

Ariel y Calibán mirando al Sur

Convegno Internazionale
di Americanistica

39°

Salerno/ 10-12 maggio 2017

nel centenario della morte di José Enrique Rodó

Atti Convegni Annuali
CSACA e UNISA

Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”

Via Guardabassi, 10 – C.P. 249, 06123 Perugia (Italia)

Tel. e fax +39 075 57 20 716

e-mail: info@amerindiano.org | <http://www.amerindiano.org>

Sede di Salerno

Via Francesco la Francesca, 31, 84124 Salerno (Italia)

Tel. e fax +39 089 23 47 14

Prima edizione *aprile 2018*

ISBN 978-88-7341-325-7

© Oèdipus edizioni, Salerno/Milano

www.oedipus.it / info@oedipus.it

Impaginazione

AD Studio Salerno +39 089 234714

info.adservizi@gmail.com

Copertina e cover cd *Domenico Notari*

**Comitato Scientifico / Comité Científico / Comitê Científico /
Scientific Committee / Comité Scientifique**

Giuseppe D’Angelo, Elvira Falivene, Rosa Maria, Grillo, Carlo Mearilli,
Romolo Santoni

Presidenza / Presidencia / Presidência / Chairman / Présidence

Romolo Santoni (romololmeca@hotmail.com),

Rosa Maria Grillo (grillovov@tiscali.it)

**In collaborazione con / en colaboración con / em colaboração com /
in cooperation with / en collaboration avec:**

Università degli Studi di Salerno,

Dipartimento di Studi Umanistici

Opera pubblicata con il contributo dell’*Università degli Studi di Salerno,*
Dipartimento di Studi Umanistici

Ariel y Calibán mirando al Sur

Salerno (Italia), 10-12 maggio del 2017

Giornate di chiusura del
XXXIX Convegno Internazionale di Americanistica
XXXIX Congreso Internacional de Americanística
XXXIX Congresso Internacional de Americanística
XXXIX International Congress of Americanists
XXXIX Congrès International des Américanistes

Organizzate dal Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”
Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Studi Umanistici
Cattedra di Lingua e Letterature Ispanoamericane

atti a cura di Giulia Nuzzo

*Il lungo viaggio di Ariel e Calibano
in America Latina*

Giulia Nuzzo

Università degli studi di Salerno

Nella sua lunga e cangiante formazione discorsiva, la costruzione simbolica di Ariel e Calibano, sorta dalla *Tempesta* di Shakespeare e approdata sul finire del diciannovesimo secolo nelle terre americane, si è prestata a dare rappresentazione - con l'efficacia di un disegno avvincente e di cifre emblematiche - alle espressioni di diversi momenti, tendenze, dialettiche del percorso storico e culturale dell'America Latina, del suo complesso gioco di affermazioni identitarie, tra ideali aspirazioni universalistiche e difese delle sue inalienabili specificità.

È ben nota l'evoluzione simbolica di quel motivo¹, dagli antecedenti europei del teatro del grande drammaturgo inglese e della rivisitazione che nell'ultimo terzo dell'Ottocento ne diede Ernest Renan (1878), fino alle sue sfaccettate e mutevoli appropriazioni latino-

1 Per una ricostruzione di quella storia, oltre le pagine di Roberto Fernández Retamar (2005), si può consultare un articolo di Emir Rodríguez Monegal (1978), scritto in un aperto contrappunto polemico con l'operazione interpretativa dell'intellettuale cubano. Si segnala pure il contributo di Liliana Weinburg de Magis (1994), che, centrato soprattutto sulla produzione saggistica, esamina con attenzione il mobile gioco delle relazioni istituite dai testi latinoamericani con gli antecedenti europei.

mericane, soprattutto con il famoso *Ariel* di José Enrique Rodó alla soglia simbolica del 1900, e poi con la nuova polemica e sovversiva genealogia delle riprese in chiave anticolonialista di svariati autori tra gli anni '60-'70, con in testa i famosi saggi di Roberto Fernández Retamar.

La vicenda di questa appropriazione potrebbe essere segnalata come un'ulteriore dimostrazione di quella vocazione latinoamericana a tradurre introspektivamente, a fagocitare e *criollizar* miti, discorsi, forme, etc., esogeni, in particolare ovviamente della cultura europea, fonte diretta e ineludibile dell'"altro Occidente" latinoamericano. In questo caso, tuttavia, il processo "digestivo" ha interessato una figura, quella del "barbaro" Calibano (e la sua controparte alata, Ariel), che - hanno dimostrato gli studiosi - nacque dai guizzi inventivi dell'arte di Shakespeare come un riflesso degli esotici "selvaggi" descritti con abbondanza di dati fantastici nella letteratura che, con un peculiare innesto di interessi (proto)antropologici e proiezioni coloniali, era sgorgata dalla rivelazione del "nuovo mondo". In tal senso, si è discusso dunque, il Calibano shakespeariano apparterrebbe di diritto al mondo americano, in particolare, sembrerebbe, ai Caraibi "cannibali" del visionario Colombo, da cui Shakespeare derivava appunto per anagramma il nome del suo personaggio²; in ogni modo a terre e a genti sfruttate e oppresse da secoli di colonialismo. Il processo traduttivo che l'ha interessato, comunque, anche attraverso la denuncia di quell'oppressione, ha finito col fare dei personaggi shakespeariani dei veri e propri archetipi della cultura latinoamericana³: archetipi però non statici e fissi, come si è detto,

2 Una questione questa che è stata al centro del dibattito interpretativo sul testo shakespeariano. Antonello Gerbi, nel suo prezioso lavoro del 1982, vi riconosceva una sintesi del "selvaggio medievale" e di quello americano, e in una maniera simile lo decifra l'antropologo messicano Roger Bartra (1992), nell'ambito delle ricerche confluite nel suo noto *El salvaje en el espejo*. Nel Calibano shakespeariano del 1611, come in altre rappresentazioni del selvaggio americano coeve, si innesterebbero forme e aspetti di un persistente immaginario dell'alterità primitiva e mostruosa di origini medievali europee.

3 Metamorfosi che ha suscitato l'aggressiva reazione polemica di Harold Bloom, il cui *Caliban* del 1992 suona come una gelosa proposta di riacquisizione all'Europa e al tempo di Shakespeare dell'opera, dal suo punto di vista illecitamente americanizzata, tradita e manipolata nelle tribune del post-coloniale.

essi sono stati in grado di illustrare anzi, grazie alla loro camaleontica mutevolezza, diverse circostanze del processo storico della regione.

L'inquieta congiuntura del *fin de siglo* latinoamericano, nel quale la crisi delle visioni scientiste di marca positivista si incrociava peculiarmente, nel fervore dei nuovi linguaggi spiritualisti, con i credi e le militanze antiimperialistiche maturate dall'avvertimento del minaccioso espansionismo statunitense, reso palese dal *desastre* del 1898, aveva propiziato l'approdo, negli ultimi anni dell'800, dei personaggi shakespeariani nelle latitudini latinoamericane. Ancora echeggiava il clamore delle sconfitte di Santiago di Cuba e Cavite, con cui, nel confronto con gli Stati Uniti, la Spagna aveva perso gli ultimi possedimenti del suo impero coloniale, quando Paul Groussac, nella manifestazione realizzatasi il 2 maggio del 1898 nel Teatro de la Victoria di Buenos Aires, opponeva lo «spirito yankee» emanato dall'«informe cuerpo calibanesco» (GROUSSAC P. 1904: 101) degli USA alle nobili tradizioni della Spagna ferita a morte e del mondo latino⁴; gli faceva eco, poco dopo, Rubén Darío ne "El triunfo de Calibán", pubblicato il 20 maggio del 1898 ne "El Tiempo", nel quale la vittoria del nemico *yankee* veniva rappresentata come un trionfo delle forze materialistiche del modello capitalistico statunitense sulla minacciata eredità spirituale dei popoli di «sangre latina»⁵.

L'esaltata contrapposizione simbolica, meno vicina all'antecedente shakespeariano che alla più recente ripresa di Renan, che nel suo "dramma filosofico" aveva raccolto attorno all'incolta e gretta figura

4 Con il titolo di "España y Estados Unidos" l'intervento fu raccolto poi nel suo libro miscelaneo *El viaje intelectual* del 1904.

5 Su questi primi lineamenti – negli immediati postumi del *desastre* del 1898 - della formazione di quello che sarebbe diventato un denso «ideologema» della cultura latinoamericana, il «calibanismo», appunto, si possono consultare COLOMBI B. 2004, e JÁUREGUT C. 1998, che nella simbolizzazione di Calibano come «icono del 98» esamina i limiti di una stagione culturale che, chiusa nelle stentate «herramientas del humanismo burgués», non fu capace di guardare con lucidità al futuro, interpretando piuttosto, «bajo el ropaje de propuesta de un *deber ser*, una época en agonía» (447, 448). Per l'approfondimento dello sfondo culturale e ideologico in cui maturò il motivo, dominato dalla radicalizzazione dell'idea di uno scontro epocale tra due opposte essenze culturali, quella dei paesi latini e quella del mondo anglosassone, al centro anche di una significativa produzione saggistica di orizzonte soprattutto sociologico e di linguaggio positivista, mi permetto di segnalare pagine di un mio libro (NUZZO G. 2015).

di Calibano la minacciosa incombenza delle masse popolari osservate nell'esperienza della Comune del '70, si riprodurrà di lì a poco nel "vangelo" idealista dell'*Ariel* di Rodó. Le esperienze della prima stagione primonovecentesca, che certo non smentirono la vocazione imperialistica degli USA sull'inerte corpo "latino" dell'America del Sud, garantì la pressoché immediata consacrazione dell'autore uruguayano a maestro di una gioventù arielista subito numerosa, e la fortunatissima espansione, presto anche volgarizzata, di quel motivo, ben oltre la lettera del messaggio rodoniano. Esempio del «constante juego dialéctico de conciliación y síntesis de antinomias» che, come ha riflettuto Zum Felde (1967: 11), regge la logica argomentativa di Rodó, esso, in effetti, suggeriva appena l'identificazione dei potenti vicini del nord con l'incivile natura del Calibano shakespeariano, il quale figurava più che altro l'idolo utilitaristico e tecnolattico che il "maestro" vedeva pericolosamente trascinare i giovani "nordomani" del sud, lontano dalle sponde umanistiche del Mediterraneo classico.

L'*Ariel* riuscì comunque a captare e placare le inquietudini di un'epoca confusa e in veloce trasformazione con il tono esemplare e moraleggiante di un "sermone laico" che provava ad esprimere la sentita esigenza della modernizzazione e di un'espressione "originale" del mondo latinoamericano senza strapparla alle radici europee, a tradizioni storiche di illustri genealogie. Certo è che il fin troppo ostentato ottimismo del suo "razionalismo armonico", il carattere elitista e squisitamente aristocratico delle sue vedute politiche, il tenore astratto e utopico della sua predica sociale non convinsero tutti, e sin dal primo momento. Come ha segnalato Carlos Real de Azúa (1976)⁶, non furono pochi quelli che, appartati dal coro degli arielisti entusiasti, individuarono ambiguità teoriche di fondo di quel discorso sforzatamente sereno e conciliatore, *in primis* quella, rimproveratagli con asprezza dai peruviani José de la Riva-Agüero e Francisco García Calderón, di proporre «la Grecia antigua como

6 Un'efficace presentazione della storia della ricezione dell'opera, con un bilancio critico dei suoi aspetti più vitali e longevi, è offerta da AINSA F. 2001.

modelo para una raza contaminada con el híbrido mestizaje con indios y negros» (RIVA-AGÜERO J. 1905: 263), di invitare all'esempio dell'«ocio clásico» repubbliche afflitte da tutte le specie dei più anacronistici mali politici, sociali ed economici.

In queste fondamentali crepe del discorso rodoniano affonderanno le successive vicende interpretative del costruito simbolico, che, riavvicinando le figure Ariel/Calibano al sottotesto shakespeariano, solidarizzeranno con la figura di Calibano. Il terreno, incolto e deforme figlio di Sycorax, che deve cedere la sua isola e le sue forze al Prospero europeo, in cambio dell'educazione alla lingua e alla civiltà dello straniero, si rivelerà assai più consono a significare il destino storico dell'autoctono americano nel giogo coloniale, rispetto all'ambiguo Ariel, figura graziosa di un etereo soprannaturale che pure tuttavia acconsente a piegare le sue arti magiche all'opportunistico asservimento dell'invasore.

È in sostanza su questo schema, seppure a partire da prospettive e ambiti espressivi diversi, che convergerà la nuova progenie testuale degli anni '60-'70, nata nella scia del trionfo della rivoluzione cubana, e delle richieste di liberazione culturale, sociale, razziale e coloniale che guideranno come parole d'ordine i movimenti progressisti dell'infiammata decade culminata nel maggio sessantottino. Alcuni anni prima, in realtà, nel 1935, uno scritto piuttosto dimenticato dell'intellettuale argentino Aníbal Ponce, con un'impostazione marxista evidente già nel titolo, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, già anticipava la nuova visione. Ponce rivendicava il grido del Calibano della *Tempesta*, ridotto nelle catene civilizzatrici di Prospero da «rey propio» a «súbdito» «despojado» dell'isola che gli appartiene per diritto naturale, e smascherava le connotazioni elitiste della reinterpretazione rodoniana dell'*Ariel*, proponendolo così come una figura dell'ipocrisia ideologica dell'intellettuale umanista borghese, «mezcla de esclavo y mercenario de la cultura», discosto con «disgusto» dalle questioni terrene, materiali, in cui si dibatte la triviale vita dell'oppresso fratello Calibano (PONCE A. 1962: 83).

La polemica rilettura di Ponce già avviava, quindi, alla risignificazione in chiave anticolonialista del simbolo che si libererà nella nuova fase del dibattito interpretativo, insediata ora nella scena teorica, letteraria e artistica delle Antille americane. Capostipite della nuova genealogia fu il libro di George Lamming *Los placeres del exilio*, del 1960, nel quale lo scrittore delle Barbados integrava la sua proposta di una comunità culturale “pancaribeña” nel segno di Calibano. Seguiranno quindi, nel 1969, i contributi del martinicano Aimé Césaire, che con *Une tempête. Adaptation pour un théâtre nègre* schierava la figura di Calibano sul fronte delle rivendicazioni degli afrodiscendenti caraibici, e di Edward Kamau Brathwaite, che pubblicava in *Islas* le poesie “Caliban”, dove il personaggio shakespeariano, anche qui identificato con l’afrodiscendente delle isole, si impone come agente di riqualificazione dei suoi saperi e rituali dispersi e di configurazione di una nuova estetica negra-caraibica (DOUMERC E. 2014).

Dall’orizzonte saggistico interveniva così, due anni dopo, nel 1971, Fernández Retamar con un articolo apparso in “Casa de las Américas”. L’intellettuale portava a compimento l’inversione della dicotomia concettuale già annunciata dai predecessori, radicando - di presso a Césaire e Brathwaite - la famiglia dei simboli nella geografia caraibica, ma liberandola oltre le rivendicazioni della “negritudine” in una prospettiva più ampiamente latinoamericana. L’informe e ribelle schiavo dell’isola di Shakespeare vi trionfava dunque con la forza della «metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad»: « Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecirlo, para desear que caiga sobre él, “la roja plaga”?» (FERNÁNDEZ RETAMAR R. 2005: 48, 49)⁷.

Se il neoimperialismo statunitense aveva suscitato la prima pro-

7 Nell’edizione di cui mi servo qui il poeta e intellettuale cubano avrebbe raccolto l’insieme dei saggi di tema “calibanesco”.

mozione delle riscritture latinoamericane, adesso è la polarizzazione del Nuovo Ordine Mondiale, che allinea Cuba nell'asse sovietico, a strumentare la rilettura di Fernández Retamar. Il suo Calibano, ha riflettuto Jean Franco, si può leggere come un «documento de la Guerra Fría en la cual las posiciones políticas se codificaban como valores culturales» (FRANCO J. 2003: 143), una Guerra Fredda che era irrotta nella stessa letteratura latinoamericana – di quel 1971 è il noto “caso Padilla”, che rompe la geografia del cosiddetto *boom* e degli intellettuali di sinistra. Denunciata, sulle orme di Ponce, la sudditanza intellettuale di Ariel al colonizzatore Prospero, Fernández Retamar prestava ora a Calibano le armi di un'altra specie di intellettuale, l'intellettuale rivoluzionario, schierandolo come portavoce di quelli che il martinicano Fanon aveva chiamato nel famoso saggio del 1961 i “dannati della terra” e di una «narrativa descolonizadora» (FRANCO J. 2003) mondiale della quale l'isola di Castro puntava a sostenere un ruolo di protagonista.

Il Calibano di Fernández Retamar piacque, così, a Edward Said, con il cui *Orientalismo* lo avvicinava il critico statunitense Fredric Jameson (2005 [1989]: 27), mentre infastidiva un critico come Rodríguez Monegal, amico e critico di Borges, oltre che esperto studioso di Rodó, direttore e anima culturale – si può ricordare - della famosa rivista “Mundo Nuevo”, organo del *boom*, che nella seconda metà della decada del '60, quando se ne scoprirono i legami finanziari con la CIA, fu bersaglio polemico proprio della Casa de las Américas di Haydee Santamaría e di Fernández Retamar.

Lo studioso uruguaiano lo stroncava per i semplicistici contrasti, che liquidavano in poche pagine il confronto con l'antecedente del 1900, per il suo ostentato gergo rivoluzionario, che cadeva senza volere in vecchi stereotipi razzistici e in concezioni elitiste ed eurocentriche del ruolo conduttore dell'intellettuale nel fondo non molto lontane da quelle di Rodó. Rodríguez Monegal non si fermava comunque alle critiche, che finivano con il precipitare con toni anche veementi lo scritto del cubano nel «cementerio de la falsa ensayística

latinoamericana», ma provava a sollecitare ancora un'altra interpretazione rimasta inespressa nella gamma delle metamorfosi calibanesche della progenie antillane. Retamar aveva preteso parlare in nome di Calibano, senza essere riuscito ad individuare a suo dire una delle qualità più caratteristiche e vitali del selvaggio dei suoi Caraibi a cui si sarebbe ispirato Shakespeare, quella del suo cannibalismo⁸. Le avevano invece riconosciute e sfruttate con un liberatorio parricidio in versione “tupí” e un fecondo ludismo sperimentale, sin dagli anni del “Manifesto Antropofagico”, nel 1928, Oswald e Mário de Andrade, riuscendo a «desplazar la discusión sobre la verdadera naturaleza de la cultura latinoamericana de la algo solemne y afrancesada atmósfera del *Ariel*, de Rodó (y del *Calibán*, de Fernández Retamar, hélas) al contexto vivo e iconoclasta de una verdadera cultura latinoamericana».

Secondo un tale natura “antropofagica” ci si può disporre ad esaminare, come si diceva prima, la stessa vicenda delle metamorfosi latinoamericane di Ariel e Calibano, che all'altezza degli anni '70-'80, secondo alcuni pareva aver affermato con l'apporto di Retamar una «disciplina», la «calibanología» (FERNÁNDEZ RETAMAR R. 2005: 10), e che ancora oggi non sembra aver esaurito tutte le sue virtualità interpretative e polemiche⁹.

La succinta ricostruzione che si è provato a tracciare qui non può essere chiusa senza almeno un richiamo a un'altra autorevole voce, quella di Leopoldo Zea, che a circa vent'anni dal testo di Retamar, nel 1988, veniva ad arricchire il dibattito da una nuova prospettiva. Nelle battute finali del *Discurso desde la marginación y la barbarie*,

8 In un testo del 1999 apparso in “Nuevo Texto Crítico”, “Calibán ante la antropofagia”, Fernández Retamar (2005: 163-174) avrebbe rievocato quella polemica e risarcito la riconosciuta omissione dell'esperienza brasiliana e dei nomi di Oswald y Mário de Andrade nel canone degli intellettuali latinoamericani che avevano operato nel segno di Calibano.

9 Per un essenziale profilo delle nuove tendenze critiche si rimanda al contributo di Felix Julio Alfonso López (2016), direttore della rivista cubana “Caliban”, entro le quali si apprezza l'innovatrice presenza del pensiero femminista marxista, che con la riabilitazione delle emarginate figure femminili del dramma di Shakespeare, si è impegnata a smontare il congegno mascolino che ne ha egemonizzato la ricezione e riscrittura simbolica.

il filosofo messicano ammoniva a tradurre la rabbiosa maledizione di Calibano in un più sereno «discurso liberador», maturato dalla consapevole riconciliazione dell'ex-padrone e dell'ex-servo in una nuova «síntesis de la humanidad», sorta al di sopra delle escludenti barriere della «barbarie» e della «civilización». Il testo di Zea chiude così virtualmente, idealmente la serie, provando a liberare i motivi simbolici dalle determinazioni storiche che ne avevano marcato il gioco interpretativo in chiave "locale", e facendoli sbocciare, come ha già riflettuto la Weinberg, in una sintesi di alto respiro, che promuove la dialettica Prospero/Calibano come categorie di un'etica e una prassi dell'interculturalità capaci di trascendere le dinamiche latinoamericane¹⁰.

Gli accenti universalistici del messaggio di Zea appaiono forse più vicini, oggi, ad alcuni dei significati essenziali e forse più duraturi del "sermone" di Rodó, che, ben oltre la congiunturale demonizzazione dello spettro calibanesco e l'idealizzazione "arielista" delle osannate matrici grecolatine, ammoniva innanzitutto la progenie latinoamericana a superare ogni angusto sentimento nazionalistico nella visione fraterna di una "Magna Patria" latinoamericana, rinsanguata dall'esercizio curioso e vigile dello spirito critico, connessa con le sorgenti

10 Divergo su ciò da López, che sembra aver frainteso del tutto il messaggio di Zea: «convertir a Próspero en subversivo y a Caliban en bárbaro que puede transformarse en civilizado al aceptar el lenguaje del colonizador constituye, dentro de la tradición calibanésca emancipadora, una aporía demasiado ardua para insistir en ella». Ma il problema è che la proposta di Zea, con il suo tentativo di esprimere la condizione «concreta» dell'uomo e della filosofia americana senza tradire con ciò l'aspirazione di universalità che accompagna il suo secolare sforzo di affermazione identitaria - e proprio in questo senso, ricorda Cacciatore (2005), Zea aveva difeso l'*Ariel* di Rodó in *Dialéctica de la conciencia americana* - non risulta in linea con la «tradición calibanésca emancipadora» impugnata da Retamar e dalle direttrici radicalmente antioccidentaliste della critica postcoloniale che si sono riconosciute nel segno di Calibano. Zea aveva invitato non ad «acceptar el lenguaje del colonizador», come conclude López, ma, come analizza Cacciatore, a non rinunciare a fare propri, in virtù dell'"autenticità" del suo essere latinoamericano, quei valori del mondo occidentale che «"si presentano come universali e, pertanto, validi per ogni uomo e per tutta l'umanità"» (61). «L'uomo senza limitazioni di razza, classe, cultura» a cui guarda la "filosofía sin más" di Zea è anche l'uomo che sorge dalla pacificazione storica di Prospero e Calibano. Il filosofo chiede a Prospero di rinunciare ai sortilegi con cui ha "incivilmente" tentato di imporsi sull'"altro" Calibano, riconoscendosi così come uomo tra tutti gli altri, e a Calibano di guarire la "rossa" piaga della maledizione, facendo della lingua del suo dominatore lo strumento della sua liberazione e affermazione originale nel consorzio umano.

del sapere universale, “proteicamente”, vitalisticamente protesa alla ricerca e al rinnovamento costante della vita dello spirito e delle idee, criticamente consapevole degli effetti massificanti delle moderne democrazie di facciata e degli esiti disumanizzanti delle religioni positiviste della scienza, della tecnologia e del danaro.

Con quell’auspicio si indirizzavano alle «dolci terre d’Occidente» i «filiali voti amorosi» del pellegrino del *Camino de Paros*, in una prosa, “Capodanno”, scritta nel dicembre del 1916, che si chiudeva presso il Campidoglio con una trepida illusione e come una specie di testamento intellettuale: la famosa lupa capitolina, «nutrice della razza, nella sua profetica irrequietezza» gli era parso «guardasse là dove tramonta il sole e cercasse in quella parte del mondo nuova libertà e nuovo spazio» (RODÓ J. E. 2001: 58). Pochi mesi dopo, il viaggiatore che, lasciando l’aula severa del suo magistero americano, era venuto a verificare in Italia il più compiuto modello della classicità da lui anelata, «perfetta sintesi di spiritualità cristiana ed estetismo pagano» (GRILLO R. M. 2001: 116), giunto intanto all’estremo sud italiano, a Palermo, morirà qui solo, vinto dalla malattia il 1° maggio del 2017.

Al centenario della sua morte, dopo il recente anniversario della pubblicazione dell’*Ariel*, celebrato nel 2000 con importanti iniziative scientifiche ed editoriali, si è ispirata anche l’idea di dedicare alle genealogie “meridionali” di Ariel e Calibano le consuete giornate di studi letterari che da anni, grazie all’instancabile lavoro della Prof. Rosa Maria Grillo, raccolgono studiosi del mondo latinoamericano di diverse latitudini e indirizzi disciplinari presso le strutture del Circolo Amerindiano di Salerno e dell’Università degli Studi di Salerno.

I contributi raccolti in questo volume sembrano confermare la vitalità di quegli archetipi, categorie e formazioni discorsive per l’ulteriore sollecitazione della riflessione e del dibattito su cruciali aspetti e questioni della storia della cultura e della letteratura latinoamericana, della costruzione in esse di rilevanti immaginari sociali e politici.

Nel testo che apre la serie Romolo Santoni attraversa momenti essenziali del percorso storico attraverso cui scorrono l'Ariel e il Calibano latinoamericani, un percorso che, come avevano avvertito - tra i primi e con particolare lucidità - Martí, Darío, Rodó e i proseliti arielisti, avrebbe dovuto fare i conti con le pesanti ingerenze del "Calibano" statunitense. Dalla famosa dottrina Monroe al non meno noto corollario con cui Roosevelt la interpretava nel 1904 fino alle esperienze di anni più recenti, lo studioso ripassa passaggi di una tesa storia, che incrocia la distorta espressione del "destino manifesto" della nazione nordamericana con i momenti più drammatici dell'America Latina contemporanea, ridotta a "cortile di casa" e cupo teatro degli interessi politici, economici e finanziari del vicino del nord.

Di taglio storico sono pure i contributi di Rosario Cappadona e di Giuseppe D'Angelo.

Il primo è dedicato a un aspetto certamente meno sondato della generosa attenzione che l'intellettuale uruguaiano riservò al nostro paese, quello della Questione Romana. Dalle orme di Rodó, che, dalla prospettiva del suo solido credo liberale e del suo "laicismo tollerante", rifletteva in un articolo del 1917 sull'irrisolta frattura che dopo la conquista di Roma del 1870 lacerava la vita politica e culturale del paese, si muove lo studioso per tracciare con un vivace tono polemico la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa dall'Italia postunitaria fino ai giorni nostri, in cui i «potentati» del Vaticano, passati indenni ed anzi fortificati attraverso i Patti Lateranensi del 1929 e il Concordato del 1984, continuano a pesare sulla struttura politica, economica e culturale del paese.

Il secondo esamina i lasciti del magistero intellettuale rodoniano sui movimenti studenteschi per la riforma universitaria che dal 1918, partendo dall'Università di Cordoba, in Argentina, raggiunsero i maggiori atenei della regione. Il lavoro seminato in questo contesto da figure intellettuali quali il carachegno Salvador De La Plaza, gli argentini Deodoro Roca ed Alejandro Korn o il cubano Julio Antonio Mella annunciano certo uno "spirito nuovo" che in tanti

aspetti aveva dovuto lasciare alle spalle gli insegnamenti di Prospero, ma attestano già con il vigore delle loro rivendicazioni, come avrebbe riconosciuto Pedro Henriquez Ureña, che la «oratoria sagrada» del maestro uruguayano alla gioventù latinoamericana si era effettivamente incarnata in un energico fronte di discepoli impegnati con una generosa ottica internazionalista nella riforma spirituale, sociale, culturale, pedagogica e politica della loro America Latina.-

Con il contributo di Carmen Luna Sellés ci immettiamo nello studio della letteratura, e in particolare di un interessante repertorio della scrittura rodoniana, quello dedicato alla Prima Guerra Mondiale. La studiosa ne offre un'esaustiva campionatura, e lo analizza contestualizzandolo nel più vasto ambito scritturale degli apporti latinoamericani al tema, che nella regione investita dal cosmopolitismo modernista è particolarmente sentito dalla prospettiva non solo politica, ma più ampiamente culturale della sovranità della Francia come modello universale della civiltà occidentale. L'evento bellico sollecita dunque corde profonde della riflessione identitaria di Rodó, che, come i contemporanei della regione rimasta neutrale, coltiva, almeno in un primo momento, la letteratura della guerra come strumento di schieramento solidale, "affettivo" e "culturale", al fianco degli alleati e della latinità arielista.

Nel contributo successivo, ancora dedicato a Rodó, Paco Tovar ci porta, quindi, sulle "tracce" dell'esperienza della poesia simbolista nella letteratura dello scrittore uruguayano. Echi di quella stagione - assimilata anche attraverso l'esercizio esegetico dedicato a Rubén Darío, culminato nel noto scritto del 1899 - si fanno sentire nel testo "Albatros", raccolto nel libro postumo *Nuevos motivos de Proteo*. In esso la figura del famoso uccello della poesia baudelairiana, nella cui "maschera" calerà poi il ribellismo di Rimbaud, offre il nome e i contorni romanzeschi alla rievocazione di un più pacato protagonista di una combriccola di letterati *bohémiens*, attraverso la cui parabola Rodó interviene per riflettere su temi a lui cari: il tema del tempo e dell'identità, la trasformazione "proteica" dell'io, la dissolu-

zione dell'idealismo giovanile nell'urto con la realtà che corrompe la sua «poesía» nella «fealdad y prosa de egoísmo» della vita...

Edda Fabbri, poi, prende in analisi non il Rodó storico, ma quello reinventato dallo scrittore montevideano Fernando Loustaunau nel suo romanzo del 2006 *Diario de un demócrata moribundo*. Scavando al di sotto della «imagen apolínea» che già in vita si sovrappose sull'autore dell'*Ariel*, Loustaunau immagina gli ultimi cupi giorni dell'uomo di carne ed ossa, esiliato a Palermo e vicino alla soglia della morte, un Rodó dunque meno vicino all'ingessato maestro delle gioventù americane, analizza la scrittrice uruguaiana, che all'inquieto personaggio dei *Motivos de Proteo*. Loustaunau penetra nella «trastienda del optimismo» rodoniano, per recuperare un'espressione di Ainsa, recuperando dalla sua zona misteriosa l'immagine di un uomo vacillante e in preda di diversi rimorsi, faccia a faccia con le diverse aporie che i posteri gli avrebbero imputato, il colpevole "silenzio" sulla questione indigena o la mitizzazione delle radici classiche.

Con il lavoro di María Inés Palleiro ci spostiamo verso l'ambito degli studi folclorici, nel quale l'autrice ha raccolto interessanti repertori della provincia della Rioja argentina, tra i quali un ciclo relativo a Pedro Ordimán, personaggio delle narrazioni popolari europee e ispaniche che, trasmigrato nelle terre del nuovo mondo, si è insediato nel cuore dell'immaginario folclorico latinoamericano. La studiosa propone qui un saggio delle narrazioni orali dell'argentino José Nicasio Corso, analizzandole dalla cifra del Calibano shakespeariano, figura che condensa chiare matrici folcloriche della *Tempesta*, e i cui connotati, tutti affermati nell'ottica delle preoccupazioni terrene e materiali, caratterizzano pure il personaggio di Pedro: le sue avventure si innestano d'altronde in strutture narrative che mettono puntualmente in campo le forze opposte e complementari del soprannaturale etereo, dunque secondo la stessa logica dicotomica che con le figure Ariel/Calibano governa il dramma seicentesco.

Domenico Notari, quindi, invita a seguire un'altra evoluzione dei personaggi di Shakespeare, quella che li porta a rivivere nel teatro

napoletano di Eduardo. La *Tempesta*, la «più “napoletana” delle commedie di Shakespeare», subisce con l'intervento di De Filippo «un processo di naturalizzazione partenopea» che coinvolge il linguaggio, l'ambientazione e i profili caratteriali dei personaggi. Ariele assume così la veste di un «irresistibile scugnizzo napoletano», forgiato sul modello classico del servitore della Commedia dell'Arte, ma è con la brama di libertà di Calibano, il «selvaggio fesso» schiavizzato da Prospero, che simpatizza lo sguardo del drammaturgo napoletano, il quale, chiamando a raccolta la ricca tradizione napoletana, da *Lo cunto de li cunti* di Basile fino alla stagione della canzone ottocentesca, riesce a competere con “prodigiosa” inventività con il celebrato modello anglosassone.

Gli studi che seguono si relazionano poi, a partire da ambiti disciplinari diversi, con il problema della configurazione delle identità e degli immaginari nazionali, ancora oggi gravati da sedimentate visioni etnocentriche e razzistiche, ereditate dal privilegio secolare accordato a idealizzati fondamenti, etnicamente bianchi e culturalmente occidentali, a detrimento delle alterità dei soggetti indigeni e afrodiscendenti. I lenti e difficili processi di riemergenza di queste categorie, avviliti durante secoli sotto il marchio infamante della barbarie, si scontrano ancora oggi con la sedimentazione di pregiudizi e visioni di marca eurocentrica, che li relegano a condizioni di infima marginalità sociale, economica e culturale.

È da quella marginalità che, in un paese come la Colombia, nel quale la parola “indio” è usata correntemente come sinonimo di brutale inciviltà e volgare ignoranza, la parola e la visione dei soggetti indigeni riemergono, riportando a galla e ponendo al centro del dibattito culturale concezioni dell'atto letterario e creativo che sfidano la visione occidentale e le costruzioni dei tradizionali canoni letterari. Di quella preziosa marginalità, sfuggita al progetto omogeneizzante del processo nazionale colombiano, Hernán Rodríguez Vargas riscatta la voce del poeta Wiñay Mallki/Fredy Chikangana, della comunità Yanakuna della Valle del Cauca, voce di una poesia

che tra *oralitura* e scrittura conduce un'autentica esperienza di resistenza politica e culturale.

Nel versante degli studi antropologici si situa quindi lo studio di María Lina Picconi, che presenta qui gli esiti di uno studio delle classificazioni e rappresentazioni dei soggetti afrodiscendenti nella città argentina di Cordoba, dal quale è stato possibile discernere il caso singolare del "negro cordobés", reificato in una doppia condizione di subalternità, data dall'associazione di «color y pobreza». La studiosa analizza come l'identificazione con il fattore economico e sociale serve in teoria a stemperare, "eufemizzare" il riferimento alla condizione razziale, ma finisce comunque con il sommergerlo sotto il peso di gravose «marcas estigmatizantes» nelle infime basi della società cittadina.

In chiusura, il contributo di Giorgio Sica ci porta a saggiare la preziosa eredità letteraria e spirituale del poeta nero anglofono Derek Walcott, insignito nel 1992 con il Nobel. Nato nella piccola isola di Saint Lucia, compagno di generazione di Aimé Césaire e Kamau Brathwaite, Walcott si è imposto come una voce imprescindibile della letteratura anglofona contemporanea, come il potente Omero di un mondo antillano in bilico tra splendore naturale e le brucianti ferite del suo passato, come il creatore di un universo sorto «sul crinale di un'inesausta opera di sintesi tra i mondi diversi che costituiscono il suo vissuto». Walcott propone di affondare le dicotomie razziali e il rancore del mondo che ha sopportato le catene del colonialismo in quella che chiama l'«amnesia della storia» caraibica, a disperdere le aggressive rivendicazioni di razza e cultura nel mare immaginativo dei suoi arcipelaghi, ad assumere con lucida amorevolezza la lingua dei dominatori inglesi come prodigo strumento di creazione.

Con l'incantesimo creativo della parola di Walcott, peculiare ripensatrice di storia, si può riflettere in conclusione, l'uomo delle periferie postcoloniali sembra emanciparsi dalla rabbiosa maledizione di Calibano, ed avviare quel «discurso de la liberación» a cui Zea aveva guardato speranzoso nelle pagine finali del suo ricordato

Discurso: «surge la síntesis de la humanidad en la que la barbarie y la civilización dejan de serlo para ser [...] expresiones del único mundo posible, con sus posibilidades e impedimentos, con sus sueños de universalidad y la conciencia de sus limitaciones [...] La síntesis será la única posibilidad de que el hombre deje de ser el lobo del hombre y reo, y sea, pura y simplemente, hombre» (ZEA L.1990 [1988]: 284).

Bibliografía

AINSA Fernando, 2001, *Ariel: una lectura para el siglo XXI*, en “Cuadernos hispanoamericanos”, n. 613-614, julio-agosto, pp. 103-109.

BARTRA Roger, 1992, *El Salvaje en el espejo*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Ediciones ERA, México.

BLOOM Harold, 1992, *Caliban*, Chelsea House Publishers, New York.

BRATHWAITE Edward Kamau, 1969, *Islands*, Oxford University Press, Oxford.

CACCIATORE Giuseppe, 2005, *Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea*, in Pio COLONNELLO (curatore), *Filosofía e política in America Latina*, Armando, Roma, pp. 51-67.

COLOMBI Beatriz, 2004, “El triunfo de Calibán y el discurso latino”, en *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, pp. 95-104.

DOUMERC Eric, 2014, *Caliban Playing Pan: A Note on The Metamorphoses of Caliban in Edward Kamau Brathwaite's "Caliban"*, in “Caliban”, n. 52, 2014, pp. 239-250.

ETTE Ottmar - HEYDENREICH Titus (editores), 2000, *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, Vervuert/Iberoamericana, Frankfurt am Main/Madrid.

FERNÁNDEZ RETAMAR Roberto, 1971, *Calibán*, en “Casa de las Américas”, n. 68, septiembre-octubre, pp. 124-151.

FERNÁNDEZ RETAMAR Roberto, 2005, *Todo Calibán*, prólogo de César A. RODRÍGUEZ GARAVITO, IILSA, Bogotá.

FRANCO Jean, 2003, “Cuba en la narrativa de la descolonización”, en *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría*, Debate, Barcelona, pp. 141-147.

GERBI Antonello, 1982, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, trad. de Antonio ALATORRE, FCE, México.

GRILLO Rosa Maria, 2001, *Postfazione* a José Enrique RODÓ, *Sulla strada di Paros*, traducción e postfazione di Rosa Maria GRILLO, prefazione di Fernando AINSA, Oèdipus, Salerno, pp. 113-122.

GROSSAC Paul, 1904, *El viaje intelectual. Impresiones de naturaleza y arte*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

JAMESON Fredric, 2005 [1989], “Prefacio a la edición estadounidense”, en Roberto FERNÁNDEZ RETAMAR, *Todo Calibán*, prólogo de César A. RODRÍGUEZ GARAVITO, IILSA, Bogotá, pp. 25-32.

JÁUREGUI Carlos, 1998, *Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío*, en “Revista Iberoamericana”, vol. LXIV, n. 184-185, julio-diciembre, pp. 441-449.

LÓPEZ Felix Julio Alfonso, 2016, *Calibán: avatares de un símbolo*, en Julio César GUANCHE (compilador), *Vidas de Calibán. Herencia y porvenir del calibanismo*, Editorial José Martí, La Habana, 2016, pp. 38-51, <http://www.ahs.cu/caliban-avatares-de-un-simbolo/> (consultato il 20/01/2018).

NUZZO Giulia, 2015, “América Latina en búsqueda de su meridiano intelectual: latinidad, hispanidad, americanidad”, en *Caminos identitarios entre Argentina y España. Los viajes a Europa de Ricardo Rojas*, prólogo de Juan Gustavo COBO BORDA, Planeta, Bogotá, pp. 35-76.

PONCE Aníbal, 1962, *Humanismo y revolución*, Imprenta Nacional, La Habana.

REAL DE AZÚA Carlos, 1976, “Prólogo a *Ariel*”, en José Enrique RODÓ, *Ariel. Motivos de Proteo*, edición y cronología por Ángel RAMA, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. IX-XXXI.

RENAN Ernest, 1878, *Caliban. Suite de la Tempête, drame philosophique*, Calmann Lévy, Paris.

RIVA-AGÜERO José (de la), 1905, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, E. Rosay Editor, Lima.

RODÓ José Enrique, 2001, *Sulla strada di Paros*, traducción e postfa-

zione di Rosa Maria GRILLO, prefazione di Fernando AINSA, Oedipus, Salerno.

RODRÍGUEZ MONEGAL Emir, 1978, *Las metamorfosis de Calibán*, en “Vuelta”, n. 25, diciembre (poi in *Prosa selecta*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2003, pp. 172-180).

WEINBERG DE MAGIS Liliana, 1994, *La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano*, en “Estudios Interdisciplinarios en América Latina y el Caribe”, vol. 5, n. 1, enero-junio, <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1225/1253> (consultato il 10/01/2018).

ZEA Leopoldo, 1990 [1988], *Discurso desde la marginación y la barbarie*, FCE, México.

ZUM FELDE Alberto, 1967, *Introducción a Ariel*, Ediciones del Nuevo Mundo, Montevideo.

L'America agli Americani?

Romolo Santoni

Centro Studi Americanistici
“Circolo Amerindiano”

Rodó (José Enrique Camilo Rodó Piñeyro, nato a Montevideo, Uruguay il 15 luglio 1871 e scomparso a Palermo, Italia, il 1° maggio 1917) sognò un mondo proteso verso gli alti ideali di pace e amore, ottenuti attraverso la purezza e la perfezione raggiunta in un cammino ispirato dal passato classico. Con molta utopia, giocando fra l'arielismo, tanto illuminista quanto idealista, cercò di rivendicare un ruolo nobile, ideale, altamente spirituale della America Latina, in opposizione al materialismo utilitaristico che egli vedeva nell'espandersi dei modelli culturali anglosassoni, soprattutto quelli provenienti dagli Stati Uniti.

Il pensiero del “Maestro d'America”, sviluppato in contemporanea all'affermarsi a livello continentale (e già oltre) del predominio economico, politico e militare degli Stati Uniti, si incontra con molti ideali di quell'epoca ma si scontra con l'intera realtà dei fatti; il riscatto dell'America Latina e la sua unificazione non si realizzeranno, certamente non sui binari degli ideali propugnati da Rodó.

Quell'anno 1900 in cui appare *Ariel* (saggio che riprende l'opera del 1878, *Caliban, suite de La Tempête*, del controverso filosofo e scrittore Joseph Ernest Renan, 1823-1892) e che gli diede una fama per lo meno continentale, facendo sentire a lungo la sua influenza

sull'intera America Latina, è un periodo di snodo nella storia delle Americhe. Innanzitutto, da una parte, diversi paesi della regione, oggetto di massiccia immigrazione e di conseguente crescita demografica ed economica, sembrano avviati verso un rapido e sicuro sviluppo; dall'altra, proprio in questi paesi si guarda al vicino nordamericano come portatore di modelli culturali vincenti ("nordomania" chiama Rodó questa tendenza ad ispirarsi a tali modelli, soprattutto nei giovani latinoamericani).

Ma, contemporaneamente, a nord si stanno avendo grossi sviluppi: il decennio precedente ha visto la prima vera espressione nel continente americano dell'espansionismo USA. Nel 1900 un loro contingente parteciperà alla repressione della rivolta dei Boxer in Cina, mentre due anni prima avevano sconfitto la Spagna e attirato sotto il proprio diretto controllo sia Cuba, sia le Filippine, inoltrandosi nel Pacifico. Nel 1904, poi, inviano delle truppe in Marocco per dirimere la questione Perdicaris. Nel 1914 bombardano il porto di Veracruz a puro scopo di avvertimento ai messicani impegnati nella rivoluzione perché capiscano che, in ogni caso, chi vincerà dovrà fare i conti con loro. Poco dopo si imbarcano per l'Europa per partecipare alla prima delle due guerre chiamate mondiali e da quel momento il paese nordamericano sarà gettato sempre più da protagonista nella scena internazionale.

Sicuramente molti dei sogni di Rodó sulla possibile evoluzione dell'America Latina, che fu il suo luogo di nascita, di formazione e di ispirazione, finiscono per arenarsi sulle spiagge della politica statunitense nei confronti delle nazioni a sud del Rio Grande.

Ma non si può dire che l'intellettuale uruguayano - legato come l'intero mondo latinoamericano dell'epoca ad un tardo idealismo, ormai abbandonato da tempo dall'Europa e dall'America anglosassone per empirismo positivista e neocriticismo - non ci avesse visto giusto nel percepire un pericolo nell'espansione dei modelli anglosassoni. Le nazioni latinoamericane (e non solo) pagheranno a caro prezzo nel secolo successivo e oltre l'ingerenza politica, economica e,

ad ogni livello, culturale degli Stati Uniti.

Volendo avanzare un'ipotesi un po' azzardata, nella visione di Rodó c'è forse perfino un'eco socialista. La contrapposizione alla democrazia "utilitaristica" di stampo statunitense, di un'idea di democrazia basata sull'eguaglianza dei cittadini, sull'educazione morale e sulla conoscenza, echeggia la critica marxista alla (falsa) democrazia borghese, basata sulla diseguaglianza economica e sociale dei cittadini e sostenuta dalla "falsa coscienza" delle classi subalterne. Oggi sappiamo quanto i condizionamenti culturali determinino i comportamenti di individui e di comunità e quanto sia importante l'educazione allo sviluppo di una vera democrazia.

Così, più che l'arenarsi delle utopie di Rodó, le valutazioni dell'intellettuale uruguayano sull'ingombrante vicino, mi fanno pensare al noto slogan di Monroe, "L'America agli americani", e mi spingono a ricercarne il senso alla luce di questi due secoli dal suo pronunciamento, ripercorrendo brevemente vicende che hanno visto protagonista il paese nordamericano.

Al di là di facili traduzioni, è infatti, questa, una espressione che rivela invece i caratteri profondi del modo di sentire se stessi e gli altri da parte degli statunitensi e che possiamo benissimo ritrovare nella politica estera statunitense dall'inizio ad oggi.

Il mito di fondazione degli USA è il viaggio dei cosiddetti "Padri pellegrini" e della nave Mayflower.

La Mayflower era un galeone che nel settembre 1620 partì da Plymouth carico di 102 emigranti ed arrivò in Virginia nel novembre dello stesso anno. In parte si trattava di separatisti della chiesa anglicana, ma diversi altri di loro erano semplici emigranti alla ricerca di una vita migliore.

Credo che siano in pochi negli USA che non considerino questo viaggio se non il momento fondazionale del proprio paese, almeno quello che ne rappresenterà lo spirito e la missione nel mondo.

Nessuno di coloro i quali fecero quel viaggio, e neanche i loro discendenti per diverse generazioni, si sentì mai qualche cosa di diver-

so dall'essere inglese, e quindi come mito di fondazione zoppicherebbe già dall'inizio; ma in realtà l'avventura della Mayflower non avrebbe avuto nessuna importanza nella storia degli USA e tanto meno in quella del resto del continente se non ci fossero state delle contingenze storiche. Quella della Mayflower, infatti, non era che una delle tante migrazioni che a quel tempo traversavano l'Atlantico lasciando il vecchio per il nuovo mondo, o per sfuggire alle persecuzioni religiose che imperversavano in Europa, oppure perché spinti dalla necessità economica o per semplice sete di avventura.

