This is the peer reviewd version of the followng article:

Postcoloniali noi? L'America Latina tra paradigmi eurocentrici ed esperienza coloniale / Fiorani, F.A. - In: Gli studi postcoloniali: un'introduzione / Bassi, Shaul; Sirotti, Andrea ; [a cura di] Bassi, Shaul; Sirotti, Andrea. - STAMPA. - Firenze : Le Lettere, 2010. - ISBN 9788860873149. - pp. 215-231

Le Lettere
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.

19/11/2026 14:44

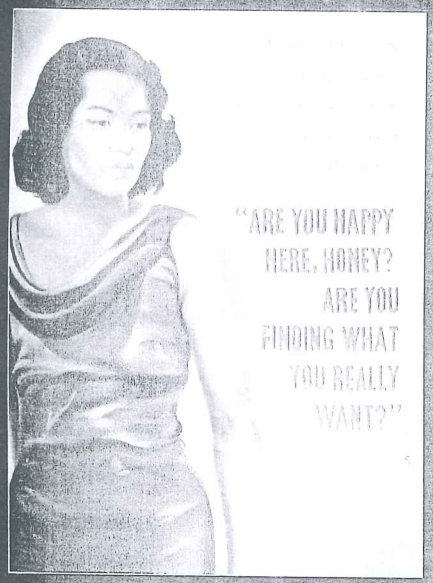
(Article begins on next page)

LE LETTERE
UNIVERSITÀ

Gli studi postcoloniali

un'introduzione

a cura di
Shaul Bassi - Andrea Sirotti





Le Lettere

Questo manuale si propone di offrire al lettore non specialista un'introduzione agli studi postcoloniali attraverso una serie di aggiornati saggi che analizzano gli aspetti più rilevanti e le principali implicazioni di questo ambito di ricerca affascinante e complesso che analizza i perduranti effetti del colonialismo europeo sul mondo sempre più globalizzato di oggi.
I contributi qui raccolti vanno dalla trattazione di questioni terminologiche e teoriche, all'analisi dei concetti cardine degli studi postcoloniali, quali il nazionalismo, le diaspore, i concetti di "razza" ed etnia, gli spazi urbani, il superamento dei canoni letterari. Un'attenzione particolare viene riservata alla traduzione e alla sua importanza per la comprensione e la diffusione dell'alterità. Gli ultimi due saggi escono dal più consueto ambito anglofono e analizzano il postcolonialismo nell'America Latina e il fenomeno degli scrittori migranti in Italia.
Il manuale intende essere un utile strumento propedeutico per affrontare studi ed esami di letteratura e critica postcoloniale in varie sedi universitarie italiane.

Shaul Bassi insegna letteratura inglese e postcoloniale all'Università Ca' Foscari Venezia. Si occupa prevalentemente di Shakespeare, di letteratura indiana in lingua inglese e di studi culturali ebraici. Ha curato l'antologia Poeti indiani del Novecento *(1998) e un'edizione critica di* Otello *(2009); è autore di* Le metamorfosi di Otello. Storia di un'etnicità immaginaria *(2000) e, con Alberto Toso Fei, di* Shakespeare in Venice. Luoghi, personaggi e incanti di una città che va in scena *(2007). Insieme ad Andrea Sirotti ha curato la sezione di poesia postcoloniale dell'antologia di poesia inglese abbinata al quotidiano «La Repubblica» (2004).*

Andrea Sirotti è redattore di «Semicerchio», rivista di poesia comparata. Da anni si occupa di poesia postcoloniale e migrante e insegna traduzione poetica in varie sedi, tra cui il Master in traduzione di testi postcoloniali dell'Università di Pisa. È co-curatore di varie antologie e monografie poetiche e traduce narrativa contemporanea in lingua inglese per Einaudi, Giunti e altri editori. Si è a lungo occupato di poesia indiana in lingua inglese curando, per Le Lettere, l'antologia L'India dell'anima *(2000-2006).*

ISBN 978-8860873149

€ 19,50

GLI STUDI POSTCOLONIALI

UN'INTRODUZIONE

a cura di

Shaul Bassi e Andrea Sirotti

Le Lettere

In copertina: Ming Wong, *Life of Imitation (2009)*. Per gentile concessione dell'autore.

Copyright © 2010 by Casa Editrice Le Lettere – Firenze
ISBN 978 88 6087 314 9
www.lelettere.it

Indice

Introduzione di Shaul Bassi - Andrea Sirotti ..... p. 7

Anna Maria Cimitile, *"Attraversamenti": il linguaggio della teoria postcoloniale* ..... » 37

Annalisa Oboe, *In costruzione: nazionalismi e nazioni postcoloniali* ..... » 57

Alessandra Di Maio, *Perle per il mondo: origine ed evoluzione della diaspora postcoloniale* ..... » 79

Shaul Bassi, *Oltre la "razza":* race and ethnicity *negli studi postcoloniali* ..... » 101

Liliana Ellena, White Women Listen! *La linea del genere negli studi postcoloniali* ..... » 125

Carmen Concilio, *Architetture postcoloniali: megacittà e spazi transnazionali* ..... » 147

Maria Renata Dolce, *"Con-Test/azioni postcoloniali": il dialogo con il canone e la riscrittura dei grandi classici* ... » 173

Viktoria Tchernichova, *"Tradursi all'altra riva": il viaggio verso le letterature postcoloniali* ..... » 195

