

Un continente in fermento. Gli anni Venti latinoamericani tra ordine oligarchico e società di massa

Benedetta CALANDRA
Università di Bergamo

Riassunto

Il contributo fornisce un quadro d'insieme sul dibattito storiografico relativo a un momento di passaggio cruciale nel ventesimo secolo latinoamericano, gli anni Venti: scenario di importanti cambiamenti sociali, politici e culturali che fungono da cornice alle avanguardie artistiche e letterarie. L'obiettivo è contestualizzare storicamente la genesi di diversi movimenti culturali locali e aiutare alla comprensione di questi in relazione al contesto nazionale, regionale e internazionale. Dopo una prima riflessione concernente possibili ipotesi di periodizzazione in merito all'arco temporale delle avanguardie, il saggio passa in rassegna, attraverso diversi casi nazione, alcuni grandi nodi problematici che segnano l'identità latinoamericana dell'epoca, come il nazionalismo, la questione agraria, il complesso rapporto con la potenza statunitense.

Parole chiave: anni Venti, movimenti politici e sociali, identità latinoamericana, nazionalismo, antimperialismo.

Abstract

This essay aims to reconstruct the overall historiographical debate around the 1920s, a crucial watershed in Latin American 20th century, that gave birth to several social, political and cultural events during the literary and artistic avant-garde movements. The goal of this contribution is therefore to historically contextualize the genesis of cultural movements in their local, regional and international dimension. After illustrating different stances about the periodization of the chronological framework that encompasses the avant-garde tendencies, we will take into account, through different case studies, some broad issues that mark Latin American identity at that time, such as nationalism, agrarian reforms, and the troublesome relation with the imperial power of the United States.

Keywords: 1920s, social and political movements, Latin American identity, nationalism, antimperialism.

UNA RIFLESSIONE INTRODUTTIVA: CIRCOSCRIVERE E PERIODIZZARE

Consideradas desde una mirada puramente sincrónica, es decir, vistas como un 'sistema cultural' definible en el espacio y en el tiempo, nuestras vanguardias literarias no sugieren otra forma que la de un mosaico de paradojas. Es difícil al historiador actual intentar una exposición sintética de

esos movimientos, pues la búsqueda de líneas comunes, a cada paso, choca con posiciones y juicios contrastados. (Bosi, 1991)

Un mosaico di paradossi, difficilmente riassumibili in un quadro sintetico e omogeneo. Con questa definizione problematica Alfredo Bosi, storico della letteratura brasiliana, introduce l'analisi di quel periodo di intensa effervescenza culturale nel quale –grosso modo tra la fine del primo conflitto mondiale e l'inizio del secondo– in America Latina si recepisce e si rielabora una nuova e dirompente sensibilità artistica e letteraria maturata nel vecchio continente. Pur condividendo con i protagonisti europei l'accezione di “movimenti o gruppi che intendono coscientemente rivoluzionare la vita e l'arte” (Egbert, 1967; Weisgerber, 1974: 414), tuttavia, le avanguardie latinoamericane non si limitano a riprodurre testi, manifesti (Corti, 2019) e realizzazioni plastiche di movimenti sorti in Europa nel primo decennio del Novecento come l'espressionismo, il futurismo, il cubismo (Rincón, 1991), ma presentano caratteri di forte originalità (Carpentier, 1976).

La periodizzazione di queste manifestazioni artistiche è stata variamente interpretata¹, anche se generalmente circoscritta agli anni Venti del Novecento. Una collocazione più elastica nel tempo potrebbe anticipare una data convenzionale di inizio al 1909, anno in cui Marinetti pubblica a Parigi il primo Manifesto Futurista (20 febbraio). Le ripercussioni sono praticamente immediate nel continente latinoamericano, e il 5 aprile il prestigioso quotidiano di Buenos Aires *La Nación* pubblica una traduzione e un'estesa recensione al testo. Pochi mesi dopo, Almacchio Diniz si fa cura a Bahia della prima traduzione portoghese, successivamente ripresa e divulgata da Graça Aranha da Rio, in corrispondenza della visita dell'artista italiano (Diniz, 1926). Hugo Verani considera invece come possibili estremi cronologici il 1916 e il 1935², una periodizzazione condivisa, a grandi linee, da Federico Schopf (1986), che pur premettendo una difficoltà nel tracciare limiti precisi, propone gli 1916 e 1939, se intesa in un senso più ampio, e 1922-35, se in un senso più ristretto. Nelson Osorio preferisce invece contemplare il decennio 1919-1929, ovvero tra la fine del primo conflitto mondiale e la grande crisi economica (Osorio, 1979: 327), prescindendo dal critico ungherese Miklos Szabolsci, che arriva persino ad individuare l'esordio del fenomeno avanguardie al 1905 (Szabolsci, 1972: 5). Jorge Schwartz si fa portavoce di una lettura ancora diversa, individuando a sua volta un possibile incipit nel 1914, anno del manifesto *Nos serviam* di Vicente Huidobro, considerato, dati gli ‘irriverenti postulati’

¹“Las vanguardias no tuvieron la naturaleza compacta de un cristal de roca, ni formaron un sistema coherente en el cual cada etapa refleja la estructura uniforme del conjunto. Las vanguardias se deben contemplar en el flujo del tiempo como el vector de una parábola que atraviesa puntos o momentos distintos” (Bosi, 1991: 15).

²“En el continente latinoamericano los límites temporales de los vanguardismos son, aproximadamente, 1916 y 1935. Las inquietudes renovadoras canalizan hacia 1922 –año clave de la eclosión vanguardista latinoamericana– en una acelerada sucesión de manifiestos, polémicas, exposiciones y movimientos encaminados por propósitos distintos, pero contagiados por la ‘furia de la novedad’ de que habla Jorge Mañach” (Verani, 1986: 13).

e i presupposti estetici adottati, l'esempio più compiuto di ciò che si potrebbe definire avanguardia latinoamericana (Schwartz, 1991: 29).

