linguaggio semplice e freddo, quasi da referto mortuario. In questa parte sono narrate anche le storie di alcuni poliziotti che indagano sugli omicidi. Il quinto e ultimo libro, *La parte di Arcimboldi,* ci racconta finalmente della storia del famoso scrittore che avevamo conosciuto ottocento pagine prima tramite la frenetica ricerca dei quatto critici. Oltre alla sua storia personale, dalla nascita fino alla sua partenza per il Messico, vengono narrate anche le vicende dei componenti della sua famiglia tedesca dalla fine della Prima Guerra Mondiale al 1999.

Santa Teresa è il punto verso cui convergono (o da cui partono?) tutti gli innumerevoli rivoli narrativi che scorrono tra le mille pagine di *2666*, il buco nero che divora le luci del misterioso scrittore Benno Von Arcimboldi (già Hans Reiter) e degli altri personaggi che popolano questo libro[17]. Bolaño guarda quelle cose e quelle persone che nessuno di noi vorrebbe vedere, e ci restituisce i ritratti di sconfitti (vittime del successo di altri) che pure non cedono mai all'autocommiserazione, ma che portano con orgoglio la loro etichetta di outsider stampata sulla fronte.

> Quando si voltarono Pelletier e Espinoza si trovarono davanti una donna anziana, con un fisico alla Marlene Dietrich, a-

[17] Cfr. Fresán R., *El último caso del detective salvaje*, in «Página 12», 16 novembre, 2004.

> vrebbe confessato molto tempo dopo Pelletier, una donna che malgrado gli anni conservava intatta la propria determinazione, una donna che non si aggrappava ai bordi dell'abisso ma cadeva nell'abisso con curiosità ed eleganza, una donna che cadeva nell'abisso *seduta*[18].

Sono i coraggiosi, quelli che non hanno paura della morte, quelli che ogni giorno la sconfiggono, così lontani da noi che vorremmo tenerci alla larga dall'abisso mentre viviamo nell'ossessione della paura di fallire. I personaggi di Bolaño hanno successo solo nell'arte di essere sconfitti. Quello che sembra essere il personaggio più importante del libro, lo scrittore Benno Von Arcimboldi, addirittura fugge dal successo, i lettori che amano i suoi libri darebbero oro per vedere anche solo una sua fotografia, ma lui si rinchiude in un isolamento quasi totale ed erge barriere insormontabili contro la notorietà.

> La gente sana rifugge il contatto con la gente malata. Questa regola si applica quasi a tutti. Hans Reiter era un'eccezione. Non temeva i sani e nemmeno i malati. Non si annoiava mai. Era servizievole e aveva in alta stima la nozione, quella nozione così vaga, così malleabile, così snaturata, dell'amicizia. I malati, del resto, sono sempre più interessanti dei sani. Le parole dei malati, compresi quelli che sono capaci soltanto di balbettare, sono sempre più importanti delle parole dei sani. Del resto, ogni persona sana è una futura persona malata. E la nozione del tempo, ah, la nozione del tempo dei malati: un tesoro nascosto in una caverna del deserto. I malati, del resto, mordono davvero, mentre le persone sane fanno finta di mordere ma in realtà si limitano a masticare aria. Del resto, del resto, del resto[19].

[18] Bolaño R., *2666*, cit., p. 39.
[19] *Ibidem*, p. 715.

Ed è interessante a questo punto capire dove vanno a perdersi le tracce di tale personaggio: non nella città di Santa Teresa, distesa di cemento e sabbia che aveva già fagocitato le storie (o le vite?) dei personaggi comparsi nelle altre quattro parti del libro, ma in Messico. L'ultima frase di 2666 recita così: «Poco dopo uscì dal parco e la mattina dopo partì per il Messico». Il luogo della perdizione non è più una città, ma una Nazione intera dell'America Latina, il buco nero si è allargato, il Messico tutto si è trasformato in frontiera. «L'intero Messico assomigliava ormai a una linea di frontiera, a un tessuto di poteri centrifughi che si riproducono esponenzialmente contro le regole e le istituzioni»[20]. Nell'epoca del villaggio globale, dei grandi flussi migratori che partono dai paesi sottosviluppati in direzione delle porte del Primo mondo, nell'epoca in cui viaggiare è diventato facilissimo e praticamente alla portata di tutti («Esisteva solo il movimento, che è la maschera di molte cose, compresa la serenità»[21]) diventa ancora più difficile ignorare i segnali d'allarme che giungono dal fronte. Più appropriato sarebbe stato scrivere «frontiera» ma la sensazione è che i conflitti sociali nella nostra epoca siano sempre più forti. In ambito economico per esempio, abbiamo il presentimento che nemmeno le retrovie siano più al riparo da certe trasformazioni che fino a poco fa riguardavano soltanto le zone periferiche del mondo.

2666 è il libro del Male della nostra epoca. Le vicende narrate, infatti, attraversano tutto il Novecento, dal primo dopoguerra (Hans Reiter nasce nel 1920) alla fine degli anni Novanta. Nel buco nero si annulla anche il tempo. Si parte dalla Seconda Guerra Mondiale (a cui Hans Reiter prende parte come soldato) e dall'Olocausto per finire con i femminicidi di Ciudad Juárez. Le vittime ultime di un tempo malato, abitato da uomini malati, su una terra

[20] González Rodríguez S., *Ossa nel deserto*, cit., p. 101.
[21] Bolaño R., *2666*, cit., p. 691.

dove non esistono più retrovie sicure, ma solo fronti, terreni di scontro, frontiere da difendere. Ma anche se la crisi in cui è sprofondato il nostro sistema di sviluppo economico negli ultimi anni ci autorizzerebbe a estendere il discorso al mondo intero, per esigenze di spazio restringiamo il campo, e limitiamoci a parlare della *frontierizzazione* della sola America Latina, un continente che nel secolo scorso ha conosciuto i più efferati atti di violenza politica e di sopraffazione mai perpetrati da parte di potenze straniere interessate ad appropriarsi di ricchezze naturali altrui. «In qualche misura tutto quello che ho scritto è una lettera d'amore e un saluto alla mia generazione, a quelli che hanno scelto la militanza e la lotta e che hanno dato quel poco che avevano e quel molto che avevano, la giovinezza, a una causa che per noi era la più generosa del mondo. […] Tutta l'America Latina è disseminata delle ossa di questi giovani dimenticati»[22]. Giovani che sono caduti nell'abisso della storia del Novecento, nei garage segreti di Buenos Aires sotto la giunta militare di Videla, nelle fosse comuni del Guatemala degli anni Ottanta, in Colombia, in El Salvador e in Perù, a Tlatelolco in Messico, all'Estadio Nacional de Chile nel 1973. Bolaño non è mai stato uno scrittore molto attivo politicamente. La sua esperienza di militanza politica si limita a un breve periodo trascorso in carcere a seguito del colpo di stato di Pinochet in Cile dove si era recato dal Messico in seguito all'entusiasmo che aveva provocato in lui l'elezione del presidente Salvador Allende. Uscì di galera grazie alla complicità di due guardie che lo riconobbero in quanto loro vecchio compagno di classe ai tempi delle elementari. Tornò in Cile soltanto venticinque anni dopo per un brevissimo soggiorno, e mostrò poco interesse per le sorti politiche del suo paese o dell'America Latina intera[23]. Il passo citato sopra è

[22] Bolaño R., *Tra Parentesi*, cit., p. 44-45.