Flavio Fiorani, *Postcoloniali noi? L'America latina tra paradigmi eurocentrici ed esperienza coloniale* ..... » 215

SUSAN BASSNETT, HARISH TRIVEDI (a cura di), *Post-colonial Translation. Theory and Practice*, Routledge, London 1999.
MARCELLA BERTUCCELLI PAPI (a cura di, assieme al Corso di Laurea Specialistica in "Traduzione dei testi letterari e scientifici"), *La traduzione d'autore*, PLUS, Pisa 2007.
ROSA MARIA BOLLETTIERI BOSINELLI, ELENA DI GIOVANNI, *Oltre l'Occidente. Traduzione e alterità culturale*, Bompiani, Milano 2009.
MARCO FAZZINI, *Tradurre, paradiso dei poeti*, Edizioni del bradipo, Lugo di Romagna 2005.
STEFANO MANFERLOTTI, *Tradurre dall'inglese. Avviamento alla traduzione letteraria*, Liguori, Napoli 1996.
ARMANDO PAJALICH, *Letterature post-coloniali di lingua inglese: problemi ed esperienze di traduzione*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXIII (1994), pp. 315-328.
ORIANA PALUSCI (a cura di), *Postcolonial Studies. Changing Perceptions*, Editrice Università di Trento, Trento 2006.
DOUGLAS ROBINSON, *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*, St. Jerome, Manchester 1998.
GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *The Politics of Translation*, in *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London-New York 1993.
LAWRENCE VENUTI (a cura di), *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, Routledge, London-New York 1992.

Postcoloniali noi? L'America latina tra paradigmi eurocentrici ed esperienza coloniale

Flavio Fiorani

Frontiera dell'Europa

L'America di lingua spagnola e portoghese è stata, al pari di altre aree del pianeta, uno spazio "pensato" da altri. Nella stessa inclusione del continente alla storia dell'Occidente è iscritta la sua percezione-invenzione come un «Nuovo Mondo», uno spazio utopico culturalmente prodotto dai paradigmi europei. Nella cronachistica del Cinquecento la realtà americana è sottoposta a un processo di continua trasfigurazione perché è l'autorità letteraria a fondare l'esperienza del viaggio e la sua narrazione. Sembra dunque abbastanza pertinente estendere alla vicenda storico-culturale del continente americano il paradigma con cui l'Europa ha costruito il suo *altro* orientale e ha colonizzato spazi geografici, mentalità e immaginari dell'Asia e del Medio Oriente.

Il complesso di realtà sociali riunite nella categoria culturale «America latina» esibisce però una sostanziale differenza rispetto ad altre aree del mondo cadute sotto la dominazione imperiale europea. A partire dal 1492 il continente di lingua spagnola e portoghese si definisce come il margine dell'Occidente. Lo storico brasiliano Sérgio Buarque de Hollanda ha ricordato quanto l'identità brasiliana sia l'eredità di Spagna e Portogallo, «territori-ponte attraverso i quali l'Europa comunica con gli altri mondi»[1]. Il Nuovo Mondo – le cui culture si erano evolute

[1] S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Radici del Brasile*, prefazione di F.H. Cardoso, introduzione e cura di N. Avella, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze 2000, p. 40.

senza alcun contatto con quelle europee e asiatiche – sarà una frontiera dell'Europa: alla sua progressiva europeizzazione corrisponde l'adattamento delle forme di vita europee all'ambiente fisico e culturale dell'America. *Las Indias* diventano l'estrema propaggine dell'Occidente perché si costituiscono come aree iberoamericane, dove il violento impatto tra gli europei e le civiltà indigene dà luogo a risultati che altrove non si verificano: primo fra tutti la mescolanza biologica ed etnica, cioè il sorgere di società e culture meticce. Insieme con ciò il sincretismo tra le culture aborigene e quella dei colonizzatori. Violenta imposizione di paradigmi europei? Certamente, ma senza dimenticare la risposta-resistenza indigena e l'adattamento-rielaborazione da parte delle culture autoctone ai processi di acculturazione.

Il meticciato biologico ed etnico – e le sue declinazioni su culture e mentalità – è parte costitutiva del processo di occidentalizzazione del mondo americano. Dallo scontro-incontro tra la cultura coloniale europea e il mondo indigeno scaturisce un risultato ibrido. Sorte dalla coniugazione dei contrari, culture nuove rompono la concezione lineare del tempo: il meticciato nasce anche dalla confluenza di temporalità distinte (quella dell'Occidente cristiano e quelle delle culture amerindiane) e instaura il nuovo tempo americano. L'irruzione degli europei rompe l'idea di un'evoluzione unica del divenire storico ma il tempo dei vincitori non sostituisce quello dei vinti – perché entrambi coesistono per secoli. Se la mescolanza definisce un universo sociale perturbato e mescolato (indo-euro-africano), è la mescolanza etnica e culturale a contrassegnare la dinamica storica di società e istituzioni dal carattere indubbiamente europeo[2].