Tra le possibilità più suggestive, tuttavia, si può considerare quella del 1922, definito da Jorge Luis Borges nell'*Indice de la nueva poesía americana* l'anno d'inizio di una nuova generazione, la genesi di una prima, reale internazionalizzazione del fenomeno. Mentre il mondo legge per la prima volta i capolavori *Ulysses* e *The Waste Land*, la peculiare congiuntura vede la nascita dell'*Estridentismo* messicano, la pubblicazione della rivista *Proa* a Buenos Aires e lo svolgimento della *Semana de Arte Moderna* a São Paulo. È quest'ultimo evento, in particolare, che sembra trascendere i confini di un singolo Stato. Anche il critico Ángel Rama, tutt'altro che isolandone il significato in ambito brasiliano, lo vede come una sorta di cavallo di Troia delle nuove idee per l'intero sottocontinente (Rama, 1973: 59). Nell'anno di massima espansione del *boom* del caffè (due milioni di ettari coltivati) e della fondazione del Partito Comunista, mentre a Rio de Janeiro, la capitale all'epoca, si svolgono fastose le celebrazioni del Centenario dell'Indipendenza brasiliana, la *Semana de Arte Moderna* lancia da São Paulo una colossale provocazione. Finanziata dall'alta borghesia paulista, e nata inizialmente come anti-festival del centenario, si articola poi in un disegno complesso, comprendente performance di scrittura, pittura, scultura e architettura sotto gli occhi diffidenti della piccola borghesia conservatrice cittadina. È l'“inaugurazione ufficiale” del modernismo brasiliano³.

Anche la storica argentina Patricia Funes considera il 1922 l'*annus mirabilis* per le avanguardie latinoamericane sottolineando, al contempo, l'importanza cruciale che tale anno riveste per l'Europa. Nel 1922 Wittgenstein pubblica il *Tractatus logico-philosophicus*, affermando, come ricorda la storica Patricia Funes, che i limiti del nostro linguaggio sono i limiti del nostro mondo, per cui quasi varrebbe mantenere il silenzio, a fronte dell'inesistenza di una “parola salvatrice” (Funes, 2006: 35).

Per quanto riguarda la parabola discendente, pochi studiosi dissentirebbero dal collocarla alla fine degli anni Venti, specialmente considerando il carattere sperimentale e il diretto legame delle manifestazioni latinoamericane con gli *ismi* europei (Schwartz, 1991: 30-31). Il decennio immediatamente successivo sarà scenario, com'è noto, dell'incontro-scontro colossale tra diversi progetti ideologici (si affermano il fascismo, il nazismo, il comunismo, l'imperialismo e il capitalismo monopolista) che vedranno, a due dallo scoppio della guerra civile spagnola, una proliferazione di prese di posizione pubbliche degli artisti europei, per i quali la domanda sul senso politico dell'arte il suo eventuale grado di impegno si fa improrogabile. Emblematico, in proposito, è il *Manifesto por un arte revolucionario independiente* promosso a Città del Messico da Diego Rivera, Leon Trotsky e André Breton. In estrema sintesi, sarebbe forse più corretto

³ “Come tutte le ‘rivoluzioni’ anche quella modernista brasiliana possiede ormai la propria mitologia e la propria agiografia. Come movimento artistico, come espressione di un'estetica di gruppo e come periodo letterario, il modernismo è stato indagato e analizzato criticamente da studiosi-attori, coprotagonisti degli avvenimenti narrati, quali Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Graça Aranha, Manuel Bandeira, Menotti del Picchia. È stato descritto da studiosi-spettatori contemporanei come Nestor Vitor o Alceu Amoroso Lima, o sorti dalla critica dopo i primi anni della nuova avanguardia” (Stegagno Picchio, 1997: 414).

affermare che un movimento tendenzialmente circoscritto in un decennio si è articolato, in realtà, durante un quarto di secolo.

Considerata da una prospettiva storiografica in senso stretto, la costante tensione tra la dimensione estetica e quella politica –che sembra caratterizzare fortemente tutti i movimenti avanguardisti– (Sánchez Vásquez, 1968: 112-115) non è con tutta probabilità slegata dalla fortuna, o piuttosto dall’oblio, dello studio delle stesse in ambito latinoamericano. Non è un caso probabilmente che un tema simile, per decenni trascurato anche dalla critica europea, viva una prima e importante riscoperta durante gli anni Sessanta del Novecento, quando agli occhi del mondo il sottocontinente appare come una polveriera pre-rivoluzionaria, pronta ad esplodere da un momento all’altro. In un momento in cui l’imperativo della ‘rottura’ sembra orientare le pratiche politiche ma anche le riflessioni sul tema della dipendenza culturale, del senso e della centralità dello Stato, dell’avanguardia politico-militare, l’America Latina torna ad interrogarsi su se stessa⁴. Le nuove forze politiche degli anni Sessanta, in un ripensamento profondo del ruolo dell’intelligenza nei processi di cambiamento, prestano dunque una rinnovata attenzione alla funzione delle avanguardie artistiche all’interno delle avanguardie storiche. In un contesto estremamente politicizzato che produce continue discussioni sul potere e sul ruolo dei movimenti sociali e rivoluzionari, il nodo della funzione dell’arte nella società borghese torna alla ribalta acquistando una nuova matrice di significato (Jameson, 1984). In questo scenario, ad esempio, figure fondanti come Mariátegui e la breve azione della rivista *Amauta* (1926-30) possono rappresentare, agli occhi del *Partido Comunista Peruano* sempre più lacerato da acerrime divisioni interne, un punto fermo e una nuova fonte di conciliazione ideale tra etica marxista, avanguardia artistica e politica.

Il tema del nesso tra avanguardie artistiche e politiche viene momentaneamente escluso dal dibattito pubblico nella metà degli anni Settanta, di fronte a un mutamento generalizzato della funzione dell’arte nelle società della terza rivoluzione tecnologica (Bürger, 1974); cede poi definitivamente il passo, durante gli anni Ottanta, nel ciclone della crisi finanziaria più grave del secolo, a una nuova discussione sul concetto e sulle pratiche della democrazia (Cardoso, 1975). Sarà proprio nella cosiddetta *década perdida*, dunque, che stando alle parole di Ana Pizarro si rivaluta il punto d’incontro tra la dimensione sociale e politica delle avanguardie, situato idealmente in una “nuova pratica del linguaggio [...] come esperienza di rottura di un linguaggio depositario di vecchie strutture” (Pizarro, 1981: 81).