Non avrebbe avuto nessuna importanza, dunque, se due secoli dopo (poco prima della guerra civile statunitense) non si fosse ritrovato (significativamente a Londra) il diario di William Bradford, che fu a lungo governatore della colonia di Plymouth, succedendo a John Carver, che aveva capeggiato il viaggio dall'Inghilterra e fu poi fondatore e governatore della colonia. Le tensioni con gli Stati del Sud suggerirono, infatti, ai Nordisti di usare il viaggio di quelli che allora divennero "padri pellegrini" come il mito di fondazione del popolo statunitense, spostando così a nord l'inizio della propria storia. Il viaggio dei "padri pellegrini" echeggiava quei caratteri di voglia di libertà, eroismo, disponibilità al sacrificio per la vittoria dei propri valori e, soprattutto, quella certezza in questi valori che in seguito darà agli statunitensi il diritto/dovere di esportarli e imporli ovunque.

Si sa che i miti di fondazione non servono a indirizzare le decisioni dei popoli e delle comunità, ma solo a spiegarne a posteriori le scelte già fatte e a giustificarle in chiave di qualche "destino manifesto", cosa che nella storia e nella cultura statunitense si tradusse da una parte nel diritto ad espandersi in ogni direzione e, dall'altra, nel dovere di esportare il proprio modello di società, espresso in gran parte nella democrazia liberale¹.

Il mito della Mayflower si affermò sulla scia della vittoria nordista

¹ Non a caso i grandi nemici degli USA sono stati in primo luogo i comunisti, propugnatori della critica più radicale alla democrazia liberale.

nella guerra di secessione, soprattutto perché – come detto sopra - spostava verso nord il punto di origine del popolo statunitense. Ma, oltre a ciò, serviva perfettamente da collante ideologico di tutte le vicende espansionistiche che avevano segnato e contrassegnato la conquista di quel territorio oggi statunitense.

È con la conquista dell'indipendenza delle colonie inglesi distribuite sulla costa orientale fra San Lorenzo e Florida, che tutta la storia statunitense prende una piega e nasce un altro mito, quello della “frontiera”, inizialmente simbolizzato dall'acquisizione alla civiltà (la propria) delle terre a occidente del neonato paese, il *wild west*. Il mito della frontiera poi andrà spostandosi a sud, verso il Messico, il Centro e Sud America e poi il resto del mondo: una marcia civilizzatrice inarrestabile, espressione dello spirito e della missione statunitense.

Così, liberatisi da 3 secoli di colonizzazione, già nel 1823 Monroe, allora presidente, può concepire e pronunciare la sua “dottrina” e finalmente l'America viene dichiarata una cosa degli Americani.

Già. Ma cosa intendeva Monroe per “America” e per “Americani” e cosa, soprattutto, hanno inteso i suoi concittadini nei due secoli seguenti?

La risposta sta nella cultura dominante del paese nordamericano e nelle sue azioni successive.

Ben presto, infatti, sotto la spinta tutta anglosassone, la convinzione di essere i portatori della vera religione – ben supportata dal fondamentalismo cristiano dei primi colonizzatori europei –, nell'immaginario statunitense si trasforma nella idea di essere la razza e la cultura civilizzatrice del mondo e questo la oppone automaticamente all'America Latina, fortemente indigena, per niente anglosassone.

Nell'agiografia USA la conquista degli immensi territori dell'Ovest si trasforma allora in pellegrinaggio eroico e diviene la vittoria contro una natura in realtà generosa, ma opportunamente ridipinta in selvaggia nell'immaginario successivo; la sottomissione e distru-

zione sistematica di interi popoli diviene il trionfo della civiltà; l'aggressione su genti inermi in coraggio, abnegazione e lotta contro il male, e via dicendo.

Questo immaginario accompagna l'idea – appunto – di essere portatori di un *manifest destiny*, come ebbe a scrivere il giornalista Sullivan nel 1845², benedetto dalla volontà divina, opportunamente riletto una decina di anni dopo, quando si rinverrà il diario di Bradford, nell'avventura dei “padri pellegrini” e, come osserverà il sociologo Max Weber mezzo secolo dopo, ben inquadrabile nella logica cristiano protestante: il successo come manifestazione della approvazione divina (WEBER M. 1991 [1904-5]).

Una trentina di anni dopo, quando la guerra di Secessione è ancora calda e quando va affermandosi come mito di unità nazionale quello della conquista del West, il pittore John Gast sintetizza nell'idea di una marcia inarrestabile la storia statunitense nel quadro del 1872 *The American Progress*: sotto lo sguardo benevolo di una donna, che rappresenta appunto il progresso e che veste abiti “leggeri” solo ad un passo dall'essere discinti, ad indicarne lo spirito libero, pionieri, contadini, allevatori, carri, treni e pony express avanzano mettendo in fuga animali selvaggi e selvaggi indigeni.

La conquista europea del territorio nordamericano, comunque, era cominciata ben prima dell'arrivo della Mayflower. Ma olandesi, francesi e inglesi, che approdarono nel nord del continente, si erano limitati prevalentemente a stabilire stazioni di commercio, senza tentare di sottrarre territorio ai popoli che vi abitavano. E sicuramente senza tentare di sostituire l'elemento etnico indigeno (solo, ovviamente, per questioni di utilità: gli indiani servivano al commercio). Non che questi europei non si siano macchiati delle solite nefandezze che sono state sempre la costante della conquista euro-

2 La frase apparve in un articolo di un giornalista, John Sullivan (1813-1895), molto famoso a quel tempo, scritto nel 1845, significativamente intitolato *Annession*, dove il giornalista (di tendenze democratiche) auspicava l'annessione del Texas e l'espansione verso l'Oregon. Ben oltre le intenzioni di Sullivan, l'espressione, dimenticata per un certo periodo, tornerà di moda quando, sul finire del XIX secolo, gli USA cominceranno ad espandersi oltre il continente americano (JOHANNSSEN R. W. 1997).

pea del Nuovo Mondo, ma per lo meno non cercarono di realizzare quella pulizia etnica che fu la politica dei governi statunitensi nei confronti dell'elemento indigeno e il vero *leit motiv* delle cosiddette guerre indiane.

Gli indigeni videro la guerra di indipendenza come una lotta fra coloni ed esercito inglese (e questo sostanzialmente era)³. I primi erano quelli che cercavano di appropriarsi del loro territorio, e in massa gli Indigeni parteggiarono per gli Inglesi. I coloni, diventati autonomi, non glielo perdoneranno. Come non perdoneranno i Nordisti l'appoggio dato in gran parte dalle comunità native agli Stati del Sud nella guerra di secessione.

L'inizio dell'indipendenza è così l'inizio di un programma sistematico di cancellazione etnica in tutto il territorio statunitense, che include l'espansione – ritenuta naturale evoluzione – verso le terre dell'ovest del Nord America.

E inizia anche una propaganda verso il resto dell'umanità che finisce per convincere tutto il mondo che quelle sono terre statunitensi da sempre.

La mia generazione, ad esempio, cresciuta nell'immediato secondo dopoguerra, è stata allevata a pane e mitologia del West. Fra fumetti che ne esaltavano l'epopea e film che ne glorificavano le gesta (chi, durante quei film, non ha mai sentito con un sospiro di sollievo risuonare la tromba dei “nostri” in giacca blu?), non capivamo bene che *cowboys* significava semplicemente “allevatori di mucche”, pensavamo che il termine indicasse degli eroici pistoleri; meno ancora capivamo che i nativi difendevano la propria terra e per niente ci sorgeva il dubbio che l'affermazione della civiltà non avesse la priorità assoluta e che le giacche blu non fossero l'espressione di questa presunta civiltà. Non credo che la situazione fosse diversa in tutto il resto di quello che allora si auto-chiamava “il mondo libero”.

3 E non “rivoluzione” come tendono oggi a spacciarla taluni esponenti statunitensi, perché nella guerra di indipendenza non c'è nulla di rivoluzionario rispetto agli equilibri sociali, alla gestione delle risorse e a tutte quelle cose che fecero della francese e della russa delle rivoluzioni. Vi fu un semplice passaggio di poteri dalla Corona Inglese al parlamento statunitense.



Il quadro intitolato *American Progress* dipinto dal pittore John Gast nel 1872.

Almeno fino al film *Soldato blu*.

Scriva Raimondo Luraghi nel suo *Gli Stati Uniti*, volume XVI della ottima *Nuova storia dei popoli e delle civiltà* edita agli inizi degli anni '70 del secolo passato dalla UTET di Torino, a proposito dell'atteggiamento statunitense alla fine della guerra di secessione:

Sotto i francesi, gli indiani si erano trovati del tutto a loro agio ed erano entrati volentieri in quella fantastica e utopistica costruzione che era stato l'impero francese nel Nord-America; come i francesi, anche gli spagnoli erano cattolici, e sebbene l'ingordigia di oro e la sete di guadagno non facesse loro difetto, tuttavia essi erano meno dediti all'acquisizione di beni materiali che non la civiltà capitalista anglosassone, generata nella Nuova Inghilterra. Ora tale civiltà aveva sconfitto il suo ultimo nemico — il Sud; e cominciava a guardare verso occidente. Era un tipo di cultura per cui tutti i valori perseguiti dagli indiani (come pure in parte dai "papisti" francesi o spagnoli e dagli "schiavist" del Sud) erano anatema. Max Weber ha

ben posto in luce che l'obiettivo del capitalismo (di cui il protestantesimo aveva costituito l'armatura ideologica) era "il guadagno di una quantità sempre più grande di denaro, unitamente alla stretta eliminazione di ogni spontaneo godimento della vita". Prima ancora che un ostacolo da rimuovere, gli indiani erano un'aberrazione da distruggere. D'altro canto, non era forse la realizzazione di un disegno di Dio questa "scomparsa" del "selvaggio" di fronte alla "civiltà"? (LURAGHI R. 1974: 394).

Così l'"America agli Americani" comincia a prendere nell'immaginario collettivo statunitense la forma dell'"America agli statunitensi" e – aggiungerei – anglosassoni e bianchi.

Una prima avvisaglia si ha già nel 1838 quando gli Usa, forse troppo impegnati nella conquista del West, non muovono un passo quando Francia e Inghilterra si inseriscono in maniera pesante e devastante nelle questioni cilene, peruviane, boliviane, quando la Francia blocca i porti di Montevideo e Buenos Aires e dà via alla "guerra de los Pasteles" contro il Messico (1838). È in questo trambusto che gli inglesi occupano le Malvinas che diventano allora Falkland (1833).

Intanto, gli USA prima sobillano il distacco del Texas dal Messico (1836), che inglobano una decina di anni dopo, poi aggrediscono il Messico (1846-48) e sottraggono ai vicini il 55% dei loro territori (Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado, California, Nevada, Utah).

"Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos" disse qualche tempo dopo Porfirio Díaz, presidente trentennale del Messico.

Fra 1860 e 1865 gli USA sono impegnati in una guerra fratricida, detta di secessione, fra gli stati del Nord e quelli del Sud. Contrabbandato nei decenni successivi come una guerra per l'abolizione della schiavitù, questo conflitto civile costituisce l'emblema del modo di pensare e di agire statunitense. Le ragioni di questa guerra affondano in uno scontro di realtà economiche e l'abolizionismo viene usato solo cinicamente come *extrema ratio* dal governo del Nord,

quando sta perdendo, per fiaccare il Sud.

La guerra di secessione lascia campo libero all'impresa francese e all'avventura dell'ingenuo Massimiliano d'Asburgo in Messico (1863-1867). Comunque, dal 1865 gli Stati Uniti forniranno un po' di aiuto ai juaristi, ma al momento di decidere della sorte di Massimiliano d'Asburgo, il presidente Andrew Johnson si limitò a non intervenire. La dottrina Monroe era salva, senza impegnarsi troppo contro il parere delle potenze europee che chiedevano la grazia per il prigioniero.

Il Messico, però, appena reduce dalla guerra di Indipendenza e dalle guerre contro gli Stati Uniti, non è più quello del 1519 e dei coraggiosi guerrieri mexica, è un paese forte e maturo e la tragica avventura del discendente di Carlo V finirà davanti al plotone d'esecuzione nel Cerro de las Campanas a Querétaro il 19 giugno 1867.

Gli Stati Uniti invece terranno un atteggiamento neutrale di fronte ad uno dei più spaventosi massacri della storia: la guerra della Triple Alleanza contro il Paraguay (1865-1870). I nordamericani non appoggeranno le trame degli Inglesi nell'area, ma comunque neanche tenteranno di impedirle in qualche modo, ufficialmente perché i rappresentanti diplomatici statunitensi Ames Washburn e Martin T. McMahon espressero pareri diametralmente opposti rispetto al presidente Francisco Solano López (NICKSON A. 2017: 419).

La storia della guerra della Triple Alleanza è uno degli eventi più drammatici della storia latinoamericana e mondiale e uno dei più emblematici dell'espansionismo anglosassone. Al di là delle spiegazioni ufficiali sulle cause, il Paraguay aveva iniziato qualcosa di molto audace: si era rifiutato di entrare nell'orbita del capitalismo britannico ed aveva iniziato un proprio cammino di sviluppo economico. Aggredito da Argentina, Brasile e Uruguay (su spinta della Gran Bretagna, che mal digeriva il fatto di non controllare il paese dei Guarani), il Paraguay perderà metà del territorio, il 75% della sua popolazione totale e il 90% di quella maschile, subendo anche uno shock culturale che continua a sentirsi oggi.

L'atteggiamento USA ormai inaugura un preciso schieramento come portavoce di quel mondo che presto sarà identificato come la "cultura Occidentale". Ed è forse proprio dalla guerra in Paraguay o, almeno, subito dopo, che inizia una lunga collaborazione con l'antico padrone che durerà fino ad oggi comprendendo due guerre mondiali fino ai più recenti interventi in Irak, in Afghanistan, ecc.

È un'evidente scelta di campo razzista che predilige la presenza bianca, specificamente quella anglosassone o nordeuropea nelle Americhe, e continua le guerre indiane, lasciando mano libera, come detto, ai francesi nell'avventura messicana, argentina e uruguaiana e agli inglesi nella tragica politica che portò alla guerra della Triple Alianza contro il Paraguay, per poi finire 150 anni dopo, nel 1983, a schierarsi apertamente con la Gran Bretagna nella guerra con l'Argentina per le Falkland o Malvinas.

Nel 1898 gli USA danno fine alla presenza spagnola in America Latina. Questa volta gli Stati Uniti sembrano dalla parte degli americani, ma i nemici sono una nazione dell'Europa meridionale, ormai allo sbando economicamente e ancor di più militarmente e gli "americani" cui è diretta l'impresa si rivelano non essere i cubani.

La politica verso Cuba sarà, infatti, quella di creare un'egemonia forte sull'isola, imponendo un controllo diretto che si sostanzia, dopo varie vicende, nell'instaurazione come governatore di Charles Edward Magoon nel 1906, sotto la cui dirigenza l'isola si avvia ad essere il "bordello" degli Stati Uniti, contrassegnato da corruzione dilagante a tutti i livelli della società.

Fra presidenti fantocci, rivolte represses nel sangue e numerosi interventi dell'esercito USA, Cuba rimarrà il "bordello" statunitense per 60 anni.

Per inciso: la guerra ispano-americana porta agli USA anche Portorico, che resterà a lungo ai margini degli Stati Uniti, rifiutando fino a tempi recenti l'annessione all'Unione, e costituirà anche la prima espansione verso il Pacifico con l'annessione delle Filippine, che dovrà affrontare quasi 90 anni di dittature e governi corrotti, di cui

sicuramente la tragica epopea di Marcos (durata dal 30/12/1965 al 25/02/1986), strenuamente difeso dal governo statunitense, costituisce l'esempio più eclatante. Cacciato Marcos, dal 1986 le Filippine ritroveranno la loro indipendenza.

Così, la guerra ispano-americana inaugura una nuova fase dell'espansionismo statunitense. Ora gli USA cominciano a esercitare controllo diretto su stati anche lontani, pur senza annetterne il territorio.

E a subirne per primi le conseguenze sono proprio gli stati dell'America Latina. Infatti, già poco dopo la guerra ispano-americana, il presidente Theodore Roosevelt, nel dicembre del 1904, chiude anche qualsiasi dubbio sull'atteggiamento statunitense nei confronti dell'America Latina e sul significato di "L'America agli Americani", dichiarando: «Stante la dottrina Monroe, comportamenti cronici sbagliati nel continente americano richiedono l'intervento di polizia internazionale da parte di una nazione civilizzata»⁴.

Ufficialmente la dichiarazione tendeva a fermare l'azione di Germania, Italia e Gran Bretagna e altre nazioni europee, che esigevano dal Venezuela il risarcimento dei danni subiti dagli stranieri a causa delle guerre civili venezuelane. Il caso venezuelano è invece emblematico di cosa vuol dire l'espressione di Monroe nella logica di Roosevelt, ovvero l'inevitabile conseguenza dell'idea ormai egemone nella cultura statunitense del "destino manifesto" del ruolo di questo paese nei confronti del resto dell'umanità: ora il tema è l'America Latina, almeno una parte di essa, opposta a quell'America, anzi quella nazione civilizzata che, in quanto tale, ha il dovere di esercitare il ruolo di polizia internazionale. Ora è l'America Latina, qualche decennio dopo sarà il Mondo.

Il controverso presidente del Venezuela, Cipriano Castro, appena

4 «Chronic wrongdoing, or an impotence which results in a general loosening of the ties of civilized society, may in America, as elsewhere, ultimately require intervention by some civilized nation, and in the Western Hemisphere the adherence of the United States to the Monroe Doctrine may force the United States, however reluctantly, in flagrant cases of such wrongdoing or impotence, to the exercise of an international police power» (ROOSEVELT T. 1905).

emerso dalle guerre civili dell'era dei *caudillos*, reagisce con veemenza alle pretese dei paesi europei ed un grande fermento di autonomia e orgoglio dei popoli latinoamericani attraversa il continente. Il Presidente dell'Argentina, Roca, di fronte al blocco dei porti venezuelani da parte dei paesi americani incarica il proprio ministro degli esteri Luis María Drago di emettere la dottrina che da questo ministro prenderà il nome e che vieta alle potenze straniere di usare la forza contro paesi autonomi per pretendere pagamenti di debiti o indennizzi. Curiosamente (ma poi mica tanto) la dottrina "Drago" esce a seguito del rifiuto di Roosevelt – lo stesso che due anni dopo emetterà il suo famoso corollario – di applicare nel caso venezuelano la "dottrina Monroe".

Dice giustamente Giuseppe D'Angelo:

Sono del tutto evidenti i due diversi modi di intendere la difesa degli interessi americani. Da un lato, Castro e Drago che chiedono che l'insieme dei governi americani difendano e tutelino l'interesse delle singole nazioni nello scontro con gli europei oppressori e sfruttatori e, dall'altro, la volontà degli Stati Uniti di utilizzare i conflitti euro-americani per soppiantare gli interessi europei e far sviluppare i propri, sancendo il diritto degli USA, *civilized nation*, di intervenire militarmente, sia pure riluttanti, per esercitare un potere di polizia internazionale. È la teoria degli Stati Uniti quali gendarmi del mondo (D'ANGELO G. 2014: 46-47).

Non a caso, fermati gli europei contro il Venezuela, l'esercito degli Stati Uniti nel 2016, con la stessa pretesa delle potenze del vecchio mondo di qualche anno prima, e cioè la riscossione di debiti (ora statunitensi), invade la Repubblica Dominicana e dopo qualche anno di controllo diretto impone il noto dittatore Trujillo, personaggio che si macchierà di atrocità indicibili, tanto da finire per sollevare contro di lui gran parte dell'opinione pubblica internazionale. Poi, arrivato alla presidenza John Kennedy, anche il governo degli Stati Uniti si decide a mollarlo, sicuramente anche a causa dallo scandalo ulteriore suscitato dalla scoperta del coinvolgimento del dittatore

dominicano nel tentativo di assassinare il presidente colombiano Betancourt⁵. Infine il 30 maggio 1961, il popolo dominicano si libera del dittatore, giustiziato da un colpo di fucile mentre sta procedendo con l'auto guidata dal suo autista verso la città natale, che lui aveva fatto ribattezzare Ciudad Trujillo.

Rafael Leónidas Trujillo Molina era stato sicuramente un feroce tiranno, un assassino senza scrupoli. Ma agli occhi degli statunitensi aveva due pregi: la sua politica, indirizzando opportunamente verso i ceti più abbienti le risorse economiche del paese, aveva provocato un forte sviluppo industriale del paese, in senso ovviamente gradito agli ambienti finanziari statunitensi; ma, soprattutto, questa politica si era caratterizzata sempre per un forte anticomunismo, carattere per il quale il governo nordamericano ha sempre accettato le atrocità più incredibili operate dai suoi protetti.

L'anno prima dell'invasione della Repubblica Dominicana, gli Stati Uniti, per impedire l'infiltrazione prussiana (era il 1915, quando la Gran Bretagna entra in guerra contro la Prussia), invadono la parte occidentale e francese dell'isola: Haiti. All'invasione, gli occupanti nordamericani fecero seguire un programma di finanziamenti, costruzione di infrastrutture e servizi sociali. L'impegno in finanziamenti e creazione di infrastrutture diventa, se non una costante, per lo meno un fatto ripetuto con frequenza nella strategia statunitense. Al di là di ingenuità letture che vogliono questa modalità frutto di ragioni umanitarie, vi sono, a mio avviso due ragioni che la spiegano: comprarsi il consenso degli occupati; ma soprattutto innescare un processo di assorbimento del paese occupato, sia al livello di modelli di riferimento mentali e comportamentali che di schemi e strutture economici, al progetto capitalista di stampo anglosassone.

La seconda di queste ragioni innesca a sua volta un processo di disfacimento delle strutture economiche e sociali preesistenti, creando profondi squilibri a tutti i livelli, che provocano l'insorgere di

⁵ È per altro ormai certo che Betancourt restituì la cortesia a Trujillo partecipando all'attentato che lo uccise.

tensioni sociali, regolarmente represses nel sangue.

È il caso della povera Haiti che, ricevuti gli aiuti statunitensi, entra in una spirale di disgregazione delle strutture sociali, connessa all'impoverimento delle campagne a favore dei centri urbani e della progressiva forte concentrazione del capitale, cui seguono violenze, tensioni, repressioni e feroci dittature. La presenza dell'esercito statunitense ad Haiti si protrarrà fino al 1934 e poi proseguirà con un controllo economico e politico negli anni successivi. Per di più, di fronte ad una complessità etnica haitiana caratterizzata da una grande presenza dell'elemento africano, i *marines* statunitensi si contraddistinsero per un atteggiamento e comportamento fortemente razzista che dall'indipendenza del paese in avanti era stato praticamente ignoto ad Haiti. Ciò causò rivolte che furono sempre regolarmente sedate nel sangue dagli invasori.

La più nota, lunga e feroce delle dittature haitiane è quella di François Duvalier, detto "Papa Doc" (era di professione medico), che scatenò i suoi assassini, i Ton-Ton Macoutes, ovvero la cosiddetta Milice de Volontaires de la Sécurité Nationale (MVSN), una congrega di sadici assassini, ammantati nell'immaginario popolare di poteri magici legati al vudù. Dal 1957 Duvalier sarà padrone assoluto del paese sino al 21 aprile 1971, data della sua morte. Gli succederà il figlio, come nelle migliori storie dinastiche, che sarà finalmente cacciato a furor di popolo dopo un quindicennio di corruzione e incompetenza.

Gli anni successivi saranno segnati dalla costante ingerenza della CIA nella politica del paese.

Definito prima come il "cortile di casa", apertamente gli USA considerano ormai tutto il territorio che va dal Rio Grande alla Terra del Fuoco, come cosa propria.

Lo dimostreranno chiaramente con il Venezuela di Gómez (succeduto a Cipriano Castro), asservito completamente al potere economico e politico USA. Con Puerto Rico, diventato direttamente parte del paese a stelle e strisce. Con il Messico che in piena rivoluzione si



Quell'11 settembre 1973... il Palazzo della Moneda a Santiago del Cile bombardato dai golpisti.

vede i *marines* arrivare a Veracruz. Con il Nicaragua, su cui istallano la dinastia Somoza. E con tutte le repubbliche centroamericane trasformate in *banana republics*. Arriveranno persino ad inventarsi un paese, Panama, per controllare l'omonimo canale.

Milton Freeman alla fine degli anni sessanta elabora la sua teoria neoliberista e quando la CIA sobilla il golpe di Pinochet, i suoi "Chicago boys" si gettano sul Cile, finanziati dalla ITT.

In Brasile, Cile, Argentina, Uruguay, Salvador, Guatemala, Bolivia... una serie di dittature feroci costellano la realtà latinoamericana del decennio fra gli anni '60 e '80 del secolo scorso: dappertutto c'è l'intervento della CIA.

La costante dell'azione dell'Agenzia, dopo la Seconda Guerra Mondiale, è un anti-comunismo assoluto consumato senza esitazione, ove ne appaia anche la minima traccia. Caso emblematico ancora il Paraguay, dove, mentre subito dopo la guerra gli Stati Uniti avevano insistito sul presidente paraguaiano Higinio Morínigo perché democratizzasse il paese, con l'avvicinamento al populismo del presidente argentino Perón la CIA appoggiò il golpe del sinistramen-

te noto Stroessner, che gli USA, poi, appoggeranno fino all'ultimo giorno. Il Paraguay non sarà solo una feroce dittatura, ma anche il ricettacolo di diversi criminali nazisti. Sempre meglio che un paese in odore di comunismo, secondo gli statunitensi.

Proprio alla fine degli anni sessanta del secolo scorso, la onnipresente CIA comincia ad elaborare e poi a realizzare il progetto più criminale nei confronti dell'America Latina: l'“Operazione Condor”.

Gli anni '50 e '60 del XX secolo avevano visto nei paesi che diventeranno nel decennio successivo teatro della famigerata operazione una serie di colpi di stato, sempre organizzati o per lo meno patrocinati dalla CIA: ho accennato a quello di Stroessner in Paraguay; dieci anni dopo, nel 1964 tocca al Brasile, dove il tentativo del presidente João Goulart - già promotore di una riforma agraria e di una riforma dell'istruzione - di nazionalizzare le compagnie petrolifere, fa scattare il golpe dell'esercito e viene nominato presidente il maresciallo Humberto de Alencar Castelo Branco. La dittatura brasiliana durerà fino al 1985. 7 anni dopo è la volta della Bolivia e sale al potere un altro militare, il generale Hugo Banzer, nel 1973 tocca a Pinochet contro il governo cileno legittimo di Salvador Allende. Il bombardamento del palazzo presidenziale, l'assassinio di Allende, molto seguito a livello internazionale, i massacri alla luce del sole, lo stadio trasformato in campo di concentramento, fanno sì che sorgano proteste violente in tutto il mondo. Così la dittatura dell'Argentina che inizia di lì a poco con l'altro militare, Jorge Rafael Videla, si muove in maniera molto discreta. Questa sarà forse la dittatura che si macchierà dei delitti più efferati e che avrà il maggior numero di morti. È il 1976. Nello stesso anno toccherà anche all'Uruguay con Bordaberry.

Ufficialmente l'operazione comincia 10 giorni prima del golpe di Pinochet, quando alla “X Conferenza degli eserciti latinoamericani” il generale Breno Borges Fortes dichiara: «È ora che si crei una grande alleanza tra i vari servizi segreti al fine di combattere il comunismo e ogni proposito sovversivo». Si parla, ma non è stato mai

provato, di una successiva riunione convocata a Santiago dal capo del servizio segreto cileno (DINA), Juan Manuel Guillermo Contreras Sepúlveda, con esponenti militari di 7 paesi (Cile, Argentina, Bolivia, Brasile, Uruguay, Perù e Paraguay).

Che ci fosse un rapporto stretto fra il presidente statunitense Richard Nixon, il segretario di stato Henry Kissinger e il golpista Pinochet è dato di comune conoscenza, come anche il fatto che ci sia stata una partecipazione continua e diretta della CIA all'operazione, non è però ancora chiaro se tale operazione sia stata solo patrocinata o addirittura ordinata dagli Stati Uniti.

È un dato di fatto che l'Operazione Condor è il progetto più feroce e spietato contro l'opposizione, e non solo comunista, ma qualsiasi tipo di opposizione anche solo accennata, addirittura solo vagamente sospettata.

Scrivono Daniele Mastrangelo su "Repubblica" del 1° gennaio 2015 alla vigilia del processo che si sarebbe celebrato in Italia per alcuni italiani uccisi durante questa operazione: «Si calcola che dal 1973 al 1980 sono scomparse quasi 30mila persone, altre 50mila sono state uccise e 400 mila arrestate». Intellettuali, sindacalisti, professori, architetti, medici, sacerdoti, operai, scrittori, poeti, artisti, cantanti, studenti furono arrestati, torturati, uccisi e molti fatti sparire. Quasi ogni notte partivano i voli della morte: i prigionieri venivano gettati nell'oceano; se avevano figli piccoli, venivano dati in adozione ad amici del regime, moltiplicando le tragedie per generazioni.

Ma tutto vale se è per la civiltà.

Non ci hanno forse insegnato che gli indiani erano selvaggi e scotennavano le donne e i bambini?

Il problema è che la qualità di civilizzato è auto-assegnata e vuol dire solo "quelli che pensano e si comportano come noi".

Anche l'ultima maschera *yankee* è caduta nel 1982, quando i generali argentini, convinti che l'amministrazione USA li avrebbe appoggiati, cercarono di riprendersi le Falkland. Ma l'internazionale anglosassone funzionò meglio della dottrina Monroe. O forse final-

mente la spiegò.

È indubbio che la politica aggressiva e rapace degli USA ha molti precursori, seguaci ed epigoni. Ma è altrettanto indubbio che questo stride con la presunta missione civilizzatrice e liberatrice in senso democratico autoassegnatasi dal popolo statunitense.

La politica statunitense in questi due secoli si è caratterizzata per una serie di elementi che affondano in convinzioni profonde del modo di pensare del suo popolo: la convinzione di essere portatori di civiltà, giustizia e democrazia e di avere il destino manifesto di doverla imporre all'umanità.

Per contro, l'identificazione del sogno americano non coincide con alti valori di giustizia, libertà, ecc., ma come nell'intuizione di Rodó, nell'opulenza materiale e nel successo finanziario raggiunti a qualunque costo e sentiti come un diritto inalienabile, assoluto. Infatti, in un'ottica tutta cristiano protestante, secondo quanto insegnatoci dal sociologo Max Weber (WEBER M. 1991 [1904-5]), opulenza e successo sono sintomi di benevolenza divina e non spettano a tutti ma solo ai benedetti da Dio. Il loro Dio.

Con queste convinzioni gli Stati Uniti hanno sterminato interi popoli, hanno invaso nazioni indipendenti, hanno assorbito territori (Messico, Texas, territori dell'ovest), hanno finanziato colpi di stato (Cile, Argentina, Nicaragua, Guatemala, Salvador, Uruguay, Haiti, ecc.), sostenuto dittatori sanguinari (Trujillo, Marcos, Somoza, Pinilla, Pinochet, Videla, Nguyễn Văn Thiệu, ecc.), provocato migrazioni di massa epocali che hanno sconvolto l'assetto di grandi regioni della Terra (Irak dopo le guerre del Golfo).

Gli statunitensi ci hanno abituato a chiamare i loro massacri danni collaterali.

Si sono persino arrogati il diritto di sentirsi e chiamarsi gli unici e veri "Americani" e hanno convinto di questo tutto il mondo. Ma in tutte le occasioni hanno dimostrato la loro vocazione anglosassone e quindi nordeuropea, in quanto portatori dei principi, dei valori e degli schemi economici, sociali e culturali in genere, sorti nel ventre

della rivoluzione industriale inglese.

E pensando a tutto ciò, a questo punto mi chiedo, ripetendo il titolo della mia relazione: l'America agli Americani?



Forse ho finalmente capito il messaggio recondito e vero di questo manifesto e perché mi ha sempre messo a disagio.

Bibliografia

AA. VV., 2014, *Le dittature in America Latina nel XX secolo*, “Thule. Rivista italiana di Studi Americanistici”, vol. 35/36, aprile–ottobre (numero monografico a cura di Romolo SANTONI).

ALMEIDA Alejandro, 2011, *Alejandro per sempre... amore*, ed. italiana e spagnola, a cura di Taty ALMEIDA, ASAL/Baobab, Roma/Buenos Aires.

CACOGNI Mario - BORIS Ivan, 1970, *Il Napoleone del Plata*, Rizzoli Editore, Milano.

CALLONI Stella, 2010, *Operazione Condor. Un patto criminale*, Zambon Editore, Bologna.

D'ANGELO Giuseppe, 2014, *Il Venezuela di Cipriano Castro e il golpe di Juan Vicente Gómez tra nazionalismo e “servitù antinazionale”*, in “Thule. Rivista italiana di studi americanistici”, vol. 36/37, aprile–ottobre, pp. 43-60.

DIONISI Gabriella, 2001, *Il Paraguay: la storia, il territorio, la gente*, Antonio Pellicani Editore, Roma.

FABBRI Edda, 2012, *Oblivion*, trad. di Stefania MUCCI, introduzione di Rosa Maria GRILLO, Oèdipus, Salerno/Milano.

GALGANI Pier Francesco, 2007, *America Latina e Stati Uniti. Dalla dottrina Monroe ai rapporti tra G. W. Bush e Chavez*, Franco Angeli Editore, Milano.

GIBSON Charles - ODDONE Juan - CARMAGNANI Marcello, 1974, *L'America Latina*, volume XV, UTET, Torino.

HERKEN KRAUER Juan Carlos - GIMÉNEZ DE HERKEN María Isabel, 1983, *Gran Bretaña y la Guerra de la Triple Alianza*, Editorial Arte Nuevo, Asunción, Paraguay.

JOHANSEN Robert W., 1997, *The Meaning of Manifest Destiny*, in Sam W. Hayes - Christopher Morris (editors), *Manifest Destiny and Empire: American Antebellum Expansionism*, College Station, Texas A&M University Press, Texas.

LANZA Ulises, *La guerra de la Triple Alianza y la influencia británica*, <https://es.scribd.com/document/164767642/La-guerra-de-la-Triple-Alianza-y-la-influencia-britanica> (consultato il 10/11/2017).

LURAGHI Raimondo, 1974, *Gli Stati Uniti*, in *Nuova storia dei popoli e delle civiltà*, volume XVI, UTET, Torino.

NICKSON Andrew, 2017, *Diccionario histórico de Paraguay*, Intercontinental Editora, Asunción del Paraguay.

O'SULLIVAN John, 1845, *Annexation*, in "United States Magazine and Democratic Review", 17, n.1, July-August, pp. 5-10, <http://web.grinnell.edu/courses/HIS/f01/HIS202-01/Documents/OSullivan.html> (consultato il 3/10/2017).

RENAN Joseph Ernest, 1995, *Calibano. Seguito della "Tempesta"*, a cura di Brunella CASALINI, Sellerio, Palermo.

RODÓ PIÑEYRO José Enrique Camilo, 1900, *Ariel*, Biblioteca Virtual Universal, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf> (consultato il 15/10/2017).

ROSENCOF Mauricio - FERNÁNDEZ HUIDOBRO Eleuterio, 2009, *Memorie del calabozo. 13 anni sottoterra*, trad. di Serena FERRAILOLO, Iacobelli Editore, Roma.

ROOSEVELT Theodore, 1905, *Transcript of Theodore Roosevelt's Corollary to the Monroe Doctrine*, <http://www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=56&page=transcript> (consultato il 21/10/2017).

WEBER Max, 1991 [1904-5], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. di Anna Maria MARIETTI, 2ª ed., BUR, Milano [tit. orig. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1934].

La Questione Romana e il potere temporale secondo José Enrique Rodó

Rosario Cappadona

Nel corso del suo viaggio in Europa, ma sarebbe più giusto definirlo viaggio in Italia, considerato che fuori dall'Italia trascorre soltanto il lasso di tempo che va dal 1 al 15 agosto 1916¹, José Enrique Rodó scrive una serie di articoli per la rivista argentina "Caras y caretas" della quale era corrispondente.

Il viaggio, peraltro, era stato teorizzato da Rodó come strumento di rinnovamento, dal momento che in *Motivos de Proteo* leggiamo: «La práctica de la idea de nuestra renovación tiene un precepto máximo: el viajar. Reformarse es vivir. Viajar es reformarse», dal momento che «el juicio literario depura, como la mente del viajero, con la experiencia de la inagotable variedad de las cosas» (RODÓ J. E. 1967: 412).

Il viaggio in Italia è comunque un viaggio alle origini del pensiero, alle fonti della cultura classica, e ce ne rendiamo conto quando l'autore evoca le fasi della storia di Roma e si spinge a trovare un legame con l'America come paese del futuro della storia romana.

¹ Il 17 agosto, infatti, è già a Genova e rimane in Italia fino alla morte avvenuta a Palermo il primo maggio del 1917.

Ne è un valido esempio l'articolo "Capodanno", scritto a Roma nel dicembre del 1916. In esso, che venne poi inserito in una raccolta di scritti postumi (1918) intitolata *El camino de Paros* (faccio qui riferimento all'edizione italiana a cura di Rosa Maria Grillo che ha per titolo *Sulla strada di Paros*), Rodó, quasi con tono ieratico riferisce:

Mi accostai alla gabbia della lupa che mantiene viva, sul luogo stesso del covile di Romolo, il simbolo della tradizione nel tempo e nella gloria, la vidi aggirarsi impaziente tra le sbarre che la imprigionavano. E mi pareva come se la nutrice della razza, nella sua profetica inquietezza, guardasse là dove tramonta il sole e cercasse in quella parte del mondo nuova libertà e nuovo spazio (RODÓ J. E. 2001: 51).

Ecco dunque che per Rodó lo sguardo della lupa va verso dove tramonta il sole, cioè verso occidente, verso l'America. È il legame forte della classicità con il nuovo mondo, un mondo così carico di energie da rappresentare la proiezione della romanità. Il legame della cultura e delle affinità, d'altronde, viene colto da Rodó anche con l'Italia contemporanea, che si presenta come un'unità nazionale pur offrendo una immensa varietà di aspetti e costumi fra le sue città:

In questa meravigliosa Terra d'Italia, dove l'unità di tradizioni e di spiriti è riuscita ad incarnarsi in una realtà ormai consolidata anche se i lunghi secoli trascorsi sembrano negarle forza esecutiva, mi sono detto infinite volte che, sebbene l'ora dell'affermazione politica della nostra unità sia ancora lontana, non vi è nulla che possa rendere meglio l'immagine ideale di quel quadro futuro che le affinità delle intelligenze e l'armonia della volontà (RODÓ J. E. 2001: 49).

Il modello dell'Italia per Rodó potrebbe essere d'esempio all'America di lingua spagnola per riuscire ad esprimersi come un'unica nazione. Ma il Rodó giornalista-scrittore non può limitarsi soltanto alla ricerca delle fonti culturali e storiche, alla descrizione dei costu-

mi e delle città: in lui c'è l'istinto e la formazione del politico, del politico che ha contribuito al dibattito per la redazione della costituzione dell'Uruguay. Il suo pensiero spazia dall'elaborazione politica utopica all'analisi del reale e contingente.

Il politico attento e sensibile, formatosi alle idee del liberalismo, ammiratore dei liberali inglesi e del nostro Cavour, a Roma capitale d'Italia e centro del cattolicesimo, non può non affrontare uno dei nodi non ancora risolti dell'Italia del 1917: la Questione Romana.

Il clima di scontro tra Stato e Chiesa ancora perdurava. Ed è proprio a Palermo tra il 7 e l'11 aprile che l'uruguaiano scrive un articolo di assoluto rilievo politico che evidenzia la sua statura intellettuale e culturale e una non comune capacità di analisi su una problematica che ancora oggi segna profondamente la società italiana.

L'articolo intitolato: "¿Renunciará Benedicto XV al poder temporal? Actual aspecto de la cuestión romana" (cit. in GROS H. 2008) riflette l'esigenza e la necessità di una ricomposizione pacifica della società italiana dopo la frattura seguita alla conquista della città di Roma nel 1870, quando il giovane stato italiano ne fece la capitale d'Italia.

Il rifiuto, da parte dei papi che si erano succeduti, ad accettare la necessità storica che Roma divenisse capitale dello stato italiano, aveva acuito il contrasto fra cattolici e laici in una nazione fin dal Medioevo dilaniata dal contrasto fra guelfi - sostenitori del papato e del potere temporale dello stesso - e ghibellini, sostenitori del re o del potere laico dello stato.

Stranamente l'articolo di Rodó non viene pubblicato dalla rivista argentina. Probabilmente gli echi dell'immane tragedia della Prima Guerra Mondiale relegano in secondo piano l'argomento trattato da Rodó, anche se non in modo giustificabile, data la frattura in essere fra Stato italiano e Vaticano, la sua evidente rilevanza internazionale e considerato che l'Argentina è pur sempre una nazione profondamente cattolica e con una consistente parte di popolazione di origine italiana.

Così lo scritto rimane dimenticato fino al 1951, quando viene pubblicato a Montevideo dalla “Revista Nacional” nel 34° anniversario della morte dell’intellettuale uruguayano.

Stando alle parole di Héctor Gros Espiell,

el artículo de Rodó es muy útil para mostrar su ideología política, su sano y racional liberalismo, con el que yo no puedo ocultar mi coincidencia, su admiración por “el gran Cavour” y por “la Italia nueva” y su laicismo tolerante y comprensivo, como el que en 1918 resultaría de la Constitución uruguaya, laicismo nunca militantemente antirreligioso, compatible con una religión centrada en lo espiritual, que no necesitaba ni necesita de una amplia base territorial ni de extensos espacios soberanos –y que requiere solo el mínimo territorial indispensable para el desarrollo pleno de su misión religiosa y espiritual (GROS ESPIELL H. 2008).

Del resto Rodó, nell’analizzare i termini del problema, si era espresso senza mezzi termini:

Cabe suponer que, entre las infinitas ulterioridades del nuevo orden internacional que ha de sobrevenir a la guerra, se cuente la inmediata desaparición de aquel conflicto, que ya nos parece una anacrónica monstruosidad. Pero él no podrá menos de considerarse subsistente mientras el Pontificado mantenga, aunque sólo sea de modo tácito y pasivo, la reivindicación de su poder civil. Esta reivindicación tendrá moralmente la fuerza de una autoridad a la que gravitan aún millones de conciencias humanas; y por lo que toca a la Italia misma, tendrá la importancia de alentar una permanente causa de escisión entre la conciencia religiosa y la conciencia nacional de cierta parte de su pueblo (cit. in GROS ESPIELL H. 2008).

Tuttavia il papato sostanzialmente rimaneva fermo sulle posizioni espresse dal papa Leone XIII il 23 maggio 1887 nella sua allocuzione “Episcoporum ordinem”, cui faceva seguito una circolare del cardinale segretario di stato Rampolla, secondo la quale l’esercizio di una vera sovranità, da parte del Romano Pontefice, appariva come condizione indispensabile alla pacificazione italiana (cit. in JEMOLO A.

C. 1963: 469). «Una istituzione sorta per vie così legittime e spontanee qual è il principato civile dei papi», aggiungeva l'alto prelato,

che ha per sé un possesso pacifico e incontestato di dodici secoli, che contribuì potentemente alla propagazione della fede e della civiltà, che si è acquistata tanti titoli alla riconoscenza dei popoli, ha più di ogni altra il diritto di essere rispettata e mantenuta: né perché una serie di violenze e d'ingiustizie è giunta ad opprimerla, possano dirsi cambiati, riguardo ad essa, i disegni della Provvidenza. Anzi, se si considera che la guerra mossa al Principato civile dei Papi fu opera sempre dei nemici della Chiesa e in quest'ultimo tempo opera principale delle sette, che, coll'abbattere il dominio temporale, intesero spianarsi la via ad assalire e combattere lo stesso spirituale potere dei Pontefici, questo stesso conferma chiaramente essere anche oggi, nei disegni della Provvidenza, la sovranità civile dei Papi ordinata come mezzo al regolare esercizio del loro potere apostolico, come quella che ne tutela efficacemente la libertà e l'indipendenza (cit. in JEMOLO A.C. 1963: 302-303).

Ma il diritto così reclamato dal papa attraverso il cardinale Rampolla ha una sua ragion d'essere?

Su che cosa si è basata nei secoli la legittimità del potere temporale della Chiesa?

Ad essere schietti su uno dei più clamorosi falsi storici: la donazione di Costantino, un documento apocrifo che riproduce il fantomatico editto, che sarebbe stato emanato da Costantino I nel 324, per concedere a papa Silvestro I e ai suoi successori il potere temporale su Roma e sull'Italia, oltre che sull'intero impero romano d'Occidente. Tuttavia il falso di Costantino venne smascherato in maniera inoppugnabile dal grande umanista Lorenzo Valla nel 1440 (CHABOD F. 2006: 77).

D'altronde è così chiara, nei Vangeli, la rinuncia ai beni terreni, che è impossibile non rilevare la contraddizione logica di una Istituzione che basa il suo magistero sul dettato dei Vangeli e poi cerca legittimazione per il proprio comportamento, che è antitetico ai principi fondamentali dei libri sacri.

Il potere temporale della Chiesa ha obiettivamente costituito l'ostacolo principale al divenire stato della nazione italiana, fin dalla prima metà del 1200, contrastando l'azione politica di Federico II e successivamente alla morte di Manfredi, figlio ed ultimo erede di Federico II, chiamando in Italia il francese Carlo D'Angiò e condannando, per i secoli successivi, la penisola ad una frammentazione senza alcun peso politico. Tanto fu, che nel 1814-15, durante il Congresso di Vienna che ristabiliva l'assetto europeo dopo la parentesi storica di Napoleone Bonaparte, il Principe di Metternich, primo ministro dell'impero Austro-Ungarico, definiva l'Italia una mera espressione geografica.

Il peso della Chiesa nel corso dei secoli aveva assunto, per l'Italia, connotazioni estremamente negative: basti pensare alla devastazione culturale della Controriforma, alla coercizione del pensiero, alla persecuzione contro scienziati e filosofi, a un potere brutale e ottuso nemico della cultura e del libero pensiero. L'operato dei papi e del clero non aveva fatto altro che sostenere, nei secoli, tutte le monarchie assolutistiche e da queste ricevere aiuto per continuare il proprio potere temporale. Un potere impermeabile ad ogni evoluzione sociale, culturale ed economica. E così l'Italia priva di unità e di un conseguente potere politico, perde a partire dal 1600 anche il proprio ruolo nel campo economico e culturale, tanto da far dire a Niccolò Machiavelli: «Abbiamo adunque con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo: di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa» (cit. in GUERRI G. B. 2011: 5).

Come si manifestasse e si strutturasse il potere temporale della chiesa ancora nel 1850, in uno dei tanti stati italiani, il Regno di Piemonte e Sardegna, lo evidenzia il primo ministro Camillo Benso di Cavour in uno dei suoi discorsi parlamentari:

Nel Regno di Sardegna più di diecimila preti, - circa uno ogni duecento abitanti - seicento e più conventi con più di ottomila tra frati

e monaci coprivano il regno, con personalità giuridica riconosciuta, con l'abolizione della personalità civile di quanti professassero i voti; la Sardegna, liberata contro compenso dai gravami feudali, sottostava ancora alle decime ecclesiastiche che alimentavano un altro clero numeroso e parassitario. Lo stato civile era in mano ai curati; il foro ecclesiastico era stato restaurato in pieno nel 1841. Il clero, screditatissimo negli strati inferiori, culminava in un'aristocrazia prelatizia dalle laute mense che salivano fin quasi alle centomila lire (oro): prebende da antico regime, per quanto il reclutamento dei preti dall'aristocrazia fosse quasi cessato. Il clero era poi rozzo, volgare, di costumi poco buoni, per testimonianza dello stesso ambasciatore francese, duca di Guiche; il quale avvertiva il suo governo di non confonderlo col clero francese a cui Saint-Sulpice, dopo la Rivoluzione, aveva impresso un carattere d'austerità (CAVOUR C. B. 1932: 150).