L'espansione imperiale poggia sulla discriminazione razziale e religiosa: reduci dalla *Reconquista* culminata nella riunificazione della penisola iberica in nome dell'esclusivismo religioso,

[2] Guardare alla conquista europea di anime, corpi e territori del Nuovo Mondo in termini eurocentrici e manichei equivale a pietrificare la realtà e i processi storici, e suscita più di un interrogativo circa la capacità della nostra concezione di cultura di comprendere il mondo americano del Cinquecento: se cioè quel che gli europei definiscono come cultura nahua del Messico o inca nell'area andina non sia altro che una costruzione dell'osservatore occidentale. Cfr. S. GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires 2000.

gli spagnoli esportano i valori della *pureza de sangre* e impongono la conversione forzata degli indigeni al cattolicesimo. Al sorgere del sistema-mondo coloniale fa quindi da contraltare il paradigma aristocratico-cattolico che assegna all'America e alle sue popolazioni un posto all'interno di un disegno di espansione imperiale. L'occidentalismo iberico giustifica la conquista di popolazioni americane e dei loro territori perché li considera il prolungamento naturale dell'Europa: nel quadro di un superiore disegno provvidenziale, il Nuovo Mondo diviene lo spazio deputato all'espansione del dominio dell'uomo bianco europeo e della religione cattolica[3].

Il rapporto tra la Spagna e il mondo iberoamericano può assimilarsi a quello che intercorre tra una copia e l'originale. L'occidentalizzazione è un'impresa mimetica che vede protagoniste anche le società indigene: la loro resistenza a istituzioni, pratiche e credenze europee dà luogo a imitazioni e riproduzioni, generando una relazione complessa in cui il duplicato assume caratteristiche proprie, forme singolari. Processi di transculturazione, incontro-fusione di culti religiosi, sincretismi culturali, sorgere di società meticce testimoniano in che misura la macchina della modernità abbia cercato di annettere la differenza piuttosto che creare un *altro*, inferiore a essa, opposto e irriducibile[4]. Nel sistema-mondo inaugurato dal 1492, l'incorporazione delle Indie occidentali negli Imperi coloniali iberici determina il sorgere di un'America ispano-portoghese intesa come una realtà unitaria. A metà del Cinquecento le Indie ispano-portoghesi acquisiscono la configurazione geografica che perdura fino al primo quarto dell'Ottocento. Dopo che la corona spagnola cerca di rinsaldare con nuove regole amministrative e commerciali il patto coloniale, lo scoppio delle guerre di indipendenza porta alla nascita delle nuove nazioni dell'America latina[5].

[3] W. MIGNOLO, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton 2000.

[4] S. GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation, XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris 1988.

[5] Diversa è la vicenda del Brasile che si costituisce come un regno indipendente dopo che la corte portoghese vi emigra a seguito dell'invasione napoleonica del paese e istituisce la Repubblica soltanto nel 1889.

Il crollo dell'ordine coloniale enfatizza da un lato l'eterogeneità latinoamericana, cioè le specifiche e molteplici tracce lasciate da tre secoli di occidentalizzazione, e, dall'altro, ribadisce anche i tratti fortemente europei di società contrassegnate dalla cultura dei conquistatori spagnoli e portoghesi[6]. Si può guardare alle innegabili diversità presenti in questa realtà continentale esaltandone la dimensione plurale con il nome di «Americhe latine» o riconoscere che società multiformi, che oggi esibiscono l'eredità indigena preispanica, siano "latine" per opposizione alla realtà geografica e culturale dell'America anglosassone. Resta il fatto che il persistere di fattori di lungo periodo nell'identità etnica, la prossimità culturale che smorza qualsiasi tentazione di esotismo radicale, la presenza della religione cattolica, la sempre maggiore diffusione dello spagnolo come lingua postcoloniale e pluricentrica che ha coniugato ibridismi e normatività e perciò capace di adattarsi al contesto globalizzato hanno fatto di questo estremo Occidente una realtà molto più vicina all'Europa di qualsiasi altra area del mondo.

Modernità latinoamericana e nuove geopolitiche del sapere

Nell'Ottocento l'America latina si integra nell'ordine internazionale dominato dalla Gran Bretagna con una posizione subordinata, perciò alla sua vicenda storica si è guardato come a una realtà "postcoloniale". O meglio: il persistere del suo carattere "coloniale" – dapprima la dominazione imperiale spagnola e portoghese e poi il ruolo di esportatrici di materie prime assunto dalle neonate Repubbliche del subcontinente – ha continuato a condizionare l'interpretazione dei suoi fenomeni culturali e delle sue vicende politiche.

[6] Ricorda Buarque de Hollanda che la mescolanza con le popolazioni indigene o importate non ha reso i brasiliani di oggi tanto diversi rispetto ai loro antenati portoghesi: «Per quanto possa apparire meno seducente ad alcuni dei nostri patrioti, è che ancora oggi ci lega alla penisola iberica, specialmente al Portogallo, una tradizione lunga e viva [...]. Da quella terra è venuta la forma attuale della nostra cultura; il resto è rappresentato da materia, assoggettatasi bene o male a questa forma». BUARQUE DE HOLLANDA, *Radici del Brasile*, p. 49.