Bisognerà aspettare l’arrivo del nuovo millennio per un’operazione sistematica e articolata di traduzione critica dei principali testi avanguardisti dell’intero

⁴ Nel 1962 Haroldo de Campos si domandava pubblicamente: “¿Puede un país subdesarrollado producir una literatura de exportación? ¿En qué medida una vanguardia universal puede ser también regional o nacional? ¿Se puede imaginar una vanguardia comprometida? He aquí tres interrogantes fundamentales para la configuración de un contexto crítico adonde se debe situar cualquiera que se proponga a hacer arte hoy en día en nuestro país y que asume, al mismo tiempo, la plena conciencia de su tarea y de su peripecia histórica” (Rincón, 1991: 54-55).

sottocontinente che espliciti lo sguardo europeo in merito (Mendonça Teles; Müller-Bergh, 2005).

1. IDENTITÀ E ALTERITÀ. TRA IMITAZIONE E DISTANZA DALLA VECCHIA EUROPA

Gli anni Venti, secondo la storica Patricia Funes momento fondante per il pensiero sociale e politico latinoamericano –fin troppo trascurato dalla storiografia come ‘semplice’ fase di passaggio dal patto neocoloniale della fine del XIX secolo ai populismi degli anni Trenta– si aprono con una colossale delusione. Il primo conflitto mondiale, come rimarca Sigmund Freud, inferisce un colpo mortale all’orgoglio europeo per i progressi raggiunti in ambito civile e culturale (Freud, 1915 e Freud; Einstein, 1932). Si sgretola un apparente modello di civiltà, carnefice di se stesso e autore di un massacro collettivo di fronte al quale qualsiasi guerra civile, nel sottocontinente, non sembra altro che una pallida imitazione. Il dialogo con la vecchia Europa si fa dunque particolarmente teso, e l’antieuropeismo diviene talvolta elemento di identificazione generazionale tra pensatori, scrittori, artisti e intellettuali latinoamericani.

Negli anni 1912-17 Oswald Spengler scrive *Il tramonto dell’Occidente*, annunciando il ‘naturale’ declino di un intero sistema, che come un organismo consunto deve prendere atto di una fine imminente. Nel corso della Grande Guerra Einstein pubblica la *Teoria generale della relatività* (1915), un testo che, per le conclusioni proposte, influenza profondamente tutti i campi della cultura, ben oltre l’ambito della fisica. Lo spazio-tempo non ha più una durata assoluta e uniforme, bensì dipende dall’osservatore e dal punto di osservazione. Il relativismo rappresenta una categoria concettuale di grande impatto nel pensiero dell’epoca e apre una breccia nella apparente compattezza dei valori ottocenteschi, assunto filosofico che mette in crisi categorie e presupposti consolidati. Emerge il concetto di ‘spazio-tempo storico’, approfondito significativamente da *El tema de nuestro tiempo* (1923) di José Ortega y Gasset, e adottato nel nuovo continente da Víctor Raul Haya de la Torre (1895-1979) per giustificare una temporalità propria e peculiare della sua ‘Indoamerica’. Parallelamente, con la critica di Bergson al meccanicismo positivista e al razionalismo gnoseologico, si rivaluta l’intuizione come fonte di conoscenza per il reale nel suo fluire costante.

Nello sgretolamento delle sue certezze, e, di pari passo, delle convenzioni formali quali forma, simmetria, prospettiva, l’Europa è attratta dall’irrazionale, dall’onirico, dall’incosciente, dal ludico. Sono queste vere e proprie anime del simbolismo, del dadaismo, del cubismo e del fauvismo, strumenti per sfuggire dalla gabbia di ferro delle convenzioni borghesi. Non è probabilmente una coincidenza che André Breton concepisca il Manifesto surrealista, nel 1924, anche sulla scorta di un’esperienza biografica del tutto peculiare, come ausiliare all’interno di un sanatorio psichiatrico. Parte della produzione letteraria tende inoltre all’orientalismo e all’esotismo. Disillusi dalla civiltà occidentale, diversi scrittori subiscono il fascino di culture ‘altre’: India (Herman Hesse, *Siddhartha*, 1922); il Messico azteco (D.H. Lawrence, 1924, *La Serpiente emplumada*), l’Arabia (T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, 1922).

Il contesto del sottocontinente risente di questa turbolenza, pur filtrandone il messaggio attraverso una presa di posizione autonoma. Il futurismo di Marinetti esplicita progressivamente la sua vicinanza al fascismo, ma le avanguardie latinoamericane tendono a rifiutarne la posizione politica, mantenendo l'intima essenza del suo messaggio: la ricerca spasmodica del nuovo, il rinnovamento radicale, la rottura rispetto ai canoni e ai valori del passato. Per una società che per oltre un secolo, vale a dire dal processo di consolidamento degli stati-nazione indipendenti, riflette profondamente sul significato del 'moderno', l'attrazione per il 'nuovo' –comune denominatore per tutti gli *ismi* europei– si fa irresistibile. L'intelligenza regionale si percepisce dunque, e si presenta al mondo, come una nuova generazione, portatrice di valori politici, sociali, etici ed estetici diversi da quelli dei padri. Nelle parole di Funes, assistiamo a uno slittamento da “una época cumulativa” rispetto alle istanze della generazione precedente, ad una “eliminatória” o “conflictual”. Regina tra le utopie americane, questa spasmodica ricerca della differenza e della negazione del passato costituisce una forza quasi compulsiva, espressione di una società che assiste a una concreta accelerazione dei mezzi di produzione, di comunicazione e di consumo. Nelle parole di Ángel Rama, questa ricerca si carica di molteplici tensioni: “Surgen, en puntos estratégicos de América Latina, otras falanges vanguardistas que se enuclean alrededor de manifiestos, revistas, actos públicos provocadores, para proclamar la voluntad del ‘nuevo’” (Rama, 1973: 59).