Contro questa invadenza del potere temporale della Chiesa si batte con veemenza leonina Camillo Benso di Cavour nei suoi discorsi parlamentari. Il suo obiettivo era quello di ammodernare il Regno di Sardegna con una visione liberale, mutuata dalla sua cultura e dai suoi riferimenti politici soprattutto inglesi. Lui, grande ammiratore di Peel e di Cobden che del liberalismo erano i realizzatori in Inghilterra: un liberalismo pienamente condiviso da Rodó.

Di conseguenza la lotta di Cavour fu contro le sopravvivenze feudali e reazionarie sostenute dall'invadenza e dal potere temporale della chiesa. La sua visione e la sua azione politica si allargarono successivamente a tutta la nazione italiana fino al compimento nel 1861 dell'Unità d'Italia e della creazione dello Stato Italiano.

Ma restava il nodo di Roma e della capitale dell'Italia. E l'Italia, d'altronde, nel suo farsi stato che riunisce finalmente, dopo secoli, una nazione non poteva certamente rinunciare a Roma e al suo alto valore simbolico quale capitale del nuovo stato.

Il valore simbolico non era determinato soltanto dalla storia di Roma ma anche dalla forza dirompente con la quale cercava un suo spazio di affermazione la classe borghese nei confronti delle forze reazionarie, da sempre supportate dalla chiesa di Roma, e quindi

intaccare il potere temporale della chiesa voleva dire minare dalle fondamenta il potere reazionario restaurato in seguito al Congresso di Vienna del 1814.

Il papato reagì contrastando in tutti i modi l'unità d'Italia, e quando questa divenne realtà il messaggio rivolto a tutti i cattolici italiani fu subito quello di "Né eletti né elettori". Successivamente al 1870 e alla liberazione di Roma, invece, si arrivò al "Non possumus", che di fatto costrinse i cattolici italiani alla condizione alienante di stranieri in patria.

Il nuovo stato italiano memore della lezione cavouriana del "Liberata chiesa in libero stato" si premurò subito, dopo il 1870, con la legge delle "Guarentigie", a garantire alla Chiesa e al Vaticano piena libertà e sostegno economico, ma il Vaticano rispose con un ostinato silenzio e non consentendo ai cattolici di partecipare alla vita politica del proprio paese.

Diversi furono i tentativi, da parte dei cattolici più avveduti e che più pativano la condizione di mortificazione nei confronti dell'impossibilità a partecipare alla vita civile della propria terra, di trovare una mediazione per risolvere il conflitto. Ma i Papi succedutisi e il Clero opposero un netto rifiuto.

La grave frattura trovò soluzione soltanto nel 1929 quando il papato concluse con lo Stato Italiano l'accordo dei Patti Lateranensi; un accordo, tuttavia, che ripristinava nuovamente molta parte del potere temporale della Chiesa ed era funzionale alla legittimazione politica di Benito Mussolini, dittatore fascista dell'Italia. Un ex socialista massimalista e anticlericale che una volta impadronitosi del potere aveva assoluta necessità di consolidarlo e di assicurarsi l'alleanza dei cattolici.

Il papa dell'epoca, Pio XI, nell'evocare l'accordo con il dittatore fascista così si esprimeva: «siamo stati anche dall'altra parte nobilmente assecondati. E forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale» (cit. in JEMOLO A. C. 1963: 469).

E quale Provvidenza! Per la Chiesa fu una vera manna. L'Italia riconosceva l'esistenza e la totale indipendenza di uno stato della Città del Vaticano. La religione cattolica apostolica e romana diventava la sola religione dello Stato. L'insegnamento veniva tenuto da religiosi o da personale autorizzato dalla Chiesa e veniva reso obbligatorio anche nelle scuole medie. Le scuole private cattoliche venivano parificate a quelle statali e avevano speciali commissioni d'esame. Agli ecclesiastici venivano garantiti vantaggi giuridici, economici, penali, militari, civili. I cardinali venivano equiparati "ai principi del sangue". Lo Stato riconosceva pieno valore civile al matrimonio religioso. Anche gli effetti civili del matrimonio religioso avrebbero potuto essere sciolti solo dai tribunali ecclesiastici. Lo Stato Italiano dava quale compensazione allo Stato del Vaticano la somma di 1 miliardo di lire in titoli e 750 milioni in contanti, oltre la gestione di un altro miliardo di lire raccolti in tutte le 2500 banche e casse rurali cattoliche. Per avere un'idea dell'entità della cifra basti dire che il bilancio dello Stato Italiano era di 20 miliardi di lire.

La convenzione finanziaria, come affermato da Ernesto Ragionieri (1976: 57), consentì alla Chiesa di potenziare ed estendere il suo apparato di intervento nella società italiana e anche a livello internazionale, mantenendosi su un piano non secondario nel sistema finanziario italiano: in conclusione, «il fascismo ribaltava tutta la legislazione liberale e riconosceva alla Chiesa il potere di condizionare la vita dei cittadini tutti nei momenti fondamentali dell'educazione e della vita familiare. La Chiesa si era ripresa l'appalto degli italiani» (GUERRI G. B. 2011: 398).

L'egemonia culturale e i condizionamenti economici del Vaticano sulla società italiana continuano ben oltre la fine della Seconda Guerra Mondiale. Una battuta d'arresto si evidenzia con il referendum sul divorzio del 1974, nella società italiana cresce una consapevolezza laica sui diritti civili anche fra i cattolici che iniziano a pensare in autonomia.

È una crescita faticosa che si avvale della spinta ideologica della

contestazione studentesca affermatasi in gran parte della cultura occidentale. Ma in Italia è destinata a subire notevoli battute d'arresto: da una parte dall'estremismo delle frange più radicali che si trasforma in rivolta armata e terrorismo, dall'altra dalla riorganizzazione della Chiesa.

Artefici di questa riorganizzazione il nuovo papa, eletto nel 1978, Giovanni Paolo II, e soprattutto il cardinale Camillo Ruini, presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

Del primo, il Papa, il grande giornalista italiano Eugenio Scalfari ebbe a scrivere: «La sua è una rivoluzione disperata nel tentativo di arginare la laicizzazione della società, usando gli strumenti della modernità per frenare la modernità» (SCALFARI E. 2005). E lo storico Jacques Le Goff ridefiniva ancora meglio l'ideologia del nuovo Papa: «Credo che un'espressione particolarmente spettacolare del successo del Medioevo e del suo mito oggi si incarni nell'attuale Papa. Questo Papa che, con il suo comportamento, con le sue idee, con la sua parola è un uomo del Medioevo, ma che allo stesso tempo è l'uomo dei mass-media» (cit. in GUERRI G. B. 2011: 505).

Ma la mossa determinante di Giovanni Paolo II riguardo all'Italia fu quello di fornire una adeguata copertura diplomatica all'azione del cardinale Ruini, suo vero plenipotenziario.

Certo le idee sono belle, ma il denaro e il potere conseguente ancora di più. Così nel 1984 il Vaticano sottoscrive un nuovo concordato con lo Stato Italiano.

Cinquantacinque anni dopo, ad apporre, per lo Stato Italiano, la firma al trattato, è il Presidente del Consiglio Bettino Craxi, primo presidente socialista nella storia italiana, anche lui con un trascorso da anticlericale. Quando si dice i paradossi della storia! Ma come si sa, Parigi val bene una messa. E in Italia senza l'assenso del Vaticano è difficile governare.

I termini della rivisitazione del Concordato, manco a dirlo, rianimano le casse vaticane e danno nuova linfa alla sua egemonia sulla società italiana.

Sono a carico dello Stato e dei cittadini italiani:

- un contributo annuale dell'otto per mille sul reddito che soltanto formalmente è volontario. Tale forma di finanziamento ogni anno porta nelle casse vaticane circa un miliardo di Euro;

- lo stipendio dei 22.000 insegnanti di religione cattolica indicati esclusivamente dai vescovi;

- il finanziamento delle scuole paritarie di ogni ordine e grado, quasi tutte di proprietà di enti ecclesiastici;

- il finanziamento degli ospedali convenzionati, anche questi quasi tutti di proprietà di enti ecclesiastici.

Inoltre sono a carico dello Stato Italiano le organizzazioni dei grandi eventi del Vaticano, come per esempio i giubilei, e benefici fiscali sono previsti per gli immobili di proprietà del Vaticano e per le attività economiche comprese quelle turistiche.

Secondo un calcolo che emerge dalle ricerche del giornalista Curzio Maltese (2008) la cifra realistica è tra i 4 e i 5 miliardi di Euro ogni anno. Un fiume di denaro che serve a tenere in piedi un sistema di potere innervato in tutti i settori dello Stato Italiano e che ne condiziona la politica, tanto da decidere, nel 2008, la caduta del secondo governo di centro-sinistra presieduto da Romano Prodi, cattolico "adulto" e quindi non prono ai voleri del Vaticano.

Pilastri portanti del potere economico della Chiesa, oltre alle attività nel campo della scuola, degli ospedali, del turismo, sono la banca vaticana I.O.R. (Istituto Opere Religiose), nota per gli scandali e la scarsa trasparenza dei suoi atti - per inciso va ricordato che nessuno dei colpevoli è stato perseguito perché ha beneficiato dello status giuridico protetto garantito dai Patti Lateranensi -, accompagnata dall'Opus Dei e dalla Compagnia delle Opere, braccio esecutivo ed economico del Movimento cattolico Comunione e Liberazione.

Potentati, questi, che ancora condizionano pesantemente l'economia e la politica della società italiana.

José Enrique Rodó, da autentico liberale, nel suo articolo auspicava «l'indipendenza reciproca e la completa libertà del potere eccle-

siastico e di quello civile che è stato il principio dettato dal grande Cavour nel programma della nuova Italia». Oggi, nel 2017, in Italia, nel rapporto tra Stato e Chiesa permane un'ambiguità di fondo insita già nel nuovo Concordato che infatti all'art. 1 stabilisce: «La Repubblica italiana e la Santa sede s'impegnano reciprocamente a cooperare per la promozione dell'uomo e il bene del paese».

Un emerito costituzionalista come Michele Ainis fa rilevare che «a prenderlo sul serio, se ne desumono la missione civile della Chiesa e la missione religiosa dello Stato» (AINIS M. 2009: 19). Una sovrapposizione di ruoli che peraltro cozza con quanto stabilito dalla stessa costituzione italiana, che all'art. 7 comma primo dice che «lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani».

La confusione e l'arbitrio regnano sovrani, con continue ingerenze da parte della Chiesa nella legislazione dell'Italia. Altro che libera Chiesa in libero Stato! Una commistione di comportamenti che rende ancora attuale la tesi così lucidamente espressa da José Enrique Rodó giusto un secolo fa.

Bibliografia

AINIS Michele, 2009, *Chiesa padrona. Un falso giuridico dai Patti Lateranensi ad oggi*, Garzanti, Milano.

CAVOUR Camillo Benso, 1932, *Discorsi parlamentari*, vol. I, a cura di Adolfo OMODEO e Luigi RUSSO, La Nuova Italia, Firenze.

CHABOD Federico, 2006, *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari.

GUERRI Giordano Bruno, 2011, *Gli italiani sotto la Chiesa*, Bompiani, Milano.

GROS ESPIELL Héctor, 2008, *Rodó y la "Cuestión Romana" en 1917*, en "Garibaldi. Publicación anual de la Asociación Cultural Garibaldina

de Montevideo”, año 23, (uruguay.espaciolatino.com/gros_espiaell_hector/rodo_y_la_cuestion_romana.htm).

JEMOLO Arturo Carlo, 1963, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino.

MALTESE Curzio, 2008, *La Questua. Quanto costa la chiesa agli italiani*, Feltrinelli, Milano.

RAGIONIERI Ernesto (curatore), 1976, *L'Italia giudicata (1861-1945) ovvero la storia degli italiani scritta dagli altri*, Einaudi, Torino.

RODÓ José Enrique, 1976, *Obras completas*, edición de Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, Aguilar, Madrid.

RODÓ José Enrique, 2001, *Sulla strada di Paros*, traduzione e postfazione di Rosa Maria GRILLO, prefazione di Fernando AINSA, Oèdipus, Salerno.

SCALFARI Eugenio, 2005, *La doppia anima del regno*, in “La Repubblica”, 3 aprile, <http://www.repubblica.it/2005/d/sezioni/esteri/papa7/doppianima/doppianima.html> (consultato il 4/11/2017).

*José Enrique Rodó e il movimento
studentesco latinoamericano*

Giuseppe D'Angelo

Università degli Studi di Salerno

Quando il movimento per la riforma universitaria scoppia a Córdoba, nel giugno 1918, José Enrique Rodó è morto da un anno, ma la sua opera ha già lasciato il segno in gran parte della gioventù e degli studenti universitari latinoamericani. Un giovane carachegno, poco più che ventenne e iscritto alla facoltà di medicina, esprime il dolore per la scomparsa del “maestro de la juventud” con parole accurate.

Ha muerto José Enrique Rodó. América está de duelo. Momentos hay en el mundo que parecen barridos por catástrofes de todo género. Mientras en Europa la sangre corre y fertiliza el campo de la nueva civilización, América pierde a sus hijos predilectos: Por la grandeza de su pensamiento, por la grandeza de su carácter y por la grandeza, en fin, de su obra. [...] América, al contrario, con Darío y Rodó pierde no sólo a los hijos, sino aun algo más: Las últimas cosechas de tan frondosos árboles, los últimos destellos de esos soles que mueren tan jóvenes y tan llenos de luz. [...] Ha muerto Rodó, el pensador de Ariel y de Motivos de Proteo, el magnificador de Bolívar, el estilista que en páginas armoniosas y llenas de la más real admiración, hizo conocer a los corazón extraños que, entre los grandes de la tierra, Bolívar es el más grande, porque es grande en el pensamiento, grande en la acción... Tanta grandeza no la reúnen

los grandes de la tierra, porque Bolívar fue grande en su grandeza. Compañeros: La Asociación General de Estudiantes de Venezuela, queriendo manifestar agradecimiento a tan excelso intérprete de Bolívar, lo hizo su Presidente Honorario y dispuso que su juicio sobre nuestro Libertador fuera impreso por cuenta suya. Hoy nos toca a nosotros manifestar, no ya al Rodó de los bellos pensamientos, sino a su recuerdo, que los estudiantes de Venezuela no olvidan a quien tanto amó a Bolívar (DE LA PLAZA S. 1917: 95).

Le parole di Salvador De La Plaza rappresentano il più generale sentimento di vera e propria riconoscenza che lega tanta parte dei giovani latinoamericani a Rodó, ai quali l'intellettuale uruguayano mostra la strada per uscire dalla crisi culturale e intellettuale della seconda metà dell'Ottocento e culminata con la guerra ispano-statunitense.

Ariel, l'opera principale di Rodó è pubblicata nel 1900 e, da quel momento, essa rappresenta un elemento costitutivo e caratterizzante della formazione degli studenti sudamericani. Mario Benedetti, in un noto saggio su Rodó, riassume l'importanza di quel libro.

En los comienzos del siglo fue como si la juventud hispanoamericana hubiese estado esperando la palabra que tradujera sus ansias, al Maestro que guiara sus pasos, el impulso que diera un sentido a su inconformismo y a su inquietud. Ariel representó de pronto esa palabra, ese guía, ese impulso. Pero no sólo la juventud lo agitó como bandera. Escritores de renombre parecieron disputarse el derecho de escribir sobre Ariel. Desde Leopoldo Díaz a Juan Valera, desde Miguel de Unamuno a Pedro Henríquez Ureña, desde Rafael Altamira a Francisco García Calderón, todos estuvieron de acuerdo en destacar (aun señalando, como en el caso de Unamuno, discrepancias parciales) la importancia y la originalidad del enfoque de Ariel. Desde 1900 a 1911, la obra alcanzó nueve ediciones: 4 en Montevideo, 1 en Valencia, 1 en Santo Domingo, 1 en La Habana y 2 en México. Para un libro latinoamericano, semejante ritmo editorial representa verdaderamente una excepción. Y conviene no olvidar que en el año de la aparición de Ariel, Rodó cumple 29 años (BENEDETTI M. 2010 [1966]).

In un'analisi dell'eredità del movimento per la riforma universitaria, in occasione del suo novantesimo anniversario, Martín Bergel sottolinea la radicale innovazione della quale è portatore, allorquando proprio il testo di Rodó che invoca «un nuevo idealismo de las juventudes latinoamericanas en oposición al materialismo que se creía dominante en la cultura norteamericana, representó un hito en la extensión y profundización de ese primer antiimperialismo latinoamericano» (BERGEL M. 2008: 15).

Prospero e i giovani: nazionalismo, anti-nordamericanismo e associazionismo

Rodó, nella sua opera, evidenzia tre elementi, come si vedrà più ampiamente in seguito, che hanno caratterizzato larga parte della cultura latinoamericana: il nazionalismo, l'antimperialismo e l'associazionismo. Belén Castro Morales pone in risalto il termine latinoamericano, nel senso di indicare un diverso rapporto con la realtà del continente che muove dalla sua identità di America spagnola.

Por el momento y circunstancias en que fue escrito, ha sido considerado un ensayo del 98, pues interpreta la crisis hispánica con una perspectiva latinoamericana, o, más exactamente, *latinoamericanista*, reivindicando la identidad de la América que fue española en contraste con la progresista, democrática y amenazante América anglosajona. Esa confrontación de identidades (definidas desde el romanticismo por su herencia de *raza*, lengua y religión), se presentaba en el *Ariel* de Rodó como la versión más elaborada de una tradición que tuvo sus antecedentes en el latinoamericanismo de Torres Caicedo, de Francisco Bilbao y de Martí, autores que ya habían advertido sobre la voracidad imperialista de los Estados Unidos mediante algunas metáforas culturales – el animal de rapiña o el monstruo, ya fuera gigante, titán o caníbal – que culminarán en el *Calibán* de 1898 (CASTRO MORALES B. 2010).

Ariel pone, dunque, un problema d'identità, che si fonda sulla comune eredità di “razza, lingua e religione”, che incontra i bisogni di tanti giovani latinoamericani, per i quali Rodó/Prospero, «el viejo y venerado maestro» (RODÓ J. E. 1993 [1900]: 3), diviene uno “dei maestri della gioventù”, «reconocido por su profundo americanismo y su radical crítica a la actuación de los Estados Unidos en el Continente» e apprezzato per le sue idee «sobre el “espíritu de asociación” [che] inspiraron la organización de los jóvenes en América Latina a comienzos del siglo XX» (MATTIÉ M. 2010).

Sin dal suo *incipit* lo scritto di Rodó dichiara apertamente a chi intenda rivolgersi: «A la juventud de América» è solo il capo di un filo che si svolge pazientemente. Poco dopo, infatti, richiama esplicitamente l'importanza di parlare ai giovani – «Pienso que hablar a la juventud sobre nobles y elevados motivos [...] es un género de oratoria sagrada. Pienso también que el espíritu de la juventud es un terreno generoso donde la simiente de una palabra oportuna suele rendir, en corto tiempo, los frutos de una inmortal vegetación» (RODÓ J. E. 1993 [1900]: 4) – definendo, da subito, il carattere pedagogico del suo intento. Ma Rodó va oltre, riconoscendo ai giovani latinoamericani – allo spirito dei quali è propria «la iniciativa audaz, la genialidad innovadora» (11) – che

la energía de vuestra palabra y vuestro ejemplo puede llegar hasta incorporar las fuerzas vivas del pasado a la obra del futuro. Pienso con Michelet que el verdadero concepto de la educación no abarca sólo la cultura del espíritu de los hijos por la experiencia de los padres, sino también, y con frecuencia mucho más, la del espíritu de los padres por la inspiración innovadora de los hijos (12).

In sostanza affida loro il compito di rielaborare lo “spirito dei padri” per dare completezza alla loro “ispirazione rinnovatrice” e, attraverso un “concetto autentico di educazione” giungere alla coscienza della «unidad fundamental de nuestra naturaleza» che esige

che ciascun individuo sia «ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad» (12).

Già in queste parole è possibile rilevare alcuni elementi che attraversano l'opera di Rodó, a partire da una concezione unitaria dell'essere umano non schiavo di un utilitarismo che lo avvinghia al presente, ma capace di un umanesimo che ha nell'educazione un elemento essenziale e nella costruzione del futuro – o anche solo la sua anticipazione la propria prospettiva – e neppure succubo dell'«uguaglianza nella mediocrità» («la concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de americanismo»). Questi elementi identificano la democrazia nordamericana, che deriva dallo «spirito inglese» la concezione utilitaristica dell'esistenza e dello stato e che diffonde, ovunque, il mito «de los milagros materiales del triunfo». Le classi dirigenti dei paesi latino-americani ammirano le «manifestazioni di prosperità e potere» che gli Stati Uniti ostentano e cercano di imitare «la poderosa federación [que] va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral» (40-41), dimostrando così di riconoscere una superiorità ai modelli nordamericani, o almeno attribuendo ad essi maggior prestigio rispetto alla «natura» latina.

Il giudizio negativo sull'utilitarismo è assai netto («vive para la realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo», 48) e il dialogo tra Prospero e i suoi allievi dipana, con puntualità, le critiche, innanzi tutto, all'«affannosa imitazione» dei comportamenti «di coloro che predominano e dei più forti, dei vincitori e dei fortunati» che giudica una sorta di «*snobismo* politico e di servile abdicazione». In secondo luogo, Rodó richiama questa caratteristica della cultura statunitense quasi come espressione di quel «destino manifesto» (STEPHANSON A. 2005) che dalla metà dell'Ottocento accompagna la crescita economica e politica del paese e l'espansione del suo pe-

culiare imperialismo. Scrive, infatti, che

a medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más francos, más estrechos; aumentan, con la embriaguez de la prosperidad material, las impaciencias de sus hijos por propagarla y atribuirle la predestinación de un magisterio romano. Hoy, ellos aspiran manifiestamente al primado de la cultura universal, a la dirección de las ideas, y se consideran a sí mismos forjadores de un tipo de civilización que prevalecerá (RODÓ J. E. 1993 [1900]: 54).

Sottolinea, inoltre, che i modelli di vita nordamericani sono ben lungi dall'offrire un esempio dell'"indubbia relazione" tra beni "positivi" e beni intellettuali e morali che gli statunitensi propongono a tutto il mondo latinoamericano, forse con una vena di ironia, afferma che «nuestra confianza y nuestros votos deben inclinarse a que, en un porvenir más inaccesible a la inferencia, esté reservado a aquella civilización un destino superior» (57).

Lo scrittore uruguayano rivendica le caratteristiche della cultura latinoamericana («tenemos – los americanos latinos – una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro»), ribadendo che il "cosmopolitismo" («que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación») non esclude un "sentimento di fedeltà al passato", «ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro» (42-43). Afferma, insomma, un netto primato dello spirito sui pericoli del materialismo, e aggiunge:

Es así como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiesta por constantes propósitos de innovación

y de reforma. Tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno (41).

È solo il caso di ricordare la differente opinione che Tulio Halperín Donghi esprime in merito agli strumenti utilizzati per contrastare l'avanzata statunitense, ricorrendo proprio alle categorie più radicate nella realtà latinoamericana, quali la «coscienza dell'origine cattolica e spagnola dell'America Latina». Scrive, infatti, lo storico argentino che all'inizio del Novecento, «con notevole ignoranza della realtà, Rubén Darío [...] assume la rappresentanza di tutta l'America latina, che contrappone come sfida all'altra America, personificata da Roosevelt, in nome di una superiorità basata sul mantenimento della fede». Aggiunge che «l'uruguaiano José Enrique Rodó aveva espresso nel suo *Ariel* una convinzione analoga con termini meno collegati alla tradizione cristiana; di fronte allo spirito aereo, puro e disinteressato dell'America latina, simbolizzato nella figura di Ariel, il materialismo dell'America inglese viene rappresentato da Calibano». Perviene a una conclusione assai netta, secondo la quale è rilevante «il fatto che un poeta dalla fede oscillante e insicura come Darío, e un saggista, ammiratore di Renan e imbevuto di cultura francese come Rodó, invitassero a compiere un pellegrinaggio alle fonti spagnole e cristiane dell'America latina», ma ritiene che le motivazioni reali non risiedano nella pura riscoperta delle proprie origini culturali.

Non era la reazione di fronte a un imperialismo più aggressivo di quello britannico l'unica causa – né tanto meno la principale – di questa tendenza nuova. Le radici si devono ricercare soprattutto nell'aumento delle tensioni interne che determinava nelle élites che verso la metà del secolo scorso si erano poste su posizioni di rinnovamento crescenti perplessità nei confronti delle conseguenze di alcune trasformazioni da loro favorite in passato. Ma se questo ritorno affettuoso verso il passato spagnolo è alla base di una riconciliazione sempre più sincera con la vecchia madrepatria, non può però servire da punto di partenza per un allineamento internazionale politicamente valido (HALPERÍN DONGHI T. 1968: 270-271).

Sarebbero, dunque, i diversi ruoli sia della ex madrepatria spagnola dopo la sconfitta nella guerra ispano-statunitense del 1898 sia degli Stati Uniti a motivare la decisione delle classi dirigenti latinoamericane di recuperare un migliore rapporto con l'ex potenza europea e ripensare ad alcune decisioni prese dalla metà del XIX secolo che avevano indubbiamente favorito la crescita della supremazia inglese prima e statunitense dopo.

Nel 1905, qualche anno dopo la pubblicazione di *Ariel*, Rodó stesso fornisce un'idea precisa del suo concetto di Patria e, soprattutto, di “Magna Patria” – o, come è stata anche chiamata da Bolívar in poi, *Patria Grande* –, l'unione delle nazioni di lingua spagnola che abitano il continente sudamericano. È importante rilevare che, ancora una volta, unità politica e unità morale si fondono nella concezione dello scrittore uruguayano.

Patria es para los hispanoamericanos la América española. Dentro del sentimiento de la patria, cabe el sentimiento de adhesión no menos natural e indestructible, a la provincia, a la región, a la comarca; y provincias, regiones o comarcas de aquella gran patria nuestra son las naciones en que ella políticamente se divide. Por mi parte, siempre lo he entendido así, o, mejor, siempre lo he sentido así. La unidad política que consagre y encarne esa unidad moral – el sueño de Bolívar – es aún un sueño, cuya realidad no verán quizá las generaciones hoy vivas. ¡Qué importa! Italia no era sólo “la expresión geográfica” de Metternich, antes de que la constituyeran en expresión política la espada de Garibaldi y el apostolado de Mazzini. Era la idea, el numen de la patria, era la patria misma consagrada por todos los óleos de la tradición, del derecho y de la gloria. La Italia una y personal existía: menos corpórea, pero no menos real; menos tangible, pero no menos vibrante e intensa que cuando tomó color y contornos en el mapa de las naciones (RODÓ J. E. 1913 [1905]: 290-291).

Finanche nelle caotiche metropoli latinoamericane individua un segno della decadenza e del rifugiarsi negli stereotipi di una cultura d'import-

tazione. Le città, a imitazione di quelle nordamericane, perdono la loro dimensione umana, poiché «una sociedad definitivamente organizada que limite su idea de la civilización a acumular abundantes elementos de prosperidad y su idea de la justicia a distribuirlos equitativamente entre los asociados, no hará de las ciudades donde habite nada que sea distinto, por esencia, del hormiguero o la colmena». Certo, le grandi città costituiscono un organismo essenziale per “l’alta cultura”, poiché rappresentano «el ambiente natural de las más altas manifestaciones del espíritu», ma «así la grandeza cuantitativa de la población como la grandeza material de sus instrumentos, de sus armas, de sus habitaciones, son sólo medios del genio civilizador, y en ningún caso resultados en los que él pueda detenerse» (RODÓ J. E. 1995 [1900]: 59).

Settant’anni dopo, un altro scrittore uruguayano, Eduardo Galeano, descrive, in maniera altrettanto accorata, una metropoli latinoamericana.

Caracas, la capitale, si è estesa di sette volte in trent’anni; la città patriarcale, dai freschi cortili, con la piazza grande e la cattedrale silenziosa, s’è infittita di grattacieli nella misura in cui le torri di petrolio sono germogliate sul lago di Maracaibo. Ora è un incubo d’aria condizionata, supersonica e rumorosa, un centro della cultura del petrolio che preferisce il consumo alla creazione e che moltiplica le necessità artificiali per nascondere quelle reali. Caracas ama i prodotti sintetici e i cibi in scatola; non cammina mai, si muove soltanto in automobile e ha avvelenato con il gas dei tubi di scappamento l’aria limpida della valle; Caracas fa fatica a dormire, perché non può placare la propria ansia di guadagnare e comperare, consumare e spendere, impadronirsi di tutto. Sulle pendici delle colline oltre mezzo milione di dimenticati contempla, dalle capanne cementate d’immondizia, lo sperpero altrui. Lungo i viali della città dorata lampeggiano centinaia di migliaia di automobili ultimo modello. Alla vigilia delle feste, nel porto della Guaira arrivano navi cariche di champagne francese, whisky scozzese e boschi di pini di Natale provenienti dal Canada, mentre, secondo statistiche, ancora nel 1970 la metà dei bambini e dei ragazzi del Venezuela continua a rimanere fuori dalle aule scolastiche (GALEANO E. 1997 [1971]: 318).

In qualche modo sembra essersi realizzata la temuta profezia di Rodó, e la capitale venezuelana appare sempre più, agli occhi di Gaetano, l'esempio evidente della progressiva decadenza della civiltà latinoamericana e della subalternità all'utilitarismo materialistico importato dal nord del continente.

Non è ovviamente, solo Rodó a proporre le idee di nazionalismo e di anti-nordamericanismo. Un intellettuale che è importante ricordare è Manuel Ugarte, scrittore, politico e diplomatico argentino, che durante gli anni a cavallo del secolo visita gli Stati Uniti, soggiorna più volte in Francia e trae proprio da questi viaggi i due pilastri della sua concezione politica: in Europa si forma la sua visione socialista e latino-americanista. Egli è un autorevole esponente di una corrente culturale e politica, il socialismo latinoamericano, in parte differente dal modernismo dello scrittore uruguayano, sebbene abbia già rotto con il Partido Socialista Argentino. Eppure Ugarte condivide pienamente l'impostazione latinoamericanista e antimperialista di Rodó, forse anche perché vive come una doppia natura: quella socialista del militante politico e quella modernista dello scrittore (BERGEL M. 2008: 155 e ss). Afferma, ad esempio che

la América Latina es solidaria; tenemos la homogeneidad que nos dan el pasado, la lengua, la religión, los destinos; por encima de nuestros patriotismos locales cultivamos un patriotismo superior y aun aquellas regiones que están lejos de sentir el peso de tan duros procedimientos, se hallan impresionadas más que por la amenaza material, por la injuria moral que ellos envuelven (UGARTE M. 1978 [1913]: 82).

Quando nel 1912 giunge a Caracas, le sue parole e le sue azioni sono prima di ogni altra cosa rivolte a rinsaldare un legame con il passato del Venezuela, ma comune a tutta l'America spagnola, perché «sólo los pueblos que son fieles a su pasado se imponen al porvenir». Il suo primo pensiero, il suo primo omaggio e le sue prime parole sono rivolte alla figura del *Libertador*, a Simón Bolívar. Confessa che

cuando mi mano temblorosa depositaba unas flores sobre la tumba del padre de nuestras nacionalidades, sentí como una iluminación interior. Porque para un americano de habla española que siente la atracción de los orígenes, que alimenta el orgullo de los laureles continentales y que, atraído por los múltiples lazos que nos unen, ve en la América Latina su Patria Grande su nacionalidad total, nada puede ser más emocionante que evocar en esta república la enorme cabalgata de victorias que surgió al conjuro del héroe del cual nos enorgullecemos todos (UGARTE M. 1978 [1912a]: 22).

Una Patria Grande che, secondo Ugarte, ha origini storiche profonde, che coincidono con la natura stessa dello sviluppo dell'America del nord e di quella meridionale.

Cuando hace más de un siglo cundió la idea separatista, el Nuevo Mundo estaba dividido por la raza, por la religión y por las costumbres en dos porciones muy fáciles de delimitar. Al norte, las colonias inglesas; al sur, los países donde dominaban España y Portugal. Eran dos mundos que reflejaban dos direcciones diferentes de la civilización europea. Al norte, los que prolongaban la cultura anglo-sajona; al sur, los que eran producto del pensamiento latino (UGARTE M. 1978 [1912b]: 72-73).

Durante la sua permanenza negli Stati Uniti scopre l'imperialismo nordamericano e, studiando le invasioni in Messico, Cuba e Nicaragua, sviluppa una posizione chiaramente antiimperialista e antinordamericana. Come scrive Norberto Galasso, nel suo *Prologo all'opera di Ugarte, La nación latinoamericana*,

en el pasado inmediato, percibían una nación en germen, una patria caliente que se estaba amasando en las guerras civiles y delante, sólo veían la sombra de los símbolos porque la Patria Grande había sido despedazada y las patrias chicas encadenadas colonialmente a las grandes potencias. La cuestión nacional y la cuestión social se enredaban en una compleja ecuación con que la Historia parecía complacerse en desafiarlos (GALASSO N. 1978: X);

e, inoltre, nel 1903, «ya revela en germen su proyecto de construir una entidad dirigida a estrechar vínculos latinoamericanos en pro de la reconstrucción de la Patria Grande» (XVI).

Indicative sono le parole che il socialista argentino pronuncia proprio a Caracas, in occasione della sua visita nel paese caraibico.

Pero ante la agresión sistemática, ante la intriga perenne, ante la amenaza manifiesta, todos los atavismos se sublevan en mi corazón y digo que si un día llegara a pesar sobre nosotros una dominación directa, si naufragaran nuestras esperanzas, si nuestra bandera estuviera a punto de ser sustituida por otra, me lanzaría a las calles a predicar la guerra santa, la guerra brutal y sin cuartel, como la hicieron nuestros antepasados en las primeras épocas de América, porque en ninguna forma ni bajo ningún pretexto podemos aceptar la hipótesis de quedar en nuestros propios lares en calidad de raza sometida. Somos indios, somos españoles, somos latinos, somos negros, si queréis, pero somos lo que somos y no queremos ser otra cosa. Hay una incompatibilidad fundamental entre los dos grupos que conviven en América, hay una demarcación entre las dos civilizaciones. Amigos, siempre; súbditos, jamás (UGARTE M. 1978 [1912b]: 23).

È evidente la stretta correlazione tra i due intellettuali rioplatensi, tanto che Martín Bergel segnala che Ugarte condivide l'impostazione politica e culturale di Rodó e opera attivamente per la sua realizzazione (BERGEL M. 2008: 157), ponendo in secondo piano, forse, le differenze tra i due e l'ideale socialista dell'argentino.

Un ultimo aspetto del pensiero di Ugarte è giusto sottolineare e riguarda la sua concezione del rapporto tra nazionalismo e stadio di sviluppo economico di ciascun paese: un elemento importante perché pone in risalto la sua impostazione rivoluzionaria e la possibilità di inserirlo, a pieno titolo, in quella tradizione. Di ritorno dal suo soggiorno francese, nel 1903, aderisce al Partido Socialista Argentino e, quale militante autorevole di quel partito, nel 1907, partecipa al Congresso di Stoccarda. In quelle assisi la socialdemocrazia europea, soprattutto per volontà della SPD, assume posizioni

nettamente nazionaliste sui due temi al centro della discussione: l'atteggiamento dei socialisti di fronte a un possibile conflitto mondiale e il ruolo del colonialismo. Gli esiti del congresso e la conduzione del partito nel suo paese approfondiranno le differenze tra Ugarte e i socialisti, ma soprattutto i temi del nazionalismo ne determineranno la rottura nel 1909. Rivendica, infatti, in evidente contrasto con quanto affermato a Stoccarda, la differenza ideologica e culturale del patriottismo in un paese imperialista o colonizzatore e in uno sottoposto allo sfruttamento dei paesi imperialisti, come nel caso dell'America Latina. Secondo Ugarte il socialismo latinoamericano deve avere un carattere nazionale di opposizione all'imperialismo, soprattutto a quello britannico.

È interessante notare che la riflessione dell'argentino anticipa di qualche anno quella leniniana sulla natura del nazionalismo in un paese arretrato e le puntuali critiche al programma di Zimmerwald e al "compagno Parabellum"¹. Nel 1915 il rivoluzionario russo scrive che l'imperialismo «significa superamento dei limiti degli Stati nazionali da parte del capitale, significa estensione e aggravamento dell'oppressione nazionale su una nuova base storica. Di qui [...] deriva precisamente che noi dobbiamo legare la lotta rivoluzionaria per il socialismo al programma rivoluzionario nella questione nazionale» (LENIN 1966 [1915]: 372-373).

Ma l'analisi di Ugarte, come sottolinea Guadarrama, si interseca anche con la tradizione trotskista americana che trova ampia eco non solo in lui, ma anche nelle opere e nelle opinioni di altri importanti intellettuali e politici "borghesi" quali il peruviano Víctor Raúl Haya de la Torre, il messicano José Vasconcelos e, perfino, lo statunitense John Dewey (GUADARRAMA GONZÁLES P. 2014: I, 524); la si ritrova, inoltre, anche nel "Manifesto della Quarta Internazionale sulla guerra imperialista e la rivoluzione proletaria mondiale", del

1 Con ogni probabilità, il compagno Parabellum al quale fa riferimento Lenin è Karl Radek, rivoluzionario e dirigente politico sovietico, che firma con lo pseudonimo "Parabellum" gli articoli che invia alla "Bremer Bürger-Zeitung".

maggio 1940, quando quest'ultimo riprende tesi della formazione degli "Stati Uniti sovietici del Sud e del Centro America"².

Esiste, infine un altro elemento caratteristico dell'elaborazione di Rodó, presente in *Ariel*. Riguarda il concetto di democrazia e, con ogni probabilità, anch'esso non è estraneo – proprio per la realtà latinoamericana e per il contesto nel quale si avvia il movimento per la riforma universitaria – al successo presso i giovani e gli studenti. Esther Pereyra-Suárez, a ragione, segnala una netta contrapposizione tra una maggioranza di intellettuali latinoamericani – tra i quali i peruviani Ventura García Calderón e José Santos Chocano, l'argentino Leopoldo Lugones, il venezuelano Laureano Vallenilla Lanz – che si "orientano verso la dittatura come unica soluzione per l'America", e Rodó che «insiste en organizar la existencia en el continente bajo normas de libertad. Acepta la democracia como un principio de vida contra el cual sería inútil rebelarse. Reconoce, sin embargo, sus imperfecciones y la necesidad de asegurar un ambiente más propicio para la cultura intelectual» (PEREYRA-SUÁREZ E. 1975: 346). A proposito dell'ultima notazione di Pereyra, Rodó segnala che la democrazia, "concepita razionalmente", favorisce la formazione di un'aristocrazia intellettuale, che non costituisce mai una casta di sapienti né assume caratteristiche di ereditarietà, ma è formata da uomini che provengono dal popolo e che si contraddistinguono per meriti personali (RODÓ J. E. 1993 [1900]: 37).

L'invito, infine, che Rodó rivolge ai giovani è un chiaro ed esplicito richiamo alla necessità di essere protagonisti del processo di rigenerazione dell'America Latina. Egli scrive, infatti:

¿No la veréis vosotros, la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen a ella; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción; serena y firme a pesar de sus entusiasmos generosos;

2 *Manifiesto de la Cuarta Internacional sobre la guerra imperialista y la revolución proletaria mundial*, <http://www.ceip.org.ar/Manifiesto-de-la-Cuarta-Internacional-sobre-la-guerra-imperialista-y-la-revolucion-proletaria-mundial>, ultima consultazione 18 settembre 2016.

resplandeciente con el encanto de una seriedad temprana y suave, como la que realza la expresión de un rostro infantil cuando en él se revela, al través de la gracia intacta que fulgura, el pensamiento inquieto que despierta?... Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en luz sobre lo austero de los muros sombríos. No seréis sus fundadores, quizá; seréis los precursores que inmediatamente la precedan. En las sanciones glorificadoras del futuro, hay también palmas para el recuerdo de los precursores (Rodó J. E. 1993 [1900]: 62).

Studenti, università e società latinoamericane

Il movimento per la riforma universitaria nasce nel giugno del 1918, ma da un quindicennio il fermento agita gli atenei latinoamericani. L'influenza degli scrittori modernisti si intreccia, prima della Grande Guerra, con altri movimenti politici e culturali che proprio in quegli anni mostrano un chiaro orizzonte internazionalista: il socialismo o l'anarchismo, oppure, su un versante più propriamente culturale, la teosofia. Tutte ricercano la costruzione di una rete di relazioni e di scambi a livello continentale e con l'Europa (BERGEL M. 2008: 159-160). A questo deve aggiungersi la crescita delle realtà universitarie latinoamericane. Lo stesso Bergel, infatti, sottolinea che se

Rodó había imaginado en su Ariel que los vientos de renovación estarían comandados por las juventudes del continente [...], la fundación de nuevas universidades y/o la ampliación progresiva de los círculos sociales que hasta entonces las frecuentaban circunscribieron un escenario más concreto y situado para el accionar de los jóvenes que en efecto parecieron querer encarnar el anuncio profético del escritor uruguayo (159-160).

Le contestazioni nelle università non si fanno attendere. Tra il 1903 e il 1906 la facoltà di diritto, prima, e di medicina, subito dopo, dell'Università di Buenos Aires protestano contro gli organi di governo accademici che hanno carattere oligarchico e vitalizio; nel 1909 è l'Università di Cuzco, in Perù, a proclamare uno sciopero (161); nel 1912 è chiusa la Universidad Central de Venezuela e, due anni dopo, il regime di Juan Vicente Gómez scioglie le associazioni studentesche (D'ANGELO G. 2017: 59). In una riflessione sulla "reale condizione del Venezuela", del 1925, Gustavo Machado e Salvador De La Plaza individuano un protagonismo giovanile che già nel 1908 contribuisce alla caduta di Cipriano Castro; in seguito, dopo la chiusura dell'ateneo carachegno e il successivo scioglimento delle associazioni, affronta il carcere e l'esilio; matura una nuova coscienza della propria condizione e della realtà del proprio paese che induce a non accontentarsi più del "puro romanticismo", ma «a considerare in maniera più profonda la vita e le vere cause che danno luogo alle tirannie» (MACHADO G. – DE LA PLAZA S. 2017 [1925]: 197).

I movimenti studenteschi, già prima del 1918, uniscono le richieste degli indispensabili rinnovamenti curricolari alla richiesta di trasformazione nelle strutture e nelle regole di governo degli atenei, sempre con un orizzonte che comprende l'intero continente latino-americano. Già nel 1901 si celebra il Primo Congresso Centroamericano degli Studenti Universitari, a Città del Guatemala, che oltre a promuovere le organizzazioni studentesche nelle singole facoltà, auspica un'unità di tutti gli studenti centroamericani. Questi temi sono ulteriormente sviluppati nei Congressi Internazionali degli Studenti Americani di Montevideo, nel 1908, di Buenos Aires, nel 1910, e di Lima, nel 1912. La serie si interrompe per lo scoppio della guerra, quando è già previsto, nel 1914, un altro incontro a Santiago del Cile (GARCÍA S. 2000; BERGEL M. 2008: 161-162). Bergel sottolinea che il movimento che si sviluppa sino alla guerra, a differenza di quello del 1918, riceve il plauso e l'aiuto delle *élites* politiche e anche dei governi e sono percepiti come «estandartes de una nueva

época de fraternidad entre las naciones del subcontinente» e gli studenti sono ritenuti veri e propri “ambasciatori intellettuali” (162).

Proprio Rodó, che è celebrato piuttosto frequentemente nel corso dei diversi incontri, scrive allo storico spagnolo Rafael Altamira:

Actualmente se celebra en Montevideo el Primer Congreso Internacional de estudiantes americanos, interesantísimo concurso en que participan muy distinguidos representantes de las nuevas generaciones de Hispano-América; y esto me ha dado oportunidad gratísima de comprobar cómo Ariel y su espíritu han calado en el corazón de la juventud a quien dediqué aquellas pobres páginas mías. Ha llegado a ser una bandera; y esto –por motivos superiores a la pura vanidad literaria– colma mis ambiciones de escritor (cit. in GARCÍA S. 2000: 69).

Riemergono, se possibile ancor più comprensibili, le critiche di Halperín Donghi esposte in precedenza, perché – con l’esclusione del regime tirannico e violento di Gómez in Venezuela – i governi e le *élites* latinoamericane guardano con benevolenza al movimento degli studenti. È il segno più evidente che le richieste di trasformazione della struttura organizzativa e didattico-formativa degli atenei, il processo di apertura dell’istruzione universitaria a strati sempre più ampi della popolazione, ma anche gli ideali latinoamericanisti e anti-statunitensi, in qualche misura, coincidono – o, almeno, non contrastano – con gli interessi delle classi dominanti del continente.

La Grande Guerra interrompe questa prima fase della mobilitazione studentesca e, quando alla fine del conflitto le lotte riprendono negli atenei latinoamericani, la situazione sarà completamente diversa da quella degli anni precedenti, sia per quel che attiene allo scenario internazionale, sia per l’atteggiamento dei governi nei confronti degli studenti.

Richard J. Walter definisce sinteticamente l’importanza e le conseguenze del movimento che dall’Università di Cordoba si diffonde in larga parte dell’America Latina.

In 1918 the Argentine University of Cordoba inaugurated a set of reforms which became one of the most significant developments in the history of Latin American education and student politics. The Cordoba Reform produced a renovation and reorganization of universities not only in the Plata area, but also throughout most of Latin America. Furthermore, the events of 1918 made Argentina's university students an important political force in the Republic and established models of student expression and action which have persisted into the 1960s (WALTER R. J. 1969: 233).

Egli evidenzia, inoltre, quattro importanti elementi che precedono la rivolta degli studenti universitari argentini: l'elezione alla presidenza della repubblica del radicale Hipólito Yrigoyen che «ended thirty-six years of rule by the Conservative “oligarchy”, which had received its main support from Argentina's wealthy landed classes» (234); in secondo luogo, le trasformazioni internazionali che hanno un impatto rilevante sulla generazione che diede l'avvio alla rivolta: la rivoluzione messicana del 1910 e la costituzione del 1917; la prima guerra mondiale infrange la *leadership* intellettuale europea e «looking to their own country, the youth of Argentina determined to avoid the mistakes of the now discredited European nations» (235); e, infine, l'impatto della rivoluzione russa del 1917 che per molti giovani rappresenta la “speranza di una nuova era di regole democratiche e giustizia sociale nel Nuovo Mondo”. O, come afferma una delle principali figure della riforma del 1918, Julio V. González, «la Revolución Rusa [...] fué (*sic*) para media humanidad el símbolo de un idealismo rebelde y reconstructor». (GONZÁLES J. V. 1923: 49).

Sul ruolo del movimento studentesco esistono notevoli similitudini tra quanto affermano i due intellettuali venezuelani nel testo citato del 1925 e quello che scrive, pochi anni dopo, José Carlos Mariátegui. Il rivoluzionario peruviano evidenzia che il «movimento studentesco per la riforma universitaria [...] segna la nascita di una nuova generazione latinoamericana», e aggiunge:

Il processo di fermento universitario in Argentina, Uruguay, Cile, Perú ecc. denuncia lo stesso impulso e la stessa origine. La scintilla dell'agitazione è quasi sempre un incidente secondario; la forza che la propaga e la dirige deriva da quello stato d'animo, da quella corrente d'idee designata – con qualche rischio d'equivoco – con il nome di “nuovo spirito”. Per questo, l'anelito di riforma si presenta con caratteri identici in tutte le università latinoamericane. Per questo gli studenti dell'America Latina, benché spinti alla lotta da proteste peculiari della propria condizione, sembrano parlare lo stesso linguaggio (MARIÁTEGUI J. C. 1972 [1928]: 59).