A ben vedere anche se l'America latina ha definito se stessa in rapporto all'Europa anche dopo la frattura storica dell'indipendenza, alla fine dell'Ottocento deve misurarsi non più con un Impero in decadenza ma con la supremazia degli Stati Uniti. È evidente che la riflessione sul ruolo e sull'identità del subcontinente nel nuovo ordine internazionale caratterizzato dall'espansionismo statunitense verso l'America centrale e i Caraibi abbia visto come una rinnovata forma di occidentalizzazione la pretesa di Washington di intervenire militarmente, con annessioni, protettorati e pressioni economiche negli affari interni latinoamericani. Dopo che Cuba conquista l'indipendenza (1898) e diviene un protettorato statunitense, l'ombra di una sorta di impero informale di Washington si estende sull'America latina a conferma della forte asimmetria nei rapporti tra le due principali aree del continente. Tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, la dimensione "coloniale" dell'America latina trova una più aggiornata versione nella «teoria della dipendenza». Classificata come il Terzo Mondo dell'Occidente dalla teoria marxista, la subalternità economica della periferia latinoamericana dalle metropoli del mondo capitalistico è l'ennesima variante di una catena di malintesi cominciati con il mito del buon selvaggio e culminati nel mito del buon rivoluzionario[7].

La rivendicazione dell'unità culturale del continente di lingua spagnola è stata formulata dal patriota e scrittore cubano José Martí che nel suo celebre scritto *Nuestra América* (1891) ha respinto lo stereotipo secondo cui l'America era uno spazio che doveva essere riempito dal pensiero occidentale. Con il principio che «Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no

[7] Condizionata dal paradigma eurocentrico, la teoria marxista ha dedicato all'America latina una considerazione a dir poco schematica: nelle repubbliche sorte dalla rottura del vincolo coloniale con la Spagna Marx vedeva nient'altro che realtà semifeudali, soggette alla tirannia di *caudillos* locali, con un forte predominio della Chiesa. La discriminazione razziale nelle relazioni sociali e il mancato avvio di una rivoluzione borghese erano testimonianza del passato della modernità, perché l'America latina attendeva l'irruzione del capitalismo. Le sue seguivano le riflessioni con cui Hegel aveva condannato il continente americano di lingua spagnola e portoghese a un ruolo del tutto marginale nel più generale movimento della storia perché lontano dall'Europa, *locus* privilegiato della ragione.

es nuestra», Martí strappa dalla subalternità sociale e culturale le civiltà preispaniche e rivaluta l'ibridismo culturale e etnico («in America il libro importato è stato sconfitto dall'*hombre natural*») inteso come la vera radice dell'identità ispanoamericana. L'identità postcoloniale personificata dall'*hombre natural* rifiuta l'adozione incondizionata di modelli europei e afferma la ragione dell'altro a partire da un'idea della modernità che enfatizza il valore della mescolanza etnica e culturale della periferia dell'Occidente.

Contro il paradigma etnocentrico che declassa a pura arretratezza la dominazione spagnola, Martí elabora un'idea globale dell'America iberoamericana contrapposta al panamericanismo di impronta statunitense e al progresso occidentale come universalistico modello di civiltà (quello che spiega la sconfitta spagnola nella guerra di Cuba a opera del progressismo protestante con la decadenza della "razza" latina). Respingendo ogni categorizzazione razziale ed esaltando ibridismi e contaminazioni, *Nuestra América* definisce uno spazio geostorico e culturale da cui prospettare un'idea americana della contromodernità. Alle soglie del Novecento l'*altro* euroamericano parla di se stesso non condizionato da modelli europei, respingendo la dicotomia del pensiero liberale tra civiltà (europea) e barbarie (americana). Le considerazioni di Martí circa la minaccia di una rinnovata occidentalizzazione hanno spinto il cubano Roberto Fernández Retamar a sostenere che il «postoccidentalismo» costituisca una chiave di lettura più efficace del postcolonialismo per comprendere il percorso storico dell'America latina, a partire dal momento in cui la riflessione di fine Ottocento sull'identità latinoamericana ridefinisce i secolari vincoli con l'Europa e il suo rapporto con la modernità, e fa i conti con l'irruzione della nuova potenza imperiale americana sulla scena internazionale[8].

Dopo la Seconda guerra mondiale, la riflessione di alcuni giovani filosofi sull'identità latinoamericana si contrappone al

[8] R. Fernández Retamar, *Nuestra América y Occidente*, in «Casa de las Américas», 98 (1976), pp. 36-57.

panamericanismo con cui Washington fornisce una giustificazione ideologica alla necessità, imposta dalla Guerra Fredda, dell'unità continentale (mascherando il *manifest destiny* sotto le sembianze della solidarietà interamericana contro il blocco comunista). Sulla scia del pensiero di Arnold Toynbee e influenzati da Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset e Sartre, Leopoldo Zea ed Edmundo O' Gorman in Messico, Arturo Ardao in Uruguay ripensano la storia dell'America latina all'interno della storia occidentale sollecitati dalla riconfigurazione degli equilibri mondiali innescata dalla decolonizzazione del Terzo Mondo. *La invención de América* di O'Gorman è un esempio di decostruzione del macro-racconto con cui l'occidentalismo ha gerarchicamente classificato gli «americani» nel nuovo sistema-mondo e il Nuovo Mondo è stato inserito nel quadro della storia naturale[9]. Con *América en la historia* Leopoldo Zea offre una nuova ricostruzione dell'occidentalizzazione mettendo l'accento sulla necessità, espressa da molti intellettuali latinoamericani, di ripensare il rapporto conflittuale tra l'America e l'Europa dopo che l'indipendenza di Cuba segna una svolta negli equilibri geopolitici del continente[10].