[23] Una eccezione è rappresentata da alcuni saggi in cui critica i nuovi populismi latinoamericani contenuti in: Bolaño R., *El gaucho insufrible*, 2003, trad. it. di Nicola M., *Il gaucho insostenibile*, Palermo: Sellerio, 2003.

tratto dal discorso che scrisse per la cerimonia di consegna del premio Rómulo Gallegos del 1999 e ci fa capire che Bolaño era in realtà molto lontano dall'immagine di scrittore chiuso nella torre d'avorio che il suo silenzio poteva suggerire. Ecco quindi che è diventato «il bardo dell'America Latina, di una generazione di giovani poeti latinoamericani che persero la vita nell'abisso di un continente perduto nel quale l'esilio è la figura epica della desolazione e della vastità»[24].

Anche lo spazio di *2666* è incredibilmente dilatato (libro-mondo perché davvero contiene in sé quasi tutti i continenti sulla faccia della terra), dall'Europa all'Asia alle Americhe, non importa da dove si parta, tutti finiscono a Santa Teresa, in qualche modo. E la natura peregrina delle storie in esso contenute può essere rappresentata pienamente soltanto da uno stile frammentario, o meglio, da un testo diviso in cinque romanzi in cui sono presenti le storie di centinaia di personaggi secondari narrate con dovizia di particolari, in digressioni che vanno avanti per decine di pagine e nelle quali è facile smarrirsi. Ma niente paura, la strada giusta è proprio questa, perdersi senza mai distogliere lo sguardo dal «centro fisico» (Santa Teresa) che a sua volta nasconde un «centro occulto» (c'entrerà qualcosa il numero 2666?)[25]. Bisogna lasciarsi trascinare dalla incantevole (anche nel senso di incantatrice, affabulatrice) prosa di Bolaño in un viaggio che, ci accorgiamo alla fine, può essere anche metaletterario. Un'indagine delle possibilità della letteratura, che si misurano in questo libro con una delle più ardue e pericolose imprese che mai artista abbia affrontato (più ti spingi in alto, più fa male la caduta): guardare il mondo e resti-

[24] Echevarría I., *Bolaño extraterritorial*, in Soldán Paz E. e Patriau Faverón G. (a cura di), *Bolaño Salvaje*, Barcellona: Editorial Candaya, 2008, p. 441.
[25] Echevarría I., *Nota a la primera edición*, in Bolaño R., *2666*, Barcellona: Anagrama, 2004, p. 1123.

tuire un'immagine quanto più credibile e coerente possibile del suo caos, del suo disordine («solo nel disordine siamo concepibili»)[26].

> I gusti di quel giovane farmacista colto […] erano indicativi di una preferenza netta, indiscussa, per l'opera minore a scapito dell'opera maggiore. Sceglieva *La metamorfosi* invece del *Processo*. Sceglieva *Bartleby* invece di *Moby Dick,* sceglieva *Un cuore semplice* invece di *Bouvard e Pécuchet* e *Canto di Natale* in-vece di *Le due città* o del *Circolo Pickwick*. Che triste paradosso, pensò Amalfitano. Neppure i farmacisti colti osano più cimentarsi con le grandi opere, imperfette, torrenziali, in grado di aprire vie nell'ignoto. Scelgono gli esercizi perfetti dei grandi maestri. In altre parole, vogliono vedere i grandi maestri tirare di scherma in allenamento, ma non vogliono saperne dei combattimenti veri e propri, quando i grandi maestri lottano contro quello che ci spaventa tutti, quello che atterrisce e sgomenta, e ci sono sangue e ferite mortali e fetore[27].

Bolaño dedicò gli ultimi anni della sua vita alla scrittura di *2666*, da quando capì che i suoi giorni erano praticamente contati (a causa di una malattia epatica che poi di fatto lo portò alla morte nel luglio del 2003) si cimentò senza posa nella costruzione di un libro che gli succhiò via le ultime energie vitali. Una corsa estenuante contro il tempo («non ho molto tempo, sto morendo»[28] dice uno degli scrittori apocrifi verso il finale del romanzo) che ovviamente non gli permise di mettere gli ultimi tasselli a posto. Ma in fondo è anche giusto che sia andata così. È stato impavido Bolaño a cimentarsi in questa impresa, è ancora più bello per noi constatare che sia stato sconfitto. Certo, si dirà, l'esito è scontato quando l'avversario è la morte, che pure concede a Bolaño la ma-

[26] Bolaño R., *2666*, cit., p. 796.
[27] *Ibidem*, p. 252.
[28] *Ibidem*, p. 854.

gra soddisfazione di farsi catturare e mettere su (o sarebbe meglio dire «sotto»?) carta in questo libro. *2666* è come un emblema del capolavoro mancato, dell'occasione persa. È la letteratura in potenza, la massa di una supernova mentre collassa sotto il proprio peso, fotografia di quelle cose di cui solitamente possiamo soltanto parlare ma che in questo caso riusciamo anche a vedere, perché hanno un corpo (più di mille pagine) e un'anima espressi in prosa. *2666* è per la letteratura quello che il buco nero è per la fisica. Gli strumenti critici che abbiamo a disposizione possono aiutarci a descriverlo, ma definirlo richiederebbe dei nuovi modelli di riferimento.

«Allora, che cosa è la qualità della scrittura? È quello che è sempre stato: essere in grado di cacciare la testa nel buio, essere capaci di saltare nel vuoto, sapere che la letteratura è essenzialmente un mestiere pericoloso. Come correre sull'orlo del precipizio: da una parte l'abisso senza fondo e dall'altra i volti amati, volti amati che sorridono, e i libri e gli amici, e la tavola»[29].

Indagare sui femminicidi di Ciudad Juárez per uno scrittore significa calarsi nell'abisso per dare al lettore la possibilità di guardarlo con i suoi occhi. Ecco che lo stesso Bolaño ci viene ancora in aiuto: «Sto molto meglio quando leggo che quando scrivo» disse una volta. La nostra condizione di lettori ci offre la possibilità di guardare l'abisso, e se siamo abbastanza cauti non verremo trascinati a fondo. Lo stesso Sergio González Rodríguez ha capito cosa intendesse Bolaño quando diceva che la scrittura è un mestiere pericoloso. Dopo le sue denunce sui femminicidi di Juárez è stato aggredito per due volte e ha ricevuto numerose telefonate minatorie. Perché aveva scritto un libro pericoloso, aveva messo la testa nell'abisso. A proposito di *Ossa nel deserto*, lo stesso Bolaño scrisse: «è un libro che non appartiene alla tradizione avventuriera

[29] Bolaño R., *Tra Parentesi*, cit., p. 43.

ma alla tradizione apocalittica, che sono le uniche tradizioni rimaste vive nel nostro continente, forse perché sono le uniche in grado di avvicinarci all'abisso che ci circonda»[30]. L'abisso è la frontiera, il luogo dove vengono alla luce le contraddizioni di un villaggio globale che crea violenza e scontro nel tentativo di uniformare popoli e culture inconciliabili. «Voi ci parlate dell'America Latina. Non è importante. Dal Sud non può venire alcunché di importante. Non è il Sud che fa la storia, l'asse della storia va da Mosca a Washington passando per Bonn. Il Sud non ha importanza»[31]. L'abisso è l'America Latina, continente sopraffatto dalla storia mondiale, attore non protagonista, spazio della prevaricazione del normale sul diverso, del ricco sul povero, del perdente sul vincente. Sergio González Rodríguez e Roberto Bolaño hanno scelto di mettere al centro delle loro opere le vittime, gli esclusi, quelli che hanno creduto in un sogno di benessere rivelatosi poi irraggiungibile per loro, i milioni di persone sulle cui spalle è costruito il modello di sviluppo e la ricchezza dei paesi occidentali. I cadaveri di donna lasciati a marcire nel deserto del Sonora rappresentano solo alcuni dei danni collaterali del nostro stile di vita, lo sporco da nascondere sotto il tappeto, i mostri da ricacciare nell'abisso.