Rodó, dunque, scrive di «Ariel y su espíritu» e Mariátegui di «nuovo spirito», utilizzando un'espressione che ricorre spesso nei documenti degli studenti e negli scritti di riflessione sugli accadimenti.

La definizione di “nuovo spirito” si ritrova già nella parte iniziale del “Manifiesto Liminar” della rivolta per la riforma universitaria.

La Juventud Argentina de Córdoba a los Hombres Libres de Sudamérica
Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana³.

Nel testo i temi della riforma della struttura universitaria sono solo una parte di quello che gli studenti intendono proporre alla società argentina e a quella latinoamericana, nell'unione tra la rivoluzione e l'“ora americana”.

Nel corso del discorso conclusivo del Congresso degli Studenti, che si tiene a Cordoba il 30 e 31 luglio 1918, Deodoro Roca – tra

3 *Manifiesto “La Juventud Argentina de Córdoba a los Hombres Libres de Sudamérica”*, in “La gaceta universitaria”, Cordoba 21 giugno 1918; ora in DEL MAZO G. 1941: 1.

i più rappresentativi dirigenti del movimento cordovese e uno degli estensori del manifesto – definisce la contrapposizione tra “nuovo spirito” e costumi propri del vecchio mondo latinoamericano. Egli ritiene di appartenere alla “generazione del 1914”, quella responsabile dell’incendio che devasta l’Europa, ma anche di quella che ha messo in moto la ribellione studentesca; fa una netta differenza con la generazione precedente che «se adoctrinó en el ansia poco escrupulosa de la riqueza, en la codicia miope, en la superficialidad cargada de hombros, en la vulgaridad plebeya, en el desdén por la obra desinteresada, en las direcciones del agropecuarismo cerrado o de la burocracia apacible y mediocrizante»; che rifuggiva la spiritualità. Aggiunge che perfino il “vecchio spirito dei creoli” – «iba diluyéndose en esta grisácea uniformidad de la conducta, y enredándose en las obscuras prácticas de Calibán» (ROCA D. 1918: 7-8), dove Calibano è proprio lo spirito negativo, contrapposto ad Ariel, che Rodó deriva dalla *Tempesta* shakespeariana.

Ma Roca tocca un altro tema che è molto sentito da Rodó, quello della creazione di un “uomo americano” e, connesso a questo, quello della democrazia. Egli rimarca la mancanza di un soggetto americano, poiché durante la colonia i nativi furono «materia de explotación; se vivía sólo para dar a la riqueza ajena el mayor rendimiento. En nombre de ese objetivo, se sacrificó la vida autóctona, con razas y civilizaciones; lo que no se destruyó en nombre del Trono se aniquiló en nombre de la Cruz», riducendosi unicamente a “materia di sfruttamento” per molti decenni. Per questo, aggiunge Roca, i latinoamericani hanno attraversato le terre americane “senza viverle”.

Las nuevas generaciones empiezan a *vivir* en América, a preocuparse por nuestros problemas, a interesarse por el conocimiento menudo de todas las fuerzas que nos agitan y nos limitan, a renegar de literaturas exóticas, a medir su propio dolor, a suprimir los obstáculos que se oponen a la expansión de la vida en esta tierra, a poner alegría en la casa, con la salud y con la gloria de su propio corazón (9).

Inoltre il dirigente studentesco affronta la questione della democrazia, che è strettamente connessa alla creazione di un nuovo uomo americano, poiché, come sottolinea, non ci si deve chiudere alle suggestioni della cultura proveniente da altri continenti; nel senso che i latinoamericani devono “aprirsi alla comprensione di ciò che a loro appartiene”.

Questo processo si può realizzare solo se si realizza una democrazia autentica, il cui compito

no consiste en crear el mito del pueblo como expresión tumultuaria y omnipotente. La existencia de la plebe y en general la de toda masa amorfa de ciudadanos está indicando, desde luego, que no hay democracia. Se suprime la plebe tallándola en hombres. A eso va la democracia. Hasta ahora – dice Gasset – la democracia aseguró la igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igual. Ahora se sienta la misma urgencia en legislar, en legitimar lo que hay de desigual entre los hombres.

¡Crear hombres y hombres americanos, es la más recia imposición de esta hora! (9).

Numerosi intellettuali latinoamericani riprendono il tema del “nuovo spirito” che anima gli studenti universitari del continente. Uno è Alejandro Korn, medico, psichiatra, filosofo e politico argentino, che è il primo funzionario universitario ad essere eletto, in America Latina grazie al voto degli studenti, che, tra l’altro, lo indicano quale loro “maestro”, insieme a José Ingeniero, Alfredo Palacios e José Vasconcelos.

Il movimento del ‘18 esplose a Cordoba con una chiara impronta antiscolastica, ma le ripercussioni nella capitale e a La Plata – Korn insegna in entrambe le università – si sviluppano in un ambiente pressoché estraneo alla tradizione universitaria gesuitica e assumono una netta connotazione antipositivistica, grazie anche all’attività di Korn, che è uno degli artefici di quest’orientamento. Il medico-filosofo argentino proprio nell’anno dello scoppio della rivolta degli studenti universitari, inoltre, abbandona il suo partito politico – la

Unión Cívica Radical del presidente Hipólito Yrigoyen – per il quale aveva ricoperto anche cariche elettive, per aderire al socialismo.

Korn in una riflessione pubblicata nel 1919, chiarisce cosa intende per “nuovo spirito”, quando afferma che la riforma

es un proceso dinámico, su propósito es crear un nuevo espíritu universitario, devolver a la universidad consciente de su misión y de su dignidad, el prestigio perdido. Al efecto, es imprescindible la intervención de los estudiantes en el gobierno de la universidad. Ellos y solamente ellos representan el ímpetu propulsor, la acción eficiente, capaz de conmovier la inercia y de evitar el estancamiento. Sin ellos nada se ha hecho ni nada se habría hecho (KORN AL. 1919: 17).

Riprende il tema il figlio di Alejandro, Adolfo Korn Villafañe, durante alcune iniziative studentesche del 1920, a proposito della facoltà di legge. Egli scrive, aggiungendo un nuovo elemento a quanto affermato dal padre, «son sin embargo los estudiantes, y a ellos me dirijo, los únicos que pueden crear el nuevo espíritu jurídico, no porque desconozcamos los valores individuales, sino porque en el siglo que vivimos estos valores se hallan al margen de la vida. El siglo veinte pertenece a la multitud» (KORN Ad. 1920: 37).

Ritorna, dunque, nelle parole di Adolfo Korn il tema della socializzazione dei processi culturali e di quelli politici e, come il padre, indica nella gioventù la forza motrice del cambiamento dell'università e della società latinoamericane. Senza dubbio non sono citazioni dirette dell'opera di Rodó, ma è altrettanto evidente che i temi proposti sono quelli che Prospero vuole comunicare ai suoi discepoli.

Un altro intellettuale che richiama il tema del “nuovo spirito” è il cubano Julio Antonio Mella, *leader* del partito comunista cubano e animatore del movimento studentesco dell'isola. Néstor Kohan ritiene che in Mella l'esperienza studentesca si identifichi con il marxismo e individua proprio in essa – il giovane cubano è il massimo dirigente della Federación de Estudiantes de La Habana – il suo ingresso nell'agone politico e che «ese impulso de rebelión juvenil,

antiautoritario y antimperialista, no será un accidente «externo» a su marxismo, por el contrario, lo atravesará permanentemente en sus fibras más íntimas» (KOHAN N. 2000)⁴.

In uno scritto del 1928, Mella traccia tre aspetti essenziali della riforma universitaria: democrazia universitaria, rinnovamento della funzione e della figura del docente, funzione sociale dell'istituzione universitaria. In particolare, per ciò che concerne il secondo spiega assai chiaramente che elemento essenziale per un'autentica riforma dell'università è la riforma del “profesorado”, della figura giuridica, culturale e morale del docente universitario, e in quest'ottica richiama il “nuovo spirito”, del quale i vecchi professori sarebbero veri e propri sabotatori («en todo movimiento de Reforma Universitaria es necesario una renovación del profesorado. Sin un profesorado revolucionario, de nada valen las otras reformas en la Universidad. Ellos continuarán siendo los saboteadores del nuevo espíritu»). Mella è molto drastico sul destino della vecchia classe docente che in tutti i paesi nei quali si è sviluppato il movimento per la riforma sono stati espulsi con strumenti rivoluzionari. Se questo non è accaduto a Cuba è perché la gioventù, nutrita dal “cientifismo porfirista” «no será impulsadora de la Revolución, sino un lastre». Aggiunge, a tale proposito:

Aquí, si la juventud no lo ha hecho, si no lo hace, el propio llamado “partido revolucionario” debe hacerlo por su salud y seguridad. No hay razón para expulsar clérigos, matar latifundistas y condenar patronos abusadores y permitir a sus aliados intelectuales — los profesores reaccionarios — que continúen ocupando sus posiciones: Ellos tienen un pensamiento tan estéril como un latifundio, una fé hipócrita como la de los clérigos y son tan explotadores de conciencia como un patrón capitalista (MELLA J. A. 1919: 152).

Riemerge, dunque, lo strettissimo legame tra il movimento studentesco e quello rivoluzionario marxista che, come già evidenziato,

⁴ La numerazione delle pagine non è riportata nella versione del testo scaricabile dal web.

nel pensiero dell'intellettuale cubano coincidono.

Un altro tema che Mella tratta in questo articolo riguarda la funzione sociale del movimento per la riforma universitaria, che ripropone argomenti utilizzati da José Enrique Rodó, sia pure interpretati alla luce di categorie marxiste non presenti nella prospettiva dell'uruguayano. Scrive Mella che nel movimento «no todo es conquista de derechos para los estudiantes. Existen también nuevos deberes que se contraen. El más importante es hacer el propio alumnado una cruzada de utilidad social. Debe hacerse que la Universidad sirva grandemente a la sociedad». La differenza con le proposte di Prospero/Rodó segue immediatamente dopo e l'argomentare di Mella diviene più esplicito.

Cada estudiante, como cada profesor, es propietario de una cierta riqueza de conocimientos. Si solamente la utiliza en su propio provecho es un egoísta, un individualista imbuido del criterio del burgués explotador. Descontando la pequeña cantidad de estudiantes que trabajan para ganarse su sustento, la inmensa mayoría son células muertas en la vida económica de una nación: no producen y consumen. Indudablemente que alguien, socialmente hablando, tiene que producir lo que ellos no producen y consumen. Son signos – en la vida social. Hay razón a exigirles algo en favor de esa sociedad. ¿Tienen cultura? Que la pongan al servicio de la sociedad. Una ley de Reforma Universitaria debe abarcar un punto donde se obligue al estudiante y al profesor a ser útil para alguien más que para ellos mismos. [...] Si vamos hacia la Universidad del porvenir, hacia la nueva Universidad y no la hacemos grandemente útil a la sociedad, quedaremos en mitad del camino. Las masas populares ven hoy, con bastante justicia, a los cuerpos docentes como unos órganos más de explotación. Debe justificarse con hechos que la Universidad es un órgano social de utilidad colectiva y no una fábrica donde vamos a buscar la riqueza privada con el título (152-153).

Son del tutto evidenti, anche in queste brevi frasi, le differenze tra il giovane dirigente rivoluzionario cubano e il letterato uruguayano. C'è, nel primo, un'adesione al marxismo ormai completa e, non a

caso, è ricordato come uno dei fondatori del movimento comunista cubano e di tutta l'America Latina, successore e al tempo stesso demistificatore dell'opera di José Martí (GUADARRAMA GONZÁLEZ P. 2014: I, 450 e 466); il secondo, invece, è espressione del tormento dell'Ottocento che muore e del nuovo secolo che, oltreoceano, rinasce nelle forme del modernismo.

A mo' di conclusione

La notevole mole di documenti raccolti da Gabriel Del Mazo, relativa al movimento per la riforma universitaria copre un arco temporale lungo oltre vent'anni, e riporta, tra i documenti ufficiali dei diversi movimenti che attraversano il continente, un solo esplicito riferimento a José Enrique Rodó e alla sua opera maggiore. È il "Manifiesto de los estudiantes brasileños de Rio Janeiro a sus compañeros en el país" del 1928, nel quale gli studenti, riferendosi alla necessità che i giovani siano i protagonisti della «destrucción de la enseñanza monopolizada por el Estado y constitución de la Universidad en órgano vivo y vitalizante testualmente», nonché dell'abbattimento dell'egemonia clericale sull'insegnamento universitario, scrivono che «no olvidemos las palabras oraculares de ese profesor de energía que fué Rodó: renovarse o morir. La vida es variación permanente, plasticidad, tendencia hacia nuevos equilibrios, perfeccionamientos incesantes. La parálisis es la vejez, la decrepitud, la muerte» (DEL MAZO G. 1941: II, 206).

Non vi sono altri riferimenti espliciti, né nei documenti degli studenti dell'Università di Cordoba né in altri, mentre ricompaiono, come già segnalato, in articoli e saggi di approfondimento, sin dagli anni successivi al 1918. Uno dei più efficaci, forse per il suo carattere lapidario, è quello di Pedro Henriquez Ureña, critico letterario, filologo e saggista dominicano poi a lungo vissuto in Argentina. Nell'*Introduzione* ai due volumi delle poesie e delle prose di Héctor Ripa

Alberdi, uno dei dirigenti della lotta per la riforma universitaria in Argentina, egli richiama la volontà dei giovani di dedicarsi allo studio dei problemi sociali, la loro preoccupazione non per il successo e la ricchezza, ma per la giustizia e il bene comune, la loro capacità di conservare e perfezionare il culto per le cose dello spirito. Conclude che «Rodó no había predicado en desierto» (HENRIQUEZ UREÑA P. 1941 [1925]: 451), indicando in quale misura la strada indicata dall'intellettuale uruguayano sia perseguita dagli studenti argentini e da un loro importante rappresentante, Héctor Ripa Alberdi, morto giovanissimo nel 1923, a soli 26 anni.

Bibliografia

BENEDETTI Mario, 2010 [1966], *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, edizione online, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/genio-y-figura-de-jose-enrique-rodo/html/4d864efb-8bc6-4ea2-8868-87899b418c38_13.html, ultima consultazione 18 agosto 2017 [ed. orig.: Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires].

BERGEL Martín, 2008, *Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria (1918-1930)*, in Emir SADER - Pablo GENTILI - Hugo ABOITES (curatori), *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLASCO), Buenos Aires, pp. 146-184.

CASTRO MORALES Belén, 2010, *El mundo de José Enrique Rodó (1871-1917)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, edizione online, http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/rodo/pcuartonivelc25d.html?conten=autor, ultima consultazione 18 settembre 2017.

D'ANGELO Giuseppe, 2017, *Il monaco rosso. Salvador De La Plaza. Un intellettuale dimenticato*, Paguro Edizioni, Mercato S. Severino (Salerno).

DE LA PLAZA Salvador, 1933 [1917], *Discurso pronunciado por Salvador*

De La Plaza en ocasión de la muerte de Rodó, in *Diario 1917-1918*, a cura di Mailer MATTIÉ, Universidad de los Andes, Mérida.

DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, 3 voll.

GALEANO Eduardo, 1997 [1971], *Le vene aperte dell'America Latina*, Sperling & Kupfer, Milano [ediz. orig. *Las venas abiertas de América Latina*, Casa de Las Américas, La Habana].

GARCÍA Susana, 2000, “Embajadores intelectuales”. *El apoyo del Estado a los Congresos de estudiantes americanos a principios del siglo XX*, in “Estudios Sociales”, 19, segundo semestre, pp. 65-84.

GONZÁLES Julio V., 1923, *Significado de la reforma universitaria*, in Gabriel DEL MAZO, 1941, *La reforma universitaria. III. Ensayos críticos (1918-1940)*, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, pp. 49-64.

GUADARRAMA GONZÁLEZ Pablo, 2014, *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2 voll.

HALPERÍN DONGHI Tulio, 1968, *Storia dell'America Latina*, Einaudi, Torino.

HENRIQUEZ UREÑA Pedro, 1925, *Ripa Alberdi y la reforma universitaria*, in Héctor RIPA ALBERDI, *Obras completas*, Edición de homenaje del Grupo de Estudiantes Renovación, La Plata; ora in DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, I, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, pp. 450-453.

KOHAN Néstor, 2000, *Mella, reforma universitaria y revolución*, en *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 75-94; ora in Emilio HERNÁNDEZ VALDÉS (curatore), 2003, *Mella: 100 años*, Editorial Oriente-Centro Cultural “Pablo de la Torriente Brau”, Santiago de Cuba, pp. 58-70.

KORN Alejandro, 1919, *La reforma universitaria*, in “El Argentino”, La Plata; ora in DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, I, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, pp. 15-18.

KORN VILLAFANE Adolfo, 1920, *Bases para la nueva vida estudiantil*, s.n.e.; ora in DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, I, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, pp. 32-38.

LENIN, 1966 [1915], *Opere complete. XXI. Agosto 1914 - dicembre 1915*, Editori Riuniti, Roma.

MACHADO Gustavo – DE LA PLAZA Salvador, 2017 [1925], *La reale condizione del Venezuela*, in Giuseppe D'ANGELO, 2017, *Il monaco rosso. Salvador De La Plaza. Un intellettuale dimenticato*, Paguro Edizioni, Mercato S. Severino (Salerno), pp. 177-200 [ediz. orig. *La verdadera situación de Venezuela*, Editorial P.R.V., México D.F.].

Manifiesto “La Juventud Argentina de Córdoba a los Hombres Libres de Sudamérica”, in “La gaceta universitaria”, Córdoba, 21 giugno 1918; ora in DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, I, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, p. 1.

MARIÁTEGUI José Carlos, 1972 [1928], *Sette saggi sulla realtà peruviana*, a cura di Roberto PARIS, Einaudi, Torino [ediz. orig. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Minerva, Lima].

MATTIÉ Mailer, 2010, *Un estudiante en Caracas: 40 aniversario de la muerte de Salvador de la Plaza*, edizione online, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=106551>, ultima consultazione 15 settembre 2017.

MELLA Julio Antonio, 1919, *Tres aspectos de la reforma universitaria*; ora in DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, I, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, pp. 151-153.

PEREYRA-SUÁREZ Esther, 1975, *José Enrique Rodó y la selección en la democracia*, in “Hispania”, vol. 58, n. 2, pp. 346-350.

ROCA Deodoro, 1918, *La nueva generación americana*, in DEL MAZO Gabriel, 1941, *La reforma universitaria*, I, Edición del Centro Estudiantes de Ingeniería, La Plata, pp. 7-10.

RODÓ José Enrique, 1913 [1905], “Magna Patria”, in *El mirador de Próspero*, José María Serrano, Montevideo, pp. 290-291.

RODÓ José Enrique, 1993 [1900], *Ariel y Proteo selecto*, selezione e presentazione di Pedro Pablo PAREDES, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

SADER Emir - GENTILI Pablo - ABOITES Hugo (curatori), 2008, *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLASCO), Buenos Aires.

STEPHANSON Anders, 2004, *Destino manifiesto. L'espansionismo americano e l'Impero del Bene*, Feltrinelli, Milano.

UGARTE Manuel, 1978, *La nación latinoamericana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

UGARTE Manuel, 1978 [1912a], *Bolívar y la juventud*, in *La nación latinoamericana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 22-24.

UGARTE Manuel, 1978 [1912b], *Los pueblos del sur ante el imperialismo norteamericano*, in *La nación latinoamericana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 71-78.

UGARTE Manuel, 1978 [1913], *Carta abierta al presidente de los Estados Unidos*, in *La nación latinoamericana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 79-84.

WALTER Richard J., 1969, *The Intellectual Background of the 1918 University Reform in Argentina*, in "The Hispanic American Historical Review", vol. 49, n. 2, 1969, pp. 233-253.

José Enrique Rodó y la Gran Guerra

Carmen Luna Sellés

Universidad de Vigo

La Primera Guerra Mundial duró cuatro años y tres meses (1914-1918) e implicó directamente a 40 países, 65 millones de soldados movilizados y se cobró 20 millones de muertos entre militares y civiles, además de 21 millones de heridos. Los acontecimientos bélicos tuvieron lugar en territorios de Europa, Medio Oriente, Polinesia y China. Esta magnitud, el uso de potentes y nuevas armas de destrucción jamás utilizadas en ningún conflicto bélico¹ y el hecho de afectar al corazón mismo de la civilización europea; a los países que representaban en aquel inicio de siglo XX el símbolo del progreso y la modernidad, supuso la atención mundial en sus acontecimientos bélicos y, para muchos ciudadanos de los países declarados neutrales, la imposibilidad de ser imparciales ante este acontecimiento que acentuó desde un punto de vista político el enfrentamiento entre las derechas, “germanófilos”, que veían en Alemania y en Austria-Hungría los representantes del orden y de la autoridad, y las izquierdas, “aliadófilos”, para los cuales Gran Bretaña y Francia eran los representantes del derecho y la libertad. Un escritor como José Enrique Rodó, modernista y defensor de la filiación cultural de la América Hispánica con la lengua y la cultura latinas, necesariamente tenía

1 Por ejemplo, se hizo uso del gas lacrimógeno, el gas mostaza y el fosgeno que se trataron de contrarrestar con la creación de máscaras anti-gas. Se inventó el tanque como una forma de desbloquear la estancada guerra de trincheras, piezas de artillería con el calibre cada vez más grande y el empleo por primera vez de aviones en misiones de ataque, defensa y reconocimiento.

que quedar afectado y articular su latinidad ante los significantes de crisis civilizatoria que generó la primera guerra mundial. La invasión alemana de Francia y Bélgica fue leída por él como una afrenta a la cultura occidental heredera de la cultura grecorromana, de la que América Latina formaba parte: «Francia representa [...], en este conflicto de naciones – y no es posible apartarlo de nuestro pensamiento - la virtualidad del genio latino» (RODÓ J. E. 1967: 1221), nos dice en uno de sus primeros artículos sobre la guerra.

Los países latinoamericanos, a excepción de Brasil que en octubre de 1917 declaró la guerra a Alemania, permanecieron neutrales, pese a ello, y como señala Mariano Siskind (2016: 234) como punto de partida de su artículo significativamente titulado *La primera guerra mundial como evento latinoamericano*, el conflicto provocó:

La reconfiguración de un segmento importante de las letras latinoamericanas como consecuencia de la dislocación del orden general de significación que alteró los mapas del campo discursivo transatlántico en el que intelectuales latinoamericanos de distintas extracciones ideológicas elaboraron desplazamientos y condensaciones alrededor de los significantes de crisis civilizatoria que constituían el horizonte discursivo de la guerra.

El conflicto generó un amplio archivo de textos hispanoamericanos sobre la guerra, sobre todo de tipo periodístico. Debido al gran interés social y político que esta despertó, la mayoría de la prensa y las revistas reseñaron la guerra por medio de editoriales, artículos de opinión y los grandes medios periodísticos, corresponsalías que evitaban la mediación de las agencias de prensa europeas, como sucedió con “La Nación” de Buenos Aires o “El Demócrata” de Ciudad de México. De ella se ocuparon, entre muchos otros, escritores como Rubén Darío que se embarcó en una gira pacifista por América, leyendo en la Columbia University su poema “Pax”; el peruano Alberto Hidalgo con su polémico poemario *Arenga lírica al Emperador de Alemania, otros poemas* (1916); el novelista, poeta y periodista argentino Alejandro Sux que escribió tres libros de cróni-

cas y ensayos poéticos sobre la Gran Guerra –*Lo que se ignora de la guerra* (1915), *Curiosidades de la guerra* (1917), *Los voluntarios de la libertad* (1918)–; el poeta nicaragüense Salomón de la Selva que ofrece sus reflexiones de la guerra de las trincheras en la que había participado con el ejército inglés en su poemario *El soldado desconocido* (1922); Vicente Huidobro con sus cuatro poemarios cuyos contenidos se vertebran en mayor o menor medida en torno al tema de la Gran Guerra, *Horizon carré* y *Hallali*, publicados en 1917 en francés, y *Ecuatorial* y *Poemas árticos*, en español; las numerosas crónicas de Enrique Gómez Carrillo² como corresponsal de guerra de los periódicos “El Liberal” y “La Nación”, español y bonaerense, respectivamente, o las crónicas seriadas bajo el título *Diario de un testigo* de Roberto J. Payró –considerado como el primer corresponsal de guerra argentino– para “La Nación” de Buenos Aires sobre la ocupación alemana de Bélgica.

Considerando el amplio repertorio de textos hispanoamericanos sobre la primera guerra mundial desde el punto de vista de la historia cultural y literaria, esta fue en América Latina parte de la discursividad global de la guerra. Estos escritores inscritos en un proceso cultural modernizador y cosmopolita que miraba a Europa, sobre todo a Francia, como modelo de progreso y de universalidad de la modernidad, ante la eventualidad de una guerra tan brutal que trastocaba todos sus valores de referencia, no pudieron ni quisieron, a pesar de la neutralidad de sus países, quedarse al margen de la redefinición ética, estética y política del proyecto de modernidad que ella imponía y al que estaban adscritos, y para ello la leyeron y escribieron en términos sentimentales, produciendo a través de su escritura una proximidad cosmopolita, tal y como queda expresado en las siguientes palabras de Siskind al referirse a los escritos de guerra de

2 Este material cronístico dio origen posteriormente a ocho libros de guerra publicados entre 1915 y 1918: *Crónica de la guerra* (1915), *Reflejos de la tragedia* (1915), *Campos de batalla y campos de ruinas* (1915), *En las trincheras* (1916), *En el corazón de la tragedia* (1916), *Tierras mártires: episodios de la guerra europea* (1918), *La gesta de la Legión: los voluntarios españoles e hispanoamericanos en la guerra* (1918) y *El alma de los sacerdotes soldados* (1918).

Gómez Carrillo y Alejandro Sux pero que podríamos aplicar a todos los escritores modernistas hispanoamericanos que trataron el tema y en concreto al escritor uruguayo José Enrique Rodó:

[...] despliegan un esfuerzo por inscribir a la cultura modernista latinoamericana en la topografía transcultural de una guerra cuyos campos de batalla se extendieron desde Europa y norte de África, hasta Medio-Oriente y la Polinesia. En vez de aceptar las evidencias militares y diplomáticas de la exclusión de América Latina de la esfera simbólica de la guerra que estaba redefiniendo el alcance del proyecto de la modernidad en sus dimensiones éticas, estéticas y políticas, se dispusieron a revertirla, redefiniendo en términos afectivos, su pertenencia cultural al campo simbólico que codificaba la experiencia de la muerte en el campo de batalla: su escritura produjo una proximidad cosmopolita (SISKIND M. 2016: 234-235).

José Enrique Rodó en varios escritos, la mayor parte de ellos de carácter periodístico, reflexionó sobre la Primera Guerra Mundial. Se trata de dieciocho textos, seis de los cuales son de carácter vario como declaraciones, manifiestos, discursos y pequeños ensayos que fueron reproducidos en la prensa, ocho son artículos periodísticos inscritos en una serie titulada *La guerra a la ligera* para “El Telégrafo” y tres son crónicas que redactadas en Italia como corresponsal de la revista argentina “Caras y Caretas” y que fueron incluidas en el libro póstumo *El camino de Paros* (1918)³. La cronología de la publicación en vida de Rodó de estos escritos sobre la guerra abarca desde el 9 de agosto de 1914, apenas unos días después de los cruciales 1, 3 y 4 de agosto en los que se producen la declaración de guerra de Alemania a Rusia y Francia, el paso devastador de las tropas alemanas por la

3 Como corresponsal de la revista “Caras y Caretas” en su viaje a Europa escribirá 22 crónicas de las cuales 21 se publicarán en la mencionada revista o en su suplemento ilustrado, “Plus Ultra”, y una última e inconclusa, escrita en Palermo, cercana ya su muerte, que se dará a conocer el 24 de noviembre de 1922 en el diario “La Nación” de Buenos Aires. El editor español de Rodó, Vicente Clavel, publicó los textos aparecidos en “Caras y Caretas” en el libro póstumo *El camino de Paros* (1918). Esta edición omitió tres de las crónicas aparecidas en el semanario porteño que fueron incluidas por Emir Rodríguez Monegal en las *Obras Completas*. En este artículo uso como obra de referencia primaria la edición de 1967 de las *Obras Completas* de Rodríguez Monegal.

neutral Bélgica para atacar a Francia y la declaración de guerra del Reino Unido a Alemania, hasta el 27 de enero de 1917 apenas tres meses antes de su fallecimiento el 1 de mayo de 1917 en el Hospital San Saverio de Palermo a causa de una nefritis. Estos son los textos en los que Rodó reflexionó sobre la guerra:

- “Ansiedad universal. Las matanzas humanas”, en “Diario del Plata”, 9 de agosto de 1914.
- “La causa de Francia es la causa de la humanidad”, en “La Razón”, 3 de septiembre de 1914.
- “La guerra a la ligera. Introito de una pequeña sección”, en “El Telégrafo”, 8 de septiembre de 1914.
- “La guerra a la ligera. La grandeza de las batallas”, en “El Telégrafo”, 9 de septiembre de 1914.
- “La guerra a la ligera. La Emperatriz”, en “El Telégrafo”, 11 de septiembre de 1914.
- “La guerra a la ligera. La voz de la estadística”, en “El Telégrafo”, 14 de septiembre de 1914.
- “La guerra a la ligera. Libertad y guerra”, en “El Telégrafo”, 16 de septiembre de 1914.
- “La guerra a la ligera. Los excesos de la guerra”, en “El Telégrafo”, 18 de octubre de 1914. Firmado bajo el pseudónimo de Ariel.
- “La guerra a la ligera. La historia de Juan de Flandes”, en “El Telégrafo”, 29 de octubre de 1914. Firmado bajo el pseudónimo de Ariel.
- “La guerra a la ligera. Anarquistas y Césares”, en “El Telégrafo”, 18 de septiembre de 1914. Firmado bajo el pseudónimo de Ariel.
- “Después”, en “La Razón”, 19 de noviembre de 1914.
- “Bélgica”, en “La Razón”, 28 de noviembre de 1914.
- “La conmemoración del 14 de julio”, en “El Plata”, 12 de julio de 1915.

- “La literatura posterior a la guerra”, en “La Nota”, Buenos Aires, 4 de diciembre de 1915.
- “La voz de la raza”⁴, en “El que vendrá”, Barcelona, Editorial Cervantes, 1920.
- “La esperanza en la Nochebuena”, en “Caras y Caretas”, 13 de enero de 1917.
- “Anécdotas de la guerra...”, en “Caras y Caretas”, 20 de enero de 1917.
- “Un documento humano”, en “Caras y Caretas”, 27 de enero de 1917.

A excepción de los tres últimos, escritos en Italia, el resto fueron redactados en Uruguay. Esta lejanía o cercanía territorial con respecto al campo de batalla va a marcar un discursividad diferente, puesto que, en líneas generales, podríamos decir que cuando Rodó reflexiona sobre la guerra desde Uruguay habla en nombre de toda América Latina, no en vano y de forma muy significativa tres de estos artículos están firmados bajo el pseudónimo de “Ariel”, tratando de establecer un vínculo afectivo y cultural con los aliados, sobre todo con Francia, y lo hace a través del concepto de latinidad. Los alemanes atacando a Francia, para él la máxima expresión de la cultura occidental, atacaban a toda la latinidad. Ya Rodríguez Monegal en el “Prólogo” a la sección *Escritos sobre la guerra* de las *Obras Completas* señala en qué medida afectó ésta al Rodó defensor de la latinidad americana y cómo ello le llevó a un discurso de acercamiento de los sucesos europeos a la realidad americana:

La guerra europea que estalla en 1914 influyó profundamente sobre Rodó. Su concepción del mundo, su optimismo paradójico se vieron conmovidos y puestos a prueba; su fe en la latinidad re-

4 Pequeña nota sobre las causas del sentimiento de solidaridad de América Latina con los aliados que se incluyó en la edición catalana de 1920 titulada *El que vendrá*, antología de textos misceláneos publicada por el Editorial Cervantes. Esta nota será recogida en la sección “Escritos sobre la guerra de 1914” de la edición de las *Obras Completas* de Rodó realizada por Emir Rodríguez Monegal. En ninguna de las dos ediciones se señala la fuente original de esta nota.

sultó sacudida por el brutal impacto de lo que él vio como agresión germánica. [...] Por otra parte, una misma actitud intelectual subyace a estos escritos heterogéneos: el hombre que reflexiona sobre esta guerra, que la padece, es un latino, es un americano. De aquí su defensa apasionada de Francia, de aquí (también) su constante vinculación de los sucesos europeos con la realidad de América (RODÓ J. E. 1967: 1217).

A lo largo de estos escritos Rodó suprime la distancia geopolítica que separa a América Latina de la guerra a través de un discurso identitario con la universalidad simbólica que para él, en tanto que escritor modernista y defensor del cosmopolitismo, representa Francia. No en vano el título de sus dos primeros textos son muestra de esta perspectiva: “Ansiedad universal. Las matanzas humanas” y “La causa de Francia es la causa de la humanidad”. En el primero de los textos, “Ansiedad universal. Las matanzas humanas” entiende, partiendo de una concepción organicista del mundo debido al cosmopolitismo imperante y la facilidad de las comunicaciones, que lo que afecta a «los más cultos y poderosos pueblos del mundo» necesariamente repercutirá desde un punto de vista moral y material al resto: «la facilidad de las comunicaciones ha hecho del planeta entero un solo organismo cuyos centros directores transmiten a los más apartados extremos la repercusión moral y material de lo que en ellos pasa» (RODÓ J. E. 1967: 1218), por eso, pese a la no participación militar y la distancia geopolítica de América Latina, esta no puede permanecer indiferente, no puede tener un interés meramente teatral, porque de lo que ella resulte quedará afectado moralmente el resto del mundo. En el segundo de los textos, Rodó universaliza la causa de Francia al hacerla «el símbolo del más pujante ensayo de civilización humanitaria, liberal y generosa que se ha aspirado a realizar en el mundo desde la Roma de los Antoninos, y el más perfecto florecimiento de cultura desinteresada, de delicadeza mental y de gusto exquisito, que haya iluminado el espíritu de una sociedad humana desde la Atenas de Pericles y la Florencia de los Médicis» (RODÓ J. E.

1967: 1220-1221) frente a una Alemania que encarna «un imperialismo que parece tender a la uniformidad». Para Rodó dos ideologías están en pugna: los principios liberales de gobierno frente a los de la monarquía de derecho divino. Y además especula sobre las consecuencias futuras que supondría para las «jóvenes nacionalidades del Nuevo Mundo» que perdieran los aliados, considerando que estas serían una «presa colonial» en disputa entre el imperialismo europeo vencedor y el imperialismo americano. Nuestro autor articula su discurso con el deseo de inscribirse e inscribir a América Latina en la universalidad de una Francia defensora de la Humanidad:

En suma: raza, mentalidad, instituciones, espontaneidad del afecto, noción de nuestros intereses colectivos: todo, todo nos vincula estrechamente a una de las partes de esa discordia gigantesca. Mirada desde el punto de vista americano, como de cualquier punto que diste algunas horas de la Wilhelmstrasse de Berlín, la causa de Francia y sus aliados es, en el más alto y amplio sentido, la causa de la humanidad (RODÓ J. E. 1967: 1222).

Similar argumentación vuelve a surgir en el artículo “La conmovación del 14 de julio” escrito por Rodó a petición del Comité de Homenaje al 14 de julio. En él la distancia geopolítica de América Latina con respecto a la guerra se reduce al señalar la deuda de los pueblos americanos a la Francia de la Gran Revolución del 14 de julio, origen de sus independencias y heredera de «la virtud inextinguible de la genialidad latina, madre de la civilización». Y si en la revolución francesa se luchó por una universal libertad humana, ahora Francia, igual que antes, combate «en pro de ideas y derechos que son patrimonio de la humanidad» (RODÓ J. E. 1967: 1237). En el fragmento “La voz de la raza” incluido en el libro *El que vendrá* (1920) se apela a la afectividad para hacer de la causa de los aliados una defensa que compete también a América Latina: «Todos los sentimientos propios para originar entre los pueblos lazos de simpatía y solidaridad vinculan estrechamente a la América latina con los aliados del Occidente europeo» (RODÓ J. E. 1967: 1240).

Dos de los artículos están dedicados a la invasión de Bélgica por las tropas alemanas para abrirse paso hacia Francia: “La historia de Juan de Flandes” publicado el 29 de septiembre de 1914, veinticinco días después del inicio de este acontecimiento y “Bélgica”. Tanto en el primero, en clave alegórica, como en el segundo se señalan la afrenta y la violencia del invasor ante un pueblo pacífico y trabajador, así como su solidaria heroicidad. Ante la brutal destrucción de Bélgica, Rodó manifiesta la fraternal solidaridad americana y otra vez tratando de disminuir la distancia geopolítica con respecto a los acontecimientos bélicos instituye a América Latina, ante una posible pérdida de los aliados, en el futuro refugio de la universidad simbólica de la causa francesa:

Quando el eje ideal de la civilización vacilara; cuando la arrebatada demencia de la guerra oscureciese todo, en las más nobles razas del mundo, el sentimiento de aquellas nociones superiores que han guiado, entre parciales eclipses, la ascendente marcha de los pueblos: bien, verdad, derecho, justicia, aún quedaría en la desolación del naufragio, el asilo de la conciencia americana (RODÓ J. E. 1967: 1236).

Otro procedimiento que utiliza Rodó para borrar la distancia geopolítica es la comparación entre acontecimientos bélicos americanos y la guerra europea, como ocurre en “La grandeza de las batallas” y “La voz de la estadística”. En el primero, una vez señalada la extrema desproporción numérica entre esta guerra europea y las batallas por la independencia americana que hacen parecer a éstas «reyertas de orden policial», las iguala en su significación de valor y sacrificio. Y en el segundo, con un discurso ciertamente irónico, rebate el argumento que, dado el alto número de guerras civiles en suelo americano, atribuye la imposibilidad de la paz a la parte de «barbarie indígena», alegando que las estadísticas demuestran la superioridad de guerras en territorio europeo, por lo concluye que ese espíritu belicoso «procede, como lo demás, de nuestro ilustre abuelo europeo».

Rodó, en estas crónicas también reflexiona sobre la espectacularidad de la guerra para los lectores que leen y comentan lo que dicen los diarios en la mesa de café y para los escritores que escriben sobre ella. Es interesante esta reflexión porque señala la importancia de la discursividad de toda guerra. Es el espectador cómodamente distanciado parte imprescindible del teatro de la guerra: «Quién dijo que todos los papeles de la vida podían reducirse a dos: el de víctima y victimario dio muestra de ignorar otro papel importantísimo, que contribuye a integrar el teatro del mundo. Ese papel, el más importante sin duda, es el de espectador» (RODÓ J. E. 1967: 1223). Son espectadores los cronistas, son espectadores sus lectores que participan a través del discurso de una ilusión afectiva de proximidad a la muerte y a la destrucción de la guerra.

El tema de la discursividad de la guerra también queda abordado en los textos “Después” y “La literatura después de la guerra”. En ellos el autor reflexiona sobre la importancia y perdurabilidad de una «literatura de la guerra» y se plantea las consecuencias de una guerra tan brutal y global sobre la evolución literaria. Para Rodó la guerra producirá una literatura heroica y patriótica pero esta será fugaz; la guerra, pese a lo que muchos manifiestan, no tiene capacidad de crear; su barbarie solo produce destrucción. El advenimiento de una nueva literatura, que conlleve nuevos estados de conciencia y nuevas formas de expresión, es para Rodó inevitable después de una guerra que trastoca todo los valores sociales, pero surgirá más bien como reacción a una efímera literatura patriótica que como desarrollo de ella: «el impulso de renovación literaria que inefablemente ha de sobrevenir, llegará más bien como reacción que como desenvolvimiento de esa fugaz literatura guerrera» (RODÓ J. E. 1967: 1238). La literatura se renovará como consecuencia de la guerra, «de la pavorosa herencia de culpa, de devastación y de miseria» (1240), pero esa renovación no se producirá para expresarla sino para formular «el pensamiento angustiado, los enigmas de nuestro destino, en los que toda poesía tiene su raíz» (1240). Así pues, Rodó, anticipa una reac-

ción existencialista y humanista en la que el pensamiento angustiado y la pregunta sobre el sentido del ser jugarán un papel fundamental. La importancia filosófica de estas reflexiones de anticipación del futuro, pero también de sus múltiples reflexiones de interpretación del pasado en gran parte de su obra, se mueven, como señala Rubén Tani (2002: 20) «entre la ontología del declinar de Nietzsche y Heidegger con su noción de *Ereignis* –ser como evento– y los conceptos de amor y caridad de Vattimo y las de contingencia y solidaridad de Rorty».

Ya instalado en Italia y ante la cercanía física de la guerra sus crónicas cambian discursivamente, la voz narradora deja de ser la voz de América Latina y cede la palabra a testimonios directos de los acontecimientos bélicos y sus consecuencias. No pudiendo ser él un testigo de la muerte y la destrucción reproduce testimonios presentes en los periódicos, en las cartas de los soldados o en conversaciones. Y defiende estos archivos privados que seguramente se perderán como el medio más importante para la reflexión histórica futura de la primera guerra mundial, tal y como queda reflejado en estas palabras de “Un documento humano”:

La parte más interesante –si bien rara vez lograda– de la historia no es la que se escribe con el pensamiento puesto en el juicio de los otros, aunque esos “otros” sean la posteridad. Es, o sería, la de las confesiones personales que actores y espectadores escribiesen con la absoluta sinceridad del testimonio íntimo y sin pensar que existen en el mundo imprenta y literatura. [...] ¡Y qué preciosa luz derramaría un archivo de esos humildes e ingenuos “documentos humanos”, para el hombre del porvenir que se proponga desentrañar la realidad oculta en el fondo de este momento extraordinario de la historia del mundo! (Rodó J. E. 1967: 1286-1287).

“Anécdotas de la guerra” reseña hazañas heroicas de anónimos italianos recogidas en un volumen por el periodista italiano Giuseppe de Rossi. En este texto la voz de Rodó se pone al servicio de una estetización patética de la guerra, ensalzando el heroísmo bajo

«sonriente máscara» de los italianos. Contrastan con este texto las dos últimas crónicas sobre la guerra: “La esperanza de Nochebuena” y “Un documento humano”. En ellas domina la desmitificación de la guerra, sobre todo en “Un documento humano” que es una reproducción parcial del diario de un anónimo oficial del ejército austriaco caído prisionero en el bando italiano en la toma de Gorizia⁵. Al ceder la palabra al soldado, a una voz desgarrada, irónica y brutal de un diario íntimo que «descubre en el fondo de su pensamiento, con la ingenuidad y el abandono de quien habla para sí mismo, y deja así poderosamente reflejada la imaginación de su personalidad, que interesa como todo lo que tiene el sabor de la verdad humana» (RODÓ J. E. 1967: 1283), Rodó genera, para sus lectores latinoamericanos, un efecto de proximidad afectiva respecto a la guerra. La selección de cruentos pasajes -«Por la noche, salimos a las trincheras. No hay nada que pueda dar idea del hedor de los montones de cadáveres. Se abre la boca para llevar a ella un bocado, y se paladea el aliento hediondo de la muerte. Cerca de mí veo un cuerpo humano destrozado, cuyo negro hígado hierve de gusanos» (1285)- y el tono irónico del testigo con respecto a los valores épicos o patrióticos, deja bien claro para el lector que la decisión de Rodó de publicar este documento es desmitificar la guerra y el discurso épico. Dice el soldado el 31 de julio: «Quisiera estar ya muerto. [...] Pienso en los pintores de batallas, y me pregunto cuál sería el poeta capaz de poner en bellas rimas estos vientres destripados, estos pingajos de carne, estos torsos semideshechos, estos lodazales de sangre, estos sesos fuera del cráneo...» (1285) y el 11 de agosto: «No concibo cosa más estúpida que esta guerra de medio mundo contra el otro medio, tanto más cuanto que creo que después de ella las cosas quedarán, poco más o menos, como antes» (1286).

Así pues, el modernista Rodó, a través de distintos procedimientos y de la representación universalista de la Primera Guerra Mun-

5 Rodó tuvo acceso a este diario en Turín, en el taller del escultor y político italiano Leonardo Bistolfi (1859-1933).

dial, trata de realizar una cancelación afectiva de la distancia geopolítica de América Latina con respecto a Europa. Y como señala Siskind al hablar de los escritores modernistas latinoamericanos que se ocuparon de la Primera Guerra Mundial debemos:

Repensar el cosmopolitismo de los modernistas como el discurso neurótico de sujetos que buscan cancelar la distancia que determina su marginalidad para poder inscribirse en un campo simbólico en el que la guerra de Francia es un evento de justicia universal al que hay que serle fiel, y en el que se puede articular la fantasía de una proximidad radical con el dolor infinito e inefable de los muertos (SISKIND M. 2016: 251).

Bibliografía

DREWS José Pablo, 2013, *Estampas desde las trincheras: José Enrique Rodó y su lectura de la Gran Guerra*, en “Thémata”, vol. 48, pp. 135-142.

FERNÁNDEZ Cristina Beatriz, 2015, *Ariel en la Gran Guerra: notas sobre las crónicas europeas de José Enrique Rodó*, en “Creneida. Anuario de Literaturas Hispánicas”, n. 3, pp. 261-278.

RODÓ José Enrique, 1967, *Obras completas*, edición, introducción y notas de Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, Aguilar, Madrid

SISKIND Mariano, 2016, *La primera guerra mundial como evento latinoamericano: modernismo, visualidad y distancia cosmopolita*, “Cuadernos de literatura”, vol. 20, n. 39, pp. 230-252.

TANI Ruben, 2002, *Producción simbólica en la comunidad intelectual uruguaya: José Enrique Rodó (1871-1917)*, Proyecto Arjé, Comunidad filosófica interdisciplinaria: <http://nodulo.org/ec/2002/n005p20.htm> (consultado en fecha 01/03/2018).

*Huellas de Rimbaud:
el “Albatros” de José Enrique Rodó*

Paco Tovar

Universitat de Lleida

José Enrique Rodó escribe sobre Rubén Darío en 1899, confirmando en su escritura huellas de Paul Verlaine y, con este último, querencias por la «poesía ultraespiritual y sutilísima» de Arthur Rimbaud (RODÓ J. E. 1967 [1899]: 189). Así es como Rodó legitima por simpatías el trabajo de quien fue autor de *Illuminations*, valora *Une saison en infer* y dejó huellas en la obra de Rubén Darío.

En 1932, se publica *Últimos motivos de Proteo*¹, un trabajo de Rodó «sin arquitectura, ni término forzoso» en donde Rimbaud, con su máscara baudeleriana de Albatros, vuelve a presentarse:

El poeta es igual a este señor del nubló,
Que habita la tormenta y ríe del ballestero.
Exiliado en la tierra, sufriendo el griterío,
Sus alas de gigante le impiden caminar².

1 A la vista de la documentación conservada en los archivos de Rodó, el proyecto inicial de la edición remite a 1898, formando parte de los trabajos que, bajo el título de “Cartas a...”, hubiera incluido tanto *Ariel* como *Motivos de Proteo*, labor esta última que incluye una primera selección de textos proteicos elaborados para su edición impresa de 1909. En cualquier caso, *Últimos motivos de Proteo* añade nuevos textos supuestamente organizados ya por el mismo autor para su impresión en 1915, que no llegó a editarse por haberse extraviado camino a Europa el original. Ese libro, enriquecido nuevamente con materiales no contemplados por su autor en sus proyectos anteriores, configura el volumen póstumo de 1932, obra en continua modulación. Ahí se localiza ese “Albatros” al que hacemos referencia (RODÓ J. E. 1967b: 929-936).