In tempi recenti l'applicazione della teoria postcoloniale al continente di lingua spagnola e portoghese deriva dall'idea che la Seconda guerra mondiale non abbia messo fine alle pratiche coloniali e imperialiste. Cessato il dominio coloniale-territoriale inaugurato dal 1492, avrebbero continuato a operare in America latina forme di colonialismo in versione postmoderna e deterritorializzata[11]. L'auge della teoria postcoloniale coincide con un rinnovato interesse (dopo quello del *boom* delle letterature ispanoamericane tra gli anni Sessanta e i Settanta) per le mani-

[9] E. O'Gorman, *La invención de América. El universalismo en la cultura de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México 1958.

[10] L. Zea, *América en la historia*, UNAM, México 1958.

[11] «La durata e il carattere della sua colonizzazione, la durevole realtà delle sue culture ibride, il "continentale" senso di differenza che scaturisce da una lingua coloniale comune [...] Non c'è alcuna buona ragione che ci impedisca di usare il termine per descrivere retrospettivamente cinque secoli di espansione europea» scrivono B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, London 1989, pp. 13-14.

festazioni culturali del subcontinente da parte di università che impartiscono corsi in inglese e questo dà luogo al non trascurabile problema della traduzione dei testi originali in un'altra lingua. Ciò ha favorito una maggiore conoscenza delle letterature iberoamericane, ma a prezzo della loro omologazione al canone critico della teoria postcoloniale.

Alla diffusione di quest'ultima si è perciò guardato come a una rinnovata forma di colonizzazione da parte di una teoria elaborata nei centri del sapere metropolitani che, imponendo la lingua egemone per interpretare la marginalità latinoamericana, avrebbe confermato la condizione subalterna dell'America latina nel mondo postcapitalista. In un mondo globalizzato che sancisce la rinnovata egemonia degli Stati Uniti, il suffisso «post» ha l'aggravante di omologare il crollo di molte certezze che hanno contrassegnato la storia del Novecento. Poiché inoltre la teoria postcoloniale ha di fatto ignorato le società dell'America latina, «post» certificherebbe la condizione immutabile di società, mentalità, identità e culture inglobate dalla conquista europea e dalla colonizzazione imperiale «la cui storia rimaneva segnata sia dalla violenza delle origini sia dalla continuità dei suoi effetti»[12].

Al postcolonialismo inteso come una nuova sovrapposizione di modelli esterni alla realtà latinoamericana, a una rinnovata forma di colonizzazione teorica che esclude dal suo campo di indagine la storia del Nuovo Mondo e gli effetti dell'imperialismo statunitense nel continente di lingua spagnola e portoghese del Novecento, il dibattito postcoloniale in e sull'America latina ha reagito puntando l'indice contro l'inefficacia di un approccio che, incapace di cogliere la *differenza* coloniale latinoamericana, replica forme di esclusione messe sotto accusa dalle stesse teorie postcoloniali.

Il dibattito svoltosi tra gli studiosi latinoamericani attivi nel centro egemonico del processo di globalizzazione ha dato luogo a un'inedita visione dell'America latina che ha messo in discussione alcuni dei presupposti degli studi postcoloniali. Tra intellettuali latinoamericani trasmigrati nella *teaching machine* del sistema statunitense perché costretti all'esilio dall'avvento dei regimi militari e ricercatori anglosassoni che hanno vissuto nel subcontinente si è sviluppata la riflessione del Latin American Subaltern Studies Group. Insieme alla critica alla convenzionale rappresentazione dell'anticolonialismo (quello, per intenderci, che desacralizza il nazionalismo terzomondista svelando il vittimismo insito nel principio che le masse oppresse dal colonialismo vantino una superiorità morale), il gruppo di letterati, politologi, storici e semiologi di studi subalterni ha adottato un approccio articolato e problematico all'ibridismo culturale e alle identità trasversali che restano uno dei principali legati del colonialismo occidentale. Identità trasversali che contrassegnano anche la stessa esperienza di intellettuali che vivono tra due mondi, con un'identità linguistica e culturale *in between*. Tale smitizzazione si accompagna alla riflessione sulle categorie con cui la modernità ha attivato il discorso sull'*altro*, integrando il soggetto colonizzato nel tempo europeo, "creandolo" cioè discorsivamente.

[12] *Introduzione*, in C.A. Jáuregui, M. Moraña (a cura di), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Universidad de las Américas Puebla, Puebla 2007, p. 13.

Differenza americana e sfida alla ragione moderna

Come può pensarsi nel mondo globalizzato di oggi l'America latina secondo le teorie postcoloniali? Che posto occupa l'estremo Occidente latinoamericano nel vincolo geopolitico tra conoscenza e potere che ha reso la dimensione della «colonialità» un tratto distintivo della modernità?

Della critica di Edward Said all'eurocentrismo epistemologico, gli studi latinoamericani hanno apprezzato la capacità del pensiero postcoloniale di innescare la circolazione di modelli teorici tra centro e periferia e di configurare una contromodernità a partire da cui rileggere la storia dell'America latina rovesciando il paradigma della ragione moderna. Ma se – come sostiene Said – l'Oriente ha contribuito a definire l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa e dell'Occidente in misura tale che «Nulla [...] di questo Oriente può dirsi puramente immaginario: esso è una parte integrante della civiltà e

della cultura europee persino in senso *fisico*»[13], e se l'orientalismo – come contrapposizione ontologica ed epistemologica tra l'Oriente e l'Occidente – istituisce l'immaginario culturale del sistema-mondo nella seconda fase della modernità (a partire cioè dal Settecento), non meraviglia che *Orientalismo* abbia trovato scarsa applicazione alla realtà storica dell'America latina. Identificando l'espansione del colonialismo europeo con la penetrazione occidentale in Oriente, Said ignora il pensiero critico latinoamericano sull'argomento e non prende in considerazione la conquista spagnola dell'America come un fattore decisivo per l'avvento della modernità.