[30] *Ibidem*, p. 228.

[31] In Rouquié A., *L'America Latina*, trad. it. di Cortese L., Milano: Bruno Mondadori, 2007, p. 360. In questo passo Henry Kissinger si sta rivolgendo a Gabriel Valdés.

Il recensore
è un megalomane.
Al meglio,
la recensione
può essere
un caso sospetto di letteratura;
e la letteratura, si sa,
non è una cosa seria.

Giorgio Manganelli

César Aira, *I fantasmi*, traduzione di Raul Schenardi, Roma, Sur, 2011, 144 p., euro 15

Buenos Aires, ultimo dell'anno: in un palazzo in costruzione gli operai lavorano pregustando i bagordi notturni, gli inquilini visitano le loro future case, la giovanissima Patricia si divide tra gli insegnamenti della madre, i preparativi del cenone e i fratellini restii alla siesta. Nell'edificio si aggirano anche alcuni fantasmi, che si comportano come sinistri burloni. Il libro, scritto nel 1987 ma pubblicato nel 1990, segna una svolta all'interno della produzione di Aira. Dopo la sua uscita, lo scrittore argentino comincia a pubblicare due, tre, anche quattro romanzi all'anno, quasi fosse un doppio letterario del grande regista cileno Raoul Ruiz. In pratica, è come se «tra alti e bassi […] un'unica intensità inventiva» si fosse impossessata di Aira e lo avesse portato a «elaborare le storie più barocche» (la citazione proviene da *Come diventai monaca*, un titolo imprescindibile della letteratura ispanoamericana contemporanea, uscito per Feltrinelli alcuni anni orsono). La parola fantasmi trionfa nel titolo, verrebbe da dire parafrasando la *Storia universale della infamia* di Borges, ma i fantasmi evocati da Aira ben poco hanno a che fare con la letteratura gotica, interessati come sono a festeggiare più che a infestare le case. Eppure, come insegna Manganelli, ogni vera festa si basa sull'equilibrio tra angoscia e gioia. E una festa organizzata dai fantasmi non può funzionare diversamente. In poco più di un centinaio di pagine, il lettore si ritrova tra le mani un Aleph in cui vede i "saggi" consigli di una madre alla figlia adolescente, stravaganti ed enigmatici racconti sui fantasmi, i sogni arltiani di Patricia, che vorrebbe «vivere la propria vita come se fosse un'avventura» – come si dice in un altro romanzo di Aira, *Embalse* – dense riflessioni sul "non costruito" nelle arti – quasi un manifesto della poetica dello scrittore – l'analisi di una soap opera e momenti cassavetesiani che sembrano voler catturare la vita nei suoi aspetti più quotidiani e triviali. In un'intervista a Graciela Esperanza, Aira ha dichiarato di aver

spinto alle estreme conseguenze un paradosso: cosa è più importante, ciò che è importante o ciò che non lo è?

Loris Tassi

Edmond Baudoin e Troubs (Jean-Marc Troubet), *Viva la vida. I sogni di Ciudad Juárez*, traduzione di Federica Iacobelli, Bologna, Coconino Press, 2012, 124 p., euro 17

Scritto e disegnato da Edmond Bauduin e Troubs (Jean Marc Troubet), questo fumetto è un reportage narrativo in immagini realizzato a Ciudad Juárez, città nel nord del Messico situata proprio al confine con gli Stati Uniti, tristemente nota alle cronache per i numerosi delitti contro le donne che avvengono lì dal 1994, quasi tutti rimasti impuniti. La città dove, secondo uno dei personaggi di *2666* di Bolaño, «si nasconde il segreto del mondo». I due francesi hanno proposto alla gente di Juárez uno scambio equo: *raccontami il tuo sogno, ti regalerò un ritratto*. Una proposta semplice e disarmante che pare suggerire una domanda: perché dobbiamo pensare che solo nei paesi occidentali ci si possa permettere di sognare? Nonostante la miseria, lo sfruttamento delle maquiladoras, i disagi sociali della tossicomania, la corruzione delle istituzioni, la violenza dei narcotrafficanti e i femminicidi, a Ciudad Juárez le persone hanno ancora sogni. Il libro contiene molti ritratti di gente di Juárez, dei disegni che sono anche una maniera per guardare dentro di noi. «Il ritratto è sempre un autoritratto, il modello risveglia in noi qualcosa di noi», scrivono i due francesi. E qui vengono in mente altre parole di Roberto Bolaño, che descrisse Ciudad Juárez come «la nostra maledizione e il nostro specchio. Lo specchio angosciato delle nostre frustrazioni e della nostra infame concezione della libertà e dei nostri desideri». Nonostante i sogni e quindi le speranze, di cui è pieno questo libro, il male è sempre dietro l'angolo. Ogni tanto Bauduin e Troubs ci riportano la notizia di qualche donna assassinata che compare sui giornali locali, ci

raccontano che di notte gli spari e le sirene della polizia riempiono l'aria, dicono che qualcuno gli ha consigliato di non uscire dopo il tramonto. Eppure questa situazione di difficoltà non è descritta attraverso uno sguardo da stranieri. I due disegnatori riescono a immergersi perfettamente nella realtà di questa città. Bauduin e Troubs ci raccontano della loro esperienza in terra di frontiera durata appena tre settimane, pochissimo per capire, ma abbastanza per porsi la giusta domanda: «che cosa c'è sotto a questa città?».

Alessio Mirarchi

Placido Cherchi, *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto de Martino: le dialettiche risolventi dell'«autocritica»*, Cagliari, Aìsara, 2010, 364 p., euro 28

Non c'è nessun bisogno di insistere sulla qualità del libro di Placido Cherchi, né di sottolinearne la ricchezza della documentazione, dell'apparato critico e l'attenzione a tutta, e ripeto tutta, la produzione teorica di Ernesto de Martino: dai primi articoli, ai laboratori, ai carteggi e, ovviamente, ai testi più conosciuti e completi dell'etnologo napoletano. Non c'è bisogno di sottolinearlo, tuttavia va detto. Perché il saggio di Cherchi si pone come punto di svolta negli studi su de Martino. In questo momento di rinnovato interesse per una figura complessa e a volte troppo semplificata oppure schiacciata in definizioni attributive quali "l'autore del *Mondo magico*" o "l'autore della *Terra del rimorso*" (come se si trattasse di due persone diverse), pensare e scrivere uno studio che cerca di considerare l'opera di de Martino nel suo complesso è utile, *attuale* e importante.

