

This is the peer reviewed version of the following article:

La lente deformante della razza: alcuni sguardi sullo spazio andino / Fiorani, Flavio Angelo. - STAMPA. - (2005), pp. 115-128.

DIABASIS

*Terms of use:*

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

03/05/2026 23:54

(Article begins on next page)

# Miti americani oggi

*A cura di Caterina Ricciardi e Sabrina Vellucci*

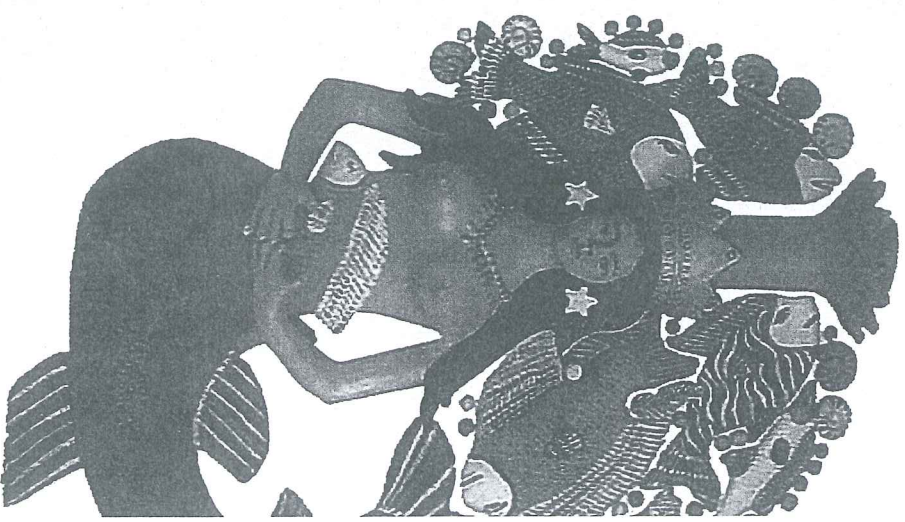
L'indagine sul grande immaginario americano, alla ricerca delle sue figurazioni "mitiche" è l'oggetto di questa pubblicazione.

Partendo dall'esame di testi letterari e figurativi, ideologie e prodotti della cultura di massa, ventidue studiosi si confrontano sul complesso e dibattuto terreno del rapporto tra storia e mito in quell'America che ha visto costruire, nel corso del tempo, un suo specifico corpo di narrazioni simboliche.

Miti nati, o ibridizzati, sono stati indagati alla luce dei processi di revisione e rigenerazione del tardo Novecento, evidenziandone anche la comune attitudine ad abitare il limbo che separa identità culturali ed etniche eterogenee. Dalla sfera domestica allo spazio pubblico, l'America dei miti stabilisce nuovi modelli, inventa stereotipi, feticci e sogni, rinnova pratiche discorsive, fino a confutare, spesso, i suoi stessi teoremi simbolici.

Proprio nella perdurante plasticità del suo immaginario si conserva viva la ricchezza culturale di un continente.

CATERINA RICCIARDI è Professore Ordinario di Lingua e Letterature Anglo-Americane all'Università di Roma Tre. SABRINA VELLUCCI è Dottore di Ricerca in Studi Americani (Università di Roma Tre) e Professore a contratto di Lingua Inglese presso l'Università della Tuscia.



ISBN 888103227-9



9 788881 103227

€ 23,50

DIABASIS

Il volume è stato pubblicato con il contributo  
del Dipartimento di Studi Americani dell'Università degli Studi di Roma Tre

## Miti americani oggi

*a cura di*

Caterina Ricciardi e Sabrina Vellucci

*In copertina*

*Sirena in terracotta, Messico, arte popolare*

*Progetto grafico e copertina*

Bosio Associati, Savigliano (CN)

ISBN 88 8103 227 9

© 2005 Edizioni Diabasis

via Emilia S. Stefano 54 I-42100 Reggio Emilia Italia  
telefono 0039 0522 432727 fax 0039 0522 434047  
Info@diabasis.it www.diabasis.it



D I A B A S I S

## Miti americani oggi

a cura di Caterina Ricciardi e Sabrina Vellucci

9	<i>Prefazione</i> , Caterina Ricciardi e Sabrina Vellucci
13	MODELLI
15	Introduzione <i>America: negazione e riscrittura del mito</i> , Ilaria Magnani
21	<i>La radicalità del mito: Sérgio Buarque de Holanda e la formazione della cultura brasiliana</i> Ettore Finazzi-Agro
29	<i>Le ali del mito</i> , Cristina Giorcelli
45	<i>Inferno perduto: storia e mito demoniaco nei Caraibi</i> Amanda Salvioni
59	<i>"Fare la Merica": il mito di salvezza e il suo (supposto) fallimento</i> , Ilaria Magnani
71	<i>"The Making of More Americans": il "mito americano" in Cina</i> Men di Maxine Hong Kingston, Felice De Cusatis
87	<i>L'America Latina in Italia: la strategia delle antologie</i> Stefano Tedeschi
103	<i>Lo spazio del ritorno: contro-miti di iniziazione in Ceremony di Leslie Mannon Silko</i> , Valerio Massimo De Angelis
115	<i>La lente deformante della razza: alcuni sguardi sullo spazio andino</i> , Flavio Fiorani
129	EROI
131	Introduzione <i>America: mitografie e culture della eroicità</i> Sabrina Vellucci
137	<i>Anything for Billy (the Kid): l'invenzione di un eroe</i> Roberto Serrai
149	<i>Langtry, Texas</i> , Maria Anita Stefanelli
163	<i>Le meravigliose illusioni del Mago di Oz</i> , Sabrina Vellucci
177	<i>Fiorello La Guardia: la formazione europea</i> , Daniela Rossini

- Your buddy, Harley”
11. “Look at this, you half-breed! White son of a bitch! You can’t hide from this! Look! Look! Look!”
  12. “It had been a close call. The witchery had almost ended the story according to its plan; Tayo had almost jammed the screwdriver into Emo’s skull the way the witchery had wanted, savoring the yielding bone and membrane as the steel ruptured the brain. Their deadly ritual for the autumn solstice would have been completed by him. He would have been another victim, a drunk Indian settling an old feud; and the Army doctors would say that the indications to this end had been there all along, since his release from the mental ward at the Veterans’ Hospital in Los Angeles”.
  13. “dismembered beyond recognition”.
  14. “...that’s a good place for him”.
  15. “It is dead for now”.
  16. “Sunrise, / Accept this offering, / Sunrise”.
  17. “only thing is, the names sound different”.