Questo "vuoto" teorico di un classico del pensiero postcoloniale gli studiosi latinoamericani lo hanno colmato con il concetto di «colonialità»: è quest'ultimo a definire la peculiare esperienza storica dell'America di lingua spagnola e portoghese, dove l'America non rappresenta l'*altro* dell'Europa ma una *differenza* al suo stesso interno, il suo estremo Occidente e non la sua alterità. Sulla scia di *Orientalismo* che stabilisce come il nesso tra colonialismo, illuminismo e scienze umane renda la partizione geopolitica del mondo una divisione ontologica, gli studi latinoamericani hanno elaborato una teoria della colonialità che rivendica la *differenza* americana intendendola sia come riconoscimento del ruolo dell'America nella storia del mondo e nell'avvento della modernità, sia come il perpetuarsi della condizione coloniale nel subcontinente.

È la conquista dell'America a segnare la nascita della nuova geocultura della modernità, cioè del primo discorso universalista che cristallizza l'immaginario della superiorità cristiana occidentale, della colonialità. Questo il motivo per cui – sostiene Walter Mignolo – senza occidentalismo non c'è orientalismo[14]. La «differenza coloniale» è il contraltare della dimensione planetaria ed egemonica con cui la conquista spagnola ha innescato la colonialità del potere e istituito la classificazione di razze ed etnie, l'organizzazione di un Impero come uno spazio geopolitico di dominio, la definizione di un nuovo archivio-centro del sapere. Macchina del potere europeo, il concetto di colonialità del potere in America latina svela l'ambivalenza dell'eurocentrismo e dell'idea di modernità: se è vero che dal 1492 l'Europa si afferma come il centro della storia mondiale, è altrettanto certo che la periferia americana costituisce una componente essenziale dell'autoriconoscimento del Vecchio Mondo. La modernità non è più un fenomeno esclusivamente europeo, perché si costituisce in rapporto dialettico con un'alterità non-europea. Quella che subisce e trasforma il modello civilizzatore eurocentrico dando luogo all'eterogenea materialità latinoamericana. La «periferia» che circonda il «centro» è parte integrante dell'autodefinizione di esso.

Al mito eurocentrico della modernità, alla pretesa egemonica della civiltà europea di identificarsi con l'universalità, con il *telos* della storia dell'umanità, il dibattito postcoloniale latinoamericano contrappone l'idea che la conquista americana ha dato origine al sistema-mondo. Modernità e colonialismo sono fenomeni reciprocamente dipendenti: l'Europa diviene «centro» del sistema-mondo proprio in quanto la Spagna istituisce le sue colonie americane come «periferia»[15]. Elaborare una nuova ragione postcoloniale significa quindi ristabilire il vero significato del nesso geopolitico tra conoscenza e potere come elemento fondatore della modernità, svelando quanto la relazione gerarchica soggetto-oggetto creata dal pensiero moderno sia incapace di dar conto delle molteplici declinazioni dello scambio bidirezionale che si è instaurato tra dominatori e dominati.

[13] E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], trad. it. S. Galli, Feltrinelli, Milano 2001, p. 12.

[14] Mignolo, *Local Histories/Global Designs*, pp. 56-58.

[15] E. Dussel, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt 1992*, Ediciones Antropos, Bogotá 1992. Nell'ambito di una più generale filosofia della liberazione e influenzato dai tre volumi de *Il sistema mondiale dell'economia moderna* di Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel sostiene che l'intreccio tra modernità e dominio coloniale spagnolo dà origine a un'inedita forma di soggettività moderna-coloniale. L'*Io* con cui si firma il monarca spagnolo è lo stesso *Io* con cui il conquistatore del Messico Hernán Cortés scrive le sue lettere al sovrano nel 1521, un secolo prima che la riflessione cartesiana istituisca ad Amsterdam il suo *ego cogito*. Cfr. E. Dussel, *La "filosofía de la liberación" ante el debate de la posmodernidad y los estudios latinoamericanos*, in *Colonialidad y crítica en América Latina*, pp. 85-109.

Non assimilabile alla vicenda storica della decolonizzazione nel Terzo Mondo, la *differenza* dell'estremo Occidente può superare la contrapposizione epistemologica tra coloniale (moderno) e postcoloniale (postmoderno) e affermare – in sintonia con l'analisi di Homi Bhabha – la ragione dell'*altro*. Per questa via si può giungere a un'idea della modernità che, anziché generarsi dal centro, prende forma nei margini. Il «revisionismo critico» della critica postcoloniale smaschera le «razionalizzazioni» e i discorsi ideologici con cui la modernità ha cercato di «assegnare una normalità "egemonica" allo sviluppo diseguale e alle vicende differenti – ma spesso penalizzanti – di nazioni, razze, comunità, popoli»[16].