2 Fragmento de “El albatros” (BAUDELAIRE C. 1977: 21).

Con su “Albatros”, Baudelaire da pie a José Enrique Rodó para evocar detalles biográficos a cuento de Rimbaud, el niño que brillaba entre sus compañeros de bohemia, en París; el joven ausente por mucho tiempo que habrá de buscar un refugio en casa del amigo, intentando ambos vivir de nuevo un pasado lleno de complicidades. Muerto ya, merecerá un homenaje.

Tan enigmática figura toma forma en otra historia del uruguayo que habla de aquella legión de adolescentes ufanos dispuestos a entonar «la canción de la utopía y de la gracia». Todos encarnaban ese Albatros,

un espíritu dulce y afectuoso, de esos en que la bondad fluye con el agua mansa y continua de una fuente, y era, además, un temperamento delicado de artista, si bien aún sin el carácter definido y concreto que acusa la conciencia segura de una vocación. Planeaba dramas que no llegaba a escribir, componía cuentos y poemas que casi siempre rasgaba después de habérselos leído, y contribuía a la obra de los otros con la fina sugestión de su crítica (RODÓ J. E. 1967b: 929).

Su físico también lo identifica por el

andar torpe, vacilante, como de ebrio, al que debía el nombre que le dábamos; venía ese nombre de aquella página de las Flores del mal, donde para simbolizar la ineptitud divina del poeta cuando desciende a lo prosaico del mundo, se evoca la imagen penosa del albatros, que cazado por la gente de mar, arrastra en la cubierta del barco su cuerpo sin gracia ni gobierno (RODÓ J. E. 1967b: 929).

La reunión de bohemios, «a pesar del ímpetu conquistador de su salida, no resistió inmune». Su elemento aglutinador abandonó la escena. Dejó un escrito para despedirse: «supremo acto de idealismo». El documento repartía voluntariamente su parcela de gloria. Por entonces fue un traidor al elegir destino abandonando a sus cómplices. No era, según ellos, un aventurero literario, sino un tráfuga dis-

puesto a construirse otra vida lejos del grupo.

En su momento, el proscrito anunciaría su retorno, citándose con su mejor amigo, testigo de la escena:

Desde el fondo del frío y desaliñado cuarto de alquiler, Albatros, al quién al punto reconocí, me tendió los brazos sin levantarse del asiento... Estaba atáxico, casi imposibilitado de andar. Su cabeza, en la que la cabellera intacta había florecido hasta semejar toda de nieve, se tenía noblemente erguida sobre los hombros, y su movilidad nerviosa parecía haber ganado para sí la fuerza que faltaba en las extremidades heridas. [...] Cierta vaga ternura, cierta vaga espiritualidad incesante, como la que suele irradiar de la palidez de los enfermos, ponía una luz en los contornos de su fisonomía (Rodó J. E. 1967b: 931).

Albatros quiebra el hueco de silencio frente a su interlocutor, eludiendo ausencias. No se trataba de «una simple contemplación del tiempo muerto», sino de unir los cabos al proponer una «vuelta real». Formulaba un anhelo íntimo, rindiendo culto a viejos dioses:

Los libros, la intimidad con la belleza, quizá la propia obra literaria. En su origen, este pensamiento había sido el término final de una angustiada deliberación... Luego advirtió que como consonancia sentimental del pensamiento, nacía para decidirle a ejecutarlo, una dulce e imperiosa solicitud del corazón, y que del sepulcro del pasado distante, ese escondido impulso traía, a lo actual y vivo de su alma, mil olvidados estímulos, deseos y emociones (Rodó J. E. 1967b: 932).

El mismo Albatros decide proponer nuevos encuentros; busca un espacio de complicidades y asume dirigir como anfitrión las futuras reuniones. La idea es aceptada con entusiasmo y esperanza; cumplida con ilusión y bastante nostalgia. Entre amigos habían llegado a ser, hacía tiempo, «una sola y grande alma»; llegaron a beneficiarse juntos del «atributo de la juventud». Solo uno, Albatros, conservaba su antigua fuerza iluminando a los que habían de acompañarle. To-

dos cumplieron la ceremonia de los encuentros, pero secretamente alimentaban «ese escepticismo del gusto que nace de su exceso de refinamiento, de malicia histriónica adquirida en el abuso de la crítica y en el hábito engañoso de anticiparse a las burlas de la realidad» (RODÓ J. E. 1967b: 933). Albatros despabilaba nuestras viejas rebeldías escolares con «el arrebatado raudal de su palabra»:

los signos de aquella milagrosa primavera interior... Pero lo interesante, lo conmovedor, lo escogido en aquella resurrección de un alma sepultada durante treinta años bajo una lápida sobre la que había prosperado, a modo de planta advenediza, un alma nueva, era el sentimiento finísimo de todo lo que hay de idealidad y de ensueño en el germinar de una vocación literaria, cuando aún no se ha engendrado en ella fealdad y prosa de egoísmo; y era al mismo tiempo, el candor, la frescura, el encanto, como de descubrimiento y de sorpresa, que asumía en él la impresión de las cosas delicadas hermosas, como a favor de una virginidad del corazón... Era, en suma, el alma intacta del albatros la que nos devolvía aquella aparición jamás soñada (RODÓ J. E. 1967b: 933-934).

Sin embargo, él continuaba siendo el oficiante único de un rito que no garantizaba el milagro de una resurrección imposible, aún siendo un maravilloso espectáculo, simpático al menos.

Albatros reconocerá su fracaso. Era imposible volver a los juegos de un pasado irreverente apenas localizado en algún rincón de la memoria. Por eso guardaba silencio en bastantes ocasiones, «mientras la enfermedad remachaba los grillos invisibles en sus piernas exánimes y parecía ascender a lentos pasos como una enredadera que se aprieta a las columnas de la ruina» (RODÓ J. E. 1967b: 935). Con su agonía secreta, iba llegando la hora de un segundo viaje. La muerte acechaba. Entonces, su palabra volvió a “ser fácil e inspirada”.

A su memoria acudían, aún con más afluencia que otras veces, las citas, los versos preferidos de su juventud, las reliquias de nuestras lecturas fervorosas de antaño. La emoción con que daba nueva vida a estos recuerdos era en aquellos días más ingenua que nunca...

Mayor era también el aliento con que nos señalaba el porvenir, y el vuelo de su imaginación más ambicioso. Nos proponía, en desbordada efusión, planes de drama y de novela; analizaba sutilmente los que le referíamos, y como si tuviera el anuncio de su cercano fin, se complacía en derramar a manos llenas todas las flores de aquel vergel de encantamiento que le había brotado del alma (RODÓ J. E. 1967b: 935).

Uno-el otro, incluso ahora-entonces, conservaron la ilusión que aún les proporcionaba jugar con la escritura. Todavía quedaba por hacer un libro: el último. «Albatros parecía ocupado en disponer para su alma candorosa de artista, próxima a desaparecer con él mismo, un tocado hermoso de muerta» (RODÓ J. E. 1967b: 936).

El duelo acompañó al difunto hasta sepultarlo. Esa imagen cierra en la escritura de Rodó la historia de un Albatros, entrañable compañero maduro, fecundo y glorioso, que «arrebata el amor homicida de los dioses en las promesas de su juventud» (RODÓ J. E. 1967b: 936).

Lejos de un acto casual o un ejercicio intelectual demasiado evidente, la elección de Proteo en la escritura de José Enrique Rodó para forjar un proyecto estético es ambicioso; tampoco es gratuito que la figura de Albatros tenga su espacio en *Últimos motivos de Proteo*, un volumen «sin arquitectura concreta ni término forzoso», desvelando la conciencia simbólica del uruguayo. Es así como afirma querencias, hurga en sus reflejos literarios buscando el «alma perdida» y vence la corriente del tiempo al «volver a ser por el alma, lo que en el pasado se fue». Proteo encarna el mito clásico y habla de la realidad, evocando a Homero y Virgilio³; Albatros exhibe su belleza en vuelo

3 Rodó mismo escribiría en la primera edición de sus *Motivos de Proteo*, ejemplar propiedad de J. M. Vidal Belo, un texto incluido ya en la segunda edición impresa del volumen (RODÓ J. E. 1910 [1909]). Describe ahí su Proteo de la siguiente manera: «Forma del mar, numen del mar de cuyo seno inquieto sacó la antigüedad fecunda generación de mitos. Proteo era quién mandaba los rebaños de focas de Poseidón. En la *Odisea* y en las *Geórgicas* se canta de su ancianidad venerable, de su paso sobre las ondas en raudo coche marino [...]. Cuando el Menelao homérico quiere saber por él el rumbo que deberá imprimir a sus naves; cuando el Aristeo de Virgilio va a pedirle el secreto del mar que consume sus abejas, Proteo recurre a la misteriosa virtud con que desorientaba a aquellos que le sorprendían»

y es torpe caído bajo la flecha del ballestero. Ambos personajes son el hombre al compás de sus imágenes; uno y otro muestran desde la escritura que hay una

realidad psicológica más honda que se refiere a la escisión latente de la personalidad, como en dos personalidades parciales: una que domina constante o preferentemente; otra que aspira a dominar, y tiende a ello sin descanso, en la sombra; quizá en sombra a cuyo honor no ha llegado nunca la claridad de su conciencia (RODÓ J. E. 1967a: 897).

Rimbaud es Albatros para Baudelaire y encarna en Rodó, que cierra el círculo mágico de sus visiones al devolverle su forma original, no sin haber cumplido antes los pasos necesarios de un yo múltiple tan oportuno. En cualquier caso, el signo de Rimbaud tiene lugar en los diferentes rasgos de sus máscaras, ninguno de trazo anecdótico, extravagante o curioso. Transfigurado, el poeta que acude a su cita con la historia, es un héroe al que Rodó tampoco extraña del

hombre superior por su voluntad o por su brazo; no porque exprese siempre, dentro de este género, una mayor intensidad y grandeza, sino en razón de una *calidad* distinta. [El Héroe ya será] el *iluminado* de la acción. La acción heroica es la que toma su impulso en aquellos abismos insondables del alma, de donde vinieron el demonio de Sócrates, la convulsión de la sibila, la visión del extático; en donde se engendra todo lo que obra de un modo superior a la razón. La palabra que avasalla, el gesto que electriza, el golpe que abate o levanta por instantánea y portentosa fuerza (RODÓ J. E. 1967 [1913]: 535).

Albatros tiene cuerpo de Rimbaud, armonías de poema decantadas en las de Rubén Darío y en la escritura de Rodó. Es un pensamiento vivo de naturaleza literaria con marcas de identidad que no atienden al dictado ni cuentan una realidad supuestamente fiable.

(RODÓ J. E. 1967[1909]: 309).

Albatros camina siempre rumbo al futuro.

Y mientras, silencioso bajo pilastras
de azur, prolongando los cometas y los nudos
de universo, enorme agitación, sin desastres,
el Orden eterno, vigilante, rema por cielos luminosos
y de su draga en llamas deja fluir los astros⁴.

Bibliografía

BAUDELAIRE Charles, 1977, *Les fleurs du mal/Las flores del mal*, edición bilingüe, traducción de Antonio MARTÍNEZ SARRIÓN, La Gaya Ciencia, Barcelona.

RIMBAUD Arthur, 2016, *Obra completa bilingüe*, edición a cargo de Mauro ARMIÑO, Atalanta, Gerona.

RODÓ José Enrique, 1910 [1909], *Motivos de Proteo*, Berro y Regules Editores, Montevideo.

RODÓ José Enrique, 1967 [1909], *Motivos de Proteo*, en *Obras completas*, edición, introducción y notas de Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, Aguilar, Madrid, pp. 308-498.

RODÓ José Enrique, 1967 [1899], “Rubén Darío” (*La vida nueva, II*), en *Obras completas*, edición, introducción y notas de Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, Aguilar, Madrid, pp. 167-192.

RODÓ José Enrique, 1967 [1913], “Garibaldi” (*El mirador de Próspero*), en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, pp. 534-538.

RODÓ José Enrique, 1967a, “Introducción” (*Proteo*), en *Obras completas*, edición, introducción y notas de Emir RODRÍGUEZ MONEGAL, Aguilar, Madrid, pp. 896-897.

RODÓ José Enrique, 1967b, “Albatros” (*Proteo*, Libro III, XXXIII), en

4 Fragmento de “El hombre justo”, de Rimbaud, en traducción de Mauro Armiño (RIMBAUD A. 2016: 241).

Obras completas, Aguilar, Madrid, pp. 929-936.

STARKIE Enid, 1989, *Arthur Rimbaud*, traducción de José Luis LÓPEZ MUÑOZ, Ediciones Siruela, Madrid.

Rodó según Rodó.
La mirada de Fernando Loustaunau

Edda Fabbri

En el año 2006, casi un siglo después de la muerte de José Enrique Rodó en Palermo, el uruguayo Fernando Loustaunau publica *Diario de un demócrata moribundo*, donde ficcionaliza los últimos días de la vida del filósofo. Confinado en una habitación de hotel, el Rodó de Loustaunau escribe un diario del que supone que nadie leerá. La historia de su país, su visión del continente americano, son algunos de los temas que asedian al escritor moribundo, que no deja, al mismo tiempo, de examinarse. No son esos mismos temas, o no sólo ellos, los que ocupan al coterráneo que lo evoca desde otro tiempo. El Rodó de la ficción no puede evitar mirarse en el escritor que lo lee desde el siglo XXI.

La cercanía de la muerte, así como la enfermedad y otras situaciones límite, suelen ser disparadores para la escritura de diarios. Si quien lo hace es, como en este caso, un escritor, resulta inevitable que, protegido por el autoengaño de que escribe para sí, dialogue más libremente con su vida y con su obra. Pero sabido es que quien escribe va siempre en busca de un interlocutor que, discutiendo, aprobando o hasta negando aquel texto, lo completará. No lo dice el Rodó ficticio, lo hace posible Loustaunau. Tras la doble cortina de ficción, y sin apenas salir de su cama, su personaje oscila sobre el

frágil territorio que separa literatura y vida y, en este caso, también historia y ficción.

Mucho se pierde, y también se gana, al llevar a la ficción hechos y personajes históricos. El argentino Alberto Giordano, que ha estudiado el tema, habla de un equilibrio o mejor de un movimiento de pérdidas y ganancias. Por un lado las insoslayables pérdidas al transformar el pasado en presente, lo que antes sucedió y ya no está, en acontecimiento presente de la escritura. Por otro lado, lo que se gana en invención, tanto en la invención de un estilo, de un nuevo modo narrativo, como en la de un punto de vista nuevo sobre el pasado. Y, lo que es a mi juicio más importante, se gana en la concepción que vamos construyendo acerca de la historia y de nuestra propia capacidad de historiar.

Loustaunau se arriesga a inventar el diario de un escritor que fue tan celoso de su escritura como de su intimidad. Se ha dicho que Rodó construyó, a través de su obra édita, una imagen de sí mismo. Después de su muerte, la trabajosa exhumación y el ordenamiento de sus papeles por parte de los críticos uruguayos Emir Rodríguez Monegal y Roberto Ibáñez, entre otros, mostraron aspectos de la personalidad y del pensamiento rodonianos que el hombre José Enrique Rodó decididamente no quiso compartir con sus coetáneos.

Entre los papeles inéditos del escritor se cuenta un grupo de manuscritos de carácter autobiográfico, en los que prima, por encima del interés literario, político o didáctico, el registro íntimo, más libre, de todo un sector de su pensamiento que creció en paralelo con su obra édita.

Al respecto, opina Roberto Ibáñez: «En Rodó, si el arte se acredita como hazaña visible, la disciplina vale como hazaña secreta» (IBÁÑEZ R. 1967: 9). Seguramente esa disciplina es responsable de la imagen apolínea con que fue percibido el escritor y que aún hoy se le superpone. A horadar esa imagen que nos separa de José Enrique Rodó se aboca Loustaunau, que escribe, en la primera página de su *Diario*:

Caminando detrás de una sombra iba, sin esperanzas, como distra-
yendo al viento. Me movía a pasos agigantados, pero estaba inerte,
escondiéndome entre las flores. Sabiendo que nadie –nadie más
que nunca, nadie– podría preocuparse por mi presurosa caminata.
O mejor, por mi vida (LOUSTAUNAU F. 2006: 7).

No es la imagen de recibo la de ese Rodó sin esperanzas que al
fin de su vida se describe como «un pobre hombre en un hotel de
Palermo, un hombre solo que vislumbra su propia muerte» (12). El
diarista no reniega del prototipo por el que fue admirado y del que
no logró que sus coetáneos lo separaran, pero se sabe preso de una
imagen que –dice– «fue irreversible» (12). Escribe:

Vaya daño que me ha hecho Ariel. Me embriagué con la temprana
gloria y hasta terminé confundiéndome con algo diseñado para
convencer a ingenuos de cosas no siempre claras. [...] Ahora soy el
hijo de mi discurso [...]. Ahora me queda ser Rodó (77).

José Enrique Rodó se quiso siempre en construcción, o así concibió a su obra, a su sistema de pensamiento. Diversos fueron los prototipos que dieron cuerpo a sus ideas. *Ariel* le ganó en 1900 el respeto de sus lectores dentro y fuera del país con su prédica dirigida a impedir que América se traicionara a sí misma. Nueve años después, *Motivos de Proteo* hizo énfasis en una idea central: la del hombre enfrentado a sí mismo, al deber de conocer y tutelar «lo que está en ti y en ninguna parte sino en ti». Si Ariel habitaba y defendía la región de la luz, el personaje de *Motivos de Proteo*, como el de Loustaunau, conoce la sombra. En el Fragmento XXVIII de la obra citada, la pregunta en segunda persona interpela:

¿Nunca has hallado en ti cosas que no esperabas, ni dejado de hallar aquellas que tenías por más firmes y seguras? Y ahondando, ahondando con la mirada que tiene su objeto del lado de adentro de los ojos, ¿nunca has entrevisto, allí donde casi toda luz interior se pierde, alguna vaga y confusa sombra, como de *otro que tú*,

flotando sin sujeción al poder de tu voluntad consciente; furtiva
sombra...? (56).

A este «otro que tú» llamó también Rodó, en *Motivos de Proteo*, el “personaje interior”, una parte del alma que no se niega al misterio, no se resigna a mantenerse en los límites de aquella “estancia serena” cerrada a los embates de la «desordenada pasión».

Desde 1911, por lo menos, el escritor concibió y trabajó en los *Nuevos Motivos de Proteo*, obra que no pudo terminar y en la que un nuevo prototipo encarna a su pensamiento. Tomado también de la mitología clásica y habitante del mar, Glauco, multiforme como su antecesor y capaz de anunciar el futuro, rehúye ser atrapado para evitar decir lo que sabe. No lo atrapó la imprenta. Cuando en 1916 José Enrique Rodó se embarca rumbo a Europa, lleva consigo, inconclusos, los *Nuevos motivos...* En uno de los Bosquejos preparatorios, citado por Ibáñez, podemos leer:

Cada uno de mis motivos esperanzados es la sanción de una previa e intrincada lucha interior con la desesperanza y el pesimismo. De manera que los que ofrezco cuajados de admonición y arte son los momentos excepcionales, no los momentos normales que son, en mí como en todos, de duda y a veces de desesperación. Ofrezco a los demás la manera como triunfo de mí mismo en la lucha [...] No se ve el pecho negro del pájaro; se ve la pluma blanca del pájaro negro (IBÁÑEZ R. 1967: 14)

Desde el diario ficticio, la mirada de Loustaunau habilita la confesión del moribundo:

La diferencia real entre Nietzsche y yo es que él se animó, dijo todo lo que quiso decir. No tuvo vocación de pedagogo, o su pedagogía no iba dirigida sólo a las aulas. Navegué ocasionalmente en aguas mediocres, fui contemporizador, buen hijo: todo se paga» (LOUSTAUNAU F. 2006: 13).

Y explicita a continuación el motivo de su viaje: se lanza a París

tras una meta: «dejar de ser visto como el hombre que se ocupa de los jóvenes hispanoamericanos» (198), lo que lo lleva a reflexionar otra vez sobre América, a la que observa ahora desde Europa. «Es un poco absurdo –se dice– ser referencia de un continente absurdo. Un continente incontinente, que de tan diverso casi no es» (199).
Escribe en el diario:

Ahora acá en Italia paradójicamente veo algo que se llama América, pero lo pienso desde el lugar de los desterrados. [...] Me pregunto si en México alguien puede entender mi Ariel. O si entiende lo que yo quise decir. Me viene una terrible inseguridad, es como un terremoto interior. [...] No será que mi obra sólo se puede leer en la región, me pregunto. Me pregunto y no me contesto, claro (204).

Extranjero en la isla del sur, huérfano de una lengua común con los pocos palermitanos que ve y que ni siquiera se perciben como italianos, desterrado también de los suyos, el diarista de Loustaunau piensa en la América profunda, a la que no le habló: «Al silencio indígena –escribe–, al tremendo silencio indígena, mi obra le respondió con silencio. Fue, sin dudas, mi eficiente antídoto para acallar tanto griterío. Ahora es tarde» (204).

Y entiende el motivo de ese silencio. Él habló desde Montevideo, ciudad casi insular, se podría decir, respecto del resto de América. Desde allí –reflexiona el escritor–, no se entiende que existe América. Ella simplemente no está allí, en esa esquina del continente carente de un legado indígena, más hija del Viejo Mundo que de las pampas barridas por el viento, pero amenazada ya entonces por la expansión estadounidense. Ante esa amenaza se erigió Ariel. «Quise salvar lo único conocido –le hace decir Loustaunau– lo único que se podía salvar» (205).

Y admite en su diario que proponer la Grecia clásica como modelo para la juventud de un continente mestizo fue acaso «un desquicio». El problema es axiológico, piensa. El problema es haberse dirigido a América –ese extramuro, la define– desde la capital de un

país sin nombre, que se define a sí mismo apenas por su ubicación geográfica, la República Oriental del Uruguay. Escribe: «Lo de verdad carece de nombre. Por eso el Uruguay no tiene nombre. Y si uno es genuino, o intenta serlo, es oriental. Somos eso, orientales. Hemos venido a orientar, es nuestra tarea. Helenizadores del Nuevo Mundo, eso somos, eso seremos» (207).

Desde ese mismo lado del río escribe Loustaunau valiéndose de su diarista y pensando en la obra del escritor del Novecientos tanto como en la suya propia:

No tengo un plan de obra como algunos podrían sospechar. Mi preocupación no es tanto el contenido, como cualquiera asumiría. Mi preocupación es un ritmo y creo que eso diferencia a un escritor de alguien que escribe. En el fondo el tema es siempre una anécdota. Una excusa para estrujar la escritura sabiendo que es una forma de salvación. Sabiendo que es la vida misma (21).

Con esto retomo mi tema inicial. Entre literatura y vida –escribí más arriba– se debate el diarista. Entre historia y ficción se arriesga Loustaunau. «Curioso –había escrito el personaje al comienzo de su diario–, en ausencia de palabras, bienvenida es la literatura» (22). En ese gesto de Loustaunau me detengo, en su decisión de usar la literatura, en este caso la historia ficcionalizada, como herramienta para acercarse al pasado, para pensarlo. En el Fragmento CXXVIII de *Motivos de Proteo* decía José Enrique Rodó, y sé que Fernando lo escuchó:

[...] no hay término final en el descubrimiento de lo verdadero, no hay revelación una, cerrada y absoluta, sino cadena de revelaciones, revelación por boca del Tiempo, dilatación constante y progresiva del alma, según sus merecimientos y sus bríos, en el seno de la infinita verdad (336).

En tanto, sobre el final de su diario reflexiona el Rodó contemporáneo: «Interpretar el pasado como una unidad es adscribir a una mi-

rada, a la mirada del modelo victorioso. Así visto es excluir, extirpar de la memoria situaciones, imágenes y emociones imprescindibles. No me verán en esa vereda, no» (242).

Tampoco en esa vereda quiso ubicarse Loustaunau. No en la de la exclusión; antes que ella prefirió la invención. Usó la literatura para hacer, con el pasado, lo único que nos está permitido: inventar uno nuevo, distinto cada vez ante nuestra mirada, como recién salido del mar inabarcable que lo alberga. En palabras del autor:

Una obra literaria representa en los hechos un gran escenario de mentiras: a medida que la escribe su autor se va alejando de la idea o de la razón que lo impulsó a comenzarla. Y cuando la ha terminado, cuando se opta por esa tan arbitraria solución, ya no se sabe si realmente se ha ceñido a aquella idea o percepción primigenia. En los hechos, es como si no se supiera cómo ni por qué ha escrito lo que ha escrito, qué elementos de la vida sensible, de la experiencia, de la mentira más remota y de la intuición más contingente han podido tomar parte de su creación. Pero la obra está, está para defenderse sola. Si es un testamento, si son memorias por adelantado, no tan adelantado, ¿será lo mismo? Me parece que nunca fui tan yo, que nunca me parezco tanto a mí como esta vez. Nunca (201).

Bibliografía

IBÁÑEZ Roberto, 1967, *El ciclo de Proteo*, en “Cuadernos de Marcha”, n. 1, mayo, pp. 7-52.

LOUSTAUNAU Fernando, 2006, *Diario de un demócrata moribundo*, Planeta, Buenos Aires.

RODÓ José Enrique, 1918, *Motivos de Proteo*, Editorial Cervantes, Valencia.

*Ariel y Calibán:
una aproximación desde el Folklore*

María Inés Palleiro

Universidad de Buenos Aires/CONICET

Estos dos personajes invitan a reflexionar sobre la resignificación de modelos tradicionales y literarios en contextos diferentes, y ponen en evidencia las raíces folklóricas de la obra de Shakespeare, que gravitan en la lectura rodoniana. Desde esta perspectiva, me ocupo de una matriz folklórica en relatos orales argentinos, cuyos personajes permiten establecer conexiones intertextuales con la obra del dramaturgo inglés, revisitada por el escritor uruguayo.

Ariel y Calibán: personajes prototípicos

En su reflexión acerca de *Ariel y Calibán como prototipos de la especie humana*, Lapoujade se ocupa de la resignificación de *La Tempestad* de Shakespeare en tierras latinoamericanas en el *Ariel* de José Enrique Rodó, publicado en 1900, y considera a Ariel y Calibán como personajes emblemáticos, capaces de enlazar dos geografías, dos épocas y dos lenguas (LAPOUJADE M. 2011: 1). Parte de la base de que un rasgo distintivo de lo humano es la facultad imaginativa, con su capacidad de transgresión para ir más allá de la realidad circundante, operada sobre los cuatro elementos del cosmos – tie-

rra, agua, aire y fuego-. Tal facultad tiene el poder de lograr una transformación simultánea de estos cuatro elementos de la realidad concreta en realidad imaginaria, mediante una actitud estética. La filosofía designa tal actitud como el *thauma*, asociado con el gozo del maravillarse (LAPOUJADE M. 1988: 193). Estos aspectos, presentes en la obra de Shakespeare, son recuperados en la lectura de Rodó, y encuentran un eco en la narrativa folklórica sudamericana.

Lapoujade se detiene en los nombres significativos de los personajes shakespearianos, y subraya así que Próspero evoca a alguien favorecido por la Fortuna, y alude en consecuencia al progreso, mientras que Ariel, metamorfosis de la palabra “aire”, designa a un espíritu aéreo. Por su parte, Calibán es un anagrama, resultante de un juego de palabras por el cual se transmuta el sustantivo “caníbal”. Estos nombres de la comedia shakespeariana remiten, en la lectura de Rodó, a los contornos psicológicos de los personajes. Es así como Próspero representa a un ser refinado, dotado de poderes de encantamiento, y Ariel se caracteriza por su ligereza. Su opuesto, el esclavo Calibán, hijo de una hechicera, representa la encarnación de la tierra, caracterizado en la obra shakespeariana como «cosa», «esclavo venenoso», «mentiroso» y «monstruo», a quien Próspero le enseña a convertir sus sonidos bestiales en lenguaje articulado que usa solo para maldecir (LAPOUJADE M. 2011: 3). Tal caracterización de Calibán, cuyo rasgo distintivo es, además, el uso de un lenguaje soez, según puede advertirse en la cita de la obra shakespeariana¹, interesa particularmente para la comparación con el personaje folklórico de Pedro Ordimán, tal como es presentado en un relato oral argentino.

Rodó, en su *Ariel*, ya desde el comienzo, hace explícita la vinculación intertextual de su obra con *La Tempestad* shakespeariana:

1 Tal caracterización del personaje como mentiroso y grosero puede advertirse en la siguiente cita del acto I, escena segunda, en el diálogo entre Próspero y Calibán: «Prospero: Thou most lying slave, whom stripes may move, not kindness! I have us'd thee, filth as thou art ... Caliban: You taught me language; and my profit on't is, I know how to curse. The red plague rid you for learning me your language» (SHAKESPEARE W. 1976 [1611]: 42-44).

Aquella tarde, el viejo y venerado maestro a quien solían llamar Próspero por alusión al sabio maestro de *La Tempestad* shakespeariana, se despedía de sus jóvenes discípulos, pasado un año de tareas, congregándolos una vez más a su alrededor (RODÓ J. E. 2000 [1900]: 139).

Menciona asimismo el bronce que representa a Ariel en el instante en que, liberado por la magia de Próspero, emprende el vuelo para desvanecerse en el aire. Tal referencia le sirve para identificar a Ariel con el triunfo de la razón sobre la irracionalidad y de la espiritualidad de la cultura sobre la sensualidad y la torpeza, representada por Calibán:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia; el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida. La estatua, de real arte, reproducía al genio aéreo en el instante en que, libertado por la magia de Próspero, va a lanzarse a los aires para desvanecerse en un lampo (RODÓ J. E. 2000 [1900]: 139).

Con esta premisa, Rodó resignifica los personajes shakespearianos con miras a la educación de la juventud latinoamericana. Insiste así en la necesidad de un programa ético y estético de acción para las nuevas generaciones, y propone como modelo a Ariel, como símbolo del poder de la imaginación, que permite liberarse del estado de servidumbre y condena moral. Al igual que su predecesor argentino Domingo Faustino Sarmiento -quien, algunas décadas antes, planteaba la dicotomía entre civilización y barbarie (SARMIENTO D. F. 1999 [1845])- y tomando como mentor a Schiller con sus planteos sobre la educación estética (SCHILLER F. 2016 [1795]), Rodó busca

proporcionar a la juventud latinoamericana elementos para lograr una armonía, luego de haber despegado del letargo de estar sumido a la tierra en una sociedad a la que considera como la entronización de Calibán.

En síntesis, Calibán y Ariel son presentados por Rodó, en la lectura de Lapoujade, como personajes prototípicos, identificados respectivamente con la tierra y el aire, que recrean en un nivel simbólico la dualidad materia/espíritu, necesidad/imaginación. Tales fuerzas están sujetas a una alquimia de acuerdo con la cual, según afirma Bacon y recuerda Lapoujade, el cuerpo puede hacerse espíritu; y el espíritu, cuerpo, entre cielo y tierra (LAPOUJADE M. 2011: 10-11). Ambos principios en pugna son el eje de la tensión narrativa en muchos relatos orales argentinos, de los cuales presentaré un ejemplo, a la luz de la dicotomía entre Ariel y Calibán.

Ariel, Calibán y los prototipos en la narración folklórica

Los principios aéreo y terrestre, a los que Rodó, a partir de Shakespeare, identifica con Ariel y Calibán, están presentes también en expresiones de la narrativa folklórica. Entiendo por narrativa todo principio cognitivo de organización secuencial de la experiencia (BRUNER J. 2003), que puede ser deconstruido a su vez en itinerarios no secuenciales, comparables con los recorridos dispersivos de un hipertexto virtual (PALLEIRO M. 2004). Por su parte, el Folklore se relaciona con la manifestación estética espontánea de identidades y memorias colectivas (BAUMAN R. 1972; PALLEIRO M. 2004), por medio de la resignificación actualizada de estereotipos universales, resignificados en cada nuevo contexto comunicativo. Tales estereotipos pueden asimilarse en alguna medida a los que Lapoujade denomina «prototipos», si bien no hay una relación de exacta sinonimia entre ambos términos.

Pedro Ordimán como estereotipo folklórico: sus similitudes con Calibán

El personaje folklórico Pedro Ordimán, polifacético y evanescente, presenta marcadas similitudes con Calibán. Pedro pertenece a una tradición oral y literaria que pasó a formar parte de la cultura latinoamericana con diferentes nombres -Pedro Urdemalas u Ordimán en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, México y Venezuela, Rimac o Rimalas en Perú, Demalas en Colombia, Imala en Ecuador, Perurimá en Paraguay y la zona guaraníca, y Malasartes en Brasil-. Algunas colecciones lo mencionan como la versión hispánica del Barón de Münchhausen². Todos estos nombres aluden a su condición de tramposo. Pedro es el prototipo del burlador, que se vale de su ingenio para salir airoso de situaciones difíciles, quebrando el orden social establecido. Representa al pícaro que encarna el triunfo de la sabiduría popular, aprovechándose de las debilidades humanas. Sus cuentos revelan que la imaginación humana –ponderada por Rodó como instrumento por excelencia de la educación para el progreso– es una clave no solo para sobrevivir sino también para lograr cambios sociales.

Muchos son los itinerarios de este personaje, cuyas aventuras fueron objeto de elaboraciones orales y literarias en España y en Latinoamérica. Pedro encarna así al burlador del folklore rural propio de la picaresca, género narrativo español con raíces folklóricas, que tiene en el *Lazarillo de Tormes* (ANÓNIMO 2011), uno de sus rostros arquetípicos³.

2 Encontramos así personajes similares en el folklore de distintos países, como *Till Eulenspiegel* del folklore alemán; *Renard*, el zorro del folklore francés; *Puck*, el duende pícaro del folklore inglés; *Jack O'Lantern* de la tradición irlandesa que, con su aspecto de borracho, engañaba al mismo diablo; *Loki*, dios engañador de la mitología nórdica; *Necocyaotl*, dios de los huracanes y aluviones, sembrador de discordias de la América azteca, o *Cuniraya Wiracocha*, dios harapiento de los Incas, que se movía por el mundo engañando a dioses y hombres.

3 Así, por ejemplo, en el siglo XVII, Pedro de Urdemales es el protagonista de la *Comedia Famosa de*

Al igual que el Lazarillo Pedro está al servicio de distintos amos, y adopta distintas apariencias, que tienen en común, como Calibán, su transformación permanente. Con sus distintas variantes y recorridos narrativos que evidencian su filiación tradicional, Pedro se mueve, al igual que Calibán, por distintos espacios, sirviendo a varios patrones, lo cual le permite convertirse en instrumento de crítica social –rasgo distintivo del pícaro, al igual que su origen misterioso–. Este último es otro aspecto en común con el personaje shakespeariano, hijo de una hechicera, propenso a las burlas.

Pedro llegó a América del Sur con las tradiciones culturales de los conquistadores españoles, y su figura cobró en este contexto una nueva vida, enriquecida por personajes de las mitologías locales, como los arriba mencionados Necocyaotl, dios de los huracanes de la América azteca, o Cuniraya Wiracocha de la cultura inca. El Pedro latinoamericano se destaca por su destino itinerante de salir a «rodar tierra», como caballero o como peón, disfrazado de mujer o de sacerdote, que a veces llega a ser rico, pero termina siempre pobre, sin familia, amigos ni rostro definido, de modo similar al Calibán shakespeariano.

En la tradición lusófona, es conocido como Pedro Malasartes, en Brasil y Portugal. Las variantes contextuales constituyen marcas de folklorización de un personaje que cobra vida en distintas tradiciones, como lo evidencia la confrontación de colecciones de material narrativo folklórico europeo y sudamericano. En Portugal, Pedro se identifica con un personaje ingenuo, mientras que en Brasil se lo representa como un marginal o *malandra*, que tiene rasgos en común con las culturas africanas. En efecto, su afán de libertad y su relación con sus empleadores guardan semejanza con los esclavos africanos, en una relación similar a aquella entre Próspero y Calibán. Pedro Malasartes se caracteriza así por su capacidad para resistir al poder

Pedro de Urdemalas de Miguel de Cervantes Saavedra (CERVANTES SAAVEDRA M. 1956 [1615]). Las fijaciones textuales de este personaje, examinadas en un trabajo anterior (PALLEIRO M. I. 2014-2015: 1770-1774) tienen como pre-texto, al igual que la obra shakespereana, matrices folklóricas que sirven a los distintos autores para proponer recreaciones literarias, narradas o dramatizadas en ámbitos diversos.

de los más fuertes, en relatos que circularon entre las clases trabajadoras⁴.

Como en Calibán, también en los distintos itinerarios de Pedro están presentes el engaño y el disfraz, unidos a la contraposición entre esencia y apariencia, que son los rasgos temáticos y estilísticos predominantes de las matrices que lo tienen como protagonista. En el aspecto compositivo, sus relatos se caracterizan por su riqueza episódica, en unidades independientes o en articulaciones secuenciales, que en el contexto latinoamericano, al igual que en el *Ariel* de Rodó, se tiñen con nuevos matices.

El personaje del folklore hispánico vive de este modo, con sus variantes locales, en la tradición oral de América Latina, en recorridos reveladores de la transformación de las matrices folklóricas en un escenario social y cultural diverso, que da cuenta de la convergencia del mundo europeo con la tradición aborigen, tanto azteca, como inca, guaraníca, caribeña o afrobrasileña, en un proceso de sincretismo cultural. Sus diversos recorridos incorporan las huellas de estos ámbitos culturales por los que Pedro atraviesa, por medio del agregado, supresión, desplazamiento o sustitución de detalles que van desde su nombre a los elementos del paisaje, las comidas con las que se alimenta o a las que no puede tener acceso, hasta las formas de vestir, según la usanza de las distintas regiones. Su ya mencionada capacidad de transformación lo convierte, como Calibán, en una figura caleidoscópica.

Pedro Ordimán en el folklore argentino: entre Ariel y Calibán

Este personaje folklórico está presente en los tres archivos documentales de material narrativo folklórico de toda la Argentina: la *Encuesta Folklórica de 1921*, y las colecciones de relatos folklóricos de

⁴ Para una referencia específica a la comparación entre colecciones portuguesas y brasileñas que tienen como protagonista a Pedro Malasartes, ver PALLEIRO M. I. 2014-2015: 1770-1774.

Chertudi y Vidal de Battini. Esta última ubica al personaje dentro de la misma tradición cultural europea en la que se inscriben los personajes shakespearianos de Ariel y Calibán. De este entramado cultural heterogéneo dan cuenta también otras colecciones de material narrativo folklórico. Es así como Félix y María Isabel Coluccio publicaron los *Cuentos de Pedro Urdemales* (COLUCCIO F. - COLUCCIO M. I. 1987), en una colección en la que se advierte con nitidez la impronta hispánica, mientras que Morgante recogió versiones en comunidades indígenas de la Puna (MORGANTE M. G. 2001: 48-56). Por mi parte, recopilé gran cantidad de versiones sobre Pedro Urdemales en la provincia argentina de La Rioja, en investigaciones de campo realizadas entre 1985 y 1999, publicadas tiempo después (PALLEIRO M. I. 2016a), de las cuales seleccioné una para analizar aquí, desde la perspectiva de la semejanza de este personaje con Calibán.

Pedro Ordimán y la cultura popular: el personaje y la tensión de opuestos

Como bien señala Bajtín, hay en la cultura popular una propensión a la reversión carnalesca (BAJTÍN M. 1987), y esta reversión está presente tanto en el carácter y acciones del Calibán shakespeariano como en las aventuras de Pedro Ordimán del folklore argentino. Este personaje que, gracias a su imaginación y a su astucia, logra burlar a los potentes y quebrar el orden establecido, consigue también, como el Ariel rodoniano, restaurar la armonía, en una suerte de principio de autocorrección, generador de una tensión de opuestos⁵.

⁵ Ver al respecto el esquema actancial del relato de Greimas, de acuerdo con la cual todo relato se genera a partir de una ruptura del orden inicial, restaurado en la instancia final por mediación de pruebas o aventuras (GREIMAS A. 1976). Este esquema tiene un antecedente en el inventario funcional de Propp, que reduce la forma de toda estructura narrativa a 31 funciones, identificadas a partir del estudio de un *corpus* de relatos folklóricos rusos (PROPP V. 1972). Los esquemas de la narratología formalista y estructural toman como base, en efecto, el relato folklórico, según destacamos en trabajos anteriores (PALLEIRO M. I. 2004: 47-48; PALLEIRO M. I. 2016a: 62-64).

En el relato oral del que me ocuparé, el orden “aéreo” o “celeste” -asociable con Ariel- está representado por la figura de «tres santos», que funciona como auxiliar mágico de Pedro, cuya comicidad y el ingenio le permiten vencer a los poderosos con simpáticos ardides, despertando mecanismos de identificación tanto en los niños como en los sectores sociales más oprimidos. Estos últimos encuentran en él un emblema de quien logra una victoria sobre las clases dominantes, con estratagemas características de la sabiduría popular. Tal sabiduría vital, producto de una experiencia “terrestre”, que lo asemeja al prototipo de Calibán, está asociada con su capacidad para resolver situaciones que le permite restaurar una armonía propia de Ariel.

Los cuentos de Urdemales: tipos, motivos, versiones, variantes e itinerarios hipertextuales

Para una aproximación a las versiones y variantes de los relatos sobre Pedro de Urdemales, resulta indispensable incluir algunas delimitaciones conceptuales sobre el cuento folklórico que, como afirma Chertudi tomando los conceptos de Menéndez Pidal (MENÉNDEZ PIDAL R. 1968), presenta distintas versiones y «vive en variantes» en la oralidad. Chertudi define la versión como «cada realización de un cuento», presuponiendo la existencia de “tipos” o patrones temáticos fijos (CHERTUDI S. 1978: 5). Desde la perspectiva de los estudios folklóricos, Thompson (1946) define el “tipo” como una combinación relativamente estable de “motivos” o unidades temáticas mínimas de un relato, capaces de persistir en la tradición con relieve propio. Estos “tipos” han sido codificados en un Índice de Tipos Narrativos elaborado por el finés Aarne, ampliado luego por Thompson, y revisado en la actualidad por Uther (AARNE A. - THOMPSON S. 1928; Uther H. 2004). En tales índices, cada tipo narrativo está clasifi-

cado mediante un sistema alfanumérico, y lleva un título temático⁶, denominado con el acrónimo ATU que designa a autores y revisor. La existencia de variantes es un indicio seguro de folklorización de un texto, que asegura su perduración a lo largo del tiempo. Entre estas variantes, se encuentran las de la obra shakespeariana, en la que Calibán encarna, como ya anticipé, a un personaje del folklore universal.

El estudio de las variantes contextuales es el eje de mi aproximación al relato folklórico, al que defino como expresión espontánea de identidades y memorias sociales, elaborada estéticamente en una secuencia narrativa, con el estilo personal de cada narrador (PALLEIRO M. I. 2004: 69-75; PALLEIRO M. I. 2016a: 73-77). La dinámica generadora de versiones tiene como eje la transformación de matrices o patrones narrativos generales de tema, composición y estilo, por medio de adiciones, supresiones, sustituciones o desplazamientos de detalles (PALLEIRO M. I. 2004: 54-62)⁷. El formalista Mukarovsky llama la atención sobre la importancia de tales “detalles” en apariencia irrelevantes, a los que considera como unidades semánticas básicas de la obra folklórica (MUKAROVSKY J. 1977: 180-204). Al convertirse en ejes de su articulación compositiva, tales detalles favorecen la desagregación de los componentes temáticos y estilísticos, en un juego de combinaciones múltiples, que dan lugar a innumerables bifurcaciones, como las que se advierten en los relatos sobre las aventuras de Pedro⁸. Tales transformaciones lo convierten en un

6 El Índice contiene además una breve síntesis de los principales núcleos temáticos, comunes a versiones de las más variadas latitudes y períodos históricos, e incluye asimismo la indicación de las principales colecciones en las que pueden encontrarse versiones de cada tipo narrativo.

7 Tomo los aspectos de tema, composición y estilo de los parámetros acuñados por Bajtín (1982) para la delimitación de los géneros de discurso, revisitados desde la perspectiva de la genética textual (GRÉSSILLON A. 1994: 25-52; PALLEIRO M. I. 1994: 153-173; PALLEIRO M. I. 2013: 2-15; PALLEIRO M. I. 2014-2015: 1770-1774) y la teoría informática del hipertexto (NELSON T. H. 1992). Con esta óptica, considero la matriz como un pre-texto para su transformación en recorridos múltiples en distintos contextos, y examino los itinerarios alternativos de las matrices folklóricas, en sus distintas versiones y variantes (PALLEIRO M. I. 2004: 61-65).

8 Tales bifurcaciones han llevado a autores como Rodríguez Almodóvar a considerar el cuento folklórico como «texto infinito» (RODRÍGUEZ ALMODÓVAR A. 1989).

personaje tan polifacético como Calibán, que protagoniza diferentes series narrativas, en las que resignifica la tradición en distintas versiones y variantes.

Los “tipos” del Folklore universal tienen un vínculo con los «prototipos» a los que se refiere Lapoujade a propósito de Ariel y Calibán en Rodó quien, en su trasposición de la obra shakespeariana al contexto latinoamericano, se refiere a los rasgos diferenciales de Ariel, personaje aéreo contrapuesto al terrestre Calibán. En el relato folklórico, Pedro de Urdemales se presenta como un nuevo Calibán que, gracias a su imaginación y habilidad para urdir distintos engaños, logra salir airoso en situaciones difíciles y en contextos hostiles. Ahora bien, la imaginación, como bien señala Lapoujade en su lectura de la obra rodoniana, es el rasgo distintivo de su opuesto Ariel (LAPOUJADE M. 2011: 3). Esto evidencia la complejidad y riqueza de matices del personaje folklórico, a quien su carácter de prototipo no impide mostrar la convergencia de dos principios planteados por Rodó como polos contrapuestos⁹.

Pedro Ordimán en el repertorio de un narrador riojano

Para considerar las semejanzas de Pedro Ordimán con el Calibán shakespeariano, me detengo en una versión del repertorio de un narrador folklórico argentino, del que recogí numerosos relatos en investigaciones de campo en la provincia argentina de La Rioja, entre 1985 y 2000, publicados recientemente (PALLEIRO M. I. 2016a). Me ocupo de uno de estos relatos, protagonizado por Pedro Ordimán quien, de modo análogo a los prototipos de Rodó, puede ser considerado como condensación simbólica de un universo cultural diferenciado con respecto a la tradición europea.

⁹ La ecuación sarmientina entre civilización y barbarie muestra una tensión interna similar, evidenciada en la construcción misma del personaje de Facundo, emblema de la barbarie por el que el narrador deja entrever sin embargo un dejo de admiración.

“Pedro Ordimán y los tres santos”: la picardía y el orden celeste

Registré el relato que consideraré a continuación, titulado por el narrador “Pedro Ordimán y los tres santos”, en un viaje de campo, en la localidad Cochangasta, del departamento Capital de la provincia argentina de La Rioja, en julio de 1985. El narrador, José Nicasio Corso, de ocupación agricultor y carpintero, mayor de 65 años, con estudios primarios incompletos, refirió esta versión en un momento de pausa de su trabajo, en un espacio rural abierto situado a escasos metros de su vivienda. En este contexto, Pedro fue descrito como un peón rural, que sale por el campo a buscar un trabajo temporario:

Pedro andaba sin trabajo.