### Opere citate

- BANCROFT, George. *History of the United States from the Discovery of the American Continent*. Vol. 1 (1834). Boston: Little Brown, 1872.
- BEVIS, William. “Native American Novels: Homing In.” *Recovering the Word: Essays on Native American Literatures*, a cura di Arnold Krupat e Brian Swann. Berkeley: University of California Press, 1987: 580-620.
- BHABHA, Homi. “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation.” *Nation and Narration*, a cura di Homi Bhabha. London: Routledge, 1990: 139-170.
- FIEDLER, Leslie A. *Love and Death in the American Novel*. Boston: Beacon, 1960.
- ID. *The Return of the Vanishing American*. New York: Stein & Day, 1968.
- FOUCAULT, Michel. “Of Other Spaces.” *Diacritics* 16 (1986): 22-27.
- GALE, Robert L. *Francis Parkman*. New York: Twayne, 1973.
- HICKS, D. Emily. *Border Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- LINCOLN, Kenneth. *Native American Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- LOTMAN, Jurij M. – USPENSKIJ, Boris. *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, 1987.
- MARANI, Giorgio. *Post-Tribal Epics: The Native American Novel Between Tradition and Modernity*. Lewiston (NY): Mellen, 1997.
- MARTIN, Calvin. *The American Indian and the Problem of History*. New York: Oxford University Press, 1987.
- RICCIARDI, Caterina. “In the language of the country: J.F. Cooper e le origini del Squishehanna.” *Nascita di una identità: La formazione delle nazionalità americane*, a cura di Vanni Belgioio. Roma: Edizioni Associate, 1990: 83-99.
- SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony* (1977). New York and London: Penguin, 1986.
- VAN GENNÉP, Arnold. *Les Rites de passage*. Paris: Nourry, 1909.
- WHITE, Richard. “Indian Peoples and the Natural World: Asking the Right Questions.” *Rethinking American Indian History*, a cura di Donald L. Fixico, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1997: 87-100.
- ZAMORA, Lois Parkinson. *The Usable Past: The Imagination of History in Recent Fiction of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

### *La lente deformante della razza: alcuni sguardi sullo spazio andino* Flavio Fiorani

La definizione che lo storico Pablo Macera ha dato del Perù come un “ecceso semantico” (Macera 52) fornisce uno spunto molto utile quando si voglia affrontare la questione delle categorie e dei paradigmi che articolano nuove credenze e un nuovo immaginario sul paese nel contesto delle sue tradizioni culturali e dei processi materiali agli inizi del XX secolo.

Tali elaborazioni investono la percezione dei diversi gruppi umani e, più in generale, i modi in cui si cercano di descrivere e di interpretare gli effetti della modernizzazione sulle società latinoamericane nei primi decenni del Novecento. È quasi superfluo ribadire quanto tutto ciò sia collegato a un più generale processo di reinvenzione delle identità del continente (come conseguenza della secolarizzazione di mentalità e società) e in particolare alla necessità di fare i conti con la difficoltà di pensare il presente e il passato della nazione, di strutturare una tradizione in rapporto o in antitesi a quella spagnola e coloniale, di rendere pensabile e raffigurabile il passato come un’esperienza originaria da cui prende vita il processo di costruzione dell’identità nazionale. In poche parole, di non poter sfuggire al passato quando si voglia cercare il fondamento culturale dell’appartenenza.

Nel Perù dei primi vent’anni del Novecento quel che spicca è l’uso di costruzioni simboliche dettate dalla necessità di definire i limiti della nazionalità, facendo uso di una dialettica che ruota in prevalenza intorno alle categorie di inclusione/esclusione per dare conto delle componenti sociali ed etniche della popolazione. Ciò avviene sulla base dell’ideologia del progresso, cioè della peculiare applicazione del canone positivo nello spazio-natura peruviano: il paradigma della “razza” assume una forza d’impeto quando si cerca di connotare il paesaggio umano e sociale del paese. Paradigma del progresso che spesso viene declinato nei termini di un radicale biologismo con i suoi inevitabili contenuti razzisti. I presupposti di una tale operazione sono tutti inscritti nella sottolineatura della funzione salvifica della scienza, nella celebrazione che ne fa il positivismo additandone il modello nella biologia e nelle scienze della natura.

È la lezione impartita, tra gli altri, da Hippolyte Taine – e ben assimilata in buona parte dall’America Latina – a coloro che fanno del momento proget-

tuale e propositivo del positivismo la chiave di volta per pensare la nazione peruviana nell'ambito della modernità. Con tutti i corollari del caso: una percezione fortemente conflittuale dei mutamenti in corso, che da un lato individua nella Scienza (con l'iniziale mauscola) una nuova fede; e, al contempo, la visione della modernità come minaccia di decadenza, trasfigurata in un sentimento di nostalgia che vuol dire rifiuto del presente (soprattutto quando il presente della società peruviana si configura nei termini della massificazione della vita urbana).