Ripudio del passato, dunque, ed esaltazione del nuovo. Eppure anche questo spirito vive, in America Latina, di numerosi aspetti contraddittori. César Vallejo, ad esempio, nella sua violenta critica alle avanguardie ne sottolinea il carattere imitativo, e in ultima analisi la dipendenza culturale rispetto ai modelli europei, accusando i suoi connazionali di “indossare la camicia europea del cosiddetto ‘spirito nuovo’, ma all’insegna di una letteratura presa in prestito” (Vallejo, 1927).

Anche nel contesto brasiliano l'ambivalenza tra imitazione e distanza dal vecchio mondo è piuttosto evidente, come dimostra ad esempio l'atteggiamento dei modernisti nei confronti del futurismo europeo. Nelle riflessioni di Stegagno Picchio:

C'era tuttavia nei giovani di São Paulo il desiderio di costruire un futurismo autoctono, diverso da quello europeo. Lo notava con intelligenza Sérgio Buarque de Holanda quando, già nel 1921 (“O futurismo paulista”, in *Fon-fon!*, 10 Dicembre 1921), scriveva che “i futuristi di São Paulo non andavano d'accordo con quelli di Marinetti”, e che “sotto il segno dell'originalità avevano iniziato un movimento di liberazione dai vecchi preconcetti e dalle convinzioni destituite di valore, unico si può dire, nel Brasile e nell'America Latina” [...] ecco quindi il rifiuto di una denominazione tanto vincolante come quella di futurismo e il rifugio della nuova avanguardia in quella, ben più ampia e possibilista, di modernismo. (Stegagno Picchio, 1997: 421)

L'Europa è oggetto di critica, ma non perde per questo la sua attrattiva come destinazione di viaggio e soggiorno di formazione per artisti e intellettuali del sottocontinente. Dal Cile, secondo un percorso che è oramai paradigmatico, viaggiano i figli delle élites –come Vicente Huidobro nel 1916, Teresa Wilms nel '17, Joaquín Edwards Bello nel 1919– ma anche giovani pittori di classe media come Camino Mori e i fratelli Ortiz de Zárate. Quasi tutti si trasformano in divulgatori delle nuove tendenze

europee. Edwards Bello si firma, al suo rientro, “Jacques Edwards, Chargé d'affaires DADA au Chili”, e nel 1921 pubblica *Metamorfosis*, con composizioni ultraiste e dadaiste, dedicato a Tristan Tzara, “inventor del idioma francés” (Subercaseux, 2004: 167-169). Dal 1916, due anni dopo la pubblicazione del manifesto *Non serviam*, base del creazionismo, Huidobro vive una lunga stagione europea, partecipando attivamente a riviste d'avanguardia spagnola e francese e facilitando la loro diffusione nel paese d'origine.

Anche il panorama brasiliano è generoso di esempi in tal senso: nel 1914, reduce dalla Scuola di Belle Arti di Berlino, la pittrice Anita Malfatti espone i suoi quadri alla Galleria Mappin di São Paulo; lo rifarà nel 1917, dopo un periodo di specializzazione presso la Independent School of Art di Homer Boss, negli Stati Uniti. Victor Brecheret, il ‘Rodin brasiliano’, studia per sei anni presso la scuola di Arturo Dazzi a Roma, e una volta scoperto dal gruppo di Andrade costruirà il monumento di commemorazione dell'Indipendenza nel 1922. A sua volta, Oswald de Andrade rientra a San Paolo nel 1912 dopo una duratura stagione francese e si esercita in creazioni poetiche fortemente influenzate dalla figura di Marinetti (Stegagno Picchio, 1997: 414-ss.). Anche Jean Franco sottolinea come l'intelligenza latinoamericana, sempre più popolata di figure femminili forti (Gabriela Mistral, Frida Kahlo, Tina Modotti) si trovi a riscoprire la vitalità e la sensualità del proprio continente dopo lunghi soggiorni parigini (Franco, 1981: 18). Diego Rivera trascorre più di un decennio in Europa, soprattutto nella capitale francese durante il periodo di massimo successo del cubismo, per tornare poi in patria e sovvertire radicalmente le arti plastiche messicane. Nella saggistica, così come nella pittura e nella fotografia si riscattano il rurale, l'etnico, il tellurico (Stabb, 1969: 20).

In questa paradossale mescolanza di ‘eccesso di originalità’ e, al tempo stesso di ‘eccesso di imitazione’⁵ si rinnova un'annosa preoccupazione di carattere identitario, che prende le mosse, nella congiuntura degli anni Venti, dalla necessità di definire un'arte americana autentica. Si tratta di una preoccupazione costante, che s'insinua tra le molteplici correnti estetiche e tensioni ideologiche del momento. Nonostante i ritmi e le specificità che caratterizzano il complesso dei movimenti di avanguardia, una comune e sofferta percezione sembra essere quella della propria ‘condizione coloniale’, quel “tiempo histórico de larga duración en el cual coexisten, y entran en conflicto, por fuerzas estructurales, el prestigio de los modelos metropolitanos y la búsqueda de una identidad original y originaria” (Bosi, 1991: 13).

1.1. NAZIONALISMO E COSMOPOLITISMO

Riemerge inoltre –con una forza paragonabile forse solo al momento della genesi dei nuovi stati indipendenti dalla Spagna, vale a dire gli anni Venti e Trenta

⁵ “Si los lectores de hoy se interesan en detectar el carácter de esa vanguardia continental, el *quid* capaz de distinguir la de su congénere europea, recogen los efectos de tendencias opuestas, y, muchas veces, llevadas a sus extremos: nuestras vanguardias tuvieron *demasiás de imitación y demasiás de originalidad*” (Bosi, 1991: 15, corsivo dell'autore).

dell'Ottocento— il dramma della ricerca della nazione, che proseguirà, con intensità variabile, fino al secondo dopoguerra.