Va Manuel Jesús, que era Dios, San Vicente y San Pedro.

¡Yo estaba andando, buscando trabajo! -le dice Pedro.

¿Y puedo ir con ustedes?

¡Y sí, podés¹⁰ ir! -le dice Manuel Jesús- si hablás la verdad, y no hablás malas palabras- dice.

Y ya lo han llevado.

Ya eran las doce, y Pedro tenía hambre.

-¡Mirá, ahí hay un corderito! ¡Vení, para que lo carniés! -le dice Manuel Jesús, uno de los tres santos- Nosotros vamos a dar una vuelta por el campo, y ya vamos a volver.

Y Pedro estaba carneando al corderito.

-Ay! -dice- ¡Están lindos, los riñones! ¡Voy a comer uno! ¡Y, cuando vengan y me digan, le voy a decir que uno, nomás, han tenido!

Ya ha estado mintiendo [...]

Y han venido ellos de allá [El narrador señala con su dedo índice hacia una dirección imaginaria, que coincide con la ubicación de la cocina del lugar de narración].

¿Y los riñones, Pedro?

¡Aquí está!-. [El narrador realiza con su mano derecha el ademán de entregar un objeto a otra persona].

10 Nótese el uso morfológico particular de las formas de segunda persona singular “podés”, “hablás”, “mirá”, “vení”, “carniés” y similares (en lugar de “puedes”, “hablas”, “mira”, “ven”, “carnees”) propias del voseo rioplatense, frecuente también en el español hablado de otras regiones de Argentina. Nótese también el uso dialectal de formas adverbiales como “nomás”, y del pretérito perfecto compuesto (“ha tenido” en lugar de “tuvo”), propias del español de La Rioja.

Le da uno.
¿Y el otro?
¡Si uno, nomás, ha tenido!
¡No! -dice- Eh... ¡El corderito tiene dos riñones ¡Nosotros también
tenemos dos riñones!
Y ha negado Pedro: -¡No! ¡Que uno, nomás, ha tenido!
(PALLEIRO M. I. 2016a).

Corso retoma el estereotipo del pícaro que va en busca de trabajo, y que recibe en este caso la ayuda sobrenatural de tres santos: Manuel Jesús, «que era Dios, San Vicente y San Pedro», en un desarrollo narrativo que tiene elementos temáticos en común con el tipo ATU No. 785: *Who ate the lamb's heart?*¹¹. Como comentaré más abajo, estos santos representan el orden celeste, similar al principio aéreo al que Rodó identifica con Ariel. La referencia al trabajo constituye un tópico característico de la serie narrativa de Pedro Ordimán, que favorece aquí el vínculo contextual con la comunidad de trabajadores rurales en la que se desarrolló la narración. Según anticipé, los miembros del auditorio y el mismo narrador trabajaban en tareas similares a las del personaje, lo cual favoreció su identificación con el protagonista.

En la versión de Corso, los santos emplean a Pedro como ayudante para curar enfermos, en un ámbito rural que convive con una at-

11 La descripción de es tipo temático dada por Aarne y Thompson es la siguiente: «Peeter and his companions go on their travels. One of the companions eats the heart of a lamb. When he is asked about it, he denies having done it, and declares that the lamb has no heart. A princess needs to be healed, and Peter and his companions heal her, and receive some money in payment for this. When Peter divides the money received for healing the princess, the companion confesses, in order to get his part» (AARNE A. - S. THOMPSON 1928). Uther actualiza la referencia al tipo ATU 785, ofreciendo una descripción más detallada: «Lamb's heart: While traveling on earth, God (Christ, St. Peter, Nicholas) asks his companion (soldier, beggar, craftsman, clergyman, St. Peter) to prepare a lamb (goat, cow, chicken). The companion secretly eats the lamb's heart (liver, kidney, brain, tongue) and denies having done so. He explains that this sort of animal had no heart. When God shows his might by various miracles (resuscitation, healing), the man still does not tell him the truth, but instead tries to imitate God. He fails and is condemned to death. God offers his help, but the deceiver prefers to die rather than to yield. Nevertheless God rescues him. Later God divides a treasure into three parts. The third part is to go to the one who ate the heart, whereupon the companion confesses that it was he who ate it» (UTHER H. 2004, I: 441-442).

mósfera palaciega, en una tensión de opuestos, que remite al sistema de contraposiciones y saltos semánticos, que es un rasgo distintivo de la obra folklórica (MUKAROVSKY J. 1977: 180). La presencia de tres santos responde a la «ley del tres», estereotipo del estilo folklórico (OLRIK A. 1992 [1909]) con una función mnemotécnica que ayuda al narrador a organizar su discurso en la memoria. Los tres santos, personajes celestes como el prototipo del Ariel de Rodó, se contraponen a Pedro que aparece, al igual que Calibán, como un personaje preocupado por cuestiones materiales, netamente terrestres, como la comida y la supervivencia, y que recurre al engaño para satisfacer estas necesidades. La tensión de opuestos tiene así, como punto de partida, la contraposición entre estos dos principios, a los que Rodó identifica con Ariel y Calibán.

El tópico del engaño está presente en este relato desde una de las instancias iniciales, en la cual los santos encargan a Pedro carnear «un cordero», y este se come uno de los dos riñones del animal, haciendo creer a los santos que el cordero tenía un solo riñón. Este engaño provoca una «Ruptura del Orden» inicial (GREIMAS A. 1976) sostenido por los tres santos. La misma estructura tripartita utilizada por el narrador al aludir a tres santos se mantiene en la referencia a las tres tareas llevadas a cabo por Pedro con su ayuda, que consisten en tres curaciones con una gradación de importancia, con un *climax* en la curación de la hija del rey, a quien Pedro quema y luego resucita. Esta modalidad de curación de la princesa, luego de haberla quemado, responde a una suerte de alquimia que, como las del Próspero shakespeariano, recurre a uno de los cuatro elementos, el fuego, como medio de destrucción de la enfermedad, y luego al aire, representado por los «soplidos», para restablecer la salud y recobrar la armonía.

También como el Calibán shakespeariano, Pedro se caracteriza por el uso de un lenguaje soez, asociado con su tendencia al engaño. Tales características negativas son puestas en evidencia por los tres santos, que cumplen una función educativa similar a la del Ariel de

Rodó. Es así como los santos piden a Pedro decir la verdad sobre los riñones del cordero, como condición para obtener ayuda sobrenatural y recompensa por sus «trabajos», que permitirá una restauración del orden quebrado por el engaño. De este modo, los santos adquieren el valor metafórico de la armonía, asociada por Rodó con el personaje de Ariel:

Bueno. Y ha ido para un rey, Pedro Ordimán. Ha preguntado si había enfermos.

-¡Sí, está una chica!- dice.

-¡Bueno, yo la voy a curar! ¡Me va dar un galpón grande, puerta cerrada. Mañana, golpéeme la puerta, y les entrego la chica sanita! Le han dado mucha leña, y la ha puesto en la punta de la leña, a la chica, Pedro.

Y daba tres soplidos. Y no se formaba, la chica, le daba dos soplidos así [El narrador realiza primero el gesto de soplar y luego sopla velozmente dos veces].

-¡No se ha formado, la reputa que la parió!- decía Pedro. [El narrador dirige una mirada cómplice al auditorio, luego ríe y realiza inmediatamente el gesto de soplar].

[Risas del auditorio].

Y Manuel Jesús estaba en el techo viéndolo.

Y ya estaban golpeando la puerta. Y habían hecho unos montones de leña, que tenían ahí, para que lo quemem a Pedro, ahí. Una fogata, han hecho ahí.

Y ha gritado, Manuel Jesús: -Pedro!- le dice.

-¿Qué es lo que querís¹², mierda?- grita él, enojado.

-¿Cuántos riñones ha tenido el corderito?

-¡Dos, hermano, ha tenido.[Risas prolongadas del auditorio].

-¡Pedro! -dice- ¡No tenías que decir! ¡ No digas malas palabras!

-¡Cierto es, Manuel Jesús! ¡Vení, salváme, Manuel Jesús, ya me van a matar!

Se ha bajado el otro, y ha dado tres soplidos. Se ha formado la niña, sanita.

Y ahí se ha salvado, Pedro (PALLEIRO M. I. 2016a).

12 Nótese el uso dialectal de la forma “querís”, en lugar de “quieres”, con supresión del diptongo en sílaba inicial y cierre en un punto de la vocal anterior “e”.

Corso hace uso del discurso directo, con un registro coloquial y un despliegue del código corporal para reproducir el diálogo entre Pedro Ordimán y los santos, en el que se incorporan alusiones al campo y a la modalidad de carnear el cordero, que funcionan como recursos de contextualización orientados a crear un efecto de realidad, vinculado con la esfera terrestre de la supervivencia. El uso de la gestualidad, el código corporal y de la interacción polifónica entre personajes convierte la narración en una *performance* cercana al hecho teatral, que es un punto de contacto con el texto shakespeariano, en el que también la tensión entre Ariel y Calibán tiene una expresión dramática.

Pedro recurre a la mentira para referir a los santos que el cordero carneado tiene un solo riñón, y esto, como anticipé, introduce un principio de desorden que quiebra la prohibición inicial, orientada a garantizar una armonía. Tal desorden se relaciona con un proceso metonímico de fragmentación de partes, asociado con la falta generadora del engaño, similar a las tretas de Calibán. El mismo juego metonímico aparece en las curaciones que realiza Pedro, con el poder dado por los santos quienes, como Ariel, representan la esfera de la armonía no solo en la prohibición de decir mentiras sino también de cuidar el buen uso del lenguaje. El juego metonímico se evidencia sobre todo en la tercera y última curación, en la que Pedro fragmenta en partes y quema a la hija del rey, sin poder volver a formarla por sí solo. Esto requiere la intervención de los santos de la esfera celeste, para restaurar tanto la completud física de la hija del rey, lesionada por la enfermedad¹³, como el orden resquebrajado por los insultos y el engaño. La dinámica del relato folklórico tiene de este modo como base, en términos de Briggs (2001), una lógica sinecdótica entre el todo y la parte, asociada con el desorden, la enfermedad y la falta. Para restaurar la completud, los personajes aéreos de Manuel Jesús y los santos exigen el reconocimiento del engaño y el dejar de

13 Para un estudio de este relato en relación con las modalidades contextuales de curación y el concepto vernáculo de "enfermedad", ver PALLEIRO M. I. 2001: 65-113.

decir malas palabras como requisito previo a la ayuda en la tarea de curación. Este léxico de Pedro, soez y lleno de insultos como «¿Qué es lo que querís, mierda?» y « ¡No se ha formado, la reputa que la parió!» resulta similar al del Calibán shakespeariano¹⁴. La combinación de todos estos recursos en los distintos relatos de su repertorio, unida a las estrategias de contextualización, revela la marca de autoría de este narrador, que logra convertir el estereotipo del pícaro Pedro Ordimán -cercano al «prototipo» de Calibán (LAPOUJADE M. 2011: 1-11)- en símbolo identitario del contexto local. La referencia a Jesús y los santos constituye así un indicio de las creencias locales, que afirman la presencia de lo sobrenatural en la vida cotidiana. Mientras que Jesús y los santos, al igual que Ariel, pertenecen a la esfera del aire, Pedro, como Calibán, está bien anclado en la tierra, sin tener una apariencia unívoca. Adopta así diversos rostros y disfraces, en un juego polifacético de movimientos que, como el del Calibán shakespeariano, hunde sus raíces en el acervo folklórico. En el curso del relato, los santos educan a Pedro Ordimán, permitiendo el éxito en sus tareas solo cuando ha adquirido ciertos hábitos civilizados como el de no maldecir, que lo acercan al Ariel rodoniano. Este afán civilizador de Rodó, expresado a través de la antítesis Ariel-aire/Calibán-tierra, remite a su vez a la dicotomía sarmientina civilización/barbarie que, como la del ensayista argentino, resulta más compleja que una simple ecuación polarizante. Es así como el verdadero triunfo de Pedro, como el de Calibán, es el de continuar su camino gracias a su ingenio y a su imaginación, adoptando mil disfraces, rostros y nombres, más allá de todo condicionamiento social. Conviene recordar al respecto que la imaginación es un rasgo distintivo de Ariel, más que de Calibán, lo cual relativiza la identificación simplista de Pedro con Calibán, y pone de manifiesto la presencia de aspectos propios de la civilización, aun en este personaje prototípico. La modalidad

14 El lenguaje soez del Calibán shakespeariano se advierte con claridad en estos ejemplos del acto IV texto del dramaturgo inglés, («Caliban: ...and I, thy, Caliban, For aye thy foot-licker»; «Let it alone, thou fool; it is but trash» (SHAKESPEARE W. 1976 [1611]: 174, 172).

dicotómica remite, en efecto, al plano del pensamiento especulativo propio del ensayo mientras que, en los relatos orales, el personaje cobra vida propia, con diferentes matices.

Es así como la contraposición entre los principios aéreo y terrestre, que Rodó identifica con Ariel y Calibán, y que tienen una raíz folklórica recuperada en la obra shakespeariana, están presentes en relatos orales argentinos. En ellos, el personaje de Pedro tiene una fuerza especial, que le asegura una eficaz recepción por parte del auditorio, constituido por jóvenes latinoamericanos como aquellos a los que aludía Rodó en el *Ariel*, teniendo como horizonte de comparación a Calibán. Pedro se caracteriza ciertamente por el ingenio y la imaginación que le permiten inventar mil ardidés para lograr sobrevivir en un ámbito hostil, sin rehusarse a ser educado por los santos en diferentes artes, como la de ejercer curaciones, aludida en este relato.

La tradición folklórica da cuenta así de la vigencia de los prototipos rodonianos, que aseguran el triunfo del orden en un contexto difícil. En este contexto, Pedro-Calibán demuestra la flexibilidad suficiente para asimilar el mensaje de Ariel, que le permite mantenerse incólume y ser el protagonista de nuevas aventuras.

“Juan del Pavo”: uno de los mil rostros de Pedro, entre Ariel y Calibán

El tópico de la mentira y el engaño, recurrente de la serie de Pedro Ordimán y punto de contacto con el Calibán shakespeariano, aparece también en el relato “Juan del Pavo”, del repertorio del mismo narrador riojano José Nicasio Corso, quien refirió esta versión en la localidad de Cochangasta del departamento Capital de la provincia argentina de La Rioja, el 5 de julio de 1985.

Juan del Pavo es uno de los tantos rostros que adopta Pedro Ordimán, en una dinámica de transformaciones muy similar a la de

Calibán. Por razones de espacio, no me detengo en el comentario del relato, sino que señalo únicamente algunos puntos de contacto con la versión precedente, vinculados con el disfraz y al engaño¹⁵:

Una vez, estaba Pedro Ordimán con la madre, y estaban muy pobres, no tenían qué comer. Y dice... le dice la madre a Pedro Ordimán, -¡Mirá, te vas ir a vender este pavo, porque no tenemos qué comer!

Y se va, Pedro.

Lo han encontráu tres gauchos asaltantes.

-¿Qu' es lo que llevás?- le dice.

-¡Un pavo!- le dice.

-¡Mentís!- le dice -¡Ese no es pavo!

-¿Y qué es lo que es?

-¡Ese es un chanchó!- le dicen esos, los gauchos asaltantes.

-Y bueno -dice- Me vas entregar el chanchó -le dice- Si no, ya te matamos con puñal.

Entrega el chanchó. No quieren que diga "pavo".

Y él averigua dónde vivían los tres gauchos.

Pedro ha traído una mula ensillada y se ha vestido de mujer. Se ha puesto un vestido cortito, se ha polviau todo, si ha atau¹⁶ un pañuelo a la cabeza ¡Que se ha visto una mujer! Al verlo, parecía ver toda una mujer. Zapatos de mujer... Y llega, así, a imitación de mujer, le habla.

[Durante el transcurso del diálogo siguiente entre los asaltantes y Pedro Ordimán, el narrador utiliza un tono más agudo para reproducir la voz de Pedro, que imita la de una mujer]

Y allá, que -¡Buenas tardes! ¡Ya l' he visto a ustedes, gauchos!- dice.

-¡Bueno, chica! -dice- ¿Sabe cebar mate?

-¡Sí, cómo no!

Bajito, cortito, Pedro, ha sido

(PALLEIRO M. I. 2016a).

15 "Juan del Pavo" presenta coincidencias con los tipos ATU 1538, "The youth cheated in selling oxen" y 1538 *, "The jester as bride". Estos elementos temáticos, unidos a otros rasgos de composición y estilo como la contraposición entre esencia y apariencia y la organización episódica articulada alrededor del eje secuencial del disfraz, llegan a configurar una matriz narrativa diferenciada, descripta y analizada en un trabajo anterior (PALLEIRO M. I. 2016a).

16 Nótese la elisión de la consonante intervocálica -d- con la consecuente diptongación -au de la desinencia en "atau", "polviau", forma dialectal propia del habla rural de La Rioja y de otras regiones argentinas.

Como en el precedente y en tantos otros relatos de la serie de este personaje folklórico, el tópico del hambre, característico de la picaresca, es el móvil de la acción, que lleva al héroe a salir en busca de aventuras. Es así como, en el tramo inicial, el narrador presenta a Pedro Ordimán en compañía de su madre, quien le pide que salga a vender un pavo, porque no tienen dinero para comer. El pavo es robado luego por unos «gauchos asaltantes» que lo quieren hacer pasar por chanco, en un juego de engaños que, en este caso, es descubierto y condenado por Pedro Ordimán, en una actitud más propia de Ariel que de Calibán. De este modo, Pedro logra desbaratar las artimañas de los gauchos ladrones, y restablecer la armonía quebrada por la mentira y el engaño.

La descripción física del personaje disfrazado de mujer se caracteriza por sus tintes de comicidad y por su tendencia a la escenificación teatral, que es también el rasgo distintivo de la obra shakespeariana. De acuerdo con esta tendencia, predomina también el contrapunto dialógico entre personajes, que limita al mínimo la intervención del narrador general en tercera persona. Como consigné en mis notas de campo, Corso recurre al uso de recursos de proxémica y kinésica corporales, en una *performance* encaminada a desplegar la acción ante los ojos del auditorio, es también un recurso dramático. La descripción tiene como eje el atuendo femenino del personaje -con zapatos, vestido, pañuelo y maquillaje-vinculado con el enmascaramiento teatral. Este disfraz es otro punto de contacto con el personaje shakespeariano de Calibán, realzado por el cambio de tono de voz del narrador quien, con una entonación aguda, consiguió imitar el modo de hablar femenino. Tal uso de recursos entonacionales, cercano a la *performance* escénica, es un sello de estilo personal del narrador, identificable en sus distintos relatos. Para descripción de su aspecto físico, Corso utilizó diminutivos, como «bajito» y «cortito», para construir una imagen visual del personaje. La presentación de los ladrones como gauchos fue empleada por el narrador como re-

curso de anclaje contextual para ubicar a los personajes en un entorno similar al ámbito de narración, del mismo modo que la referencia a costumbres del contexto, como la de cebar mate. De este modo, Pedro llegó a adquirir, en la *performance* de Corso, el doble valor de prototipo folklórico, similar al Calibán shakespeariano, y de símbolo identificativo de una comunidad rural riojana.

Por medio del disfraz, Pedro logró confundir a cada uno de los tres «gauchos asaltantes» en tres secuencias sucesivas, del mismo modo que Calibán a los otros personajes de *La Tempestad* shakespeariana. Efectivamente, en cada uno de estos episodios -que pueden considerarse como «pruebas» (GREIMAS A. 1976)- el protagonista consiguió castigar a los ladrones, arrebatárles el botín, recuperar el pavo robado y regresar a la casa de la madre, en una «restauración del orden» final, lograda gracias a su ingenio, cualidad señalada por Rodó como inherente a Ariel. La dicotomía Ariel/Calibán flexibiliza de este modo sus contornos, para transformarse en una más de las mil caras de Pedro, quien no solo logra generar equívocos sino también resolverlos. Es así como Pedro-Juan obligó a los ladrones a reconocer el engaño, que consistió en este caso en el equívoco lingüístico de haber encubierto el «pavo» con el nombre de «chancho».

Al igual que en la narración de Pedro Ordimán y los tres santos, el relato finalizó con una recuperación de la armonía pero, a diferencia de la versión anterior, en el que eran los personajes aéreos de los santos quienes lo obligaban a descubrir el engaño, en este caso, el justiciero es el mismo Pedro. De tal modo, en lugar de haber sido castigado por el engaño del disfraz encubridor, fue premiado por su astucia con el botín arrebatado a los «ladrones», en una suerte de justicia poética, con un retorno a un estado de armonía similar al ponderado en el *Ariel* de Rodó.

A modo de cierre

La pervivencia en relatos folklóricos argentinos pone de manifiesto la fortuna tradicional y literaria de Pedro de Urdemales, recreado en la literatura por escritores de la talla de Cervantes. En el espacio latinoamericano, el personaje adquiere un nuevo perfil, en un vaivén entre el ajuste a modelos tradicionales y transformaciones contextuales, como un prototipo fluctuante entre Calibán y Ariel.

Los itinerarios alternativos de Pedro en el repertorio de un narrador folklórico como José Nicasio Corso se ramifican en distintas versiones y variantes, de modo similar a la estructura de un hipertexto virtual. El personaje, afecto al engaño, pero también capaz de descubrirlo y restablecer el orden, tiene, como Calibán, una y mil caras y, como Ariel, posee un ingenio y una imaginación privilegiadas, que le permiten salir airoso de situaciones complicadas, desde una curación hasta un robo.

Los recorridos y metamorfosis del personaje, que adquiere nombres diversos en las distintas regiones y en distintos relatos, dan cuenta de su flexibilidad, que le permite adaptarse a distintos contextos, en los que adquiere siempre el valor de un prototipo humano y de un emblema de crítica social que, con imaginación y astucia, logra vencer a fuertes y poderosos, desde unos gauchos ladrones hasta un rey con un poderío similar al de un hacendado local, que lo amenaza de muerte si no logra curar a su hija. Como las del Calibán shakespeariano, las armas principales de Pedro Ordimán son el engaño y el disfraz, pero hay siempre una fuerza ordenadora que está en tensión con sus desórdenes, personificada en figuras “aéreas” como los tres santos, o representada por su mismo ingenio.

En las distintas versiones de su repertorio, Corso recrea el personaje folklórico con la marca de su autoría, en una actuación similar a una *performance* teatral, que revela la fuerza histriónica del personaje, manifiesta en la obra shakespeariana. Tal potencialidad histriónica de Pedro fue utilizada por escritores de la literatura española de la

Edad de Oro, desde Juan de la Encina y Timoneda hasta Cervantes y, en el contexto argentino, por autores teatrales y literarios como Julio Aramburu y Gustavo Roldán. Todas estas recreaciones evidencian la vitalidad y versatilidad del personaje, que da pie para la vida en variantes de la oralidad y para fijaciones textuales. Sus distintos recorridos, en una dinámica entre la oralidad y la escritura, dan cuenta de las bifurcaciones dispersivas de las matrices folklóricas.

Pedro de Urdemales adquiere el valor de un prototipo de identificación grupal, en contextos tradicionales y literarios de España e Hispanoamérica, y conserva ecos del personaje shakespeariano, que hunde sus raíces en la tradición folklórica. Si bien puede ser considerado como una encarnación del terrestre Calibán, contrapuesto al Ariel rodoniano, este último está presente de todos modos en los relatos orales como un horizonte en el que Pedro se recorta.

El personaje representa así a una parte insoslayable de la tensión dinámica entre lo aéreo y lo celeste, propia de la cultura universal, anclada en la nuestra con un matiz propio, relativo a una modalidad de resistencia en un medio hostil. Es así como adquiere en Hispanoamérica rostros diferenciales, en los que su ingenio, manifestado como la proverbial «viveza criolla» a la que aluden nuestros cuentos, es un arma para asegurar la supervivencia. Las voces de Ariel están siempre presentes, bajo una expresión polimorfa, ya sea en “los santos” como en otros personajes que aparecen en los distintos recorridos representando al mundo “civilizado”. Sin embargo, en estas series narrativas, solo Pedro tiene la clave para desenvolverse en nuestro ámbito y salir triunfante de los mil desafíos con los que debe enfrentarse en un contexto difícil.

Pedro es un prototipo de nuestra cultura que, como Calibán, viste distintos disfraces, y logra sobrevivir gracias al engaño. Este engaño está en tensión con un orden que finalmente logra alcanzar, con el arma infalible de su imaginación ingeniosa. Y es esta el arma de la que, desde la lectura de Lapoujade, Rodó ensalza en Ariel. Los dos polos de esta ecuación mantienen, en los relatos orales, la

tensión teatral presente en la obra shakespeariana resignificada en el contexto latinoamericano, en el cual el verdadero héroe es quien logra sobrevivir en un medio adverso, gracias a la ayuda de personajes celestes o de sus propios recursos.

Bibliografía

AARNE Antti - THOMPSON Stith, 1928, *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

AA. VV., 1921, *Colección de Folklore. Encuesta folklórica del Consejo Nacional de Educación, a los maestros de las escuelas Ley Láinez. Legajos manuscritos*, Hemeroteca del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.

ANÓNIMO, 2011, *Lazarillo de Tormes*, edición de Francisco RICO, Real Academia Española, Madrid.

ARAMBURU Julio, 1949, *Las hazañas de Pedro Urdemales*, El Ateneo, Buenos Aires.

BACON Francis, 2002, *Novum Organum*, Folio, Barcelona.

BAJTÍN Mijaíl, 1982, *Estética de la creación verbal*, Siglo Veintiuno, México.

BAJTÍN Mijaíl, 1987, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid.

BAUMAN Richard, 1972, *Differential Identity and the Social Base of Folklore*, in Américo PAREDES - Richard BAUMAN (editors), *Toward New Perspectives in Folklore*, The University of Texas Press, Austin and London, pp. 31-41.

BRIGGS Charles, 2001, *Las narrativas en los tiempos del cólera: el color de la muerte en una epidemia venezolana*, en Ana M. DUPEY - María I. PODUJE (editoras), *Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica*, Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa, Santa Rosa de La Pampa, pp. 1-19.

BRUNER Jerome, 2003, *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CERVANTES SAAVEDRA Miguel de, 1956 [1615], *Comedia Famosa de Pedro de Urdemalas*, Clásicos Ebro, Zaragoza.

CHERTUDI Susana, 1960, *Cuentos Folklóricos de la Argentina. Primera Serie*, Ediciones del Instituto Nacional de Filología y Folklore, Buenos Aires.

CHERTUDI Susana, 1964, *Cuentos Folklóricos de la Argentina. Segunda Serie*, Ediciones del Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires.

CHERTUDI Susana, 1978, *El cuento folklórico*, Omep, Buenos Aires.

COLUCCIO Félix - COLUCCIO María Isabel, 1987, *Cuentos de Pedro Urdemales*, Plus Ultra, Buenos Aires.

GREIMAS Algirdas, 1976, *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.

GRÉSILLON Almuth, 1994, *Qué es la crítica genética*, en "Filología", vol. XXVII, 1-2, pp. 25-52.

LAPOUJADE María Noel, 1988, *Filosofía de la Imaginación*, México, Siglo XXI.

LAPOUJADE María Noel, 2011, *Ariel y Calibán como prototipos de la especie humana*, Sociedad Rodoniana, Montevideo.

MENÉNDEZ PIDAL Ramón, 1968, *Romancero hispánico. Teoría e historia*, Espasa-Calpe, Madrid.

MORGANTE María Graciela, 2001, *Tejiendo la historia: reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la puna jujeña*, "Revista de Investigaciones Folclóricas", n. 16, 2001, pp. 48-56.

MUKAROVSKY Jan, 1977, *Detail as the Basic Semantic Unit in Folk Art*, in John BURBANK - Peter STEINER (editors), *The Word and Verbal Art: Selected Essays*, Yale University Press, New Haven, pp. 180-204.

NELSON Theodor Holm, 1992, *Literary Machines 90.1*, Muzzio Editore, Padova.

OLRIK Axel, 1992[1909]), *Principles for Oral Narrative Research*, Indiana University Press, Bloomington.

PALLEIRO María Inés, 1994, *El relato folklórico: una aproximación genética*, en "Filología", vol. XXVII, 1-2, 1994, pp. 153-173.

PALLEIRO María Inés, 2001, *Las artes de curar y sus representaciones narrativas en el repertorio de un narrador folklórico*, en "Mitológicas", vol. XVI, 2001, pp. 65-113.

PALLEIRO María Inés, 2004, *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso” de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

PALLEIRO María Inés, 2013, *Cuento folklórico y narrativa oral: versiones, variantes y estudios de génesis*, en “Cuadernos Lirico”, n. 9, 2013, pp. 2-15.

PALLEIRO María Inés, 2015, *Pedro Urdemales*, en “Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung”, vol. XIV, 2014-2015, pp. 1770-1774.

PALLEIRO María Inés, 2016a, *El cuento folklórico riojano: una aproximación a la narrativa oral*, La Bicicleta ediciones, Buenos Aires (con CD adjunto).

PALLEIRO María Inés, 2016b, *Itinerarios narrativos de Pedro de Urdemales: oralidad, escritura y tradición literaria*, en Leonardo FUNES (editor), *Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur*, Miño y Dávila, Buenos Aires, pp. 359-370.

PROPP Vladimir, 1972, *Morfología del cuento*, Juan Goyanarte, Buenos Aires.

RODÓ José Enrique, 2000 [1900], *Ariel*, Cátedra, Madrid.

RODRÍGUEZ ALMODÓVAR Antonio, 1989, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia.

ROLDÁN Gustavo, 1988, *Pedro Urdemales y el árbol de plata*, Colihue, Buenos Aires.

SARMIENTO Domingo Faustino, 1999 [1845], *Facundo. Civilización y barbarie*, Emecé, Buenos Aires.

SCHILLER Friedrich, 2016 [1795]), *Cartas sobre la educación estética del hombre (Spanish Edition)*, Createspace Independent Publishing Platform, Wood Dale (IL).

SHAKESPEARE William, 1976 [1611], *La tempesta. Con testo a fronte*, traducción de Pier Carlo PONZINI, Garzanti, Milano [tit. orig. *The tempest*].

THOMPSON Stith, 1946, *The Folktale*, The Dryden Press, New York.

UTHER Hans, 2004, *The Types of International Folktales: a classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 vols., Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

VIDAL DE BATTINI Berta, 1980-1995, *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, 10 vols., Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires.

Ariele e Calibano
ne La Tempesta di Eduardo

Domenico Notari

Centro Studi Americanistici
“Circolo Amerindiano”

«Io sono convinto che Shakespeare ha scritto *La Tempesta* conoscendo Napoli» confessò Eduardo ad Antonio Ghirelli. «Non si spingeva a inventare viaggi inesistenti». Eduardo avanzava l'ipotesi che Shakespeare avesse letto favole napoletane, genere a cui all'epoca si dedicavano abati e monsignori. Aveva messo le mani sulla copia di una di queste raccolte e diceva di aver sentito fra le pagine echi della voce di Shakespeare. Con Ghirelli si raccomandò: «Sul giornale parlane con delicatezza, ti raccomando» (Angelo Carotenuto, “Venerdì di Repubblica”, 18 gennaio 2017).

Quando Giulio Einaudi gli propone di contribuire alla collana *Scrittori tradotti da scrittori* e di “tradurre uno Shakespeare”, Eduardo De Filippo preferisce *La Tempesta* a commedie quali *Sogno di una notte di mezza estate*, *La dodicesima notte*, *Come vi piace*. I motivi sono ben precisi: in primo luogo, «la magia, i trucchi di scena, le creature soprannaturali che popolano questa commedia» lo affascina e, soprattutto, lo riempiono di entusiasmo, riportandolo con la memoria a un'esperienza vissuta da giovanissimo, quando aveva vent'anni e recitava nella compagnia di Vincenzo Scarpetta... (DE FILIPPO E. 1984).

Ma forse è utile un accenno alla trama.

La Tempesta, l'ultimo dei drammi di Shakespeare, fu rappresentato la prima volta nel 1611 e pubblicato in folio nel 1623. La vicenda si svolge su un'isola deserta, dove Prospero, duca di Milano in esilio, vive assieme alla figlia Miranda da dodici anni. Grazie alle sue arti magiche egli ha sottomesso Ariel, spirito dell'aria, e Calibano, figlio mostruoso della morta strega Sicorace. Con un incantesimo Prospero provoca una tempesta che causa il naufragio di sue antiche conoscenze: da Milano proviene il fratello Antonio, che dodici anni prima ha usurpato il suo trono mandandolo in esilio; da Napoli, invece, il re Alonso con il figlio Ferdinando, il perfido Sebastiano e il fedele consigliere Gonzalo.

Il dramma racconta le peripezie di questi personaggi durante la loro permanenza sull'isola, tutte architettate da Ariel sotto la regia di Prospero. Il risultato è che Miranda si innamora di Ferdinando; la cattiveria di Sebastiano viene smascherata e Prospero rientra in possesso del suo ducato.

L'epilogo ci presenta Prospero che dà la libertà ad Ariel, restituisce l'isola a Calibano, e spezza la sua bacchetta magica, in un'atmosfera di riconciliazione e perdono generale.

Eduardo sceglie *La Tempesta* anche perché ne condivide i significati etici di fondo. Prospero, il duca usurpato, non vuole vendetta, bensì il pentimento di coloro che hanno sbagliato. Non si accanisce contro i suoi nemici, ma è capace di perdonare. «Quale insegnamento più attuale», scrive Eduardo nella *Nota del traduttore*, «avrebbe potuto dare un artista all'uomo di oggi, che in nome di una religione o di un ideale ammazza e commette crudeltà inaudite, in una escalation che chissà dove lo porterà?».

Eduardo sceglie *La Tempesta* perché è, in definitiva, la più "napoletana" delle commedie di Shakespeare, e con la sua traduzione può ricollegarsi al repertorio teatrale tardo-seicentesco, come attesta, per esempio, la caratterizzazione dei personaggi Trinculo e Stefano, i quali, nella riscrittura eduardiana, risultano pensati come omologhi

di Razzullo e Sarchiapone, i personaggi della *Cantata dei Pastori*.

In un saggio pubblicato nel 1919 sulla rivista "La Critica", Benedetto Croce tenta di tracciare una mappa della napoletanità di Shakespeare: dalla presenza di re Renato nell'*Enrico VI*, al principe cittadino che aspira alla mano di Porzia nel *Mercante di Venezia*. Fino all'ambientazione della *Tempesta* e alla coppia Trinculo e Stefano, nella quale il filosofo sin dai nomi identifica tracce della commedia dell'arte napoletana: gli zanni, i Coviello, i Pulcinella.

Tringule secondo Croce è un termine che non si ritrova in nessun altro vocabolario, nemmeno italiano. "Tringule e Mingule!" è il grido del venditore ambulante napoletano che vende cianfrusaglie. E "stefano" in napoletano vuol dire pancia, basso ventre. A Napoli si usa dire: "Riempirsi lo stefano". E il personaggio shakespeariano è, appunto, dedito al soddisfacimento del basso ventre.

Ferdinando Neri in *Scenari delle Maschere in Arcadia*, un saggio del 1913, asserisce che Calibano è l'"omo salvatico" degli scenari dell'*Arcadia Incantata*, raccolti nel 1618 da Basilio Locatelli, ma che già dalla fine del secolo precedente erano noti e rappresentati (CROCE B. 1919).

È il 1983, e, nonostante il peso degli anni e la vista che gli si indebolisce di giorno in giorno, Eduardo lavora alla traduzione con «felicità giovanile», con passione: «Malgrado il caldo torrido di questa estate», ricorda, «ho passato settimane entusiasmanti lavorando spesso fino a otto ore al giorno» (DE FILIPPO E. 1984).

Forse Eduardo sa che il destino gli sta offrendo l'ultima occasione per incontrare il maestro di una vita.

Nel giro di appena un mese e mezzo porta a termine il suo ultimo lavoro, che viene dato alle stampe nel gennaio dell'84.

Nei mesi seguenti Eduardo impegna le sue ultime energie per metterne a punto una registrazione audio: alla fine dell'estate le sue condizioni di salute si aggravano irrimediabilmente. Il 31 ottobre 1984, Eduardo De Filippo spezza - come Prospero al termine della sua missione - la sua bacchetta magica. Si congeda dal teatro e dalla

vita dopo aver tradotto le ultime parole di Prospero, che sono anche le ultime dell'ultima opera di Shakespeare.

Quando si comincia a leggere *La Tempesta* di Eduardo, ci si rende immediatamente conto di non trovarsi di fronte ad una mera traduzione, ma alla creazione di un'opera d'arte a sé stante. Il drammaturgo napoletano si accosta a Shakespeare "senza soggezione", da uomo di teatro a uomo di teatro, considerando ogni verso della commedia come un'illimitata fonte d'ispirazione da cui attingere per dare vita alla propria *Tempesta*.

Così, lasciando esplodere la potenza simbolico-espressiva della lingua di Shakespeare nei barocchismi del dialetto napoletano del Seicento, da lui tanto amato, perché «così latino, con le sue parole piane, non tronche, così musicale e duttile», Eduardo riconsegna al suo pubblico i grandi temi dell'opera originale. Ovviamente si tratta di una trascrizione moderna dell'antica lingua, «perché sarebbe stato innaturale cercare un'aderenza completa a una lingua non usata da secoli» (DE FILIPPO E. 1984). Eduardo ricorre ai termini arcaici e alla combinazione personalizzata di settenari, senari, ottonari, ai procedimenti formali del barocco napoletano (l'egloga del Basile).

Grazie alla lingua napoletana, compie il miracolo: dà profondità e spessore a personaggi e a battute che nell'originale sono, a volte, scialbi e piatti.

Il processo di naturalizzazione partenopea, ottenuto con la lingua, non sarebbe completo senza l'ambientazione stessa del dramma nello scenario napoletano, come è evidente, già ad apertura di sipario, dalle parole del Nostromo ai marinai: «Guagliú, curríte. Faciteve curaggio: 'a Maronna 'a Catena nce aiuta. Ammainate 'a vela maestra e manteníteve lèse. Appizzate li rrecchie pe' lu sisco de lu Capitano. Guagliú, facímmece annòre: simmo Napulitano!» (SHAKESPEARE W. 1984).

All'inizio del secondo atto, Gonzalo esorta i compagni di sventura a essere contenti per lo scampato naufragio. Nella traduzione napoletana, l'esortazione diventa un invito a ringraziare il santo pa-

trono: «San Gennaro, nce ha fatto la grazia».

Poco oltre, nella stessa scena, il riferimento alla dolcezza dell'aria sull'isola richiama l'associazione a «na sfogliatella o nu babà».

Ma passiamo al confronto dei due testi.

All'inizio del quarto atto, Ariel chiede a Prospero:

[...] Beh, padrone: mi vuoi bene?

PROSPERO

Teneramente, mio gentile Ariel.

Prospero risponde succintamente e poi passa senza esitazioni al concreto:

Ma non entrare finché non ti chiamo (SHAKESPEARE W. 2010).

In Eduardo c'è, al contrario, un ricco scambio di battute, in cui viene fuori, per contrasto, tutta l'affettività napoletana.

ARIELE

[...] Me vuo' bene, padrone?

Sine?

Lo spirito dell'aria è insicuro, dubbioso, bisognoso di conferme.

PROSPERO

Assaje, cumm'a me stesso.

Risposta più affettuosa del modello inglese.

ARIELE

Soprattutto...?

lo spirito è ancora dubbioso.

PROSPERO

... pocca tu nun si' fesso!

In quest'ultima battuta è spiegata tutta la filosofia di vita napoletana: l'arte di arrangiarsi, in un mondo in cui c'è prevaricazione e manca la certezza del diritto; in cui la furbizia è un valore, in quanto vitale.

Ora confrontiamo le due introduzioni del personaggio di Calibano.

Scena seconda Altra parte dell'isola.

Entra Caliban con un carico di legna.

CALIBAN

Tutte le pestilenze che il sole fa esalare
Da pantani, paludi, acque stagnanti
Piombino addosso a Prospero, mutandolo,
Poco per volta, in una sola piaga.
Mi ascoltano i suoi spiriti, però
Io devo maledire. Punzecchiarmi non possono,
Né atterrirmi con scene di folletti,
Rotolarmi nel fango, portarmi fuori strada
Assumendo nel buio la forma di tizzoni,
Se non l'ordina lui. Ma per ogni sciocchezza
Me li scatena contro; a volte come scimmie
Che mi fanno le smorfie ed i versacci,
Per poi mordermi; o come porcospini
Che rotolano a palla sul sentiero
Dove cammino con i piedi nudi
E rizzano gli aculei a ogni mio passo;
Altre volte mi trovo circondato
Da vipere che mi sibilano contro
Con le lingue forcuti, ed io impazzisco.

Eduardo, dal suo canto, descrive Calibano già attraverso le parole di Prospero: «'Nu selvaggio fesso che adesso, e chesto è lo sfizio, tengo comm'a schiavo al mio servizio».

Quando fa la sua apparizione, il figlio della strega Sicorace si rivela subito come una creatura “rabelaisiana”, un corpo deforme che parla una lingua scurrile. La sua rabbia sembra però giustificata dall'autore-traduttore che vede in lui il lato d'ombra, il richiamo selvaggio e libero avvertito anche da Prospero, che ha sottratto Calibano alla sua condizione primigenia, quella di padrone indisturbato dell'isola.

Eduardo simpatizza con il servo Calibano perché gli è stata sottratta la libertà, perché subisce la violenza di un padrone colonizzatore:

Oje sole mio! Fammèlla tu sta grazia:
tutta ll'aria fetosa e ammalurata,
povero sole mio, ca tu risciate
da palude a pantane velenuse,
sputele ncap' a Prospero!
Cummòglielo de piaghe vermenose!
Li spirete suoje me sentono, lu ssaccio...
ma c'aggia fa', nun pozzo fa' da meno
de maledirlo.
Piezzo de carugnone!
Sulo si le fa còmmo
allora isso dà ll'ordine,
e sulo tanno arrivano...
E allora so' carocchie,
so' scoppole,
so' cauce,
pizzeche a meliune...

Questi ultimi quattro versi, con la loro accumulazione di immagini “battagliere”, ricordano tanto *Lo Guarracino*, la celeberrima canzone napoletana, del tardo Settecento:

de bello se trasformano
da gnome,
da mammune,
da spirite follette,

da tanta farfarielle,
li quale se la spassano:
pe' loro è na priezza...
de fango me zuzzèjano
de mmerda e de munnezza!
Prospero li cumanna:
"Sta vota site scigne",
e scigne me li manna.
Li scigne me cuffèano,
fanno pernacchie, rireno...
io me magno lu fegato,
se scioglie lu vellicolo!
Sarrìa niente li scigne,
manna li puorche spine,
li quale s'arrutejano,
la strada me la tagliano,
po' l'aculei lle scagliano,
li pede se spertoseno...
e pe' nu mese abbruceno...
me fanno allamentà!
Lli vote m'arreduce
tutto nu muorz' 'e vipere,
ca cu li llengue fiscano
ca te fanno nzurdì!

Passiamo ora a confrontare i due spiriti dell'aria: Ariel e Ariele.

(Entra Ariel)
Salve, grande Maestro! Saggio signore,
Salve! Son qui per esaudire
Ogni tuo desiderio: vuoi che voli,
Vuoi che nuoti, che piombi in mezzo al fuoco,
Che galoppi sui ricci delle nubi?
Metti pure alla prova col tuo forte volere
Ariel e tutta la sua compagnia.

PROSPERO
Punto per punto hai eseguito, spirito,
La tempesta che ti avevo ordinato?

Ecco, invece, il testo napoletano:

Arrivo a spron battuto
e comm' 'o viento,
pe' lu grande rispetto ca te devo,
signore venerabile e padrone.
Songo pronto a vulare,
a natà sott' 'o mare
e summuzzare
pe' sfidà li pisce.
Cu na bracciata de chistu braccio mio,
attraversasse lu mare quant'è luongo!
Pe' te da' tutte li sfizie
e ogni gullo
me menasse int' 'o ffuoco,
zumpasse ncopp' 'e nuvole
a cavallo!
Mi vado a riposare
ca sto stracquo e me fa male 'o callo.

PROSPERO

Tu qua' stracquo, qua' callo e qua' riposo?
Nun di' buscie! Addoè l'he' visto scritto?
Chi te l'ha cummannato? Chi t' 'ha ritto?

ARIELE

M' 'o dice la stanchezza.

L'Ariele di Eduardo è un piccolo irresistibile scugnizzo, ciarliero, vanitoso e dedito alla pratica, economicamente produttiva, della simulazione. È adulatoro e imbroglione; è il classico servitore della Commedia dell'Arte: doppio e menzognero, abile, astuto. Con irriverenza e ironia mette alla berlina i potenti. A volte è più vivo del modello di riferimento.

Prendiamo in considerazione la canzone di Calibano nei due testi:

CALIBAN [Cantando da ubriaco]
Addio, padrone, addio, addio!
Non farò più le reti per pescare
Non porterò più legna
Per farlo riscaldare;
E basta coi taglieri
E i piatti da sfregare!
Bam, bam, Caccalibàn
Ora ha qui un nuovo padrone:
Tròvati un nuovo servo da sfruttare.
Libertà, allegria! Allegrìa, libertà! Libertà, allegria, libertà!

Eduardo, con la canzone di Calibano descrive una pazzia irriducibile, inconvertibile, “irradrizzabile”. Nessuno potrà addomesticare il selvaggio Calibano, a cui regala, per solidarietà verso gli oppressi, una canzone bambina, un verso ironico e complice:

Bano bano s’ha truvato
nu padrone affezionato,
Cali, ca, Calibano!
Bano bano fa li segne
nun trasporta cchiù li llege,
Cali, ca, Calibano!
Bano bano fa li fatte:
mò nun lava cchiù li piatte.
Cali, ca, Calibano!
Bano bano nun vo’ ll’esca,
nun vo’ fare cchiù la pesca!
Cali, ca, Calibano!
Bano bano l’ha vuluto
p’ ‘o padrone nu tavuto,
Cali, ca, Calibano!
Bano bano cu na funa
è arrivato ncopp’ ‘a luna!
Cali, ca, Calibano
Cali, ca, Calibano
Cali, ca, Calibano!

Ora confrontiamo i due testi della canzone di Ariel-Ariele, nel passo in cui Prospero si veste da duca.

PROSPERO

Cambierò vesti, voglio presentarmi
Come quand'ero duca di Milano.
Presto, spirito mio; fra poco sarai libero.
(Ariel canta e lo aiuta a vestirsi)
Succhio dove succhia l'ape,
Steso in calici di primule;
Quando il gufo stride, dormo.
Volo in groppa a un pipistrello
A inseguir lieto l'estate.
Lieto, lieto, ora vivrò
Nei boccioli sotto i rami.

In Eduardo:

Rosa de maggio
e rose d'ogni mese,
appena torno cercarraggio
scuse
d'averve trascurato...
ma na bacchetta magica
me fece nu segnale,
era na cosa seria
e me songo prestato...

Qui il riferimento è alle canzoni napoletane sul maggio, come per esempio *Era de maggio* di Di Giacomo e Costa:

Rose de maggio
e rose d'ogni mese,
sto stanco, da lu pietto
sceppateve li fronne
profumate:
preparate nu lietto,
tengo suonno!

Non è difficile accorgersi, commettendo forse reato di “lesa maestà”, che l’Ariete e il Calibano di Eduardo hanno più rilievo, sono più vitali e più ricchi di umanità degli omologhi shakespeariani.

Nella *Tempesta* napoletana, lo spirito dell’aria è stanco, come è stanco Prospero al termine del dramma. È la stanchezza degli attori, del capocomico, del regista al termine della rappresentazione teatrale, resa senza risparmio. Sia Shakespeare che Eduardo la conoscono fin troppo bene. Ma è anche l’usura della vita, l’avvicinarsi, per entrambi, del termine della rappresentazione terrena.