Appare evidente come questa prospettiva assuma una particolare pregnanza in un paese che ha dovuto reinventare il senso di appartenenza della popolazione in rapporto alla rottura storica che quattro secoli prima aveva visto la società andina travolta dall'irruzione europea e il suo ingresso nella storia dell'Occidente sotto l'impatto della destrutturazione e dell'acculturazione. Di qui che le categorie di inclusione/esclusione, di cui si è detto, giocano un ruolo determinante nell'accezione negativa o positiva delle costruzioni simboliche intorno al passato, al presente e al futuro della nazione. E che nel progetto di modernizzazione del Perù, che deve sconfinare l'arretratezza con l'europeizzazione forzata, la "razza" costituisca lo scoglio più duro da superare per arrivare a capo del nodo della questione: una società "indoe-americana" con le sue complesse stratificazioni socio-culturali.

L'insistenza sulla categoria della razza – svuotata della sua connotazione storico-culturale a beneficio di una valenza esclusivamente biologica – ben si presta quindi all'imperiosa necessità di definire le differenze (e le capacità) fisiche, morali e intellettive dei gruppi umani che sono eredità della conquista e dei processi di fusione razziale e di transculturazione. Aggiungo, per dovere di informazione, che questa percezione gerarchica della geografia sociale ed etnica del paese non è una prerogativa del Perù: il fine secolo latinoamericano è zeppo di considerazioni analoghe e tutte imperniare sulla ricostituzione dell'aggettivo "latino" (che cessa di essere un fattore di distinzione nei confronti dell'ex madrepartria) rivalutato in opposizione agli Stati Uniti e alla sua versione aggiornata del "manifest destiny" successivo alla disfatta della Spagna nella guerra di Cuba.

A questo proposito va ricordato come il dibattito sulla nazione e la modernità faccia segnare, alle soglie del Novecento, una svolta rispetto a un secolo prima. Se per i liberali del XIX secolo la nazione indipendente era sorta come rottura con il passato coloniale, per i liberali positivisti l'idea di nazione non poteva prescindere da una considerazione retrospettiva che abbracciava un arco di tempo molto più lungo e finiva inevitabilmente per comprendere anche il passato incaico. Nel gruppo (peraltro molto eterogeneo) degli "artefisti" peruviani spicca, tra gli altri, la figura di Francisco García Calderón, intellettuale bilingue, francofilo dichiarato e assertore del-

le teorie organiciste di Gustave Le Bon, che si pone il problema di definire la natura dell'America di lingua spagnola in rapporto all'Europa e agli Stati Uniti. Con la rivalutazione dello "spirito latino", García Calderón prospetta una visione del futuro del continente e del Perù tutta condizionata dalla l'urgenza di cercare una soluzione al persistere della questione "razziale" poiché gli indios sono "una nazione dominata da un atavismo triste e profondo" (García Calderón 1907 357). Il problema, tradotto nel lessico positivista, significa individuare una via di uscita al paradosso che vede, nella sfida della modernità, gli "indisciplinati, superficiali, brillanti americani che appartengono alla grande famiglia latina, diretti discendenti della Spagna, del Portogallo e dell'Italia, per sangue e tradizioni, e figli della Francia per le loro idee generali" (García Calderón 1979 156-57) minacciati dalla supremazia economica e tecnologica della civiltà anglosassone. Posto dinanzi al dilemma se il meticciato latinoamericano possa costituire o meno il cemento di un'organizzazione sociale e culturale – o, più precisamente, se la nazione peruviana può pensare il proprio futuro assumendo come un valore la propria identità meticcica – García Calderón risponde ribadendo la funzione di guida dell'élite bianca come unica terapia contro gli effetti degenerativi della razza indigena e dell'inferiorità biologica delle popolazioni americane.

Le conseguenze di lungo periodo della sconfitta nella guerra con Cile e la condizione di abissale eterogeneità (rispetto al canone della civiltà europea e occidentale) del Perù conducono a un'idealistica rivalutazione della "vitalità latina" che si riduce a vagheggiamento di un'illusoria identità razziale (estesa all'ambito continentale), gravata però dalla "costante e necessaria" disuguaglianza delle società meticce. "Disintegrazione", "disarticolazione", "incapacità", "instabilità", "inerzia" sono il lessico corrente con cui si guarda negativamente a una nazione ridotta a puro spazio geografico e con un senso di frustrazione che, secondo i canoni della scienza positiva, ci restituirebbe la realtà di un paese connotato per ciò che non è o per ciò che dovrebbe essere. Le interpretazioni più in voga sulla manifesta incapacità dello stato peruviano a svolgere le funzioni di governo e di coesione e di solidarietà collettiva tra indios, cholos, meticci, asiatici, bianchi, serranos, costeños, operai, ceti medi urbani, comuneros, gamonales oscillano tra applicazioni di un paradigma pseudoscientifico (la volgarizzazione del canone evoluzionista) e le più lampanti strumentalizzazioni di un discorso razzista che stereotipizza la descrizione del paesaggio umano in chiave naturalistica, in cui la razza indigena personifica quella degenerazione che ineluttabilmente colloca il Perù ai gradi inferiori dello sviluppo dell'umanità.

Che la congiuntura di fine secolo si percepisca quasi ovunque in stretto rapporto con il processo di espansione delle potenze imperialiste è, a titolo esemplificativo, confermato dal drammatico avvertimento lanciato dal positivista

venezolano César Zúñeta nella sua opera *Continente enfermo* (1899): “Dei popoli deboli della terra, gli unici che restano ancora da sottomettere sono le repubbliche latinoamericane” (Zúñeta 31). Insomma, la tematizzazione della razza con forti connotazioni di determinismo biologico e di darwinismo sociale si presta ad uso interno, ma significa anche gerarchizzazione del ruolo delle nazioni latinoamericane in ambito continentale. A prevalere sono infatti teorizzazioni intorno a quella “irrimediabile decadenza” dei paesi latini che specularmente scaturisce dalla supposta inferiorità nei confronti della razza anglosassone. Efficacia espansiva dell’imperialismo culturale di marca anglosassone? Certamente, ma soprattutto conseguenza di un’autovisualizzazione che deriva dal paradigma pseudoscientifico della razza e che si allarga a una concezione del divenire storico pesantemente condizionata da una sorta di disposizione etnica e psicologica primaria. Tradotto nel contesto continentale, il canone europeo della degenerazione razziale agisce con un’ambigua e contraddittoria valenza nel tentativo di guadagnare e/o di scongiurare retorica-mente la modernità. Ha scritto in proposito Sylvia Molloy: “Paradossalmente l’appropriazione della decadenza europea da parte dell’America Latina fu meno un segno di degenerazione piuttosto che un’occasione di rigenerazione: non la fine di un periodo ma un ingresso nella modernità, la formulazione di una cultura forte e di un nuovo soggetto storico” (Molloy 190).