Nelle riflessioni di Ruggiero Romano,

Creo que esta imposibilidad ahora de hacer referencia a un modelo europeo (o también norteamericano) se pueda encontrar, en el contexto americano, en un fenómeno al que no se ha prestado la debida atención que él merece: entre 1927 y 1950 todo un grupo de intelectuales, desde Mariátegui y Paz, pasando por Freyre, Ortiz, Subercaseux, Leopoldo Benites, se iba poniendo el problema de la propia identidad nacional. Extraordinaria concentración en el tiempo, cuyo equivalente es el grande florecimiento de las 'historias nacionales' europeas entre 1830 y 1860. ¿A qué atiene esta inquietud; este plantearse el mismo problema: '¿Quiénes somos?'. Porque de hecho los 7 ensayos, como *Laberinto de soledad*, como *Chile, una loca geografía*, como *Radiografía de la pampa*, como *El contrapunto cubano del azúcar y del tabaco*, como *Ecuador: drama y paradoja*, constituyen tentativos de respuesta justamente a esta pregunta: '¿Quiénes somos?'. (Romano, 1987: 14)

Inquietudine duratura e condivisa, il problema della ridefinizione nazionale si pone naturalmente in termini molto diversi, durante gli anni Venti, a seconda dei casi presi in esame. Il Messico, in seguito alla Costituzione del 1917, porta avanti un processo di ricostruzione dello Stato e di istituzionalizzazione politica della Rivoluzione dopo oltre dieci anni di guerra civile; in questo caso specifico, il significato di 'nazione' non può prescindere da quello di 'rivoluzione'.

Il Perù presenta uno scenario molto diverso: a partire dal 1919 Augusto Bernardino Leguía dà vita a un progetto di *Patria Nueva* che si prefigge inizialmente un processo di modernizzazione all'insegna del dialogo con ampi settori della società, ma che finirà, in breve, per serrarsi in un ristretto circolo oligarchico. La riflessione sulla nazione si svolge in questo contesto ai margini dello stato, quando non all'infuori di questo. L'Argentina vive invece un'esperienza di democrazia allargata e di ampliamento della base rappresentativa, in un decennio di intenso dibattito sul nesso patria-cittadinanza, e una sofferta definizione di *argentinidad* (Botana, 1996: 56-63).

La Nazione può esser concepita talvolta come entità finita, con un suo carattere e con attributi immodificabili, alla quale bisogna 'risvegliarsi'; oppure come processo in divenire, una costruzione alla quale gli intellettuali sono chiamati a dare un contributo (Funes, 2006: 79-80). In entrambi i casi, si vede la necessità di una "invenzione della tradizione" (Hobsbawm; Ranger, 2002), per dimostrare l'esistenza ontologica di una nazione da restaurare. Il dibattito sul nazionalismo è strettamente intrecciato, in ambito latinoamericano, a quello sulla dipendenza, o piuttosto la ricerca di autonomia, rispetto ai modelli esterni. La diffusione delle avanguardie europee acuisce una tensione già evidente nella produzione letteraria e politico-filosofica della fine del XIX secolo, che da Sarmiento a Rodó torna a proporre le grandi questioni dei padri della patria: come recepire il 'nuovo spirito' europeo senza perdere le caratteristiche regionali? Come assimilare le nuove tecniche artistiche senza cadere nella mera imitazione o trasformarsi in preda dei modelli importati? Come mantenere una propria specificità regionale, senza però impoverirsi in una folcloristica espressione di 'colore locale'?

L'antropofagia brasiliana rappresenta forse una delle risposte più articolate al problema. Ispirato dal nome di un disegno di Tarsila de Amaral, all'epoca moglie di

Oswald de Andrade, e ribattezzato in seguito *o aba-poru* (in lingua tupi: l'antropofago), simbolo del nuovo modernismo brasiliano,

L'antropofagia di Oswald aveva molti significati. Il modernismo come movimento estetico era nato all'inizio, nella sua fase futurista, internazionalista. Col rifiuto della tradizione, rifiuto peraltro importato dall'Europa, aveva poi dovuto rifiutare la stessa Europa. Gli epigrammi di Oswald e i grandi quadri antropofagici di Tarsila, con le loro donne dagli enormi piedi picassiani accoccolate presso cactus atemporali, porteranno al mondo il messaggio di un Brasile, ancestrale, mitico e modernissimo. Ma Oswald stesso correggerà in un'intervista alla parigina *Nouvelles littéraires* (1928) la sua posizione anti-europea spiegando che non di rifiuto si trattava, ma di superamento: un'assimilazione della cultura occidentale, un modo di 'divorare il nemico perché le sue virtù passino a noi'. Come è ancora oggi nella pratica di quegli indios Yanoáma-Yanomami di cui parla Ettore Biocca: i quali mangiano la cenere dei morti in pappa di banane per conservarne endocannibalisticamente ogni virtù. (Stegagno Picchio, 1997: 434)

La complessità del movimento modernista, paradigmatico per *vis* polemica e per versatilità (comprende letteratura, pittura, scultura, architettura, musica) (Travassos, 1999: 16 ss.) esprime appieno le molteplici tensioni continentali, le pulsioni eterogenee, talvolta anche all'interno di uno stesso gruppo o una stessa rivista letteraria. Nazionalismo e cosmopolitismo, identità etnica e accuse all'imperialismo, valori estetizzanti e impegno politico convivono in una dialettica continua, che non di rado prevede l'adozione di un linguaggio ricco di congiunzioni copulative, volte a includere termini apparentemente antitetici. E dunque il modernismo è stato cosmopolita e nazionalista. Si è trattato di un'arte pura, e allo stesso tempo, fortemente impegnata. Ha tratto ispirazione tanto dagli *ismi* parigini quanto dalle culture indigene.

In una feroce e complessiva critica alla società borghese, nei primi anni del Novecento Marcel Duchamp rimetteva del tutto in discussione, in Europa, la funzione dell'arte, non più necessariamente intesa come creazione di individui adulti, in pieno possesso delle proprie facoltà mentali ed educati nelle accademie dell'Occidente. Se il nuovo linguaggio è finalizzato, nel vecchio mondo, a mettere in discussione 'l'assoluto borghese', in America Latina s'iscrive in un vasto movimento di carattere sociale, politico e culturale che come comune denominatore individua la necessaria rottura con l'ordine oligarchico dei decenni precedenti (Rincón, 1991: 72-73).