Prospero, alla fine del dramma, è invecchiato e i suoi pensieri vanno alla morte. Forse sono gli stessi pensieri di Shakespeare e di Eduardo.

Nel tradurre le parole di Prospero, che sul finale ricorda tutto il mondo magico messo in campo, prima di spezzare la bacchetta magica, Eduardo chiama a raccolta tutto l’immaginario fiabesco partenopeo.

Confrontiamo i due testi:

PROSPERO
Elfi delle colline, dei ruscelli,
Degli immobili laghi e delle selve; e voi
Che inseguite Nettuno sulle sabbie
Su cui non lascia impronta il vostro piede,
Per poi scappare quando rifluisce;
Voi, gnomi che alla luce della luna
Tracciate amari cerchi d’erba verde [...]

In Eduardo:

Vuje, Elfi de le muntagnelle,
de li laghe cujete
e d’ruscielle,
a meliune site li fiammelle
ca lùceno la notte
e zumbetteano

còrreno
 e si se fermano
 tanno se ceculejano!
 E vuje, Fate e Fatelle,
 rosa, celeste, lilla
 e culurate
 d'auti culure
 ca ve li scagnate
 l'una cu ll'ata,
 e nun ve n'addunate
 chi siete e cumme site...
 [...]

Vuje Farfarielle
 vuje ca pazziate,
 li funge fate nascere
 de notte
 [...]

Vuje, spirite fullette
 vuje nun tenite abbiente,
 vuje nun truvate pace
 vuje site sciuscie 'e viento
 [...]

In questo caso (come pure in altri), grazie alla sua scelta linguistica, Eduardo finisce per essere prodigiosamente più ricco ed esuberante di Shakespeare.

Il prodigio è presto svelato: si è servito de *Lu cunto de li cunti* del Basile, il punto di partenza di ogni raccolta europea di fiabe, capace di influenzare la successiva letteratura fiabesca, da Perrault fino ad Andersen e ai fratelli Grimm.

Si è servito della canzone napoletana, da *Jesce sole* a *Lo Guarracino*, alle canzoni ottocentesche del periodo aureo, celebri nel mondo (Di Giacomo, Murolo, E A Mario...).

Si è servito degli “scenari” della Commedia dell’Arte napoletana, dell’*Arcadia incantata* e dell’Opera buffa che influenzarono Francia e Inghilterra per tutto il ‘500 e il ‘600...

Cioè, per tradurre un gigante, per reggere il confronto con il mo-

dello dominante e stracelebrato anglosassone, Eduardo ha indossato il suo abito migliore. Ha chiamato a raccolta tutta la cultura napoletana, espressa dal Cinquecento all'Ottocento, che ha reso Napoli tra le città più importanti d'Europa e famosa nel mondo.

Bibliografia

CROCE Benedetto, 1919, *Shakespeare, Napoli, e la Commedia napoletana dell'arte*, in "La Critica", n. 17, pp. 254-263.

DE FILIPPO Eduardo, 1984, *Nota del traduttore*, in William SHAKESPEARE, *La Tempesta*, traduzione in napoletano di Eduardo DE FILIPPO, Einaudi, Torino.

NERI Ferdinando, 1913, *Scenari delle Maschere in Arcadia*, Lapi, Città di Castello.

SHAKESPEARE William, 1984, *La Tempesta*, traduzione in napoletano di Eduardo DE FILIPPO, Einaudi, Torino.

SHAKESPEARE William, 2010, *Tutto il teatro*, traduzione di Guido BULLA, Newton Compton Editori, Roma.

*Oralitura, canon y resistencia.
Las literaturas indígenas de Colombia y la
dialéctica civilización-barbarie*

Hernán Rodríguez Vargas

Università degli Studi di Salerno

*A Paula Silva y a los estudiantes quienes como ella
hacen parte de las comunidades indígenas de Colombia*

*...Los pueblos indígenas miramos hacia el pasado
y hacia el futuro.*

Lorenzo Muelas Hurtado
Constituyente indígena del pueblo misak

Resumen

En los últimos años las literaturas indígenas de los distintos pueblos latinoamericanos han entrado en discusión constante con lo que ha sido una cierta idea del canon literario, que se legitima en círculos intelectuales y ambientes universitarios. En el marco de este debate se hacen evidentes al menos dos cosas: la primera, es que no es posible aproximarnos a las literaturas indígenas, prescindiendo de las culturas específicas que las conforman y del sentido que le dan a la “palabra”; la segunda es que, en su gran mayoría, sus formas litera-

rias pasan siempre por la oralidad, en lo que hoy se conoce como *oralitura*. En lo que refiere a la particularidad del caso colombiano, esta discusión se inscribe además en las vivencias históricas y políticas de los distintos pueblos indígenas del pasado y del presente (como los 84 grupos étnicos indígenas vigentes reconocidos por el Estado)¹, que pasan por la dualidad, los prejuicios y las preconcepciones que hay sobre el problema entre “civilización” y “barbarie”. En esta línea, el objetivo de esta ponencia consiste en mostrar cómo en Colombia los distintos modos de lucha cultural de estos pueblos, que se sintetizan en la palabra “resistencia”, con sus expresiones literarias tanto orales como escriturales, avivan el debate alrededor de lo que se ha considerado canon literario, poniendo en cuestión, además, lo que se piensa y se sigue pensando acerca de qué es civilización y qué barbarie. Para ello me detendré en el caso particular de la cultura Yanakuna y del poeta Wiñay Mallki/Fredy Chikangana².

Introducción

Colombia es un país multiétnico que se construyó discursivamente como una nación donde solo cuenta una lengua, una religión, un modo de vida, una “civilización”; lo contrario a esto se constituyó como el imaginario de la “barbarie”. Fue hasta 1991, con el último cambio de constitución que, como recuerda Miguel Rocha, Colombia se «reconoció como un país multiétnico y pluricultural y hasta

1 De acuerdo con el Departamento Nacional de Planeación, hoy el país cuenta con 84 pueblos indígenas (la Onic da cuenta de 102), con una población –según el censo de 2005 del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (Dane)– de 1.378.884 personas.

2 En diálogo con el trabajo del profesor Miguel Rocha Vivas y su texto *Mingas de la palabra - textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas* (2016), que le otorgó el premio Casa de las Américas. Así mismo con el de mi colega y amiga Gabriela del Mar Avello, quien en su trabajo de grado *La poética del agua en la poesía de Wiñay Mallki / Fredy Chikangana: una aproximación a la Oralitura indígena del Macizo Colombiano* se refiere a la obra del poeta como una poética del agua. De hecho, el presente escrito lo realizo como una invitación a leer estos dos trabajos, con los que me siento absolutamente en deuda y de los cuales hago apenas una presentación según los límites propios de un texto académico como este.

1992, cuando se hace visible la primera generación literaria de escritores indígenas en el país: Berichá (u'wa), Abadio Green (gunadule), Vito Apūshana (wayuu) y Fredy Chikangana (yanakuna)» (ROCHA M. 2016: 11). Pero estos logros no se harán verdaderamente visibles sino muchos años después, y solo lo pueden ser posibles en la medida en que sean conocidas las luchas históricas de estas culturas. De modo que tal reconocimiento constitucional ya nos hace ver una gran contradicción, puesto que dicho reconocimiento de una nación multiétnica porta a su vez su contrario: la persecución y el esfuerzo homogeneizador (civilizador) que durante muchos años se perpetuó y todavía continúa hacia las culturas indígenas.

Por ejemplo, recuerda el periodista Jaime Garzón³ que en la Constitución colombiana (la misma de 1991) dice el artículo 12: «Nadie será sometido a desaparición forzada, a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes» y que este artículo más que un deber es una confesión cuya dirección apunta al tipo de crímenes que se cometen en Colombia. Sin embargo, recuerda además que la comunidad indígena Wuayúu tradujo este artículo a su lengua como el pedazo-diez-dos, que reza de la siguiente manera: «nadie pondrá por encima de su corazón a nadie ni hacerle mal en su persona, aunque piense y diga diferente». Solo una breve comparación es suficiente para entrever cómo la cultura Wuayúu comprendió algo que la tradición del derecho colombiano en su lógica no había comprendido (y no ha comprendido) acerca de la convivencia entre los ciudadanos del territorio nacional.

A semejanza del ejemplo anterior, se puede decir que, en efecto, un cambio como el que se efectuó en el 91 en la constitución del país no es para menospreciar, en la medida en que abre las puertas para el conocimiento y la difusión de lo que ya somos⁴; pero, aparte, y

3 Jaime Garzón fue un periodista cuya actividad política de denuncia a mediados de los años 90's le trajo consigo la muerte hace ya 18 años, la cual es considerada como un crimen de Estado.

4 Entre los logros cabe mencionar haber podido dar el carácter de normas constitucionales, en la Carta Política de 1991, a las principales leyes de la legislación indígena, y haber logrado el reconocimiento de buena parte de sus tierras ancestrales como resguardos de tierras, es decir, como formas de propiedad

sobre todo, es un cambio que confiesa cómo nos hemos configurado culturalmente durante siglos, y que se puede sintetizar en lo que ha sido denominado como “la dialéctica de las dos escuelas” (ABELLO G. 2015); por otra parte, representa un momento de este mismo trabajo en el que es posible profundizar en el pasado, el presente y el futuro de lo que significa ser indígena hoy; para así, finalmente estudiar cómo estos momentos se ven y pasan por la obra ora-literaria de Fredy Chikangana, y cómo además aquí se evidencia ese modo particular en el que la literatura es ella misma política y la política deviene también literatura: una literatura de la resistencia.

En una definición concreta acerca de lo que es lo político, Jacques Rancière recuerda que toda literatura hace política en tanto que literatura. En el caso de los pueblos indígenas y sus expresiones oraliterarias, como se ve en el presente trabajo, la lucha política que les corresponde es, en medio de las propias contradicciones históricas, hacer visible lo visible. Como se diría poéticamente, seguir contribuyendo a llegar a ser lo que somos, un territorio hecho de diferencias multiétnicas y pluriculturales. Lo cual, entre tantas cosas se traduciría en ver la oralitura⁵, en el mejor sentido, como un campo de combate en el que se pone en juego una historia que busca darle la vuelta a una forma de desigualdad que echa sus raíces en el mundo colonial.

privada de carácter colectivo, inalienables y amparadas por la ley (ROCHA M. 2016: 113).

5 Las literaturas indígenas han de ser llamada de este modo, uno, por su eminente tradición, donde antes de ser palabra escrita es palabra que se habla. Y dos, porque no es posible imaginar dichas tradiciones sin una palabra que se trasmite oralmente desde las diversas cosmovisiones a las que hace referencia según cada cultura. Sin embargo, de acuerdo con el profesor Juan Guillermo Sánchez, «algunos enfatizan el carácter preeminentemente oral (oralitura y literatura oral); otros enfatizan la pertenencia lingüística (literaturas en lenguas indígenas); en algunos casos se llama la atención sobre los orígenes étnicos (etnoliteratura, textos nativos, literaturas aborígenes); mientras que muchos prefieren hablar de mitologías, cosmovisiones e incluso de religión y chamanismo [...] Hablar de literaturas indígenas es referirse a sus orígenes étnicos y a sus valores literarios, escritos, orales, en continua relación con la creación, recreación, transmisión y, sobre todo, lectura, en el sentido amplio de la práctica» (SÁNCHEZ J. 2015: 19).

1. “¡No sea indio!” o la dialéctica de las dos escuelas

La profesional en Estudios Literarios y especialista en la obra de Fredy Chikangana, Gabriela del Mar Abello, menciona en su trabajo acerca de la obra del poeta que él mismo, desde y como parte de su trabajo de grado para obtener el título de antropólogo, *Yo Yanakona, caminos y huellas de una cultura*, propone una relación entre dos escuelas (o dos visiones de mundo opuestas) que marcaron su vida. Estas dos escuelas son las del mundo negado y las del mundo impuesto. En síntesis, el mundo negado corresponde a aquel que se configura desde el pasado en las voces ancestrales de las palabras de sus mayores y la voz misma de la naturaleza en el viento y en el río; se trata de un mundo negado en la medida en que pertenece a un pasado que existe como una gran herencia, pero que justamente existe y no, en buena parte por la aparición del otro mundo, aquel impuesto, «ésta es la escuela civilizadora que enseña a leer y a escribir en español. La otra se encuentra inmersa en la instrucción del viento, los árboles, el territorio, en saber leer el fuego y escuchar a los yakus, corrientes de agua embravecidas» (ABELLO G. 2015: 24). Citando a la misma autora:

La dialéctica entre el mundo negado y el mundo impuesto es esencial para el análisis de circunstancias que, con el paso del tiempo, fueron calando en el pensamiento yanakuna. La decisión de recuperar aquel mundo negado por sus propios medios, es consecuente a la vida dicotómica que son obligados a vivir muchos pueblos del mundo, y que durante la infancia puede ser motivo de confusión al elegir a cuál mundo pertenecer (26).

Un punto clave es que el conflicto entre estas dos escuelas no solo hace parte de la vida de muchos indígenas que, como el poeta, habitan en la tensión entre lo más profundo de sus tradiciones y la imposición de formas de vida que desde la colonización y la configuración del Estado Colombiano desde el XIX vienen imponiéndose. La idea

de las dos escuelas también atraviesa la vida cotidiana de todos los hombres y mujeres colombianos que podríamos denominar como no-indígenas o, si se quiere, como mestizos. Solo que a estos últimos les correspondió más que el mundo negado, el mundo impuesto, único y hipotéticamente homogéneo.

A mediados del año 2000, por ejemplo, nueve años después de la constitución, cuando estaba en 6º grado, a los 10 años, todavía se conmemoraba el 12 de octubre como el día en que afortunadamente unos extranjeros encontraron (descubrieron) un “nuevo” mundo en 1492, enseñaron su lengua, costumbres y religión a los nativos caribes de todo signo de civilización. En mi casa durante años se utilizó una expresión para reprendernos a mi hermana y a mí, cuando éramos maleducados: “¡No sea indio (a)!”, nos decían; una expresión todavía generalizada y difundida en muchas ciudades del país.

Más allá de lo anecdótico, lo que quiero decir es que el tipo de educación que han recibido los jóvenes colombianos, durante años, no pasa por el reconocimiento de lo plural, sino todo lo contrario, prácticamente se puede decir que fuimos educados en un contexto en el cual lo único importante fue “no ser indio”, y esto también aplica para muchos jóvenes de las comunidades indígenas de hoy⁶. La carga semántica de esta expresión incluye todos los criterios posibles. Ser indio significa ser inculto, epistemológicamente hablando significa ser ignorante, o lo que Buenaventura de Sousa Santos entiende como epistemicidio (SOUSA SANTOS B. 2010); éticamente, significa ser una mala persona; políticamente, significa ser un ciudadano siempre distinto a como se debería ser; étnicamente, significa ser marginado; estéticamente, significa traicionar las pre-concepciones sobre lo bello. La educación de la escuela formal ha dejado de lado durante años los saberes indígenas; la educación desde escenarios como los canales de televisión más vistos jamás ha contado con

6 Aspecto que se evidencia muy bien en el cuento de Vicenta María Siosi, escritora de origen Wuayúu: *Esa horrible costumbre de alejarme de ti...* «Ni yo misma me explico este desafecto a mi raza [...] Los rasgos de la tribu me delatan. En cualquier fiesta soy la indiecita. Tengo confusión de sentimientos. Creo mía esta casa ajena y de mi Guajira indomable ni recuerdos tengo ya» (Stosi V. 2015: 12).

un actor, un periodista o un director de una de estas comunidades; y la marginalización política es apenas evidente; de hecho, ni siquiera en los programas de literatura colombiana aparecía algo como las literaturas indígenas, sino hasta hace más o menos diez años⁷.

En esta línea, por encima de la existencia de un canon literario, proveniente de los distintos centros de formación en Estudios literarios en el mundo, o en libros de alto reconocimiento como el famoso y polémico *Canon Occidental* de Harold Bloom, el escenario real en el que se legitima qué es y qué no literatura es la vida cotidiana y las escuelas y universidades de todos los días, que, por años y hasta el mal denominado “boom latinoamericano”⁸, solo miraban a los tesoros culturales y literarios de una parte del mundo. De acuerdo con este estado de cosas, más que entender aquí el canon como una norma literaria *ad hoc* de la experiencia de todos los días, se entiende cómo dicha cotidianidad opera tanto por dentro como por fuera de la literatura y entra a formar parte de ese gran campo de combate que será entre tantas otras cosas “la poética del agua” de Chikangana.

En este orden de ideas se puede decir que el conocimiento que muchos colombianos tenemos acerca de las culturas indígenas se parece al conocimiento y la apropiación que tenemos sobre nuestro propio mundo natural, sabemos (nos enseñan) que somos el país con mayor biodiversidad del mundo, pero no hay algo como una soberanía de parte del Estado sobre nuestra dicha biodiversidad, los daños ocasionados al medio ambiente por parte de distintas multi-

7 Dice Rosa Casanova en su texto *El indio exhibido* que para el caso de México: «Desde la antropología física y la etnografía se desarrolló un lenguaje profesional para hablar de raza, que involucraba las características fisiológicas de los individuos (la biología y las mediciones antropométricas), las condiciones en que vivían (el medio ambiente), el lenguaje (la estructura de las lenguas y dialectos) y el grupo étnico al que pertenecían, su cultura (ideas, tradiciones, formas de pensamiento y sentimientos), así como juicios sobre sus calidades morales. Todo ello conformaba una jerarquía» (CASANOVA R. 2010: 140).

8 De acuerdo con Julio Cortázar, en una entrevista hecha para la televisión, el solo hecho de llamar un fenómeno latinoamericano con un término inglés, ya lo condiciona y lo presenta justamente en su otredad. Digamos con Cortázar: «esos otros de los que nadie esperaba algo, también son capaces de hacer literatura». Más todavía cuando el “boom” como maniobra editorial fue posterior a la circulación de las obras de grandes escritores cuyas precarias ediciones fueron leídas ferozmente por un público que las hizo circular de mano en mano.

nacionales durante décadas son alarmantes. En esa medida, según la Constitución, sabemos que somos multiétnicos, pero hemos sido educados para mantenernos al margen de todo lo diferente y lo plural. Mientras que contrario a este mundo impuesto desde los años 60's, son muchos los pueblos indígenas que se han venido asociando y a través de acciones políticas son ellos mismos quienes han gestionado los grandes y los pequeños cambios. Por ejemplo, está el programa de lucha del reconocido indígena Quintin Lame, que consistía en siete puntos fundamentales: «1) La recuperación de las tierras de los resguardos, 2) La ampliación de las tierras de los resguardos, 3) El fortalecimiento de los cabildos, 4) El no pago del terraje, 5) Dar a conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su justa aplicación, 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, 7) Formar profesores indígenas» (ROCHA M. 2016: 25). Asuntos todos que se ven reflejados en un poema como “Puñado de tierra” de Chikangana, donde dice:

... Todos los días le cantaba a ese puñado de tierra;
entonces vino la hormiga, el grillo, el pájaro de la noche,
la serpiente de los pajonales,
y ellos quisieron servirse de ese puñado de tierra.
Quité el cerco y a cada uno le di su parte.
Me quedé nuevamente solo
con el cuenco de mi mano vacío;
cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear
por aquello que otros nos arrebataron
(CHIKANGANA F. 2010: 12).

No podemos ignorar que un programa como este es todo menos el símbolo de la barbarie, tal y como se ha entrevisto en la expresión castrante “¡no sea indio!”, sino todo lo contrario, epistemológicamente, es la puerta a nuevos saberes; éticamente, implica otra forma de ser y hacer en el mundo; políticamente, es un llamado a la democracia; étnicamente, significa integración; y estéticamente, significa una reapropiación del mundo hacia formas y bellezas “otras”.

2. *Haber sido indígena, ser indígena*

Esta dialéctica de las dos escuelas, tanto para indígenas como para no-indígenas, que se ha podido sintetizar en la expresión “¡no sea indio!”, y la respectiva carga política que comporta, no se explican y no se comprenden sin el contexto histórico de la colonización y los tiempos de la República y las respectivas injusticias que todavía comportan a 1) lo que representa en la actualidad ser indígena y 2) nuestro conocimiento sobre lo que ello significa y, más allá de ello, lo que representa en todo término asumir dicho conocimiento. En palabras de Enrique Sánchez y Hernán Molina:

La llegada de los europeos y la ocupación de Aby-ayala –luego llamada por ellos “América”– ocasionó un trauma en la vida social de los pueblos nativos, que vieron, primero, cómo eran saqueadas sus pertenencias y profanada su cultura, cómo caían víctimas de enfermedades mortales que los llegados del otro lado del océano traían; y luego cómo sus comunidades eran objeto de un despiadado proceso de colonización durante el cual fueron abusados, despojados de sus tierras y sometidos al tributo y al trabajo forzoso de las encomiendas y las mitas. La abrupta disminución de la población indígena obligó a la corona española a desarrollar una especial legislación proteccionista en la que figuraba la constitución de los resguardos de tierras, medida que si bien reconocía a los indígenas un derecho también significaba la sujeción de las comunidades al tributo, a los servicios personales y a la adopción obligada de la lengua castellana y de la religión católica. Esta legislación tuvo alcances limitados por su naturaleza colonial y por la negativa de los encomenderos y autoridades españolas a aplicarla, lo que dio origen a numerosos reclamos por parte de las comunidades. Como ejemplo de los reclamos de los indígenas, se incluye en este volumen, en el anexo, el memorial del cacique de Turmequé dirigido al Rey de España en 1584 (2010: 18).

Quizá la cuestión más radical de este encuentro y a la vez choque cultural, ocurrido como proceso de larga duración entre los siglos

XV a XVII, sea la construcción discursiva de ese “otro” en el que se convirtió el indígena, bien fuera en la construcción del “bárbaro”, como en la de “buen salvaje”, que oscilarán y se entrecruzarán también a lo largo del XIX, cuando en los discursos independentistas eran también ellos objeto de la liberación, eso sí, aunque no propiamente sujetos en la historia construida, enseñada y divulgada oficialmente en los primeros años de la República. Así, para luego asistir, más allá de la construcción de lazos que conforman los tejidos de la historia, a las más duras condiciones, que se traducen, en el caso concreto de Colombia, en las vivencias propias del conflicto armado de los últimos 70 años. Prácticamente todas las culturas indígenas del país, debido en buena parte a su localización geográfica, han sido víctimas de una gran cantidad de desencuentros por parte de los distintos grupos armados, cuyo quehacer comporta violencia contra la vegetación, contra las culturas y contra la vida de tantas personas. Tal es el caso de la cultura indígena Yanakuna, ubicada en las montañas del Macizo colombiano, y a la cual pertenece el poeta Fredy Chikangana:

La problemática es real, y desde esa realidad social los yanakuna son conscientes de que la adaptación al cambio ha generado nuevas problemáticas causadas, en parte, por ellos mismos. En el afán de la supervivencia y la adaptación al cambio y al conflicto, han ocasionado daños que podrían llegar a ser irreversibles. Pero retomar dinámicas antiguas puede ser una solución práctica a problemas que ha dejado la política, la siembra de cultivos ilícitos, el desplazamiento y otras situaciones ajenas a la comunidad (ROCHA M. 2016: 115).

Para decirlo de otra manera, las culturas indígenas de Colombia son ante todo supervivientes de al menos tres acontecimientos radicales: su primera enajenación de sí mismos y de su mundo tanto física como simbólicamente en la conformación del mundo colonial; un segundo momento, en el tiempo de la conformación de la República, en el que fueron objeto no solamente de la reafirmación

del discurso colonial, sino además de la explotación de sus tierras y de su fuerza de trabajo, así como de los esfuerzos de aculturación de parte de las instituciones religiosas y educativas. Y ya, para el siglo pasado y presente, como víctimas, además de la continuidad y transformaciones de estos procesos ya mencionados, del conflicto armado y de sus consecuencias a todo nivel. Con todo, no hay que dejar de lado que dicha supervivencia no se puede comprender sin asumir al mismo tiempo los diversos modos de resistencia, tanto violentos, como pacíficos (más los últimos que los primeros)⁹ de los que se han valido estas culturas para defenderse a sí mismas y mantenerse en el tiempo, como en el caso de la cultura Yanakuna, en la experiencia de la “Minga”¹⁰:

Con el pie sobre la Madre Tierra
somos uno para todos sobre el ancho cielo.
Venimos del sol
pero también somos seres de la noche
del relámpago y el trueno;
aquí estamos como si fuéramos racimos de maíz,
bajo el humo espeso de la indiferencia.
Estamos cada día curtiendo nuestros cuerpos
en el trajinar de las horas,
retoñamos en minga
nos amarramos a la tierra
y como pájaros elevamos vuelo
hacia los sueños de la gente que indaga
en esta misma fuente
(CHIKANGANA F. 2010: 14).

Todo lo anterior no representa otra cosa para los grupos indígenas colombianos sino hacer justicia a un pasado para construir un

9 Son diversos los testimonios y las fuentes que desde tiempos coloniales narran y dan cuenta de las resistencias indígenas. Sin profundizar en el tema, es necesario decir que en términos generales muchas de estas culturas eran de origen guerrero y su destino, a diferencia de las culturas pacíficas (y de “fácil” dominación), encontraron su fin en el desarrollo de los siglos XVI y XVII.

10 «Las mingas de pensamiento se caracterizan por ser trabajos colectivos e intergeneracionales en torno a la memoria, la palabra y la creatividad predominante oral y musical» (ROCHA M. 2016: 40).

futuro, de modo tal que en el contexto de las literaturas indígenas la resistencia no solo se juega en un presente en el que todavía son objeto de injusticias, como de una narrativa en pasado cuyo flujo implica nadar contra corriente.

Esto, en últimas, nos lleva a pensar que estaríamos hablando así “del futuro de nuestro pasado”, puesto que solo en la medida de nuevas y más amplias comprensiones históricas, que son las acciones del presente, entre ellas la difusión de las literaturas indígenas, es que se cumple con su objeto performático de “construirse”, “autoconstruirse” y “reconstruirse”, ya no solamente para sí, sino para toda una comunidad política a nivel nacional.

3. *Oralidad y política en la poética del agua*

Así pues, el contexto en el que Fredy Chikangana escribe sus poemas no es otro que el de

[...] la defensa de la tierra y del régimen comunal; segundo, la defensa del derecho a gobernarse por sus propias autoridades y bajo sus propias normas de vida; y, tercero, el derecho a mantener y ejercer sus propias manifestaciones culturales. “Tierra, autonomía y cultura” será la consigna que sintetice las movilizaciones indígenas contra los regímenes hegemónicos, desde la Colonia y la República en sus diferentes momentos hasta el presente (ABELLO G. 2015: 17).

En este orden de ideas basta con acercarnos a la dedicatoria de su libro *Espíritu de pájaro en pozos del ensueño* para comprender en cada poema el nivel de compromiso con la historia de su pueblo y la comprensión que hay en cada línea acerca de su situación en la actualidad y del lugar de la sabiduría y de la palabra en este tiempo hecho de posibilidades, pero también de limitaciones para las culturas indígenas tanto de Colombia como del continente. Dice:

Dedico estos cantos a la lucha y resistencia de nuestros pueblos nativos en Colombia y América; a los abuelos y abuelas que han sabido guardar en buen cofre la sabiduría para ir sacándola en los momentos más difíciles de nuestro caminar; a los hombres y mujeres que, por encima del dolor y el cielo gris que nos cubre, con la grandeza de sus corazones hacen que el sol alumbre la memoria de las generaciones; a los caminantes de la palabra, a los luchadores por la vida y los sueños, a los niños por su capacidad de asombro. A los que han sabido ganarse un lugar en este universo con aquella terquedad tan necesaria para lograr un mundo más justo y digno donde quepamos todos y todas. A la memoria de Manuel Quintín Lame Chantre, la Gaitana, Juan Tama, Kakaoña, Inca Salazar, al cacique y gran señor de Pancitara y a cada uno de los hombres y mujeres que han ofrendado su vida por la permanencia de nuestras naciones indígenas en América (CHIKANGANA F. 2010: 5).

En el juego dialéctico que hemos venido desarrollando entre civilización y barbarie, la barbarie además de aparecer como la antagonista de un determinado discurso civilizatorio, aparece además como el lugar de las carencias respecto a la civilización, una de tantas, pero quizá la más importante entre el imaginario de la carencia de vestido, de modales, de lengua o de religión, ha sido la carencia de sabiduría. De aquí que desde el principio del texto he venido señalando (y solo a modo de ejemplo) los diversos sentidos en que la sabiduría indígena complementa, pone en cuestión o supera los saberes propios de un determinado mundo civilizatorio, cuya falta no es tanto la de pretender ser civilizatorio, como la de pretender ser único. Recuerdo que en una lección de filosofía medieval, explicaba a los estudiantes cómo uno de los problemas de la religión católica no era ser religión, sino ser católica, en el sentido de la palabra “universal” y la decisión tomada en el concilio de Nicea en el 325 d. C. Y quizás acá el punto no sea tanto en el acontecimiento histórico, como en el hecho de haberse constituido como una decisión política –junto con muchas otras– que cambió los destinos de tantas culturas hasta nuestros días. Lo digo en la medida en que ya el poeta entiende que son otras decisiones las que pueden dar la vuelta hacia la diversidad, dar la vuelta

a la historia «hacia un mundo más digno donde quepamos todos y todas», dice. Resistir es así un acto de terquedad hacia la historia contada, en nombre de la historia por escribirse. Una historia más universal, en el sentido de plural y heterogénea.

El poeta entiende sobre todo que un saber ancestral no es un fósil. No es un objeto que se adquiere con un fin determinado. Ni tampoco un saber que trascendiendo el tiempo se mantiene immaculado. En efecto, muestra un pasado y proyecta un futuro, pero no es estático, se mueve por la palabra viva siempre.

Estos son cantos a la Madre Tierra en tono mayor,
son susurros que vienen de bosques lejanos,
aquellas palabras esquivas que buscan ser gota en el corazón humano.

Son tonos suaves, como si dijéramos:

«Vamos en silencio por los caminos húmedos de la vida,
la hierba de la esperanza nos saluda entre la noche y sus sombras,
nuestras huellas se abrazan a la tierra y el granizo canta
entre las hojas del árbol.

Somos el fuego de estrellas que se desprenden de la bóveda azul
anunciando el nuevo tiempo,
aquí estamos tejiendo el círculo de la mariposa amarilla,
sembrando agua en los lugares desiertos,
en fin, somos espíritu de pájaro
en pozos del ensueño
(CHIKANGANA F. 2010: 15).

El efecto poético no es el de aceptar unos saberes y rechazar otros, no nos devuelve al juego macabro e innecesario de quién es más civilizado o más bárbaro, sino que nos hace vivir la experiencia de las memorias de una comunidad, la Yanakuna, la suya, y la experiencia que tiene dicha comunidad del mundo natural unido todo en un gran organismo entre la palabra y eso que de por sí ya somos. Un reencuentro con un pasado ancestral siempre nuestro en presente. Así es como explica Abello en la experiencia de la poética del agua:

El trabajo de Fredy Chikangana no sólo se expresa en el viaje de retorno hacia la memoria de origen en donde el agua, las piedras, las flores, los espíritus, la palabra de los abuelos, etc. Están tocando el alma como fuente de inspiración y compromiso (CHIKANGANA F. 2010: 45) En la poética del agua —descrita como ese viaje de retorno a la memoria— se hace necesaria la continuidad de actos que contribuyan al proceso de revitalización cultural desde la praxis. De ahí radica el compromiso expresado en su oralitura, como un medio a través del cual se aporta a la historicidad yanakuna (ABELLO G. 2010: 35).

Con todo, cualquier experiencia de resistencia pasa por diversas etapas y también habita en sus propias contradicciones. Así, por ejemplo, son varios los poemas de Chikangana que pasan por el escepticismo y la reflexión profunda del descreimiento ante las circunstancias de lo vivido en el tiempo presente:

«Otros días vendrán», dice el gorrión,
«sigamos cantando
que el tiempo es corto
y nuestro pecho muy grande,
la noche y la luna nos observan y cantan también
y los ojos del niño hablan y buscan lo que no ha llegado a su
corazón».

Dicen los ojos: «El cielo gris no es esperanza»,
mientras alguien piensa conmigo en el anciano olvidado,
en el indio que olvidó el espíritu del maíz
en los antiguos cantos de flautas y tambores
en los dedos hechos de tierra
en la choza que se derrumba
tras la risa del hombre y el llanto del cielo,
en los muertos errantes
que hablan desde las estrellas
para vivir eternamente en la tierra
con los sueños despiertos
y el alma guerrera
(CHIKANGANA F. 2010: 17).

Pero en cualquier caso no se escribe hacia la desesperanza y siempre queda algo. No es una coincidencia que Gabriel García Márquez, al recibir el premio nobel, recordara la idea de Faulkner en la que se niega a aceptar el fin del hombre y cuya justificación más radical descansa en la poesía como la capacidad creadora de utopías contrarias ante los sobrecogedores acontecimientos de la muerte física o simbólica de personas y pueblos enteros. A esto añade:

Ante esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió de parecer una utopía, los inventores de fábulas que todo lo creemos, nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra (GARCÍA MÁRQUEZ G. 1982: 12).

Esa segunda oportunidad está íntimamente relacionada con la capacidad de resistencia de cada una de las comunidades indígenas, en su palabra que hace carrera en la voz de los abuelos y en las piedras donde se manifiestan las cosmovisiones, en el río y en el árbol, en el viento. De hecho, una de las grandes lecciones que deja siempre la poesía es la de la diversidad. La experiencia de lectura que ofrecen los poemas de Fredy Chikangana más que una apropiación de una cultura en sí misma, es la carta de invitación a imaginar formas de vida que quizás ninguna otra literatura ha expresado en su sabiduría.

Para el pensamiento yanakuna-mitmakuna, como bien lo plantea el poeta, la relación intrínseca con la naturaleza, determinante de lo básico en la vida cotidiana, es un acto poético en sí mismo. Estamos ante una poética que no está escrita en tratados ni en publicaciones canónicas, pero que se puede leer en todo: en el viento, en las manifestaciones espirituales del arcoíris y los árboles; en los ciclos lunares y su relación con las cosechas; en el trabajo de sol a sol en la chagra; y, en especial, en el fogón o tullpa¹⁸, que acompaña y

cuida sus días y sus noches. En sus inicios, la voz poética de Wiñay Mallki expresa un tono amargo de cantos tristes al desmemoriado. Constata al mismo tiempo, la voluntad de apoderarse de un mecanismo *gráfico* para expresar su oralidad silenciada y confundida con el cristianismo, junto con la falta de recursos para llevar a cabo el cometido, sin tener que verse obligado a hablar desde una voz que no es la propia. Con el tiempo y la claridad que trae el nuevo Sol manifestado en las profecías del pachakuti, su tono adquiere color y frescura, se va adhiriendo a la tierra, a la organicidad del tejido en el cual esta hilada la memoria de sus abuelos (ABELLO G. 2015: 75).

En esta medida, la obra poética de Chikangana y su forma de hacer política desde la oralitura pasa por lo poético en su expresión más amplia y llega hasta la acción política transformadora de la construcción propia de su comunidad en el presente; la autoconstrucción de una historia todavía por contarse una y otra vez y así difundirse con justicia a lo largo del tiempo, reconstruyéndose en medio de las problemáticas que atraviesan en medio de sus vidas cotidianas y que lo convierte, en cualquier caso, en una tarea titánica que requiere del compromiso de todos.

4. A modo de conclusiones

A Rigoberta Menchú, líder de la comunidad Awá y Cofam, le escuché decir más de una vez: «Nosotros no somos mitos del pasado, ni del presente, sino que somos pueblos activos. Mientras que haya un indio en cualquier rincón de América y el mundo, hay un brillo de esperanza y un pensamiento original». La conclusión que respecta al primer apartado es que todavía hay un largo camino por recorrer para ser una verdadera comunidad que se reconoce como multiétnica y, sin embargo, todavía hacen parte de nuestro presente, pasado y futuro, las voces que se resisten y que hacen un llamado a la acción política que, por ejemplo, ha de traducirse en la difusión y en el conocimiento de las literaturas indígenas.

La literatura indígena se autolegitima, en primer lugar, en su conocimiento general y no tanto en la aprobación de académicos externos, o en su inscripción a los cánones tradicionales. Hemos visto como toda literatura indígena como la de Fredy Chikangana y su poética del agua es a su vez un modo de lucha, realista y a la vez portador de una esperanza radical para trasfigurar los modos de ver, ser y hacer. Acá es de fundamental importancia la comprensión de la dialéctica de las dos escuelas de la que se ha venido hablando, en la medida en que solo en dicha comprensión es posible asumir el sentido en que la obra poética de Chikangana, como la de muchos otros poetas pertenecientes a comunidades indígenas, hacen a la vez política, en el sentido más amplio del término.

Retomando un poco el trabajo de Buenaventura de Sousa Santos¹¹, vale decir que estos modos de resistencia se inscriben en las luchas por restablecer lo que él llama el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia (SOUSA SANTOS B. 2010), y que no son otra cosa que aceptar y asumir la condición plural de la que está hecha toda América Latina. A modo de conclusión final se puede decir, en primer lugar, que las luchas de resistencia de las comunidades indígenas son orgánicas en el sentido en que sus apuestas pasan por todas las dimensiones que cubren lo que somos a nivel ético, político, étnico y estético.

Una nota final

Ahora bien, a pesar de los límites propios de este escrito, quisiera añadir que en el presente de un país como Colombia, la apropiación y el reconocimiento de los saberes indígenas no solo resulta funda-

11 Cito el presente texto como una referencia indispensable en lo que refiere a las reivindicaciones de las culturas y los saberes marginados en los procesos que privilegiaron solo un modo civilizatorio, con el fin de dar protagonismo al evento poético mismo de Chikangana y el corazón de su comunidad en el tiempo. En cualquier caso, en lo que refiere a los temas del desarrollo de los distintos modos de resistencia por parte de las “minorías” en Latinoamérica la lectura de este autor es indispensable.

mental para el desarrollo de una democracia verdaderamente justa, sino que además es desde las culturas indígenas como podemos, en tanto que comunidad política, aprender a vivir en un orden social de paz; más ahora que se ha abierto la puerta a una nueva esperanza (y también lo digo con escepticismo) después de la firma y la aprobación del acuerdo de paz con las FARC en 2016. No solo ya es hora, sino que incluso, a pesar de que es tarde, todavía tiene sentido hacer valer la constitución del 91 y no solo decir “somos una sociedad multiétnica”, sino además reconocernos y sobretodo actuar como tal.

De acuerdo con la investigación de la profesora Esperanza Hernández, las comunidades que forman parte del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) –y este es solo uno de tantos ejemplos– desde lo que son cultural, ancestral y tradicionalmente, es decir, desde su modo de ser y hacer en el mundo, han venido jugando un papel fundamental como mediadores en procesos de paz y organización comunitaria. Dice la investigadora Hernández citando la voz de los miembros de la comunidad, como en la entrevista hecha a Vicente Quimoo:

La resistencia no es con armas, no es con violencia. La resistencia nosotros la entendemos con ideas, con propuestas y con diálogo [...] la resistencia acá es frente a las políticas del Gobierno que son muy duras, que son muy fuertes para nosotros los indígenas [...]; con los mismos grupos armados, que siempre nos han venido haciendo la guerra, nos han matado líderes [...] nosotros siempre hemos sido opositores a todos los grupos armados, no compartimos de que aquí exista la Guerrilla, inclusive el Ejército, ni la Policía porque nosotros manejamos como defensa de la vida y la comunidad a la Guardia Indígena [...] resistimos al mismo Capitalismo, a las multinacionales que cada día pretenden comprar todo y que la humanidad ya no vale, sino que lo que vale es el dinero (HERNÁNDEZ E. 2004: 151)

Nuestra “civilización”, más de las veces, parece que carga en una mano sus saberes y, en la otra, la violencia en todas sus formas. Nues-

tra “barbarie”, en cambio, al menos en lo que respecta a las comunidades indígenas del presente, carga en una mano sus saberes y, en la otra, la paz, también en todas sus formas. Quiero decir que reconocernos en esta diversidad es primordial para la construcción del país con el que estamos soñando desde hace más de cien años, más allá de los dualismos o de las tensiones dialécticas irresolutas como aquella de la civilización y la barbarie.

Bibliografía

ABELLO Gabriela, 2015, *La poética del agua en la poesía de Wiñay Mallki/Fredy Chikangana: una aproximación a la Oralitura indígena del Macizo Colombiano*, Trabajo de grado en curso de publicación, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

BLOOM Harold, 2001, *El canon occidental*, Anagrama, Madrid.

CASANOVA ROSA, 2010, *El indio exhibido*, en *El indígena en el imaginario iconográfico*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programas de la Naciones Unidas para el Desarrollo, México, pp. 137-152.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, 1982, *La soledad de América Latina*, De Bolsillo, México DF.

HERNÁNDEZ Esperanza, 2012, *Intervenir antes que anochezca*, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Santander.

JUSAYÚ Miguel Ángel, 1975, *Relatos Guajiros*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

LAME Quintín, 2004, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Universidad del Valle, Cali.

NIÑO Hugo, 1978, *Literatura de Colombia aborigen*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.

RANCIÈRE Jacques, 2011, *Política de la literatura*, Zorzal, Buenos Aires.

ROCHA Miguel, 2004, *El héroe de nuestra imagen*, Convenio Andrés Bello, Bogotá.

ROCHA Miguel, 2016, *Mingas de la palabra - textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*, Premio Casa de las Américas.

SÁNCHEZ Enrique - MOLINA Hernán (compiladores), 2010, *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Bogotá.

SÁNCHEZ Juan Guillermo, *Poesía Indígena contemporánea: la palabra (tziij) de Humberto Ak'abal*, en "Cuadernos de Literatura", vol. 11., n. 22., ene-jun 2007, pp. 78-93.

SOUSA SANTOS Boaventura, 2010, *Descolonizar el saber - reinventar el poder*, Trilce, Montevideo.

*Lo afro en disputa.
Un discurso de barbarie
como proceso de deshumanización*

María Lina Picconi

Centro Studi Americanistici
“Circolo Amerindiano”

Introducción

Existen innumerables formas de producir y construir representaciones sociales raciales y étnicas. Esa construcción está relacionada con el “nombrar”, “etiquetar” y dar “significados”, en general resultado de políticas conceptuales en las que la “definición” de etiquetas raciales y étnicas forman parte de un grupo mayor de herramientas utilizadas para clasificar, separar y, a través de ello, subordinar (DE LA CADENA M. 2008: 86). Como todas las categorías sociales, estas son construcciones históricas y, como tales, se transforman y cambian de significado a la vez que sentidos anteriores se van sedimentando en tensión con los cambios que permiten su adecuación en locales y temporalidades distintas (DE LA CADENA M. 2008: 12).

En este sentido, a los primeros africanos llegados a América en condiciones de esclavitud y a sus descendientes, en la época de la conquista y colonización, se los nombraba y entendía según categorías específicas, siendo la más relevante aquí la de “negro”. En la

actualidad, muchas de estas categorías siguen en uso, transformadas, aunque arrastrando sentidos pasados. Además, en nuestros días, los propios descendientes de africanos esclavizados se adueñan de estas categorías para poder vivir (o subsistir) en una sociedad elitistamente blanca, pero también disputan, a partir de sus elecciones y posicionamientos, lugares de visibilidad y poder.

Afrodescendientes, Afroargentinos, Afrocordobeses y Afro mestizos: lo afro en disputa

De acuerdo a mis investigaciones, nos encontramos en la Córdoba de hoy con las siguientes categorías relacionadas con la afrodescendencia:

1. Afrodescendiente: término que fue gestado y adoptado por los activistas participantes, a finales del 2000, de la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizadas en Santiago de Chile, preparatoria de la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban (2001). En la página oficial de las Naciones Unidas del Año Internacional de los Afrodescendientes se plantea: «Aproximadamente 200 millones de personas que se identifican a sí mismos como de descendencia africana viven en las Américas. Muchos millones más viven en otras partes del mundo fuera del continente africano»¹. Esta es la razón por la que el criterio de marcación de esta categoría esté dado por ser “descendientes de africanos”. La idea de la diáspora, de pertenecer a una comunidad de origen, con una historia y memoria compartida, está incluida en esta categoría.

Sin embargo, hay varios implícitos en esta noción aparentemente abarcadora y convocante de “afrodescendientes” que indican apuestas políticas más de fondo en la resolución, donde sobresale

1 Consultar <http://www.un.org/es/events/iypad2011/index.shtml>

la omisión del color: «La negridad no mencionada introduce dos problemáticas: por un lado, la cuestionable equiparación de África y negridad; por otro lado, el silenciamiento de los efectos en la estructuración del presente del colonialismo europeo para que 200 millones de personas se reconozcan como descendientes de africanos. Afrodescendientes, entonces, se constituye desde una aureola doblemente eufemística propia del lenguaje políticamente correcto y angelical de muchas gentes que hablan a nombre de otros, o de sí mismos, pero, en posiciones de privilegio y representatividad que ameritarían cuestionarse» (RESTREPO E. 2011: 125).

Ahora bien, en Argentina, a partir de la Conferencia de Durban de 2001 los activistas participantes no sólo adhirieron a esta categoría, tornándose de auto adscripción y de lucha, sino que lograron que a los hijos de los hijos de los africanos traídos al Río de la Plata se los llame afrodescendientes. Allí, la Argentina suscribió al documento final, en cuyo punto 33 se lee: «Consideramos esencial que todos los países de la región de las Américas y todas las demás zonas de la diáspora africana reconozcan la existencia de su población de origen africano y las contribuciones culturales, económicas, políticas y científicas que ha hecho esa población, y que admitan la persistencia del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia que la afectan de manera específica, y reconocemos que, en muchos países, la desigualdad histórica en lo que respecta, entre otras cosas, al acceso a la educación, la atención de salud y la vivienda, ha sido una causa profunda de las disparidades socioeconómicas que la afectan» (DECLARACIÓN Y PROGRAMA DE ACCIÓN DE DURBAN 2002: 19).

Si bien el término afrodescendiente surge a partir de Durban, la generalización de su uso posterior en Argentina también tuvo mucho que ver con el acuerdo entre los liderazgos de algunos grupos de activistas diseminando la categoría entre algunos interlocutores del Estado. La adopción del término, entonces, se transformó en una decisión estratégica elaborada por los diversos movimientos de

reconocimiento afro en América Latina para trascender las lógicas nacionales resultantes del racismo moderno (FERNÁNDEZ BRAVO N. 2013). Además, como lo explica Eduardo Restrepo, el “sujeto” de la resolución son los “afrodescendientes” (RESTREPO E. 2011: 125), lo que les da agencia específica.

2. *Afrocordobés y “negro”*

En la ciudad de Córdoba, a partir del autorreconocimiento por parte del grupo “Afrodescendientes de y en Córdoba” en octubre de 2010, comenzó a generalizarse otra denominación: “afrocordobés”, término que según el antropólogo José María Bompadre (2011) surgió de los propios afrodescendientes cordobeses para autodenominarse de manera diferencial, transformándolos en agentes sociales que construyen activamente su devenir.