È utile per una generazione di studiosi che si avvicina a de Martino senza trovarsi nella necessità di partire dalle suggestioni *post-crociane* che hanno ispirato le più importanti monografie sulla

figura dell'etnologo. Il libro di Cherchi, infatti, non evita il tema del rapporto fra de Martino e Croce ma lo sviscera attraverso un bel tentativo di risolvere la cosiddetta «autocritica», presentandola come una elaborazione filosofica originale e profonda. È attuale, grazie all'insistenza sull'aspetto etico e pratico della riflessione di de Martino; un aspetto che impone di affrontare *il filosofico* a partire dal banco di prova della *praxis*: vale a dire, dell'osservazione etnografica – dove le categorie crociane vengono "stressate" e poste di fronte alla necessità di un ripensamento – e della volontà etica e *militante* di liberazione (non paternalistica) verso il «mondo popolare subalterno». È, infine, importante perché attraverso de Martino viene messo in rilievo il tema della *cultura*. L'«*ethos* del trascendimento» si riposiziona al centro della riflessione sul *telos* valoriale e culturale come risposta intersoggettiva e *transindividuale*. A partire da questo riposizionamento si sviluppa la tensione antinaturalista che accompagna tutta la riflessione di Ernesto de Martino. In particolare, può essere ripensato il rapporto fra natura e cultura, dove la natura non si pone più come negativo dello spirito ma come valore a sua volta culturale, che permette di considerare le forme dell'*ethos* anche nella loro funzione di *produzione di negativo*; ovvero, dei limiti oltre i quali interviene quello che viene caratterizzato come "naturale" oppure "primitivo" o anche come "patologia".

Per chi abbia intenzione di occuparsi di de Martino, il saggio di Cherchi risulta lettura soddisfacente e stimolante per i motivi appena elencati, ma anche perché impedisce di guardare alla figura dell'autore della *Fine del mondo*, come a un allievo eretico, brillante o indisciplinato di Benedetto Croce, oppure come a un lettore curioso, attento ma disordinato, di importanti tendenze della filosofia europea. Il libro di Cherchi permette di delineare una figura di Ernesto de Martino complessa e completa, di occuparsi e approfondire questo autore nel suo serrato *dialogo* (e non semplice lettura) della riflessione filosofica del XX secolo e nel suo apporto originale e profondamente attuale per la riconsiderazione dei rap-

porti fra etnologia e filosofia oltre che per la posizione in termini forti della domanda sull'uomo.

Roberto Evangelista

Loren D. Estleman, *Hollywood Detective*, traduzione di Clara Laurenzi e di Alessandro Gebbia, Roma, Gargoyle, 2011, 206 p., euro 16,50

Crepitante giallo ambientato in una demitizzata Hollywood odierna con nostalgiche rievocazioni della *golden age*, sorprendente per singolarità di personaggi – tratteggiati con raro garbo e profonda affezione –, luoghi e situazioni, vivace nello stile e fluido nel pur complesso ingranaggio narrativo, puntiglioso quanto basta nella descrizione delle tecniche di conservazione e restauro di pellicole in nitrato d'argento, *Hollywood Detective* di Loren D. Estleman – proficuo romanziere americano noto al pubblico italiano per i suoi apocrifi holmesiani, *Sherlock Holmes contro Dracula* e *Lo strano caso del Dr Jekyll e Mr Holmes* (entrambi editi da Gargoyle) – è piatto succulento per i fanatici della celluloide, ma non risulta indigesto al lettore comune. «Salvare una pellicola e risolvere un omicidio è come cercare di vedere due film contemporaneamente»: è a tale impresa che viene chiamato il protagonista Valentino, archivista cinematografico che nel seminterrato dell'Oracle – zibaldone di tendenze architettoniche e tempio del cinema muto – si imbatte in due sconvolgenti scoperte: un mucchio d'ossa senza identità e un fulgido tesoro, l'unica copia esistente dell'intero metraggio di *Greed*, il capolavoro di Erich Von Stroheim (per intenderci, l'equivalente del Santo Graal per gli indomiti cavalieri iscritti all'Ordine dell'Antiquariato Cinematografico). Obbedire all'imperativo etico, lasciando intatta la scena del crimine, vuol dire spingere "il film dei film" – definizione di Jean Renoir – nel cesto dell'Oblio (la Polizia, infatti, lo condurrebbe con sé per analizzarlo, avviandolo sulla strada di una inesorabile decomposizione).

Meglio, allora, affidare la reliquia alle cure amorevoli dei professionisti dell'UCLA, e risolvere il mistero dello scheletro prima che il sergente Clifford, coriacea e attraente poliziotta, decida di riprendersela. Mentre nei sofisticati laboratori della UCLA il prof. Broadhead, ora annoiato accademico ma qualche tempo prima impavido Indiana Jones a caccia di pellicole perdute, dirige le delicate operazioni di restauro, Valentino – spalleggiato da Fanta, atletica e scafata studentessa di Legge – rovista negli archivi della storia segreta di Hollywood. L'alacre indagine di Valentino, contrappuntata da gag surreali – apparizioni di Von Stroheim in uniforme da ufficiale asburgico, scorribande in case di riposo per vegliardi attori suonati – e da dolci turbamenti del cuore – il ragazzo spasima per una CSI di nome Harriet –, porta a galla un inestricabile groviglio di ricatti, avidità e sangue.

Cristian Caira

André Héléna, *Massacro all'anisette*, traduzione di Barbara Anzivino, Cagliari, Aìsara, 224 p., euro 16

I maestri del polar, negli ultimi tempi, sembrano essere tornati di moda anche in Italia. Nel giro di pochi mesi sono usciti la *Trilogia di Fabio Montale* (E/O), che raccoglie i bei romanzi sul poliziotto umano e dolente di Jean Claude Izzo, lo chabroliano *La rivoluzione delle api* (Edizioni Ambiente), in cui Serge Quadruppani si mostra in gran spolvero raccontando una vicenda che allo stesso tempo diverte e inquieta, *Posizione di tiro* e *L'urlo del popolo*, due magnifici adattamenti delle opere di Manchette e Vautrin firmati da Jacques Tardi. Una delle proposte più importanti è sicuramente *Massacro all'anisette* del prolifico André Héléna (1919-1972), il grande e purtroppo ancora poco noto scrittore che assieme a Léo Malet ha rivoluzionato il noir francese degli anni Cinquanta. *Massacro all'anisette*, che segue di pochi mesi il notevole *Il bacio della vedova*, è impreziosito come al solito da una copertina di Igort, un altro autore

molto vicino alle atmosfere del polar. In questo teso e violento romanzo del 1955, Héléna gioca fuori casa; la vicenda è ambientata in una Barcellona oppressa dal franchismo, magistralmente ricostruita dallo scrittore che durante la guerra civile aveva militato brevemente nelle fila dei repubblicani. Al giovane protagonista, braccato da una banda spagnola, abbandonato dalla fidanzata, tradito dai propri compagni, terrorizzato dalla possibilità di essere garrottato, Parigi appare come una sorta di paradiso perduto. Cambia lo scenario ma gli attori sono sempre gli stessi: perdenti "strangosciati", sicari feroci, buoni borghesi falsi e bugiardi che vorrebbero arricchirsi senza sporcarsi le mani. Una storia grondante sangue e anisette, che l'autore di *Gli sbirri hanno sempre ragione* racconta con il consueto stile in bilico tra brutalità e poesia, facendo sfoggio di un umorismo nerissimo (si pensi a José, lo spietato assassino che non riesce a sopportare la vista dei cadaveri).