Anche in questo contesto ci s'interroga sul senso dell'arte, e in particolare, nelle riviste, sulla missione della letteratura e i problemi sotterranei, profondi, nei quali si muove la coscienza culturale latinoamericana. Il panorama peruviano presenta in questo senso spunti di riflessione particolarmente incisivi nelle parole di José Carlos Mariátegui (1894-1930), grande anima del pensiero politico, intellettuale e filosofico di inizio secolo (Melis, 1995: 332-356). La continua ricerca di un autentico 'pensiero latinoamericano', frutto della fusione tra la cultura del colonizzatore e quella del colonizzato, si fa particolarmente evidente in un articolo pubblicato nel 1925, che così recita:

¿Existe un pensamiento hispanoamericano?

Tornemos a nuestra cuestión. ¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en

la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revistar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera.

El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana –en la Argentina, en el Uruguay, se puede hablar de latinidad–, no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado.

En gran parte de Nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispano-americanos no ha cambiado hasta ahora de métodos. Palacios dice: “Somos pueblos nacientes, libres de ligaduras y atavismos, con inmensas posibilidades y vastos horizontes ante nosotros. El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas”. En la Argentina es posible pensar así; en el Perú y otros pueblos de Hispano-América, no.

Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar; nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe⁶. (Mariátegui, 1925)

2. IDEOLOGIA E POLITICA

2.1. SOCIALISMO, RADICALISMO E QUESTIONE AGRARIA

Caratteristica essenziale degli anni 1918-30 –periodizzazione adottata da Julio Godio per circoscrivere la seconda fase della storia del movimento operaio latinoamericano– è una serrata polemica tra grandi correnti di pensiero socio-politico. Con l’inizio della crisi dell’anarcosindacalismo e del socialismo evolucionista, infatti, emergono nuove matrici di pensiero come il comunismo e il nazionalismo democratico (Godio, 1983: 12-14). Tutta l’area subcontinentale è scossa da un’intensa conflittualità. In Messico, dopo l’esperienza del *Partido Socialista* del sud est yucateco, esplosivo laboratorio politico che precede la colossale rivolta del 1910, si assiste a una fase di consolidamento della Rivoluzione, agraria e laborista; in Nicaragua è il momento dell’insurrezione armata antiyankee e sandinista; nelle città di prima industrializzazione gli scioperi di lavoratori paralizzano per settimane il ritmo della conciatura delle pelli, della tessitura e dell’edilizia urbana. A São Paulo, nel 1917, per la prima volta settantamila operai incrociano le braccia all’unisono (Vangelista, 1997: 108-111). Persino i latifondi caraibici dediti alle economie di enclave, dove più forte è l’immobilismo delle organizzazioni rivendicative dei braccianti, registrano esplosioni di malcontento: rimane profondamente incisa nella memoria collettiva colombiana, ad esempio, la protesta dei

⁶ Pubblicato su *Mundial*, 1 maggio 1925, e su *Argentino*, 14 giugno 1925.

raccoglitori di banane del 1928 a Río Magdalena, episodio riportato anche in *Cien años de soledad* di Gabriel García Márquez (LeGrand, 1998).

Gli anni Venti segnano l'irreversibile passaggio da una società oligarchica e preindustriale a una di massa, urbana e cosmopolita. Il lungo sforzo bellico che impegna l'Europa consente un elevato accumulo di capitali finanziari, economici e intellettuali. Nascono i primi, timidi processi di sostituzione di importazioni, progetto che incoraggia le borghesie nazionali di paesi come Argentina e Messico a disegnare nuove politiche economiche nazionaliste e redistributive. Il capitale finanziario britannico, protagonista pressoché assoluto nella seconda metà dell'Ottocento con il Patto Neocoloniale, inizia gradualmente a cedere il passo al rampante imperialismo statunitense. Si apre un nuovo fronte intellettuale critico, complesso ed eterogeneo, dove convivono "spiritualismo, vitalismo, idealismo, relativismo einsteiniano, decadentismo spengleriano, marxismo di Marx, di Sorel, di Lenin e della Internazionale Comunista" (Funes, 2006: 50). Vengono fondati, in sequenza, i primi partiti comunisti latinoamericani: nel 1918 in Argentina, nel 1919 in Messico, nel 1921 in Bolivia, nel 1922 in Cile e in Brasile (quest'ultimo proveniente dal movimento anarchico, più che da quello socialista), nel 1928 in Perù.

Nell'effervescenza culturale che trapela dalle nuove riviste, altro sintomo di rottura è la nuova vicinanza che, almeno a livello teorico, si stabilisce tra intellettuali e 'ceti subalterni', come dichiarano esplicitamente le riviste *Claridad* di Argentina⁷ e Perù⁸. Convive con questa nuova propensione all'impegno sociale, tuttavia, una precisa coscienza d'élite. Nelle parole di José Ingenieros (1877-1925), argentino, *maître à penser* cruciale per l'epoca, "el cambio social debe ser acción consciente de minorías pensantes. El progreso no origina del querer de las masas [...] sino del esfuerzo de grupos iluminados que los orientan. Los ideales comunes representados de la conciencia social no son sentidos en igual manera de todos los miembros de una sociedad: son claros y firmes solamente en los grupos que los animan y que prevén el ritmo del porvenir inmediato" (Ingenieros, 1925: 104).

Gli intellettuali si prefiggono di 'scendere dalla torre d'avorio' ed avvicinarsi al mondo dei lavoratori. Nel complesso mosaico sociale, culturale ed etnico del territorio latinoamericano, a ogni modo, non è possibile, di fatto, applicare pedissequamente i dettami della Internazionale Comunista. Da un lato, come sottolinea Godio,

⁷ "Claridad aspira a ser una revista en cuyas páginas se reflejen las inquietudes del pensamiento izquierdista en todas sus manifestaciones. Deseamos estar más cerca de las luchas sociales que de las manifestaciones puramente literarias. Creemos de más utilidad para la humanidad del porvenir las luchas sociales que las grescas literarias, sin dejar de reconocer que de una contienda literaria puede también volver a surgir una nueva escuela que interprete las manifestaciones humanas en forma que estén más de acuerdo con la realidad de la época en que vivimos" (Zamora, 1926: 1).