Los miembros del grupo “Afrodescendientes de y en Córdoba” estaban de acuerdo con el hecho de autodenominarse “afrocordobeses”. A través de esta denominación, sentían haber recuperado un protagonismo en la sociedad cordobesa negado durante muchos años gracias al pensamiento esencialista de las clases altas cordobesas, primeramente, diferenciándolos e inferiorizándolos, hasta llegar a invisibilizarlos totalmente de la sociedad. En contraposición al término “afrodescendiente del tronco colonial”² que nuclea a afroargentinos tratando de distinguirse de otros grupos, en la ciudad de Córdoba el término “afrocordobés” abarca tanto a los descendientes de los primeros esclavizados llegados a la provincia en época de la colonia, como a los afrodescendientes que migraron en los últimos tiempos desde países vecinos como Bolivia, Perú y Uruguay. Sin embargo, los miembros del IPA (Instituto de Presencia Afroamericana)³ no están

2 Término utilizado inicialmente por la organización “África Vive” fundada por María Elena Lamadrid en 1997, nucleando a los descendientes de esclavizados argentinos.

3 Surgido en Alberdi en 2013. Creado por residentes haitianos.

de acuerdo en que los llamen afrocordobeses, ni afrodescendientes.

Al preguntarle al respecto a uno de sus miembros, me respondió que ellos se denominan “negros”, no afrocordobeses. De hecho, está claro que para los haitianos el término “negro” no es considerado una denominación o categoría colonial. Por el contrario, es un signo de orgullo. Esto se debe a que, tras trece años de lucha contra la dominación francesa, el 1º de enero de 1804 Haití fue proclamada la primera república independiente de Latinoamérica. Se trató, al decir de Eduardo Grüner, de la revolución más radical, ya que fueron los esclavizados africanos los que tomaron el poder para fundar una república justamente “negra”. Se convirtió, así, en un ejemplo que los estados colonialistas y esclavistas comenzaron a temer y combatir, y que los esclavizados del mundo comenzaron a seguir. Haití fue la prueba de la posibilidad de un autogobierno negro. El artículo 14 de la Constitución Haitiana de 1805⁴ promulgada por Jean-Jaques Dessalines dispuso que, a partir de su publicación, todos los ciudadanos haitianos, sea cual fuere el color de la piel, sean denominados “negros”. El artículo 14 es una reparación jurídico-política, en primer lugar, pero sobre todo filosófica. Con la declaración de la independencia de Haití de 1804, nace una república “negra”, pero con nombre aborigen, ya que el origen del nombre es “taíno”, de los primeros habitantes de la isla. Estamos frente a la primera manifestación de pluralidades identitarias: se comienza, de esta manera, por afirmar una igualdad universal para, en un mismo movimiento, aseverar la diferencia y la diversidad (GRÜNER E. 2010: 275-287). Estaba claro que para los haitianos la denominación “negro” era un orgullo, de allí la negativa que los llamaran afrocordobeses como a otros afrodescendientes en la ciudad de Córdoba.

En este sentido, afrocordobés sería un término político que diferencia solamente un sector dentro de un movimiento de reemergencia afro en la ciudad de Córdoba, y el término “negro”, según su utilización por los inmigrantes haitianos, diferirá de aquel que

4 Consultar <http://www2.webster.edu/~corbetre/haiti/history/earlyhaiti/1805-const.html>

nombra a otro tipo de “negro” (el negro cordobés), como veremos enseguida, y también les permitirá diferenciarse de otros activistas.

3. *Afromestizo*

Esta denominación surgió de uno de los activistas cordobeses, Marcos Carrizo, fundador de otro grupo, “Mesa Afro Córdoba”, y quien se considera “afromestizo”.

Según este historiador y activista, el término es aplicable a los afrodescendientes de Córdoba como producto del proceso de mestizaje existente en esta ciudad desde tiempos coloniales, explicándola de la siguiente manera: «Las denominadas castas⁵ (exceptuando los africanos y aborígenes nativos), eran mestizos con ancestros africanos, o sea, *afromestizos*» (CARRIZO M. 2011).

Si comparamos esta situación de los afros en Argentina con otros países latinoamericanos, por ejemplo, Ecuador, podemos observar que en ese país existe una relación desigual entre el Estado, por un lado, y las comunidades aborígenes y afros por el otro: «los indígenas son vistos por las elites ecuatorianas como dignos de derechos comunales especiales, al contrario de los afrodescendientes» (RAHIER J. M. - DOUGÉ-PROSPER M. 2014: 223). En aquel país, como en la mayoría de los países latinoamericanos, estas elites diseñaron y construyeron nociones oficiales de identidad nacional de mestizaje monocultural, en términos de lo que Rahier ha llamado «la biología ideológica de la identidad nacional» (2014: 223), incorporando la aboriginalidad en el mestizaje, mientras mantiene a raya a la negritud. Hecho también similar en Nicaragua (RAHIER J. M. - DOUGÉ-PROSPER M. 2014), Guatemala (HALE C. 2004), México (VASCONCELOS J. 1944), Perú (DE LA CADENA M. 2008), etc., países donde el mestizaje fue iden-

5 Castas: subcategorías “abigarradas” de acuerdo al lenguaje de la época que designaban a los sujetos mezclados: mestizo, mulato, pardo, zambo, cholo, moreno, incluso en algunos espacios a los negros libres (GUZMÁN F. 2013: 60).

tificado con el ser nacional. En Argentina, por el contrario, las elites asentadas en Buenos Aires no tuvieron en cuenta al mestizaje en su construcción nacional (GELER L. 2016). Lo mismo pasó en Córdoba donde el mestizaje pasó a constituir, a la par de indios y negros, la “otredad” para la elite cordobesa (ORGAZ R. 1915: 387).

Ahora bien, resulta importante destacar que «hablar de desaparición [de los afrodescendientes] por mestizaje implica que no se considera que el mestizaje haya generado “mestizos”, sino que habría existido una “dilución” o “absorción” poblacional en otra categoría social»: «se habrían vuelto blancos» (GELER L. 2016: 74, 76). Según Lea Geler, en Buenos Aires «este proceso sigue en funcionamiento en la actualidad, y se enfatiza con el relevamiento discursivo solo del ancestro europeo» (GELER L. 2016: 76-77).

En oposición a este pensamiento o postura del blanqueamiento, Marcos Carrizo presenta su categoría de “afromestizo” en la ciudad de Córdoba, poniendo su propia persona como ejemplo de ello. No es común escuchar a un cordobés decir soy “mestizo” y menos aún, reconocerse como “afromestizo”. Existe toda una historia detrás que blanqueó los colores de la esclavitud, no solo en Córdoba, sino en toda la Argentina. Por esta razón, los miembros de la “Mesa Afro Córdoba” dejan registrado en un video -comentado anteriormente- en el que hacen referencia a sus orígenes africanos⁶.

De este modo, habiendo llegado a este punto de reflexión cabe preguntarme: ¿en Córdoba ser “negro” significa solamente tener raíces africanas?

3. “El negro cordobés”

Justamente, como sucede en otras partes del país, ser clasificado como “negro” en Córdoba no remite necesariamente a lo “afro”, sino que incluye otras formas de marcación de alteridad basadas tanto en

6 Consultar <https://www.youtube.com/watch?v=eZyE5m-mEO4>

el color de piel, como en la pobreza.

Alejandro Frigerio (2008) afirma que el sistema de clasificación racial opera principalmente a través de dos formas: una, asignada a la población de escasos recursos, supuestamente sin involucrar una dimensión racial o “afro”, sino meramente económica (aunque en general se aplique a gentes con piel más oscura que los entendidos como “blancos”), y otra, a quienes tienen tez bien oscura y cabello mota, sí relacionada con lo “afro”. Si bien Frigerio se refiere a Buenos Aires, el proceso es similar en Córdoba. En ambos casos, estamos ante la categoría peyorativa de “negro”, un negro en la sociedad cordobesa hacia quien el estigma es doble: ligando la pobreza a su color, y dando origen a lo que en Córdoba se le denomina el “negro cordobés”. La clasificación de “negro” en Córdoba, supuestamente desligada de una ascendencia “afro”, ayuda a ocultar la ascendencia africana, ahondando en la idea de desaparición (FRIGERIO A. 2006; GELER L. 2016).

Como lo explicara anteriormente, esta forma estereotipada de clasificar a los “negros” surge cuando hay relaciones asimétricas de poder; un poder dirigido hacia el excluido, clasificándolo y construyendo un “otro diferente”. Al decir de Hall, manteniéndolo en el orden de lo anormal (porque lo normal sería ser blanco y no pobre) para conservar el control hegemónico y hacer exitosa su propia narrativa, su propia sociedad imaginada, instituye, de esta manera, una mirada sobre los “negros” mediante la producción de estereotipos que esencializan, reducen y naturalizan las diferencias (HALL S. 2005). Estos estereotipos son tan generalizados que cuando pregunto a personas de alto nivel adquisitivo⁷ en la ciudad de Córdoba “¿Qué opina sobre los habitantes de Villa El Libertador?”, las respuestas son todas similares: “son negros, son todos delincuentes”. Y en las respuestas ponen a todos en un mismo costal: afrodescendientes y los que no lo son. Simplifican con estas palabras la sumatoria: color de piel + pobreza = delincuencia/criminalidad. Pero en esta

7 Charlas informales con vecinos de Alta Córdoba y Barrio General Paz (enero 2014).

acción de racialización hacia el negro (haciéndolo inherentemente distinto y anormal) y clasificándolo como delincuente/criminal, es que se esconde la violencia de los blancos en contra de los negros. Como dice Patterson, «ver a la víctima como agresor... niega a la vez la perversión moral y la violencia de uno, y es la excusa perfecta para estas» (PATTERSON O. 1998).

El desarrollo de la sociedad de clases junto con las distintas formas de negar los orígenes afros en la sociedad cordobesa no solo han llevado al blanqueamiento de varias generaciones, sino a utilizar, además, categorías que, en muchas ocasiones, pintan cromáticamente a los afrodescendientes y a otras personas cuyo color de piel se percibe como más oscuro (aborígenes, mestizos, etc.) desde los más oscuro a lo más claro -o a la inversa, pero escondiendo el origen de estas diferencias. De este modo, podemos encontrar en la ciudad de Córdoba personas con mote o sobrenombres “muy cordobeses” o localismos, como “desteñido”, “morcilla”, “yogur ‘e mora”, “café con leche”, “café con crema”, “sombra ‘e horno”, “pelé”, “cara ‘e sombra ‘e barranca”⁸, “cara ‘e tizón”, “cara de brasero con dos pavas” (o “negro cachetudo”), mostrando al “negro” a partir de un rol paisajístico que da “colorido”, y genera risa provocando simpatías que no están muy lejos de la discriminación. Se hipervisibiliza, así, a un ciudadano que no representa el argentino tipo, que siempre se supone blanco-europeo, y hacia quien van dirigidas prácticas racistas que los niegan y folklorizan. Por otro lado, contradictoriamente, la presencia de estos “negros” con mote tan “coloridos” deja en evidencia grietas o fisuras en la narrativa del blanqueamiento, es decir, lo que se escapa.

Las variaciones cordobesas de “negro” no generan siempre “simpatía”, como se supone que deberían, ni mucho menos. Un caso particular, y muy famoso, de la década del 60 en Barrio Observatorio⁹,

8 Córdoba tuvo zonas de barrancas que el progreso ha ido superando, pero, que en las representaciones populares nunca se perdieron. Esta expresión hace referencia a la sombra del cañadón “larga y oscura”.

9 Zona de barrancas denominada la Ciudad Perdida, todavía en la década de los 60 -aunque muy próxima al centro de la ciudad-; muy típica era la esquina de Santa Cruz y San Luis.

lindante con los Suburbios Sud, fue el de Rubén Morales, conocido como el Negro Rubén o Negro “Güevo”. A pesar de su mote, se encolerizaba si le decían “negro”. Cuando lo llamaban de este modo, aclaraba a sus amigos y conocidos que no era “negro”, sino “marrón oscuro”¹⁰.

Porque no hay que olvidar que el término “negro” comporta significados de pobreza, exclusión y peligrosidad para el resto de la población. Coincidiendo con Roberto Ferrero, existían en Córdoba lugares en donde la negritud cordobesa nunca pasó desapercibida, sino al contrario, estaba a la orden del día ratificando las características peyorativas estereotipadas asignadas socialmente a un negro, pero, en donde aún en nuestros días los motes y sobrenombres peyorativos continúan como en el pasado. Un ejemplo es el “negro ‘e la Juana” que junto a otros personajes cordobeses formó parte de la historia de Córdoba en los boliches del Abrojal, el Infiernillo y en las casas de pensión del Barrio Clínicas, y que inspirara al Chango Rodríguez, músico cordobés residente en el mismo barrio¹¹. En esta zona, además, como lo cuenta Ferrero, el tango llegó a los bares cordobeses a través de las voces de los tres hermanos Serna, afrodescendientes provenientes de Buenos Aires, que vivieron en el conventillo de la calle Humberto Primo entre General Paz y Tucumán, zona de la Seccional Segunda¹² que daba a las orillas del Río Primero, en la actualidad Río Suquía (FERRERO R. 1993: 12-14).

De este modo, el color de la piel actúa en contextos de pobreza y marginalidad como una marca diferenciadora. En general, trae como consecuencia no conseguir trabajo, o, si se lo consigue, realizar las tareas más bajas de la sociedad, en la que raramente se ven a “blancos”, constituyéndose en un “peligro”.

10 Datos obtenidos de la entrevista al sobrino de Don A. Chaves (2013, Barrio Alto Alberdi).

11 El Chango Rodríguez fue un músico cordobés que le cantó no solo a Alberdi, sino a sus pobladores.

12 La Seccional Segunda abarcaba desde la calle Lima, al norte, a siete cuadras del centro de la ciudad, los barrios del “bajo” o las “orillas”: el “barrio del Mono” (entre la Plaza General Paz y la actual calle Sucre) y la “Isla Martín García” (en el ángulo que forma La Cañada al desembocar en el río, y limitada al oeste por la pasarela de la calle Jujuy, hoy Puente Antártida, y al sur por los burdeles del Boulevard costanero Bartolomé Mitre) (FERRERO R. 1993: 12).

De una u otra forma, Córdoba tuvo y tiene en la actualidad zonas o barrios, como los descriptos anteriormente, a los que se puede considerar de “exclusión” y donde la categoría de “negro” (con todas sus variaciones locales) cobra cabal significancia. Negro cordobés es una categoría que homogeniza una gran diversidad de situaciones y procesos sociales. Dentro de esta categoría entran tanto el aborigen, el extranjero y el afrodescendiente, sea argentino o no, ya que la mayoría de este grupo poblacional está, de alguna u otra manera, en situación vulnerable de exclusión como se desprende de cada uno de los entrevistados presentados. Y los “negros cordobeses” están constantemente bajo la presión del racismo y la exclusión social. Simultáneamente, el tema de la existencia de la categoría “negro” es problematizada por los activistas afro ya que trae consecuencias concretas en sus objetivos y en el desarrollo de sus actividades. No es lo mismo ser un activista afro negro, que un activista afro que no lo es. La discriminación y la segregación operan exactamente igual en ellos que en cualquier afrodescendiente o africano con otro oficio u actividad. El problema está en el color de la piel, y en la pobreza.

Conclusión

A pesar de los logros obtenidos en los últimos tiempos a través de la conexión de vínculos entre los distintos grupos de afros en Córdoba, los espacios de discriminación y racismo en la sociedad cordobesa continúan presentes en nuestros días, donde el color y la pobreza se transforman en marcas estigmatizantes que son utilizadas para realizar distintos tipos de clasificaciones y categorizaciones tanto en la capital, como en el interior cordobés. Las representaciones de color sumadas a la pobreza en la ciudad de Córdoba han ido configurando una categoría que es única e irreplicable dentro de los límites de la provincia, y también de nuestro país: la figura del “negro cordobés”. Si bien la categoría “negro” también existe en Buenos

Aires, el caso del “negro cordobés” es muy propio de Córdoba. Dentro de esta categoría entra aquel grupo poblacional, que, de alguna u otra manera, se encuentra en situación vulnerable. Estamos frente a un hecho hasta contradictorio si pensamos que estamos en pleno siglo XXI, época en cual se afianzó la afirmación de los derechos de los afrodescendientes y su articulación con las estrategias de lucha contra la exclusión, la pobreza y la biodiversidad, como anticipara en la introducción en palabras de Eduardo Restrepo (2013), contexto que, de hecho, ha habilitado el surgimiento de procesos de reemergencia afro.

Ahora bien, concluyendo, aún me quedan varios interrogantes para resolver y nuevas problemáticas por investigar. Pero, sin duda, el más importante y que queda por seguir profundizando es:

¿Cuándo nombramos al “negro cordobés”, estamos ante una construcción que particulariza a la formación de alteridad de la provincia de Córdoba? ¿Qué papel juega el mestizaje, o como se fue construyendo el mestizaje? Parafraseando a Briones cuando habla de la forma de identificar a “otros”, coincido cuando dice que en el caso particular de cada provincia, cada una de ellas guarda su propia materialidad (BRIONES C. 2005: 19). Tal es el caso de la provincia de Córdoba.

Bibliografía

BOMPADRE José María, 2011, *(Des)Memorias de la Docta. Marcaciones de alteridad indígena en contextos locales de comunalización: el caso del Pueblo de La Toma*, ponencia para las XIII Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia, San Fernando del Valle de Catamarca, 10, 11, 12 y 13 de agosto de 2011.

BRIONES Claudia, 2005, *Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales*, en *Cartografías argentinas. Políticas indige-*

nistas y formaciones provinciales de alteridad, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, pp. 11-43.

CARRIZO Marcos, 2011, *Córdoba Morena*, UNC, Córdoba.

DECLARACIÓN Y PROGRAMA DE ACCIÓN DE DURBAN, 2002, Panamericana, Bogotá.

DE LA CADENA Marisol, 2008, *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Editorial Envion, Popayán.

FERNÁNDEZ BRAVO Nicolás, 2013, *¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de la identidad*, en Florencia GUZMÁN – Lea GELER (editoras), *Cartografías Afrolatinoamericanas*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

FERRERO Roberto, 1993, *La Mala Vida*, Alción Editora, Córdoba.

FRIGERIO Alejandro, 2006, *Negros y Blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales*, en “Temas de Patrimonio Cultural”, n. 16, pp. 77-98.

FRIGERIO Alejandro, 2008, *De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina*, en Gladys LECHINI (compiladora), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina, herencia, presencia y visiones del otro*, Clacso, Buenos Aires, pp. 117-144.

GELER Lea, 2016, *Categorías raciales en Buenos Aires: negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital*, en “Runa”, 37.1, pp. 71-87.

GRÜNER Eduardo, 2010, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Editorial Edhasa, Buenos Aires.

GUZMÁN Florencia, 2013, *Performatividad social de las (sub)categorías coloniales. Mulatos, pardos, mestizos y criollos en tiempos de cambio, guerra y política, en el interior de la Argentina*, en Florencia GUZMÁN – Lea GELER (editoras), *Cartografías Afrolatinoamericanas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 57-86.

HALE Charles, 2004, *Re-pensando la política indígena en la época del “indio permitido”*, Ponencia para la conferencia *Construyendo la paz : Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala.

HALL Stuart, 1997, *The Spectacle of the “Other”*, en Stuart HALL, *Repre-*

sentation. *Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, Londres, pp. 223-290.

ORGAZ Raúl, 1915, *La raza como factor social*, en “Revista de la Universidad Nacional de Córdoba”, mayo.

PATTERSON Orlando, 1998, *Rituals of blood. Consequences of Slavery in Two American Centuries. Basic Civitas, Civitas/Counterpoint*, Washington.

RAHIER Jean Muteba - DOUGÉ-PROSPER Mamyrah, 2014, *Los afrodescendientes y el giro hacia el multiculturalismo en las nuevas constituciones y otras legislaciones especiales latinoamericanas: particularidades de la región andina*, en “Revista de Estudios & Pesquisas sobre as Américas”, vol. 8, n. 1, pp. 220-237.

RESTREPO Eduardo, 2011, *Año de los afrodescendientes: apuntes para no dormir de noche*, en “Revista papel colgadura”, n. 8. pp. 125-127.

RESTREPO Eduardo, 2013, *Etnización de la negritud: la invención de las “comunidades negras” como grupo étnico en Colombia*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

VASCONCELOS José, 1944, *La raza cósmica*, Espasa-Calpe, México.

*Tutte le Antille sono uno sforzo della memoria.
La sintesi di Derek Walcott*

Giorgio Sica

Università degli Studi di Salerno

Nel mare della contemporanea poesia in lingua inglese, la figura di Derek Walcott si staglia come uno di quei promontori che vegliano sulle coste delle sue isole disseminate nel Golfo del Caribe. Quelle stesse isole che costituiscono il cuore dei versi di Walcott da oltre sessant'anni:

“Islands”

Merely to name them is the prose
Of diarists, to make you a name
For readers who like travellers praise
Their beds and beaches as the same;
But islands can only exist if we have loved in them
(WALCOTT D. 1992: 50)¹.

Il dominio assoluto della tradizione letteraria e della lingua inglese hanno reso Walcott il poeta di gran lunga più rappresentativo della letteratura post-coloniale anglosassone; e la sua unicità è stata accresciuta dal costante dialogo, originale e mai scontato, che Walcott ha istituito tra i due poli del mondo in cui è nato e cresciuto: la

¹ Tutte le poesie citate sono tratte da WALCOTT D. 1992.

radice africana e la cultura bianca.

Nato a Saint Lucia, una piccola isola dell'arcipelago di Trinidad e Tobago dove «il sole, stanco dell'impero, tramonta» (BRODSKJI J. 1992 [1983]: 20), Walcott ha incarnato sin dagli esordi della sua longeva carriera poetica una terza via tra la pedissequa imitazione della letteratura dei colonizzatori e il suo rifiuto, prospettando con i suoi versi una soluzione originale alla drammatica condizione di apolidi, avvertita dagli abitanti di quelle isole ai margini del mondo. La sua ricerca di un superamento della dicotomia tra negro e bianco, tra ex-schiavo ed ex-padrone in nome della costruzione di una nuova società, è stata oggetto di critiche sia da parte del Black Power Movement, che negli anni '70 arrivò ad attaccarlo pubblicamente per le sue posizioni giudicate filo-inglesi², che da critici bianchi conservatori, che hanno tentato per anni di relegarlo nella per loro comoda posizione di poeta regionale, di cantore delle Indie Occidentali, probabilmente incapaci, come scrive Iosif Brodskij, di accettare che «il grande poeta della lingua inglese è un nero»³. Scavalcando la miopia critica che affliggeva buona parte dei suoi contemporanei, lo stesso Brodskij definì a chiare lettere, ne *Il suono della marea*, il ruolo di Walcott nella letteratura moderna: «Per quasi quarant'anni, senza sosta, i suoi versi pulsanti e inesorabili sono arrivati nella lingua inglese come onde di marea, coagulandosi in un arcipelago di poesie senza il quale la mappa della letteratura moderna assomiglierebbe, di fatto, a una carta da parati» (BRODSKJI J. 1992 [1983]: 23).

Chi ha avuto a che fare con l'opera di Walcott, sa bene che

2 A Walcott fu affibbiato l'epiteto, poco amichevole, di "Anglo-black" e questo clima ostile fu tra le ragioni che lo spinsero all'esilio (KING B. 2000). King sottolinea come questi attacchi fossero il segno che la visione di Walcott di una «cultura delle Indie Occidentali impollinata dall'intreccio delle sue varie genti e culture fosse contrastata da quella specie di razzismo "nero" che Walcott aveva tentato di evitare per la maggior parte della sua vita» (KING B. 2000: 286; la traduzione è mia).

3 Contestando i critici che «l'hanno etichettato come un poeta delle Indie occidentali o un poeta nero dei Caraibi», Brodskij afferma che si tratta di «definizioni miopi e fuorvianti: tanto varrebbe dire che il Salvatore è un galileo» (BRODSKIJ J. 1992 [1983]: 14). Ricordiamo che Walcott aveva reso omaggio pochi mesi prima a Brodskij, recensendo *To Urania*, in uno scritto in cui definisce le poesie del maestro russo «una fortezza contro il moderno» e loda «l'intelligenza quasi sublime» del suo artefice (WALCOTT D. 1988: 149-166).

Brodskij non esagera affatto. La superba, dettagliatamente motivata descrizione dell'eccezionalità del collega caraibico, che Brodskij ci fornisce, si accompagna all'ammirazione per il suo tentativo di evitare che, insieme alla disintegrazione di quello che fu l'impero inglese, si disperda anche il patrimonio del tutto originale prodotto dall'incontro tra la lingua e la cultura dei dominatori e quelle dei dominati. Si tratta, a ben vedere, di un tentativo straordinariamente sofferto e generoso che, soprattutto in virtù dell'amore per la lingua inglese, impedisce al suo protagonista qualsiasi facile tentativo di demonizzazione della cultura dei colonizzatori oppure, al contrario, di proiettarsi come tanti suoi contemporanei in utopici tentativi di sradicamento della loro matrice culturale in nome di un ritorno alla radice africana, spesso utilizzata come schermo ideologico e strumento di aprioristica separazione. Walcott ama ripetere con Pasternak «che i grandi poeti non hanno tempo per essere originali»⁴; una consapevolezza della tradizione che ha un sapore poundiano⁵ e che gli evita, sin dagli esordi, qualsiasi facile tentativo di spontaneismo. Basterà, al riguardo, leggere “Prelude”, poesia introduttiva alla sua prima raccolta di versi, pubblicata a sue spese, nel 1949, all'età di diciannove anni:

I, with legs crossed along the daylight, watch
The variegated fists of clouds that gather over
The uncouth features of this, my prone island.

Meanwhile the steamers which divide horizons prove
Us lost;
In tourist booklets, behind ardent binoculars;
Found in the blue reflection of eyes
That have known cities and think us here happy.

Time creeps over the patient who are too long patient,
So I, who have made one choice,

4 «I always cite something that Pasternak said: “Great poets have no time to be original”» (CAMPBELL J. 2008).

5 Le affinità tra Pound e Walcott sono profonde e molteplici, e meriterebbero uno studio adeguato.

Discover that my boyhood has gone over.

And my life, too early of course for the profound cigarette,
The turned doorhandle, the knife turning
In the bowels of the hours, must not be made public
Until I have learnt to suffer
In accurate iambs.

I go, of course, through all the isolated acts,
Make a holiday of situations,
Straighten my tie and fix important jaws,
And note the living images
Of flesh that saunter through the eye.

Until from all I turn to think how,
In the middle of the journey through my life,
O how I came upon you, my
Reluctant leopard of the slow eyes
(WALCOTT D. 1992: 26-28).

Ci troviamo di fronte a una prova di maturità sorprendente, che possiamo considerare addirittura strabiliante, se pensiamo che l'autore aveva all'epoca tra i sedici e i diciassette anni; poco più che adolescente, Walcott risulta già capace di sintetizzare la condizione di un intero popolo con l'ironia desolata di: «Noi perduti/Trovati solo/ in opuscoli turistici, dietro ardenti binocoli;/ Trovati nel riflesso blu di occhi/ che hanno conosciuto metropoli e ci credono felici, qui». Maturità che conferma attraverso l'affermazione, quasi un voto, di non rendere la propria vita «pubblica/ Finché non ho imparato a soffrire/ In giambi accurati». La lingua inglese gli appare da subito l'unico strumento utile a superare la tragicomica condizione di indigeno, povero e felice, pronto per la cartolina, oppure arrabbiato che sia; solo la poesia, solo i ritmi accurati della lingua dei colonizzatori, gli forniranno la possibilità di esprimere se stesso. La successiva biografia, poetica e umana, di Walcott confermerà questa promessa e la sua intera produzione, teatrale, critica e lirica, si giocherà sul crinale

di un'inesausta opera di sintesi tra i mondi diversi che costituiscono il suo vissuto. Esempio, in tal senso, è quella sorta di mentita autobiografia che è il poemetto "The schooner Flight" ("La goletta Flight"), il racconto delle gesta del marinaio Shabine⁶, simbolo dell'incrocio di razze e culture che popolano l'arcipelago caraibico. Il viaggio alla ricerca di se stesso di Shabine è la perfetta metafora della perenne ricerca di un'identità, perduta nel momento stesso in cui si prova a definirla, che Walcott considera l'inevitabile condizione esistenziale della sua gente, il suo destino. Una condizione che è, insieme, condanna e privilegio, perché se da un lato allontana il poeta e il suo doppio dal consorzio degli uomini «agli altri e a se stesso amico»⁷, dall'altro gli permette di fondersi col volere cosmico, con quel mare che è principio e fine di ogni cosa e che è il vero, unico soggetto di tutti i versi di Walcott. Così il marinaio Shabine si congeda dal lettore, al termine di un lungo viaggio di riconciliazione con se stesso e con il mondo:

My first friend was the sea. Now, is my last.
I stop talking now. I work, then I read,
cotching under a lantern hooked to the mast.
I try to forget what happiness was,
and when that don't work, I study the stars.
Sometimes is just me, and the soft-scissored foam
as the deck turn white and the moon open
a cloud like a door, and the light over me
is a road in white moonlight taking me home.
Shabine sang to you from the depths of the sea
(WALCOTT D. 1992: 148).

Questo mare, primo e ultimo amico, verso cui Shabine aveva preso il largo, nel tentativo di dimenticare la passione sfrenata che lo lega a una donna, Maria Concepción, è per Walcott l'unica casa possibile per chi, come lui e il suo alter-ego, sia nato in una di queste

6 Shabine è il nomignolo con cui vengono chiamati i *red nigger* nelle isole di Walcott.

7 La citazione è ovviamente da "Non chiederci la parola" di Eugenio Montale (1984).

isole tanto benedette dalla natura, ma così difficili da abitare per chi vi sia nato, strappato alla storia della sua gente. Una storia che il protagonista sintetizza in una celebre quartina, che è al contempo un chiaro autoritratto del poeta:

I'm just a red nigger who love the sea,
I had a sound colonial education,
I have Dutch, nigger, and English in me,
and either I'm nobody, or I'm a nation
(WALCOTT D. 1992: 112).

Nell'espressione «sound colonial education», l'ironico disprezzo per il modo di esprimersi di chi ha deportato la sua razza si fonde all'orgogliosa rivendicazione dell'indigeno che ha ricevuto quel tipo di istruzione e che la rivendica, alla fine del terzo verso, con una serie di finezze ritmiche che lo portano, dopo «I have Dutch», a collocare un «nigger» discendente, dal sapore jazzistico, che si risolveva prepotentemente nell'«English in me» finale, il cui effetto è accresciuto dalla cesura sincopata tra «English» e «in me»⁸. Con questo riassunto delle sue intricate radici, Walcott ci prepara alla sua straordinaria consapevolezza di essere «nessuno o una nazione». Di essere, in breve, infinito come il mare che ama. Molta della sua produzione critica è, del resto, dedicata alla ricerca di questa sintesi, della terza via di cui parlavo prima; e Walcott ci ricorda con parole solo apparentemente ingenua che «per i poeti, nel mondo è sempre mattina. La storia, una notte insonne dimenticata» (WALCOTT D. 2013: 93). Non è certo un caso che questo sia il fulcro del discorso pronunciato in occasione del Premio Nobel, ricevuto nel 1992, e che già nel titolo evoca le sue isole. Con un atto d'amore analogo a quello che, più di vent'anni prima, Kawabata Yasunari aveva dedicato alle sue isole giapponesi (KAWABATA Y. 2002), Walcott celebra con commossa sobrietà la verginità ancora quasi fuori del tempo dei suoi Caraibi, dove «la sorpresa visiva è naturale; fa parte del paesaggio, e

8 Devo l'analisi di questa quartina a BRODSKI J. 1992 [1983]: 12-13.

davanti alla sua bellezza il gemito della Storia si dissolve» (WALCOTT D. 2013: 82). Questa Storia, quella con la S maiuscola, può divenire uno dei maggiori limiti che l'uomo impone a se stesso, se la rifiuta senza prima averla compresa. E questo è uno dei temi principali del discorso critico di Walcott, rivolto soprattutto alle giovani generazioni delle sue isole, ma anche alla protervia di quanti continuano a schierarsi sulle barricate di ideologie, a suo dire, superate. Già nel 1974, quando era direttore del teatro di Trinidad, Walcott chiarì il bisogno di andare oltre queste posizioni; nel saggio *The Caribbean: Culture or Mimicry?* denunciò la follia dei politici caraibici che perseguitavano una rivoluzione volta a creare, in fin dei conti, una società che fosse lo specchio capovolto dell'Impero inglese, «una parodia del passato» (WALCOTT D. 1974: 5)⁹. A questa posizione, Walcott contrappone la necessità di una società del tutto nuova, con una cultura libera dalla dicotomia coloniale/post-coloniale e dalla tirannia della storia: «Nei Caraibi la storia è irrilevante, non perché non si crei o perché sia sordida; ma perché non è mai accaduta, ciò che è accaduto è la perdita della storia, l'amnesia delle razze, e ciò che è divenuto necessario è l'immaginazione, l'immaginazione come necessità, come invenzione» (WALCOTT D. 1974: 6).

Questa necessità di inventare una nuova identità attraverso la lingua sarà al centro anche de *La musa della storia*, il saggio sui poeti del Nuovo Mondo in cui Walcott mette in guardia i suoi connazionali dall'errore della rinuncia aggressiva alla tradizione dei colonizzatori. Il suo intento è chiaro sin dalla citazione di Joyce in epigrafe: «La storia è l'incubo dal quale sto cercando di svegliarmi» (WALCOTT D. 2013: 49); sin dalle prime righe, poi, si schiera apertamente con quanti, tra coloro che lo hanno preceduto, «ci ricordano il nostro debito verso i grandi morti, ci ricordano che per ripudiare una cultura bisogna prima averla venerata» (WALCOTT D. 2013: 49). C'è un invito insistente a prendere esempio da quanti, da Whitman a Neruda fino al suo connazionale Saint-John Perse, hanno rifiutato

⁹ Le traduzioni da questo saggio sono mie.

la trappola della storia intesa come successione di eventi per vederla nel suo ciclico riproporsi di istanti stupefacenti, da guardare con sguardo adamitico: «Questi scrittori respingono l'idea della storia come tempo, a favore del concetto originario di storia come mito» e «sanno che combattendo apertamente la tradizione la si perpetua, che la letteratura rivoluzionaria è un impulso filiale e che la maturità consiste nell'assimilazione dei tratti di ciascun antenato» (WALCOTT D. 2013: 49-50).

Quest'ultima splendida immagine, di un uomo che guardandosi allo specchio riconosce in ogni ruga del suo viso la sua intera vita, ritorna in "Love after love", un vero inno sacro che celebra il ritorno a se stessi, non a caso servendosi del linguaggio evangelico:

The time will come
when, with elation
you will greet yourself arriving
at your own door, in your own mirror
and each will smile at the other's welcome,

and say, sit here. Eat.
You will love again the stranger who was your self.
Give wine. Give bread. Give back your heart
to itself, to the stranger who has loved you

all your life, whom you ignored
for another, who knows you by heart.
Take down the love letters from the bookshelf,

the photographs, the desperate notes,
peel your own image from the mirror.
Sit. Feast on your life
(WALCOTT D. 1992: 98).

C'è una grazia evidente che soffonde questi versi, un sentimento di perdono intriso della consapevolezza che un giorno, alla resa dei conti, riusciremo a scollare la nostra immagine dallo specchio e torneremo ad amare lo straniero che eravamo a noi stessi, riuscendo

finalmente ad accettare e, dunque, a celebrare l'apparente illogicità della nostra vita.

La questione del perdono, tema centrale in Walcott, riemerge in maniera drammatica nell'interrogativo che scuote il lettore de *La musa della storia*: «Ma chi, nel Nuovo Mondo, non prova orrore per il passato, sia che i suoi antenati fossero vittime o torturatori? Chi, in fondo alla coscienza, non chiede a gran voce perdono o vendetta?» (WALCOTT D. 2013: 52).

La risposta è nell'invito ai poeti a non lasciarsi tormentare dalla «pressione del passato» quanto dal «peso del presente» (WALCOTT D. 2013: 53), a liberarsi dalla tirannia del rifiuto del linguaggio e della cultura in cui si è cresciuti che genera cinismo e disperazione. Walcott non è tenero con «i tanti critici della poesia del Commonwealth, quelli che rifiutano l'imitazione (il vero fondamento della tradizione) in nome dell'originalità (il falso fondamento dell'innovazione)»; si tratta per lui di «un vecchio atteggiamento paternalistico adattato alla politica contemporanea», che porta a richiedere «determinate prestazioni, compreso il marasma, così in voga, della rabbia rivoluzionaria» (WALCOTT D. 2013: 67). Possiamo immaginare quanto parole del genere siano difficili da digerire per almeno tre generazioni cresciute nell'idea della contrapposizione frontale con la cultura bianca quale unico strumento di emancipazione. Tanto più perché pronunciate da un “fratello” nero – e Walcott non è notoriamente tra gli autori preferiti del Black Power Movement. Ma possiamo far intervenire di nuovo Brodskji, che ci ricorda la convinzione di Walcott che «il linguaggio è qualcosa che supera in grandezza i propri padroni e i propri servitori, e che la poesia, essendo la suprema versione del linguaggio, è perciò uno strumento di arricchimento personale per gli uni e per gli altri: cioè, che è un modo per conquistare un'identità che scavalca i confini di classe, razza o ego» (BRODSKJI J. 1992 [1983]: 20).

E, si badi bene, Walcott non è certo tenero verso gli ex-gerenti

dell'Impero e i loro balordi e inetti eredi¹⁰. La sua poesia, e il suo teatro, sono ricchi di dichiarazioni inequivocabili in tal senso, dalla storia stessa del nostro Shabine:

Christ have mercy on all sleeping things!
From that dog rotting down Wrightson Road
to when I was a dog on these streets;
if loving these islands must be my load,
out of corruption my soul takes wings.
But they had started to poison my soul
with their big house, big car, big-time bohbohl,
coolie, nigger, Syrian, and French Creole,
so I leave it for them and their carnival
(WALCOTT D. 1992: 148).

che lascia il tragico «carnevale» delle sue isole, generato dalla corruzione trasversale ai membri di ogni gruppo etnico; fino al drammatico passaggio nel discorso per il Nobel, in cui ricorda che «non è che l'alba cancelli la Storia. La Storia è nella geografia delle Antille, nella vegetazione stessa. Il mare sospira per gli annegati della tratta degli schiavi, la mattanza degli aborigeni, Caribi, Aruachi e Taino, sanguina nello scarlatto dei fiori tropicali, e nemmeno la risacca sulla sabbia cancella la memoria dell'Africa o le lance di canna, la prigione verde dove i braccianti asiatici, gli antenati di Felicity, stanno ancora scontando il loro contratto» (WALCOTT D. 2013: 92).

Sarà l'amore per la bellezza delle sue isole, per la meraviglia del mondo, insieme alla gratitudine per la lingua che ha ricevuto da bambino, a metterlo al riparo dall'odio e dalla sete di vendetta; mentre la consapevolezza dell'universalità del dolore gli permette di auspicare un rinnovamento che parta dall'accettazione dell'altro, del suo linguaggio e della sua poesia, per trascenderlo in forme originali¹¹, come testimonia un altro testo giovanile, "Ruins of a great hou-

10 Per una carrellata di esempi su questo tema si rimanda a BRODSKI J. 1992 [1983]: 19.

11 Come chiosa Brodskji: «Questo è solo senso comune, e nient'altro; e questo è anche un buon programma di rinnovamento sociale, il migliore che ci sia» (BRODSKI J. 1992 [1983]: 20).

se". In questa lirica, scritta tra il 1953 e il 1954 e impregnata di toni e immagini elisabettiane, dopo aver paragonato l'Africa a una grande casa in rovine, il giovane poeta svela la profonda compassione che lo anima e che lo rende incapace di odiare i suoi antichi colonizzatori:

Ablaze with rage, I thought
Some slave is rotting in this manorial lake,
And still the coal of my compassion fought:
That Albion too, was once
A colony like ours, "a part of the continent, a piece of the main",
Nook-shotten, rook o'erblown, deranged
By foaming channels and the vain expense
Of bitter faction.
All in compassion ends
So differ
ently from what the heart arranged:
'as well as if a manor of thy friend's
(WALCOTT D. 1992: 38).

Solo da questa consapevolezza, pare già suggerirci Walcott, può nascere la vera poesia. A poco più di vent'anni, sembrava già avere chiaro il rifiuto di quella rabbia che contraddistingueva, e continua a contraddistinguere, molti altri scrittori neri, vittime, a suo dire, di un equivoco che porta ad accentuare la differenza, portando alla parodia delle proprie radici: «La rabbia del nero è spettacolo o teatro, se fa della rabbia un'estetica [...]: resta pur sempre night-club e cabaret, mangiafuoco professionisti, danza su cocci di bottiglia» (WALCOTT D. 2013: 68).

Vittime di questo equivoco, i neri finiscono per fare propria l'ottica bianca, invertendone la polarità in un vicolo che si fa sempre più senza uscita: «I neri sono diversi, e la cosa penosa è che molti di loro sono stati spinti a crederci e – questo è l'aspetto tragico – a proclamare la propria differenza» (WALCOTT D. 2013: 68).

La singolarità di Walcott consiste nell'individuare la radice di questo isolamento in un rifiuto del linguaggio:

E tutto questo è nato, come causa prima, da un rifiuto del linguaggio. Il nuovo culto dell'irresponsabilità, della ripetizione ossessiva, celebra gli apprendisti e, allo stesso tempo, atrofizza i giovani, che vengono messi in guardia contro l'assimilazione. È come se l'istinto del nero fosse tuttora quello della fuga, fuga nel labirinto, fuga in un oblio speciale (WALCOTT D. 2013: 69).

Contro questo atteggiamento, frutto di un malcelato masochismo, il poeta che ha fatto proprio il linguaggio che gli è toccato in sorte in tutte le sue ascendenze lancia il suo appello a quanti vorranno seguirlo, su una strada che fa dell'accettazione il supremo maestro, in una forma tale che vuole superare la stessa logica del perdono:

Io accetto questo arcipelago delle Americhe. All'antenato che mi ha venduto e all'antenato che mi ha comprato dico: io non ho padre, e non voglio un simile padre, anche se vi capisco, fantasma nero, fantasma bianco, quando entrambi sussurate "la Storia"; ma se provo a perdonarvi cado nella vostra idea di storia che giustifica e spiega ed espia, e non sta a me perdonare, la mia memoria non può evocare nessun amore filiale, perché i vostri lineamenti sono anonimi e cancellati e io non ho né il desiderio né il potere di perdonare (WALCOTT D. 2013: 77).

Fino al finale del discorso, in cui l'uomo che ha interiormente perdonato, può rendere grazie del suo destino:

A voi, progenitori interiormente perdonati, io, come i più onesti della mia razza, rendo uno strano grazie. Io vi dico un grazie strano e amaro eppure nobilitante, grazie per il gemito e la saldatura monumentale di due grandi mondi, come le due metà di un frutto unite dal suo succo amaro: perché voi, esiliati dai vostri Eden, mi avete posto nella meraviglia di un altro, e questo è il mio retaggio e il vostro dono (WALCOTT D. 2013: 77).

Sono parole di straordinaria maturità, e non sorprende che l'appello di Walcott non sia facile da recepire in un contesto che trae spesso dello scontro ideologico la sua pretesa linfa vitale. Vorrei con-

cludere questo breve *excursus* nelle radici della sua poesia con una splendida metafora con cui, durante il discorso per il Nobel, racchiude «l'impegno e il dolore delle Antille»:

Rompete un vaso, e l'amore che ricomponi i frammenti sarà più forte dell'amore che, quand'era intatto, ne dava per scontata la simmetria. La colla che rimette insieme i pezzi sigilla la sua forma originaria. È questo genere d'amore che ricomponi i nostri frammenti africani e asiatici, i cimeli crepati che dopo il restauro mostrano le loro cicatrici bianche. [...] L'arte antillana è questo restauro delle nostre storie frantumate, i nostri cocci di lessico, il nostro arcipelago che diventa sinonimo di pezzi staccati dal continente originario (WALCOTT D. 2013: 83).

Un'antica pratica giapponese, il *kintsugi*, ispirata alla tradizione zen, insegna a ricomporre i cocci di un vaso mediante una colla d'oro. La cicatrice, ben visibile, diventerà allora il cuore stesso del vaso. Non sappiamo se Walcott, al momento di pronunciare queste parole, avesse in mente questa pratica; certo è che, come una colla d'oro, il suo pensiero e i suoi versi fondono, rendendoli più preziosi, il dolore e la bellezza delle sue isole.

Bibliografia

BRODSKI Josif, 1992 [1983], *Il suono della marea*, in Derek WALCOTT, 1992, *Mappa del nuovo mondo*, a cura di Barbara BIANCHI, Gilberto FORTI e Roberto MUSSAPI, Adelphi, Milano, pp. 9-24.

CAMPBELL James, 2008, *You promised me poems*, Interview with Derek Walcott, in "The Guardian", Saturday 4 October.

KAWABATA Yasunari, 2002, *La bellezza, il Giappone e io*, traduzione di Maria Teresa ORSI, in *Racconti in un palmo di mano*, a cura e trad. di Ornella CIVARDI, Marsilio, Venezia.

KING Bruce, 2000, *Derek Walcott. A Caribbean Life*, Oxford Univer-

sity, USA.

MONTALE Eugenio, 1984, “Non chiederci la parola”, in *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano.

WALCOTT Derek, 1974, *The Caribbean: Culture or Mimicry?*, in “Journal of International Studies and World Affairs”, University of Miami, vol. 16, n. 1, pp. 3-13.

WALCOTT Derek, 1987, *Collected Poems 1948-1984*, Farrar Straus & Giroux, New York.

WALCOTT Derek, 1992, *Mappa del nuovo mondo*, a cura di Barbara BIANCHI, Gilberto FORTI e Roberto MUSSAPI, Adelphi, Milano.

WALCOTT Derek, 2013a, *Magica operosità: Iosif Brodskji* (1988), in *La voce del crepuscolo*, traduzione di Maria ANTONIELLI, Adelphi, Milano, pp. 149-166.

WALCOTT Derek, 2013b, *Le Antille. Frammenti di memoria epica. Discorso per il Premio Nobel* (1992), in *La voce del crepuscolo*, traduzione di Maria ANTONIELLI, Adelphi, Milano, pp. 79-98.

WALCOTT Derek, 2013c, *La musa della storia*, in *La voce del crepuscolo*, traduzione di Maria ANTONIELLI, Adelphi, Milano, pp. 49-77.

Indice

- 7 Giulia Nuzzo, *Il lungo viaggio di Ariel e Calibano in America Latina*
- 25 Romolo Santoni, *L'America agli Americani?*
- 47 Rosario Cappadona, *La Questione Romana e il potere temporale secondo José Enrique Rodó*
- 60 Giuseppe D'Angelo, *José Enrique Rodó e il movimento studentesco latinoamericano*
- 89 Carmen Luna Sellés, *José Enrique Rodó y la Gran Guerra*
- 102 Paco Tovar, *Huellas de Rimbaud: el "Albatros" de José Enrique Rodó*
- 110 Edda Fabbri, *Rodó según Rodó. La mirada de Fernando Loustaunau*
- 117 María Inés Palleiro, *Ariel y Calibán: una aproximación desde el Folklore*
- 143 Domenico Notari, *Ariete e Calibano ne La Tempesta di Eduardo*

- 157 Hernán Rodríguez Vargas, *Oralidad, canon y resistencia. Las literaturas indígenas de Colombia y la dialéctica civilización-barbarie*
- 178 María Lina Picconi, *Lo afro en disputa. Un discurso de barbarie como proceso de deshumanización*
- 192 Giorgio Sica, *Tutte le Antille sono uno sforzo della memoria. La sintesi di Derek Walcott*

Prima edizione *aprile 2018*
ISBN 978-88-7341-325-7
© Oèdipus edizioni, Salerno/Milano
www.oedipus.it / info@oedipus.it