È in poche parole la storia dell’America Latina il vero zoccolo duro della permanenza immutabile. In bilico tra determinismo biologico e proiezioni geopolitiche, la svolta del secolo assume il doppio volto del sogno del progresso e della percezione della nazione ridotta a puro spazio geografico dominato dalla frammentazione sociale ed etnica.

Qual è in particolare lo sguardo rivolto al mondo indigeno, alla *sierria* peruviana? Ritorno alla definizione di “eccesso semantico” con cui ho aperto queste considerazioni. Ebbene, questo sguardo della modernità al mondo indigeno è anzitutto un mito negativo. Il mondo indigeno è prevalentemente pensato e raffigurato attraverso lo specchio deformante della modernità, perché i processi di fusione razziale e la sopravvivenza della componente etnica non europea sono visti come prova di una decadenza che esibisce alleanze, squilibrio, dualismo, rottura dell’unità primigenia.

Tale difficoltà a misurarsi con la modernità non scaturisce soltanto dal fatto che il discorso storico non guarda al passato nei termini di una ricostruzione razionale e oggettiva. Impegnato a fondare “scientificamente” le gerarchie antropologiche su cui organizzare l’assetto politico e sociale del paese, e dunque a “pensare”, a rappresentare la nazione nell’ambito della modernità, il sistema discorsivo dei positivisti peruviani è contrassegnato dall’ossessiva evocazione del rischio degenerativo che scaturisce da una declinazione in chiave naturalistica delle caratteristiche attribuite alla “razza

indigena”. Perché se da un lato la scienza è riconosciuta come la chiave di volta del mondo moderno e autorizza un’illimitata fiducia nelle sue possibilità di giungere al dominio della natura, dall’altro, se la realtà storica del Perù è la continuazione e il coronamento del mondo naturale, razza, ambiente e momento sono le tre forze universali che costituiscono il nucleo di ogni situazione storica. Di conseguenza la storia altro non è che il manifestarsi della continuità tra mondo della natura e mondo storico e di cui il determinismo geografico e biologico è il fattore portante.

Nella visione positivista spicca la lampante contraddizione tra la necessità di riscattare il sostrato indigeno e gli effetti visibili di quattro secoli di transculturazione. Il riferimento a culture e civiltà viene svlto e ridotto a pura questione biologica: la “razza indigena” personifica degenerazione e devianza, e con questa rappresentazione denigratoria alla “razza” vengono attribuite caratteristiche “naturali” negative. Di più: il nesso tra caratteristiche somatiche e morali e lo spazio andino dà luogo a un dispositivo ideologico che, se in apparenza dichiara di soddisfare i requisiti di un discorso scientifico, nei fatti si serve di pregiudizi e stereotipi che riducono naturalisticamente la *sierria* a una costruzione simbolica. Anche quando l’ineludibile riconoscimento della “razza indigena” come sostrato del Perù si associa al vagheggiamento di un’unità primigenia, la forte connotazione simbolica di tale visione finisce per dare luogo a una “retorica dell’ucronia” (Choccano 44). Il lontano passato si sovrappone alla storia e funge da espediente per una narrazione di identità cristallizzata in chiave naturalistica, in cui l’idea di razza agisce come dispositivo ideologico capace di spiegare differenze determinate storicamente.

In questo racconto per parole e immagini di un tempo lontano, ma i cui segni sono ben presenti e visibili nella geografia sociale del Perù, la rappresentazione dell’eterogeneità etnica assume aspetti peculiari. Se fino alla fine dell’età coloniale la frontiera razziale era stata parzialmente occultata dalla subalternità socio-economica della componente indigena nella società, ora invece la discriminante della razza è il puntello di una categorizzazione fortemente gerarchica che nel Perù repubblicano e *criollo* esclude ogni valenza di permeabilità che è propria del concetto di frontiera. Proprio in quanto la categoria di frontiera razziale condensa una serie di significati e di rappresentazioni intorno all’idea di nazione “civillizzata” che, nella visione dei positivisti, non può cancellare dalla carta geografica quella maggioranza di popolazione affetta da una “naturale” incapacità a esercitare i diritti di cittadinanza. Il paradigma razziale, all’insegna del determinismo legittimato dalla scienza positivista, ci restituisce come in uno specchio deformante i perversi effetti della modernità. L’indio da metonimia di *campesino* (categoria economico-sociale) passa ad essere metonimia di autoctono (un concetto che rinvia alla geografia, alla natura, al territorio). E l’autoctono è la categoria da

cui non si può sfuggire per “inventare” l'identità “razziale” del paese. Che di costruzione simbolica si tratti è confermato appunto dalla traduzione in chiave naturalistica di un'emarginazione determinata invece storicamente.

Il progetto di un Perù “civilizzato” dall'élite bianca viene declinato, negli scritti di quanti applicano la versione più estrema delle teorie darwiniste allora in voga, additando nella componente indigena l'ostacolo principale al progresso della nazione e prospettando, al contempo, l'estinzione delle razze inferiori attraverso la “naturale” selezione del profilo etnico del paese grazie all'apporto di un'immigrazione europea qualificata. Tra invocazioni all'arrivo di popolazione bianca anglosassone e invettive contro gli asiatici, il periodo della “repubblica aristocratica” registra un susseguirsi di progetti volti ad applicare la teoria della selezione naturale alla società. Quant'è, tra intellettuali e legislatori, si propongono di tracciare le direttive per l'auspicata selezione razziale come infallibile strumento per incamminare il Perù verso il progresso, giungono perfino a prospettare improbabili incroci tra nuovi europei e una razza “americana” di assai incerta definizione (intendendo per essa forse i meticc) come unica soluzione per giungere all'unificazione del paese intorno ai valori dell'ordine, della stabilità e della modernizzazione (García Jordán 968-70).