Loris Tassi

Carlos Dámaso Martínez, *La piena*, Edizioni Arcoiris, traduzione di Francesco Fava e Giulia Failla, Salerno, Arcoiris, 2011, 131 p., euro 10

La piena di un fiume che trascina la carcassa d'un animale dalle dimensioni inverosimili; l'incontro con la figlia di un esiliato russo che custodisce un giardino segreto; il paradossale resoconto di un'esperienza ultraterrena; l'apparizione d'un amico di gioventù immune allo scorrere del tempo; il ricordo dell'iniziazione erotica all'ombra del peronismo: questa la materia dei cinque racconti dell'argentino Carlos Dámaso Martínez, pubblicati col titolo *La piena* da Arcoiris. Una raccolta in cui si alternano narrazioni in prima e terza persona per una struttura dalla forma chiastica, come nota Maria Cecilia Graña nell'*Introduzione*. Altrettanto variegata è la gamma di generi cui Dámaso Martínez attinge, dal fantasti-

co al poliziesco dalla narrativa alla memoria, ora distinti ora mescolati in sfumature originali. Ne discende un intreccio di motivi teoricamente inconciliabili eppure coniugati da uno stile convincente, non sempre orientato alla massima economia ma capace in ogni caso di associare temi del meraviglioso, dell'erotismo e della storia.

La piena può essere letto come un insieme di variazioni su ciò che Lucio Lugnani chiamava «oggetto mediatore», un elemento appartenente all'universo del fantastico che irrompe però nel mondo reale, col risultato di dimostrare l'esistenza del primo e di mettere in discussione l'assolutezza del secondo. A svolgere qui tale funzione sono innanzitutto gli animali: che giungano dalla «Piana dei Giganti» nel racconto da cui prende titolo la raccolta o dalla «Quebrada de los Condoritos» in *Come una visione*, la loro apparizione ha l'effetto d'incrinare il paradigma di realtà dei personaggi. Tra reale e meraviglioso può mediare tuttavia lo stesso protagonista, nel caso per esempio del viaggio ultraterreno all'origine de *Il resoconto impossibile*. L'altrove di cui uomini e animali portano il segno, infine, non è soltanto d'ordine fantastico o spaziale ma anche storico e temporale, secondo un'intuizione che costituisce uno dei maggiori pregi del libro. Negli ultimi due racconti, infatti, il contatto non si stabilisce tra realtà e irrealtà ma tra il presente e il passato della storia argentina; l'oggetto mediatore ha così effetti perturbanti in quanto testimone del rimosso: della dittatura del '76 in un caso e dell'accordo tra rifugiati nazisti ed esponenti del peronismo nell'altro.

Volendo stabilire in conclusione una chiave di lettura de *La piena* conviene ricorrere all'immagine assai opportunamente scelta per la copertina, ossia *L'attesa* di Federica Di Lella. La speranza di un'epifania d'un altro mondo o d'un altro tempo, seppure priva di conseguenze significative sulla realtà, pare in effetti il filo rosso che lega i personaggi di Dámaso Martínez: «Il mio più grande desiderio è aspettare, qui nella pensione, senza ansia e riposando,

che la prossima piena […] porti una nuova sorpresa, ancora più favolosa di quelle che ho già conosciuto».

Giovanni de Leva

Tununa Mercado, *Io non ti ho mai promesso l'eternità*, traduzione di Luis Dapelo e Giulia Zavagna, Bari, Poiesis, 2010, 396 p., euro 18

Con *Io non ti ho mai promesso l'eternità* Tununa Mercado fa di una storia vera un coinvolgente romanzo: tra la realtà, indagata e documentata, e l'invenzione, che cerca un senso laddove né i documenti scritti né i ricordi possono portare una testimonianza, l'unico equilibrio possibile è quello offerto dalla letteratura.

Per quell'urgenza che già la sua biografia di esule argentina ha fatto propria, l'autrice rivendica l'importanza della memoria sottraendo la storia di Sonia e Pierre – madre e figlio che, nella fuga dall'occupazione nazista di Parigi, nella primavera del 1940, finiscono per perdersi di vista – alla dissoluzione in quel «relativismo globalizzante» chiamato in causa da Luis Dapelo nell'interessante introduzione al testo: la confusione dei fatti, la perdita delle identità e l'ineluttabile oblìo di storie e persone che ne consegue.

Preso in prestito da una frase di Noé Jitrik, il titolo rimanda al senso di perdita e all'incertezza sul domani che sono propri della storia di Sonia e Pierre, così come dell'esilio in generale: costante della condizione dell'esiliato è la sensazione di provvisorietà, opposto diametrale dell'illusione di eternità. Lasciare una testimonianza scritta degli eventi è, per una donna tragicamente coinvolta in un difficile momento storico, l'unico modo per conservarne la memoria; Sonia scrive per suo marito e per suo figlio, lo fa rimediando alla carenza di carta, di tempo e di forze con un'economia narrativa che si accontenta di brevi annotazioni, particolari, eventi fissati come in una serie di istantanee. Tununa Mercado avverte la resistenza all'archiviazione che pulsa tra queste righe

e parte da qui il suo processo di «appropriazione della storia», fondamentale per quel lavoro di restauro che renderà alle parole di Sonia il nutrimento di cui sono state costrette a privarsi. L'indagine, raccontata nel suo farsi, svela una ricerca minuziosa e appassionata: ricompone le parti, integra con dati storici e biografici; valuta prospettive diverse e nei vari testimoni incontrati l'autrice riesuma ricordi remoti, apre scatole e archivi mentali, interpreta il non-detto. Illuminate le zone oscure, svela le contraddizioni, confronta i dati, rilegge per nuovi significati. Nulla resta insondato, persino il sentire che sta dietro i fatti riportati viene percepito, e per colmare gli spazi vuoti che ancora restano entra in gioco l'immaginazione.

«Scrivere non solo risponde a un desiderio testimoniale, ma è una maniera di perseverare la propria individualità e quella degli altri in mezzo alla folla» (p. 123): la storia va smossa dal torpore in cui è stata relegata, per far riemergere le identità annegate in essa. Recuperare la storia individuale di Sonia e quella delle persone che vi gravitano attorno significa carpire l'«eroismo del quotidiano» per poi allargare la prospettiva alla situazione storica europea e mondiale, con consapevolezza.

Amalia Guarracino

Fabian Negrin, *Favole al telefonino*, Roma, Orecchio acerbo, 2010, 28 p., euro 13,50 e *Chiamatemi Sandokan - Un omaggio a Emilio Salgari*, Milano, Salani, 2011, 64 p., euro 13

«Quando avevo quattordici anni mi iniziò ai piaceri e agli affanni della letteratura bandoleresca un vecchio calzolaio andaluso che aveva la sua bottega di ciabattino nell'androne di una vecchia casa di calle Rivadavia tra Sud America e Bolivia, accanto a un negozio di ferramenta dalla facciata verde e bianca», così inizia *Il giocattolo rabbioso* di Roberto Arlt, romanzo in cui si narra magistralmente l'influenza che può avere la letteratura nella vita di un adolescen-

te. I quaranta volumi di Ponson du Terrail sulle gesta criminali di Rocambole agiscono come un'ascia che rompe il mare ghiacciato – per dirla con Kafka – presente nella vita del protagonista. Qualcosa di simile avviene nel delicato e ironico *Chiamatemi Sandokan*. In questo splendido omaggio alla letteratura piratesca di Salgari, Negrin racconta una storia in cui i confini tra mondo reale e mondo immaginario sfumano grazie al potere della lettura. La scoperta della "tigre di Mompracem" rappresenta, per i due bambini, l'ingresso nella "inesauribile scenografia esotica" – come afferma Borges – del creatore del ciclo malese e soprattutto la scoperta della "grammatica della fantasia".