⁸ "El Programa de *Claridad* no es otro que el de nuestras Universidades Populares. Más que hacia los intelectuales y los literatos, va dirigida hacia los humildes, hacia los que ignoran, hacia los que sufren [...]. El pueblo no debe olvidar que a la sombra de nuestras banderas de cruzada no hay presupuestos, ni diputaciones ni negociados; hay un noble agitarse de conciencias que se enfrentan a las sombras y que tienen el estremecimiento heroico de salvar abismos", lettera del febbraio 1924 (Haya de la Torre: 1927).

se trattava di lottare contro un blocco di classi che non solo era egemonico per la sua capacità di 'articolare', all'interno della unità nazionale, di società civili diverse, che non avevano in comune, come 'la città liberale' e il ruralismo precapitalista, tra la hispanità acrobata; le civiltà indigene e la negritudine; una lingua comune, una omogeneità ispanica imposta, una nazione e uno stato non erano sufficienti, perché questi stessi componenti erano lontani dalla maturità delle società che in Europa nei secoli XVIII e XIX avevano dato luogo alle nazioni. Così, per dare organicità a movimenti democratici di volontà nazionale popolare, non bastava ricorrere alla tesi della Internazionale Comunista sul problema nazionale e coloniale. C'era bisogno di articolare non solo l'alleanza di classi ma anche alleanze etniche e regionali. (Godio, 1983: 16)

Le specificità etniche e culturali della forza lavoro latinoamericana, come sottolinea con forza Mariátegui, non vengono comprese a pieno dalle analisi delle forze politiche della sinistra europea, prevalentemente centrate sulla lotta di classe (Rouquié, 2007: 79-81). Dall'altro, si trascura anche un altro limite oggettivo, vale a dire il 'rachitismo' del soggetto rivoluzionario per eccellenza: gli operai. L'America Latina degli anni Venti presenta un'evidente sproporzione tra la quantità di individui ancora dediti al settore agricolo e quelli recentemente inurbati e attivi in un'industria appena nascente (Annino, 1979). Da questi paradossi nasce un disagio rispetto alla natura stessa dei partiti comunisti del sottocontinente. I dirigenti politici esprimono le proprie perplessità, anche solo nel concepire un partito monoclasse, piuttosto che una forza politica che si faccia invece sintesi e portavoce di pratiche sociali e interessi diversi.

Si apre una nuova fase anche per il panorama dei sindacati. Superato sia il modello mutualista delle origini (metà XIX secolo), sia la fase anarchica e rivendicativa, il sindacato inizia a relazionarsi in maniera problematica con le nuove forze socialiste e comuniste⁹. In alcuni casi, come in quello cileno, le corrispondenze tra partito operaio e sindacato sono numerose, così come le similitudini con la genesi del movimento operaio europeo¹⁰. Nascono inoltre le prime centrali sindacali latinoamericane. La COPA (*Confederación Obrera Panamericana*), ad esempio, fortemente indirizzata dalla alleanza con la AFL (*American Federation of Labor*) statunitense e la CROM (*Confederación Regional Obrera Mexicana*). Si dissolverà nel 1930, di fronte all'evidenza, anche in questo settore, delle pratiche imperiali del potente vicino del Nord. Nello stesso anno termina anche l'esperimento della ACAT, *Asociación Continental Americana de Trabajadores Anarcosindicalistas*. Altro agglomerato importante è la CSLA (*Confederación Sindical Latinoamericana*), con sedi chiave a Cuba e in Cile.

Qualcosa sembra cambiare persino nell'apparente immobilismo del Centroamerica, contraddistinto a partire dalla cosiddetta 'rivoluzione del caffè' (Gallini, 2009) da un divario costante tra norme liberali e pratiche fortemente autoritarie, che vedono come prassi diffusa il lavoro semiservile nelle grandi *haciendas* e la dura repressione verso qualsiasi forma di mobilitazione sociale (Bethell, 2002: 199-201). La

⁹ Per un saggio che ripercorre diacronicamente la genesi e l'evoluzione dei sindacati in America Latina cfr. Cuevas (1998).

¹⁰ Godio (1983: 14-16). Per un affresco complessivo di ideologia e politica nei primi decenni del Novecento in Cile, con particolare riferimento al movimento anarchico, cfr. Grez Toso (2007).

‘moltitudine preindustriale’, per dirla con George Rudè (2002), vera protagonista dello scenario politico centroamericano, vive durante gli anni Venti un decisivo salto di qualità: abbandona il vecchio profilo assistenzialista e nel 1926 confluisce nel *Consejo Obrero de América Central*, artefice della diffusione delle idee socialiste. Nelle miniere e nelle piantagioni, i luoghi di maggior concentrazione di massa critica di lavoratori, assistiamo anche in quest’area ai primi scioperi ‘moderni’; si tratta comunque di dinamiche molto ridotte in termini di partecipazione numerica, decisamente più centrate su rivendicazioni di carattere prettamente economico, e di rado all’insegna di un preciso colore politico. Per ottenere un grado di mobilitazione paragonabile a quello di Messico, Argentina o Cile, tuttavia, bisognerà aspettare i profondi mutamenti strutturali seguiti alla crisi del 1929, che preparano il terreno a insurrezioni contadine di maggior portata quantitativa, come quella salvadoregna del 1932 (Bethell, 2002: 202-203).