In questo dibattito che ha riassegnato all'America latina un posto di tutto rilievo nello spazio geostorico del mondo moderno ci si è chiesto in che misura il legato coloniale continui a condizionare l'interpretazione dei suoi fenomeni culturali. Poiché va ricordato che in epoca coloniale l'America latina mostra più di un esempio che conduce il soggetto locale, quello disperso e molteplice dei margini, a raccontare la sua storia, a ri-costruire una memoria silenziata o ignorata dalla ragione occidentale/imperiale: dalle testimonianze di scrittori meticci (Huaman Puma e Garcilaso de la Vega "el Inca" nel Perù) alle autobiografie di schiavi in quel luogo coloniale di intersezioni qual è l'isola di Cuba. Queste ultime, epistemologie di frontiera che incorporano la barbarie alla civiltà, presentano un soggetto latinoamericano paradigma di alterità e protagonista di una storia che va oltre i confini della modernità. Sono postcoloniali perché si costituiscono come «*loci* di enunciazione differenziale» e coincidono con la ragione postcoloniale[17]. Forme di conoscenza che operano tra il legato metropolitano del colonialismo (che irradia disegni globali) e il legato delle zone colonizzate (che diffonde storie locali), esse disarticolano la credenza in un'immagine di se stessi come puro riflesso della visione eurocentrica e discriminatoria europea. Ri-scritture del discorso del centro metropolitano, sono un contro-discorso che ricodifica le narrazioni eurocentriche mettendo in discussione categorie quali stato, nazione, identità, soggetto. Di tale de-centramento è testimonianza quell'«Atlantico nero» che ha configurato postcolonialmente soggettività e identità africano-americane in ambito caraibico. La *black diaspora* – secondo Paul Gilroy – acquisisce il suo significato come cultura migrante, opposta allo Stato-nazione moderno. L'Atlantico nero è artefice di «controculture della modernità», di culture ibride, più fluide e meno stabili, perché irriducibili a qualsiasi tradizione nazionale o base etnica[18].

[16] H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, trad. it. A. Perri, Meltemi, Roma 2001, p. 230.

[17] W. Mignolo, *Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?*, in «Latin American Research Review», 28 (1993), pp. 120-131.

Tra eterogeneità e postmodernità

Se le teorie postcoloniali in America latina sono da intendersi come un'epistemologia che si contrappone alla modernità e alla postmodernità, è anche perché «postcoloniale» definisce una dimensione complessa, che oltrepassa rapporti bidirezionali e dicotomici quali colonizzatore-colonizzato, centro-periferia, metropoli-colonia. "Post" non sarebbe da intendersi riduttivamente come ciò che viene "dopo" il colonialismo, ma come una pratica teorica in cui la ragione postcoloniale sorge dalla confluenza tra la modernità e la contromodernità delle storie coloniali. Risposta critica della periferia al centro, la poliforme pluralità delle letterature ispanoamericane si è intrecciata con il pensiero postmoderno, denunciando i limiti della narrazione occidentale della modernità[19]. Tale incontro ha fatto sì che il margine/la marginalità dell'Occidente sia stato rivalutato per-

[18] Scrive Paul Gilroy che «Richiamando le esperienze e le storie dell'attraversamento, l'Atlantico nero articola problemi concettuali più profondi riguardanti l'idea di cultura. [...] Qui possiamo vedere l'Atlantico nero dipanarsi in teorie della cultura della diaspora e della memoria della dispersione, dell'identità e della differenza». P. Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003, p. 19.

[19] W. Mignolo, *Herencias coloniales y teorías poscoloniales*, in *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, a cura di B. González Stephan, Nueva Sociedad, Caracas 1996, pp. 99-136.

ché costituisce la «destabilizzante varietà e ibridismo della letteratura ispanoamericana» che[20], soprattutto nel caso dell'area andina, interseca in modo conflittuale registri linguistici distinti e più universi socio-culturali. Una letteratura eterogenea – nota come indigenista o neoindigenista – emerge dai bordi di sistemi culturali dissonanti e riscopre un soggetto complesso, disperso e molteplice quale protagonista di una storia non più coloniale ma postoccidentale. Esibisce il conflitto tra le culture orali preispaniche e la tradizione occidentale della scrittura, respinge l'idea di un consolatorio sincretismo e riconosce la permanente tensione tra due culture, rende il testo letterario uno spazio simbolico in cui si producono prestiti e contaminazioni che smentiscono la rigidità delle identità collettive pensate come essenze date e preesistenti e non, invece, come una destabilizzante pluralità che rispecchia la trama sociale andina.

La riflessione critica latinoamericana ha cercato inoltre di costruire una teoria capace di dar conto della specificità e dell'eteroclito pluralismo degli universi socio-culturali del subcontinente. Paradigmi quali letteratura «eterogenea», «transculturale», «ibrida» interpretano le differenze occultate dall'omologante categoria di letteratura nazionale e mettono in luce come la parte più originale della narrativa latinoamericana sia quella che riscatta il patrimonio di collettività e società indigene emarginate e sottomesse sia dalla conquista iberica che dalla modernizzazione diseguale delle società dell'America latina[21]. Nell'area andina, dove oggi persistono culture che discendono dalla tradizione indigena, la produzione e il consumo di tali testi sono vincolati a un universo culturale europeizzato, mentre il referente appartiene alle società preispaniche. Dunque la letteratura indigenista è espressione di un conflitto culturale che ha origine nella violenza dell'alfabetizzazione e del rigore normativo imposto dalla conquista europea. Al confine tra due mondi, orale e scritto, spagnolo e quechua, il *misti* Ernesto, l'adolescente protagonista del romanzo di José María Arguedas *I fiumi profondi* (1958), con il suo bilinguismo personifica la scissione tra due codici culturali quanto la possibilità di oscillare, con dolore e con gioia, tra il mondo occidentale e quello indigeno.