La rappresentazione denigratoria delle masse indigene e della componente asiatica è presente nelle pagine di un libro come *El porvenir de las razas en el Perú* (1897) di Clemente Palma (figlio di Ricardo), che, pur iscrivendosi nel filone delle scienze umane, non esita a ridurre a pura natura quel complesso sistema di culture e sistemi di relazione, funzioni sociali e comportamenti, che preserva il mondo andino. L'indio, figura inerte e passiva, è plebe disumanizzata. Il paradigma biologico dà conto di un'inferiorità determinata dalla degenerazione in cui versa una razza “dotata di una vita mentale quasi nulla, apatica, senza aspirazioni, inadattabile all'educazione” (Palma 15). Analoghe considerazioni svolge Javier Prado y Ugarteche che ribadisce “l'influenza perniciososa che le razze inferiori hanno esercitato sul Perù” (Flores Galindo 202).

Nelle pagine di Palma il paradigma ideologico razzista traccia una netta linea di demarcazione tra ciò che è escluso e ciò che è incluso nell'idea di nazione dei positivisti peruviani. L'indio è relegato dentro i rigidi confini di un dispositivo ideologico-mitico, di una rappresentazione che trae credibilità in quanto si propone come pura descrizione del paesaggio umano e geografico della sierra. De-storicizzato e fatto natura, questo ambiguo materiale umano merita solo l'appellativo di “raza indigena”, un ramo degenerato e arcaico del tronco etnico da cui discendono le razze inferiori. Palma descrive il Perù come nazione mancata perché compromesso e fiaccato dal conflitto razziale, intendendo con ciò la coesistenza nel tessuto sociale ed etnico

del paese della razza india, della spagnola (superiore alla prima, ma irrimediabilmente contaminata dall'incrocio con gli arabi), della nera (incapace di assimilazione al vivere civile per il suo atavismo tribale), della cinese (passiva e inferiore) e della meticcia. Quest'ultima, superiore ai neri e agli indios, è l'unica che, anche se priva di omogeneità e incapace di progresso, potrà incrociarsi con la selezionata immigrazione europea di marca anglosassone e dare luogo all'auspicata selezione razziale.

Tali considerazioni s'inscrivono nell'ambito del più generale dibattito che vede impegnati molti intellettuali peruviani a proporre “soluzioni” al problema indigeno in cui la categoria di “indio” assume la veste di una costruzione ideologica. Sebbene essa sia una realtà ineludibile e uno strumento necessario per prefigurare un nuovo ordine sociale di stampo razzista, al contempo rivela in che misura essa definisca un segmento della società solo in controposizione ad altri. Una sorta di paradigma dualista che nelle rappresentazioni della geografia del paese trae origine dal conflitto tra costa e sierra, in cui la popolazione della prima rappresenta la civiltà occidentale, mentre gli abitanti della seconda sono visti come un mondo primitivo e feudale e affritti da una “naturale” inerzia. Sia che lo sguardo rivolto al mondo indigeno sia paternalista o razzista, la necessità di integrare l'economia e la società della sierra alla dinamica del progresso con l'imperativo di “peruvianizzare” le masse indigene tradisce il timore dell'eterogeneità razziale.

La sfida della modernità e del progresso non dà soltanto luogo a grossolane applicazioni del darwinismo sociale o a gerarchie di razza, ma si accompagna ad atteggiamenti filantropici verso quella che da altri è riconosciuta come la componente autoctona del Perù. Dinanzi al fallimento dei progetti volti ad attrarre l'immigrazione europea, la “riscoperta” del passato preispatico e del Perù indigeno individua nell'alfabetizzazione e nell'insegnamento dello spagnolo lo strumento per ricomporre una nazione frammentata e divisa e per attenuare le inique condizioni di sfruttamento delle masse indigene.

L'insistenza con cui faccio ricorso all'eccesso semantico è motivata dal fatto che è abbastanza agevole su un altro versante – quello dell'indigenismo politico e culturale – cogliere modalità e categorie con cui si cerca, in opposizione al determinismo positivista e con un diverso arsenale concettuale e simbolico, di rivalutare la componente autoctona del Perù: è un mondo da riscattare per superare l'arretratezza di una nazione incompiuta. La sfida della modernità, l'indigenismo politico la raccoglie e la fa propria rivalutando un soggetto sociale frammentato ed emarginato. In poche parole, l'indigenismo politico guarda alla sierra peruviana per rompere la classificazione gerarchica dello spazio sociale determinata da tre secoli di dominazione coloniale e ancor più acuita da un secolo di storia repubblicana.

Tale rivalutazione avviene nell'ambito di una connotazione della geogra-

fia del Perù che suddivide il paese in tre regioni definite come "naturali". Valga in proposito la definizione di Mariátegui nel capitolo dei *Sette saggi sulla realtà peruviana* dedicato al rapporto tra regionalismo e centralismo:

Stando alla geografia fisica, il Perù si divide in tre regioni: la costa, la sierra e la montagna (l'unica cosa ben definita in Perù è la natura). Questa divisione non è soltanto fisica; trascende tutta la nostra realtà sociale ed economica. Sociologicamente ed economicamente la selva non ha ancora un significato. Possiamo dire che la montagna, o meglio la selva, sia un dominio coloniale dello stato peruviano. Ma intanto costa e sierra sono effettivamente le due regioni in cui, alla stregua della terra, si separa la popolazione (Mariátegui 210).