Non meno affascinante è *Favole al telefonino*, omaggio a un altro grande autore per "ragazzi", ovviamente Gianni Rodari, e a uno dei suoi libri più belli, quel *Favole al telefono* uscito per la prima volta nel 1962. Nell'arte, scrive Ricardo Piglia in *Crítica y ficción*, le restrizioni formali non ostacolano la creazione ma la favoriscono. Una prova concreta, qualora ce ne fosse bisogno, è senza dubbio questa rivisitazione in cui Negrin cerca di contenere le fiabe, «vere e proprie forme di vita preistoriche che portiamo dentro di noi», nei 160 caratteri di un sms. Nei confronti del classico rodariano, Negrin si comporta con quella "irriverenza" che, seguendo l'insegnamento di Borges, gli scrittori argentini avrebbero dovuto avere nei confronti dei classici della tradizione occidentale. Un esempio, uno solo per evitare che la sindrome di Silas Flannery si impadronisca del recensore costringendolo a copiare tutto:

C'era un orco fuori dall'asilo.
Mangiava all'uscita ogni bambino.
Le maestre piangevano.
Senza lavoro moriremo di fame.
Commosso, le invitò al banchetto.

Se Rodari è il punto di partenza, quello di arrivo è il Jonathan Swift di una *Modesta proposta*. Oppure immaginate un *Tom Sawyer* rivisitato dal gelido umorismo di Dürrenmatt. Non a caso il volume fa parte di *Lampi*, una collana in cui sono apparsi gioielli

(spesso segreti) dello humour nero come *Il narratore* di Saki o *La governante. Allegra storia di un cadavere devoto* di Edouard Osmont.

Loris Tassi

Fabian Negrin, *La via dell'acqua*, traduzione di Caterina Bernardini, Macerata, Liberilibri, 2010, 114 p., euro 20

«Bisogna disegnare col vocabolario e scrivere con la riga e la squadra». Il folgorante aforisma di Magnus potrebbe riferirsi al nuovo libro di Fabian Negrin, artista prolifico e versatile che sembra aver fatto suo il proclama di Roberto Arlt: «Il futuro è nostro, per la prepotenza di lavoro». *La via dell'acqua* è un'opera che per la formidabile unione tra parole e immagini riporta alla mente un precedente lavoro dell'illustratore e scrittore argentino, *La vita intorno* (Salani, 2009). Solo che mentre il sottotitolo di quest'ultimo era "romanzo per immagini", nel caso di *La via dell'acqua* sarebbe più giusto parlare di "poema per immagini". «*La via dell'acqua* è una grande metafora sul destino, sotto mentite spoglie. Procede apparentemente come i cartoni di una fiaba, usa parole piane nella semplicità di un dettato limpido, ritma le fasi con assoluta naturalezza, col moto d'onde della scrittura didascalica e delle immagini, ma ci parla d'altro, di tutto l'altro che si lega all'unicità della vita», scrive Francesco Scarabicchi nel prologo.

Secondo Borges, Quevedo era meno un uomo che una vasta e complessa letteratura. Nel caso di Negrin, abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a un vasto e complesso museo di immagini che include, tra gli altri, Chagall, Rousseau, Roland Topor, Max Ernst, i pittori del rinascimento, i film hollywoodiani, in qualche caso forse Alberto Breccia (si veda il furioso sperimentalismo e «il nero che invade tutto» presenti nel magnifico *L'ombra e il bagliore*, Orecchio acerbo 2010) e ancora José Guadalupe Posada, Diego Rivera e Frida Kahlo (nel delizioso *Frida e Diego. Una favola messicana*, Gallucci 2011). Per cui, di fronte a ogni libro di Negrin, al

lettore/osservatore si presentano due possibilità: trasformarsi in un «grande occhio fisso», come si dice ne *L'Occhio* di Nabokov, e vedere distintamente tutto, oppure, per tornare a *La vita intorno*, abbandonarsi completamente e «lasciare che l'occhio ci porti via».

Loris Tassi

Jefferson T. Parker, *Sicarios. La frontiera che brucia*, traduzione di Claudia Valeria Letizia, Roma, E/O edizioni, 2011, 417 p., euro 19,50

Sicarios è l'ultimo thriller di T. Jefferson Parker, unico autore statunitense a vincere tre Edgar Award. La narrazione si svolge lungo la frontiera per antonomasia: confine tra Stati Uniti e Messico, lembo di terra tra i cosiddetti primo e terzo mondo, terreno di scambi illeciti, luogo privilegiato dell'*ethos* postmoderno, crogiolo delle contraddizioni del capitalismo, dei movimenti di persone e del consumo dei corpi. «Povero Messico, tanto lontano da Dio e tanto vicino agli Stati Uniti», ebbe a dire il dittatore Porfirio Díaz a cavallo fra il XIX secolo e il XX.

Quante storie si possono raccontare dalla e sulla frontiera: un *aide-mémoire* del tardo capitalismo, commenterebbero Roberto Bolaño e Fredric Jameson, adeguatamente mischiati.

Qual è la storia di Jefferson Parker, quindi? Un grande classico della fantasia massimalista dei *gringos*? Poliziotti infiltrati, traffici di armi e droghe, doppiogiochisti, corrotti, spietati malavitosi sono tutti presenti nelle pagine di Parker, intrecciati in una rete complessa di scambi e interessi. Allo stesso tempo non può mancare l'atavica lotta tra il Bene e il Male, struttura portante della nostra visione del mondo.

Il male di Jefferson Parker si rivela un gioco intrigante per il lettore. Il problema è il comportamento di Sean Ozburn, agente statunitense infiltrato tra narcos e mafiosi; i suoi metodi sono, sin dall'inizio del romanzo, "malsani". Ozburn si convince di una

missione divina, della necessità di evadere regole e procedure della polizia statunitense; diventa violento, sanguinario, allucinato, ricordando a tratti il Kurtz di *Cuore di tenebra* (o *Apocalypse now*). Gioca da solo contro scagnozzi e traditori (inutile aggiungere che vince sempre); consuma furiose notti di sesso con la moglie Seliah – ovviamente bellissima, brillante, coraggiosa.

Una profonda antipatia per il superomismo spicciolo potrebbe generarsi nel lettore. Eppure, Jefferson Parker riesce a confondere le acque; una lieve perplessità invade il lettore e un fremito gli percorre la spina dorsale: il ricordo di *Dal tramonto all'alba* di Robert Rodríguez è ancora doloroso. Di nuovo, perdiamo il riferimento culturale a cui veniamo indirizzati. Parafrasando un commento di Borges ai racconti polizieschi di J.K. Chesterton, Jefferson Parker sostituisce l'horror paranormale di Rodríguez con una soluzione di questo mondo. Non la svelo, accenno a una questione virale. Per il resto, lascio il piacere della lettura, e del disorientamento, al lettore.