Negli anni Sessanta del Novecento il romanzo latinoamericano disarticola i due grandi mitologemi della modernità e della modernizzazione con un linguaggio narrativo che abbandona le convenzioni del genere: rottura delle coordinate spazio-temporali, rifiuto del realismo regionalista e del determinismo geografico, apertura alla soggettività, imprecisati confini tra il vissuto e l'immaginato, pluralità di prospettive e di voci narranti, ricorso all'intertestualità per costruire strutture multiple[22]. Nel decennio successivo il romanzo storico adotta un significativo cambiamento di paradigma: la finzione romanzesca si serve di grandi costruzioni interpretative del lungo tempo latinoamericano che propongono una visione globale del destino continentale[23].

Dopo la riflessione autocritica della/nella periferia avviata dalla filosofia della liberazione negli anni Settanta, la critica culturale latinoamericana ha decostruito la ragione moderna e i suoi presupposti nell'ambito di quel clima di idee generato dalla disillusione con cui si è guardato alla fine di un'epoca (quella, per intenderci, cominciata con le speranze suscitate dalla rivoluzione cubana del 1959 e culminata nella tragica ondata di dittature militari cui è seguita la ridemocratizzazione dell'America latina e la crisi del debito estero)[24]. Se quella degli anni Ottan-

[20] A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, CELACP-Latinoamericana Editores, Lima 2003², p. 9.

[21] A tale proposito si segnalano R. Fernández Retamar, *Para una teoría literaria hispanoamericana y otras aproximaciones*, Casa de las Américas, La Habana 1975; A. Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México 1982; A. Cornejo Polar, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1982; M. Lienhard, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América 1492-1988*, Ediciones del Norte, Hanover (NH) 1991.

[22] C. Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, Joaquín Mortiz, México 1969.

[23] I più significativi esempi di tale tendenza sono romanzi come *El siglo de las luces* del cubano Alejo Carpentier (1962), *Conversación en La Catedral* del peruviano Mario Vargas Llosa (1970) e *Yo el Supremo* del paraguayano Augusto Roa Bastos (1974).

[24] Cfr. in proposito J. Beverly, J.M. Oviedo (a cura di), *The Postmodernist Debate in Latin America. Boundary*, Duke University Press, Durham (NC) 1993, e

ta è vista come la crisi di una modernità incompleta, il nuovo romanzo storico postmoderno latinoamericano la rappresenta con il ricorso alla frammentazione, alla sovrapposizione di piani narrativi e temporali, alla metanarrazione, all'intertestualità, alla parodia[25]. Negli anni del pensiero poststrutturalista e postmoderno, segnati dalla perdita di senso e di valore della conoscenza storica e dalla negazione dei simulacri della modernità, la moltiplicazione delle verità storiche e dei loro significati istituisce il romanzo storico come pratica sovversiva e salvatrice, che mette in discussione la verità ufficiale e funziona come una «respirazione artificiale»[26]. Alla fine della storia, a una condizione poststorica senza più progresso e finalità, fa riscontro una rinnovata tipologia di romanzi storici che ridisegnano lo spazio consacrato dalla tradizione e dal canone, configurando al suo posto storie ibride che immaginano altri tempi storici e mettono in discussione il paradigma con cui il discorso coloniale attribuiva la prerogativa del sapere allo spazio intellettuale metropolitano[27].

H. Herlinghaus, M. Walter (a cura di), *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Langer, Berlin 1994.

[25] F. Aínsa, *Reescribir el pasado. Historia y ficción en América Latina*, Ediciones El otro, el mismo, Mérida (VE) 2003.

[26] M. Perkowska, *Historias híbridas. La nueva novela histórica latinoamericana (1985-2000) ante las teorías posmodernas de la historia*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main 2008, pp. 36-39. La definizione della studiosa riproduce il titolo del romanzo dello scrittore argentino Ricardo Piglia pubblicato nel 2001.

[27] A titolo di esempio si citano i romanzi *1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* (1985) del messicano Homero Aridjis, *Maluco. La novela de los descubridores* (1989) dell'uruguayano Napoleón Baccino Ponce de León, *Tinísima* (1992) della messicana Elena Poniatowska e *Santa Evita* (1995) dell'argentino Tomás Eloy Martínez.

Bibliografia essenziale

P. Baldo, *Poscolonialismo e indigenismo. Subalternidad y alteridad en la narrativa indigenista latinoamericana y del Caribe*, Tesi di Laurea specialistica in Lingue e letterature europee, americane e postcoloniali, Dipartimento di Americanistica, Iberistica e Slavistica, Università Ca' Foscari Venezia, a.a. 2007-2008.

Marcello Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino 2003.

Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta (a cura di), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México 1998.

Alfonso de Toro, Fernando de Toro (a cura di), *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main 1999.

Fernando de Toro, *New Intersections: Essays on Culture and Literature in the Post-Modern and Post-Colonial Condition*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main 2003.

Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México 1989.

Óscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides (a cura di), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Bogotá 1999.

Mabel Moraña, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (a cura di), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham 2008.

Alain Rouquié, *L'America latina. Introduzione all'Estremo Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2000.