Questa canonica tripartizione della geografia fisica forma parte di una rappresentazione della realtà sociale ed etnica del paese che contiene una pluralità di significati e può prestarsi a interpretazioni anche divergenti. Autorizza una connotazione nel senso della complementarità delle tre regioni, mette in luce opposizione e dualismo tra costa e *sierra* e può infine – come nel caso dei positivisti – articolare una rappresentazione in cui la *sierra* è il luogo geografico che testimonia la povertà delle masse indigene piuttosto che lo spazio di conservazione della cultura andina.

La "traduzione" della "natura andina" ("l'unica cosa ben definita in Perù") assume un particolare significato ermeneutico e di rilevante efficacia in termini simbolici sia perché strettamente correlata all'auspicata modernizzazione del paese, sia perché rivela una costruzione in termini culturali della geografia peruviana. Le tre regioni "naturali" sono uno strumento per pensare il territorio e consentono di assegnare valore e importanza diversi a ciascuna delle componenti rispetto alla totalità del Perù. Nella tripartizione è la *sierra* il luogo della segregazione/resistenza indigena e a cui si guarda come roccaforte delle culture autoctone. Le regioni naturali non sono viste come parti complementari di una totalità. "La sierra è indigena, la costa è spagnola o meticcia (come si preferisce, poiché i vocaboli 'indigena' e 'spagnola' hanno in questo caso un'accezione molto ampia" (Mariátegui 211). E più avanti:

La razza e la lingua indigene scacciate dalla costa, dalla gente e dalla lingua spagnole, si rifugiano scontrosamente sulla sierra. Sulla sierra, quindi, convergono tutti i fattori di un regionalismo, se non di una nazionalità. Il Perù costiero, erede della Spagna e della Conquista, domina da Lima il Perù della sierra; ma non è demograficamente e spiritualmente abbastanza forte da assorbirlo. L'unità peruviana è ancora da fare; [...] Il problema dell'unità in Perù è molto più profondo perché non c'è da risolvere una pluralità di tradizioni ma un dualismo di razza, di lingua e di sentimento, nato dall'invasione e conquista del Perù autoctono da parte di una razza straniera che non è riuscita a fondersi con quella indigena, né a eliminarla, né ad assorbirla (212).

La rappresentazione della storia postcoloniale come un processo di degrado razziale e culturale unitamente all'invocazione al ritorno ai valori di un mitico quanto immaginario sostrato preispanico sta alla base dell'opera dell'indigenista Luis Eduardo Valcárcel, fondatore dell'Istituto storico del Cuzco e direttore del Museo archeologico della città, colui che, scrive Mariátegui, "si è impegnato a dimostrare la sopravvivenza di ciò che è incaico senza l'Inca" (209). Oltre che dal dualismo geografico, la profonda divisione etnica del Perù deriva dalle conseguenze della conquista: a partire da allora ci sono nel paese due nazioni, quella dei vinti, senza coscienza collettiva, e quella dei vincitori di razza bianca. "Le Ande costituiscono una barriera insormontabile per il legislatore e il governante della capitale. [...] Il Cuzco e Lima sono, per la natura delle cose, due fuochi opposti della nazionalità. Il Cuzco rappresenta la cultura madre, ereditata dagli inca millenari. Lima è l'anelito all'adattamento alla cultura europea" (Valcárcel 109-110). Valcárcel considera il dualismo etnico come il problema politico-sociale più grave del Perù e vede nella mescolanza razziale un fenomeno da condannare: "il miscelato delle culture non produce altro che deformità" (107). Al suo rifiuto dell'ibridismo culturale e dell'eterogeneità etnica che da più parti si invocavano come via all'occidentalizzazione, Valcárcel oppone la rivalutazione delle comunità indigene della *sierra* come le uniche depositarie della purezza dei valori della civiltà inca e identifica nella cellula economica e familiare del *ayllu* l'organizzazione che ha preservato l'integrità e la purezza etnica.

Il suo progetto di rinascita culturale della *sierra* del Perù, grazie al "risveglio" della coscienza indigena e al recupero della memoria collettiva da parte di una popolazione affetta da "amnesia", include, com'è d'obbligo, anche vibranti toni millenaristi:

Era una massa informe, astorica. Non viveva, sembrava eterna come le montagne, come il cielo. Era un popolo di pietra. Era lì inerte e muto; aveva dimenticato la sua storia. [...] Gli indios, signori della terra, innalzati ai nostri occhi dalla rivitalizzazione dell'antica cultura, torneranno al focolare comune come il fratello ingiustamente disprezzato che riprende il suo posto (111).

Ai dannati della terra è addirittura la prospettiva della speranza messianica, della restaurazione di un sostrato etnico primigenio e autentico che deve esorcizzare l'avanzare inesorabile della modernità. Se da un lato la connotazione che Valcárcel offre del mondo andino sembra ricalcata dall'endiadi tainiana di razza e *mitieu* e permette di identificare nella popolazione della *sierra* una sorta di zoccolo duro della permanenza immutabile, dall'altro la questione indigena resta confinata a problema di oppressione culturale. Alla consolidata rappresentazione da parte dello sguardo occidentale del mon-

do andino avviata dalle spedizioni archeologiche europee che vedono il Perù come uno spazio vuoto, un antico impero sprofondato tra le sue rovine, un paese di indios ridotti a plebe, Valcárcel e gli indigenisti del Cuzco oppongono una “comunità immaginaria” riscattata nella sua essenza e nelle sue origini telluriche.

Si tratta di un’operazione solo in apparenza priva di aporie e oscillazioni. Lo sguardo “neoincaico” rivolto al mondo indigeno sconfigge infatti in una visione bucolica di ciò che finisce per ipostatizzare come la componente genuina e autocona di uno spazio sociale contrassegnato dagli effetti perversi della modernità. Gli studi recenti hanno evidenziato come anche l’indigenismo culturale non sia stato immune dall’eccesso semantico. Fissando la totalità astratta del mondo indigeno – ma, è bene ricordarlo, dal punto di osservazione privilegiato della società urbana – esso ne ha assunto la condizione presente ma per confinarlo nel passato.