Andrea Pezzè

João Ubaldo Ribeiro, *Lussuria. La casa dei Buddha beati*, traduzione di Cinzia Buffa, Milano, BEAT, 2011, 144 p., euro 7

Ci sono numerosi libri in cui la mania per il sesso la fa da padrone. Libri comuni dell'ultimo Novecento, in cui le pagine e le parole sembrano un semplice escamotage per mettere sulla piazza una sequela appassionata e fiera di glandi impertinenti e ciechi, di scroti ipertrofici, di gustose sodomie e di umori vaginali incontrollabili. *Lussuria*, di João Ubaldo Ribeiro, sembrerebbe appartenere a questa categoria di libri. Libri irritanti per certi lettori, illuminanti per altri. D'altronde, come si direbbe, *a ciascuno il suo*. *Lussuria. La casa dei Buddha beati* si colloca esattamente in questo snodo, presentandosi come una biografia bizzarra sotto forma di una

confessione/rivendicazione umida e sfacciata che lo scrittore brasiliano, utilizzando la classica strategia narrativa dell'*ho ricevuto da un anonimo e pubblico a mio nome* mette in bocca a una settantenne brasiliana a noi contemporanea. Non ha dubbi, la protagonista di Ribeiro: la realtà, i rapporti sociali, le convenzioni del vivere civile non sono altro che nascondimento dell'autentico. L'uomo, la donna, e l'essere umano in genere, hanno una veritiera natura, e una soltanto. Una vocazione: darsi a un vitalismo sfrenato e senza apparente morale. Chi non ama farsi penetrare, chi non sopporta la vista del sesso altrui, chi costruisce bizzarri teoremi sulla purezza dell'uomo, non è altro che un essere meschino, inautentico, sordo ai richiami ancestrali che stanno dentro ognuno di noi. Così la religione cattolica con le sue prescrizioni, la psicanalisi con le sue teorie sull'uomo, la morale borghese con i suoi modi accorti, la vita familiare con le sue proibizioni, su tutte quella dell'incesto. Tutte costruzioni fasulle, tutte messe a mascherare una sorta di edonismo estremo, fatto di un vortice fiero della sua promiscuità. Ben venga tutto questo, fin quando è provocazione. D'altronde la letteratura è sempre finzione, e il realismo non è altro che un tentativo mal riuscito di classificare le narrazioni. O almeno è così che, dal nostro provinciale punto di vista, possiamo sperare.

Livio Santoro

Ricardo Romero, *La sindrome di Rasputin*, a cura di Maria Nicola, Palermo, Sellerio editore, 2011, 222 p., euro 13

I protagonisti di *La sindrome di Rasputin* hanno in alta stima «quella nozione così vaga, così malleabile, così snaturata, dell'amicizia», come scrive Bolaño in *2666*. Del resto per gli argentini, leggiamo in "Il nostro povero individualismo" di Borges, l'amicizia è una passione. Il romanzo del giovane Ricardo Romero, uscito in Argentina nel 2008, può far pensare al *Murphy* di Beckett o a *Una banda di idioti* di John Kennedy Toole riscritto da un lettore di So-

riano in vena di frequenti omaggi al Bolaño di *Stella distante* (soprattutto per il nesso tra arte, pornografia e omicidi). Abelev, Maglier e Myshkin (nomen omen: il nome proviene direttamente da *L'Idiota* di Dostoevskij) patiscono la sindrome di Tourette, una malattia che si manifesta soprattutto attraverso frequenti tic verbali e motori. L'infermità li ha convinti a formare una piccola ma lucida comunità rafforzata anche dall'amore per il cinema muto: «Ad Abelev piaceva l'espressionismo tedesco, Maglier adorava Buster Keaton e Myshkin era un patito di Lon Chaney. La teatralità dei gesti e la recitazione esasperata li facevano sentire "calibrati"» (e del resto, in questa pirotecnica pantomima, la teatralità dei gesti e la recitazione esasperata sono sempre presenti). Dopo che Abelev è stato accusato ingiustamente di un omicidio, Maglier e Myshkin si gettano a capofitto nell'indagine nel tentativo di scagionare il loro amico, mostrandosi implacabili come la coppia di sbirri creata da Chester Himes nel suo ciclo di Harlem. Completano il quadro un misterioso gigante russo, che in passato ha collaborato con Sokurov, un poliziotto poco raccomandabile e una quantità spropositata di gemelli. Alcuni critici hanno definito *La sindrome di Rasputin* un feuilleton avventuroso, eppure ci sembra particolarmente adatta la definizione che Gide diede del romanzo poliziesco: ogni personaggio cerca di ingannare tutti gli altri mentre la verità diventa a poco a poco visibile tra le nebbie dell'inganno.

Loris Tassi

Jacques Tardi e Jean Vautrin, *L'urlo del popolo 1*, traduzione di Stefano Visinoni, Carmignano (PO), Edizioni Double Shot, 168 p., euro 30

Il film che Luc Besson ha tratto da *Le straordinarie avventure di Adèle Blanc-Sec* se non altro ha spinto le case editrici nostrane a recuperare i grandi fumetti di Jacques Tardi. E così ai libri che ripropon-

gono le travolgenti avventure vissute dall'ostinata autrice di feuilleton nei primi decenni del XX secolo, si sono aggiunti, nel corso di pochi mesi, i magistrali adattamenti realizzati da Tardi a partire da tre maestri del polar: Léo Malet, Jean-Patrick Manchette e Jean Vautrin. Meno noto in Italia del creatore di Nestor Burma o dell'autore di *Pazza da uccidere*, Vautrin è un cineasta e romanziere che andrebbe recuperato al più presto (*Bloody Mary*, la sua opera più importante, è fuori catalogo da troppi anni). Ispirato a *I miserabili* e a *I misteri di Parigi*, ma anche al primo Céline e ovviamente a Balzac (è il minimo, da parte di un artista che ha scelto come pseudonimo il nome del diabolico forzato della *Comédie humaine*), *L'urlo del popolo* è uno straordinario noir storico ambientato durante i giorni della Comune parigina, un appassionante romanzo popolare e corale che testimonia la fiducia smisurata degli autori nella citazione di Victor Hugo posta come epigrafe: «Il cadavere è a terra e l'idea è in piedi». Ogni personaggio creato da Vautrin, ogni vignetta di Tardi sono lì a dimostrarlo. Lo splendido volume edito dalla Double Shot comprende i primi due capitoli, *I cannoni del 18 marzo* e *La speranza assassinata*, e come ogni feuilleton degno di questo nome si interrompe sul più bello. Resta la sensazione di un racconto mozzafiato e onirico in cui il segno sporco e graffiante di Tardi, che si avvale del consueto bianco e nero, riesce a «stordire di felicità» il lettore, per riprendere l'espressione di Vautrin. Il formato orizzontale esalta le scene dal sapore ejzensteiniano, che mostrano la sommossa del popolo, e conferma il giudizio di François Guérif: nessuno disegna Parigi come Tardi.

Loris Tassi

Claudio Tognonato (a cura di), *Affari nostri, diritti umani e rapporti Italia Argentina 1976-1983*, Roma, Fandango, 2012, 380 p., euro 20

Che tipo di rapporti hanno intrattenuto le nostre istituzioni e le nostre aziende con la dittatura militare argentina capeggiata da Jorge Videla? Gli undici saggi di altrettanti studiosi italiani che formano *Affari nostri* provano a rispondere a questa domanda raccontandoci le storie di aziende italiane e di uomini politici che hanno avuto un ruolo nella nascita e nella sopravvivenza della dittatura militare. In Italia erano gli anni di piombo, della strategia della tensione, della direttiva «destabilizzare per stabilizzare» emanata dal capo di Stato Maggiore delle forze armate Usa agli agenti dei servizi segreti di stanza in tutto il mondo. Il nascente neoliberismo e le politiche monetariste di Milton Friedman (privatizzazione degli enti pubblici, abbassamento dei dazi doganali e deregulation delle attività economiche) avevano bisogno di un banco di prova, e questo fu offerto dalla dittatura militare argentina che in cambio del silenzio della comunità internazionale offrì il sudore e il sangue di milioni di argentini per quelle riforme economiche che nel corso degli anni Ottanta sarebbero diventate il pallino prima di Ronald Reagan e Margaret Thatcher e poi del Fondo Monetario Internazionale.