Sociologicamente definibile come “una fantasia di ceti medi urbanizzati in ascesa verso una modernità conflittuale e in ultima analisi impraticabile” (Lauer 23), l’immaginario urbano ha guardato al mondo indigeno caratterizzandolo prevalentemente come assenza autocona (assegnando un nuovo significato alla tradizione, ma relegandola nel passato per esorcizzare l’avanzare della modernità) in uno spazio storico, geografico e culturale trasfigurato in luogo bucolico, reificato e dunque senza storia. Funzionale quindi alla modernità urbana che cerca il controllo del discorso storico e culturale e secondo uno schema nel quale non ci sono indigeni, in quanto individui concreti e storicamente determinati, e neppure uno spazio indigeno in se stesso. Osserva ancora Lauer che il proposito di ampliare gli spazi della cultura dei ceti medi urbani attraverso la connotazione del mondo andino come spazio vuoto della significazione dominante ha dato luogo “al travaso di un’immagine costruita di ciò che è indigeno in un’immagine del moderno capace di includerla” (69).

Come movimento culturale, l’indigenismo fa leva sull’identificazione indigeno/autoctono (una categoria che stabilisce una relazione concreta non con la cultura ma con la geografia), ma resta un concetto generico riferito a una totalità. I suoi limiti consistono nel fatto che la categoria di autoctono è utilizzata per individuare ciò che nel Perù va riscattato per approdare a un senso compiuto di nazione, identificando nell’indio “storico”, erede della tradizione, il vettore di una modernizzazione che compori anche la prospettiva del riscatto dalle sue condizioni di povertà ed emarginazione. La sua più lampante contraddizione risiede nella pretesa di definire il mondo andino contemporaneo sostituendo la connotazione del presente con l’evocazione del passato incaico del Tahuantinsuyo. Che nei suoi esiti estremi dà luogo a una vera e propria sostituzione della storia con il mito del cosiddet-

to “comunismo incaico”, in cui l’indigeno risulta, per astrazione formale, l’essenza della storia e dell’identità del Perù ed è collocato in una sorta di spazio senza tempo e per questo funzionale alla sua mitizzazione.

Qualsiasi sguardo rivolto all’indio finisce per approdare alla sua idealizzazione (o ipostatizzazione che dir si voglia) sia quando lo si vede come il testimone di una tradizione da riscattare per giungere a un senso compiuto e condiviso di nazione, sia che lo si giudichi l’incarnazione della transculturazione e le cui radici si sono diluite nella fusione razziale (e dunque vettore di una modernità degradata nei suoi risultati e che si riassume nello slogan “Incas sí, indios no”): l’indio resta pur sempre oggetto di un immaginario che guarda alle masse subalterne nei termini della dicotomia inclusione/esclusione.

La rappresentazione del discorso “scientifico” positivista fa invece ricorso al tema naturalistico e sostiene l’ereditarietà dei caratteri deteriori della “raza indigena”. Gli indios, come gruppo umano, assumono le stesse caratteristiche dello spazio geografico in cui vivono. E, per estensione, quello che in Perù convenzionalmente si definisce “lo andino” (una nozione assai ampia che include popolazione, ordinamenti sociali, cultura e biodiversità) diventa sinonimo di subalterno, dominato, sconfitto, autoctono. Personificazione di un’occidentalizzazione fallita, l’indio merita il solo privilegio di essere definito in opposizione al sistema di valori importati dai conquistatori (civiltà, cattolicesimo). Eccesso semantico in forza del quale un gruppo umano è collocato in un luogo geografico (la *sierra*) che il positivista José de la Riva Agüero – uno dei fondatori della storiografia peruviana – percorre e metaforicamente descrive come “un paesaggio vuoto” (Flores Galindo 208).

Vediamo in particolare come la descrizione della *sierra* peruviana e dei suoi abitanti dia luogo a un tipico caso di costruzione simbolico-mitica nel suo scontro del viaggio di tre mesi nelle Ande che Riva Agüero svolge nel suo *Paisajes peruanos* del 1912. Che la categoria tainiana di *milieu* sia una sorta di stella polare per Riva Agüero balza immediatamente agli occhi anche del più sprovvéduto lettore. Il nostro autore è un qualificato esponente di quella *sierra* illuminata (che allora si definiva “futurista”) che reclama dallo stato un’azione di tutela delle masse indigene grazie all’istruzione pubblica. Nel suo peregrinare alla ricerca delle radici storiche del Perù egli non viaggia a dorso di mulo tra impervie montagne per conoscere uno spazio geografico e sociale, ma solo per certificarne l’esistenza in funzione di immagini consacrate dalla tradizione letteraria.

Riva Agüero non vede il paesaggio, lo *ricompose*. E lo riconosce solo perché “in queste terre rilucenti e mute, sorge nella pace del campo un lontano ricordo storico, feroce e funebre come un cratere estinto” (Riva Agüero 35). Ben oltre il canone del *telurismo* di sperimentata efficacia, il paesaggio è metaforizzato in pulsione nostalgica e ha il compito di accreditare l’apologia del

passato incaico, mentre la deplorazione del presente serve a cancellare ogni traumatismo del periodo coloniale. Quest'ultimo – "I tre secoli civilizzatori per eccellenza" – (140) deve fissare il legame con una cultura e una civiltà remote, e dunque perfette, che avvalora una visione della storia non in termini di ricostruzione oggettiva ma tutta imperniata sul modello di un'appartenenza mitica. "Il Perù è opera degli Incas, tanto o più che dei conquistatori; e così lo inculcano, in modo tacito ma irrefutabile, le sue tradizioni e la sua gente, le sue rovine e il suo territorio" (158). Ma nel suo intento di identificare l'incaico con l'autoctono gli indios sono descritti come figure immobili, collocate davanti a uno sfondo, che suscitano l'idea di un passato senza presente, senza alcuna integrazione con il paesaggio. Pura scena. Lo spazio andino non è un universo di pratiche economico-politiche e simboliche (cioè una società), e l'uomo non è un soggetto ma un esemplare della specie umana: le masse indigene incarnano una sorta di degenerazione/ricaduta ai gradi inferiori della catena evolutiva.

La connotazione dello spazio geografico è tutta giocata sulla capacità di autolegitimazione dell'io narrante: il paesaggio si trasfigura in cultura perché fiumi e montagne esistono solo in quanto sono già stati materia della tradizione letteraria. Valga in proposito la sua descrizione del fiume Apurimac: "Cantato dai poeti, attraversato dagli Incas e dai *libertadores*, testimone delle guerre e dei conflitti della conquista, centro di tutta la nostra storia, inviolato dall'invasione cilena, è la gigante voce della patria, il sacro fiume dei vaticini [...]” (43). Un chiaro esempio di sostituzione della natura con il mito. E del mito nella sua funzione, per così dire, primaria: un modo per esorcizzare nel presente vissuto della modernità quotidiana con i suoi effetti degradanti l'angoscia del puro trascorrere del tempo.

In scenari di "selvaggia bellezza, di sinistra esaltazione" (43) prosegue il viaggio di Riva Agüero. Che non lesina al lettore quadretti di scenari naturali la cui magniloquenza solo rinvia al grandioso passato. La "mancha india" – l'aborrito presente della sopravvivenza dei resti di un'antica e secolare grandezza ora ridotta a "molitudine indigena, maleodorante e vestita di stracci" (26) – è appunto un espediente letterario che enfatizza e trasfigura il paesaggio. E quand'anche si odono le note di un *yaraní* andino, Riva Agüero non manca di sottolineare il piacere suscitato dall'ascolto di una musica che gli "fa ricordare l'inizio di una nota ballata tedesca" (192). L'intento di descrivere le forme di espressione di una cultura predominantemente orale come quella *quechua* si risolve in incapacità di riconoscere valore a uno spazio culturale che oppone al canone occidentale la forza della tradizione orale: quest'ultima è infatti declassata a replica di un referente alto come la "nota" ballata tedesca.

L'effetto distortivo della lente attraverso cui si guarda al mondo andino

produce l'effetto che deriva dall'asimmetria tra testo orale e cultura scritta: ogni qualvolta ci si avvicina ad esso, risulta inafferrabile e dunque incomprensibile nel suo volto contemporaneo (Lienhard 129). Riva Agüero è lontano da uno spazio che considera vuoto o per lo più un idilliaco luogo che preserva antiche tradizioni sotto la crosta visibile del suo degrado. Quanto più questo mondo appare *acrollado*, frammentato, impoverito – per effetto dell'offensiva latifondista che ha cancellato la base economica e giuridica dell'autonomia comunitaria dei contadini indigeni e nei fatti si è tradotto in una seconda conquista dagli effetti più dirompenti della prima – lo spazio andino suscita presa di distanza ed è ridotto a pura scena.

Lo scrittore non può sottrarsi alla coazione di uno spazio che deve essere rappresentato senza popolazione. È la conseguenza della de-storicizzazione di un paesaggio che funge da espediente narrativo per quella retorica dell'utopia che approda a una visione mitica della storia peruviana. Non certo come messianica prospettiva di ritorno delle divinità inca che metteranno fine al dominio degli europei, ma come indiretta conferma che nella reinvenzione dell'identità peruviana lo spazio andino è uno specchio deformante di una confusa realtà in cui le antiche frontiere culturali ed etniche sono travolte dall'incessante avanzare della modernità. Proprio in forza del fatto che la lente deformante della categoria di "razza" fa di quest'ultima un concetto controverso e sfuggente, un canone che si reinventa, si invoca, si nega, o lo si assume, come nel caso dell'indigenismo culturale, ogni qualvolta si cerca di finire l'identità nazionale o visualizzare il mondo andino come uno spazio di irrealizzate possibilità utopiche. Soprattutto quando è la geografia a costruire la scena in cui si snuava la "vera" essenza dell'identità culturale andina e a confermarla di quanto sia "fluida e costruita la natura dell'identità sociale" (Poole 212). E ancor di più quando i principi della *visual economy* stabiliscono che c'è un ambiente in cui le immagini (pittoriche, letterarie o fotografiche che siano) sono spazializzate, segregate, rese effigie e infine rimosse dal mondo che rappresentano in quanto prodotto della modernità.

#### Opere citate

- CHOCANO, Magdalena. "Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana." *Márgenes* 12 (1987): 43-60.
- DEUSTUA, José e RÉNIQUE, José Luis. *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1984.
- FILORES GALINDO, Alberto. *Perù: identità e utopia. Cercando un Inca*. Firenze: Ponte alle Grazie, 1991.
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco. *Le Pérou contemporain*. Paris: Dujarric et Cie, 1907.
- ID. *Las democracias latinas de América* [1912]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

- GARCÍA JORDÁN, Pilar. "Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821-1919)". *Bulletin de l'Institut français des études andines* 2 (1992): 961-975.
- KRISTAL, Efraín. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú*. 1848-1930. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
- LAJER, Minko. *Andes imaginarios: discursos del indigenismo-2*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América latina 1492-1988*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- MACERA, Pablo. *Conversando con Basadre*. Lima: Mosca Azul Editores, 1979.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sette saggi sulla realtà peruviana*. Torino: Einaudi, 1972.
- MOLLOY, Sylvia. "Too Wilde for Comfort: Desire and Ideology in Fin-de-Siècle Spanish America." *Social Text* 31-32 (1992): 184-96.
- PALMA, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1897.
- POOLE, Deborah. *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean World*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- RIVA AGÜERO, José de la. *La historia en el Perú* [1910]. Lima: Universidad Católica, 1969.
- ID. *Parajes peruanos* [1912]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969.
- SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. 2 voll. Lima: Francisco Moncola Editores, 1965.
- VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes* [1927]. Lima: Editorial Universo, 1972.
- ZUMETA, César. *Continente enfermo* [1899]. Caracas, Secretaría General de la Presidencia de la República, 1961.