È all'interno di questa strategia internazionale che va inserita la Loggia massonica P2 di Licio Gelli, cui era iscritto anche Emilio Eduardo Massera, capo di Stato Maggiore della marina militare argentina tra il 1976 e il 1981 e direttore della ESMA, l'accademia militare con sede a Buenos Aires trasformata in quegli anni in campo di concentramento. Che i politici italiani e di altri paesi del mondo sapessero dei sequestri, delle torture e degli assassinii di Stato che avvenivano in Argentina non era un mistero. Quello che mancava però era un'indagine seria e scientifica che, rifuggendo la vaghezza e il sensazionalismo tipici delle teorie del complotto, lanciasse un'accusa chiara e inconfutabile nei confronti di una intera classe politica e imprenditoriale. «Cosa sarebbe successo» si

domanda Claudio Tognonato «se il regime fosse stato accerchiato dalla condanna della comunità internazionale?».

Alessio Mirarchi

Horacio Verbitsky, *Doppio gioco. L'Argentina cattolica e militare*, traduzione di Andrea Grechi e Fiamma Lolli, Roma, Fandango, 2011, 726 p., euro 22

Negli ultimi anni sono giunti in Italia mirabili esempi di giornalismo narrativo latinoamericano: si pensi a *Suicidi in capo al mondo* (Marcos y Marcos) dell'argentina Leila Guerriero in cui si indaga su una misteriosa serie di suicidi avvenuti a Las Heras in Patagonia, a *L'arte dell'omicidio politico* (Il Saggiatore) di Francisco Goldman che prende spunto dall'omicidio del vescovo guatemalteco Juan Gerardi, a *Ossa nel deserto* (Adelphi) di Sergio González Rodríguez sui femminicidi di Ciudad Juárez. Nel 2011 c'è stato quasi un piccolo boom con *Operazione Massacro* di Rodolfo Walsh e *Cronache dal continente che non c'è* di Alma Guillermoprieto (entrambi editi da La Nuova frontiera), *Non è un cambio di stagione. Un iperviaggio nell'apocalisse climatica* di Martín Caparrós e *Memorie di un'infamia* di Lydia Cacho (pubblicati rispettivamente da Edizioni Ambiente e Fandango). Uno dei libri più potenti, e necessari verrebbe da aggiungere, è senza dubbio *Doppio gioco. L'Argentina cattolica e militare* con cui Horacio Verbitsky continua e amplia il suo precedente *L'isola del silenzio. Il ruolo della chiesa nella dittatura argentina*. In *Doppio gioco*, ci tiene a precisare l'autore, «non si troverà alcun giudizio di valore né sul dogma né sul culto religioso. Ci si limita ad analizzare la condotta della Chiesa come "realtà sociologica di popoli concreti in un mondo concreto" […]. Neppure si discetta sull'istituzione che si definisce santa, bensì sugli uomini che ne facevano parte nel periodo in esame e che si reputano essi stessi peccatori». Verbitsky continua a mettere in pratica nei suoi libri la sua idea di giornalismo: «Giornalismo è diffondere ciò che qual-

cuno non vuole si sappia; il resto è propaganda. Il suo compito è additare ciò che è nascosto, dare testimonianza e, pertanto, essere molesto». Questo è il filo rosso che attraversa *Il volo*, *L'isola del silenzio*, *Doppio gioco*, quasi fossero capitoli di un unico libro che il loro autore sta scrivendo da anni. Per ritornare alle parole di Rodolfo Walsh, presenza continuamente evocata nelle pagine di Verbitsky, si tratta di continuare a rendere la propria testimonianza anche nei momenti più difficili.

Loris Tassi

Rodolfo Walsh, *Operazione Massacro*, traduzione italiana di Elena Rolla, Roma, La Nuova Frontiera, 2011, 253 p., euro 12

I primi due titoli di Cronache di frontiera, nuova collana dedicata al giornalismo narrativo latinoamericano, sono l'appassionante *Cronache dal continente che non c'è* di Alma Guillermoprieto, raccolta di articoli che contiene tra gli altri un secco reportage scritto nel 1981 sugli omicidi di massa in El Salvador e una lucida analisi dell'avventura politica di Vargas Llosa, e l'epocale *Operazione Massacro* di Rodolfo Walsh, opera che (lo si voglia oppure no) rappresenta la "fondazione mitica" del *nuevo periodismo*. *Operazione Massacro* denuncia il terrorismo di Stato, ossia la fucilazione, avvenuta nel giugno del 1956, di dodici civili accusati di cospirare contro la *Revolución libertadora* che aveva allontanato Perón l'anno prima. Il punto di partenza dell'inchiesta è una frase ascoltata dallo scrittore in un bar: «C'è un fucilato ancora vivo».

Agli inizi degli anni Cinquanta, Walsh aveva tradotto autori come Cornell Woolrich, aveva curato antologie di racconti polizieschi e, soprattutto, aveva pubblicato il raffinatissimo e metaletterario *Variazioni in rosso*, una raccolta che presentava la letteratura poliziesca come puro artificio, gioco ironico alla maniera di Borges. Tutto sembrerebbe cambiare con *Operazione Massacro*. L'auto-

re, in uno dei prologhi, afferma: «Escribí este libro para que actuara». *Actuara* è parola chiave: il libro deve svolgere un ruolo nella società o, meglio ancora, deve *agire* abbattendo le verità preconfezionate dello Stato. Negli anni Quaranta, Borges aveva dimostrato che con la letteratura poliziesca era possibile fare Arte; alla fine degli anni Cinquanta, Walsh si dimostra ancora più ambizioso: con la letteratura poliziesca si può raccontare la realtà e la si può perfino correggere. Lo scrittore si serve delle tecniche acquisite in precedenza per svelare le menzogne degli uomini implicati nell'omicidio. Ma *Operazione Massacro* svolge un ruolo fondamentale tanto all'interno della società quanto all'interno della letteratura. Secondo Carlos Gamerro rappresenta «il passo decisivo verso un genere poliziesco autenticamente argentino» in cui, cioè, «la polizia commette il crimine, e l'apparato giudiziario si incarica di insabbiarlo», e l'investigatore «non lotta perché si faccia giustizia o perché venga applicata la legge», ma solo per far circolare la verità. Va segnalata, in chiusura del volume, la toccante e implacabile "Lettera aperta di uno scrittore alla Giunta Militare", datata 24 marzo 1977. Rodolfo Walsh verrà sequestrato il giorno dopo e finirà tra i *desaparecidos*.

Loris Tassi

Mario Magallón Anaya	Efficacia del pensiero filosofico universale in Leopoldo Zea
Giuseppe Cacciatore	Un profilo di Leopoldo Zea
Alberto Filippi	Leopoldo Zea e i labirinti dell'Occidente
Horacio Cerruti Guldberg	Intellettuali, idee e identità nella *Nostra America*
Enrique Dussel	Transmodernità e interculturalità
Mauricio Beuchot	L'ermeneutica in Messico e l'ermeneutica analogica
Serge Latouche	Ci sarà ancora vita dopo lo sviluppo?
Blas Matamoro	Pensiero eclettico argentino. Un appunto
Livio Santoro	Borges e il modello norreno: la vita della spada
Tommaso Ariemma	L'estetica della copia. Cervantes, Borges e l'arte contemporanea
Anna Boccuti	I personaggi femminili come detonatore della trasgressione fantastica nei racconti di Julio Cortázar
Alessio Mirarchi	I femminicidi di Ciudad Juárez in *Ossa nel deserto* e *2666*

Edizioni Arcoiris