Nel nuovo fermento ideologico dell’epoca emergono molteplici correnti di pensiero. Lo studio recente di Bethell opera in tal senso una prima distinzione di carattere locale all’interno di una medesima cornice temporale, segnata da una rapida espansione legata alle economie esportatrici, dalla conseguente integrazione nel sistema capitalistico internazionale, da fenomeni di urbanizzazione e di immigrazione di massa. In stati-nazione come Argentina o Cile il socialismo occupa una posizione già solida, anche se marginale, all’interno dei circoli intellettuali e politici. A Santiago irrompe con il carisma di Emilio Recabarren (1876-1924). Tipografo, fondatore nel 1912 del *Partido Obrero Socialista*, affiliato alla Terza Internazionale, promuove l’abolizione della proprietà privata e la lotta proletaria per acquisire i mezzi di produzione e il potere politico. A Buenos Aires José Ingenieros e Juan Bautista Justo (1865-1928) fondano nel 1894 il *Partido Socialista* argentino, fortemente segnato nelle sue linee guida dal pensiero di Jean Jaurès.

Il Perù presenta uno scenario particolarmente complesso per una singolare mescolanza di correnti. Una nazione molto segnata dalla componente indigena legittima molteplici rivendicazioni legate alla terra. Il riformismo radicale peruviano, che eccezionalmente rispetto ad altri paesi è sostenuto anche dal movimento universitario, passa attraverso tre vere e proprie icone. La prima è Manuel González Prada (1848-1918), giudicato per molti aspetti ben più estremo del cileno Recabarren, ferocemente anticlericale e antioligarchico. Seguono poco dopo, in ordine temporale, Haya de la Torre e Mariátegui, il cui pensiero riflette una formazione complessa, che spazia dal marxismo all’idealismo letterario e filosofico. Anno chiave di questo percorso rivendicativo di riformismo radicale è il 1919. A gennaio Haya de la Torre, leader della *Federación de Estudiantes Peruanos* (FEP), sostiene con il suo movimento uno sciopero generale dei lavoratori del tessile in lotta per la giornata di otto ore¹¹. A luglio il golpe di Augusto Leguía mette fine a venticinque anni di governo oligarchico e apre un decennio di dittatura che sosterrà fortemente l’industrializzazione. Nel mese di ottobre lo stesso Leguía obbliga Mariátegui –all’epoca giornalista e simpatizzante con gli scioperanti–

¹¹ Da questa alleanza tra operai e studenti nel 1921 nasceranno le Università Popolari e nel 1924 da Città del Messico Haya de la Torre fonda la APRA, *Alianza Popular Revolucionaria Americana*.

all'esilio. Testimone del 'biennio rosso' europeo¹², immerso nell'agitazione ideologica e intellettuale di Francia e Italia del primo dopoguerra, rientrerà in Perù deciso a importare il socialismo. L'ideologia a cui Recabarren era giunto dal sindacato, Justo dalla scienza medica, Flores Magón dal diritto, Mariátegui la raggiunge dalla letteratura e dall'arte d'avanguardia. Fortissimo sarà, ad esempio, il suo legame con l'attivista e romanziera Henri Barbusse, che gli renderà omaggio ai funerali, nel 1930; altrettanto significativa si rivela l'influenza di George Sorel, teorico del sindacalismo, i cui scritti vengono conosciuti durante il soggiorno italiano. Sulla scia delle riflessioni di quest'ultimo Mariátegui afferma che "la política es, hoy en día, la única gran actividad creadora [...] intelectuales y artistas tienen la tarea de conducir los pobres a la revolución, a la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento". A sua volta profondamente segnato dalla critica dissacrante di Bergson alle illusioni sulle verità scientifiche propuginate dal positivismo, Sorel fa apprezzare a Mariátegui il carattere "religioso, metafisico, del socialismo" (Mariátegui, 1925: 201-202).

2.2. IL MOVIMENTO DEGLI STUDENTI ARGENTINI

L'eco della Rivoluzione sovietica non si propaga solo attraverso il nascente movimento operaio, ma anche nel mondo studentesco. Per la 'nuova generazione' il secondo evento fondante, dopo la Rivoluzione messicana, è quello della riforma universitaria del 1918 a Córdoba. Considerato da una prospettiva novecentesca, il contesto argentino vive in quegli anni una stagione di consolidamento del moderno sistema di partiti, e dal 1912 vede obbligatorio con il ministro Roque Saez Peña il voto per tutti i nati sul suolo nazionale. Grazie al sostegno della classe media, urbana e rurale, nasce il *Partido Radical* di Yrigoyen, che vince le elezioni nel 1916. Il 1918 è l'anno di pubblicazione di *La evolución de las ideas argentinas*, 'breviario di morale civica' di José Ingenieros. Il testo, che rivisita la storia locale alla luce del conflitto permanente tra autoritarismo e libertà, tra 'antico regime' e 'rivoluzione', su modello francese, è una delle espressioni più mature della democrazia liberale e del nuovo idealismo che anima la riforma universitaria (Bethell, 2002: 48-51).

Ispirata in parte dal pensiero liberale nordamericano e accompagnata da proteste e scioperi in tutta la città, da una denuncia puntuale del sistema accademico la riforma si estende ben presto a una critica radicale contro l'ordine esistente, 'per il popolo'. Gli studenti chiedono di partecipare nella gestione dell'istituzione, una riforma dei curricula per dare spazio alle moderne idee scientifiche ed umanistiche, il superamento, in termini più complessivi, del 'claustrò', del bastione gesuitico e coloniale, per arrivare invece alla costruzione progressiva di un 'laboratorio' di nuovi saperi. Nel *Manifiesto Liminar* della Federación Universitaria Argentina, sostenuto da Korn, Ingenieros e altri intellettuali di primo piano, diversi studiosi rintracciano una precisa 'matrice arielista'. Insistenti sono

¹² La storiografia sintetizza nella formula di 'biennio rosso' le ondate di scioperi e agitazioni sociali che dalla Germania, all'Ungheria, all'Italia, incendiano il vecchio continente negli anni 1919-20. Per una lettura a tutto tondo sulla situazione in Europa cfr. Maier (1999). Per quanto riguarda il caso italiano in particolare Sabbatucci (1976); Maione (1975); Bianchi (2006).

infatti i riferimenti al ‘destino eroico della gioventù’ e al richiamo delle forze spirituali evocate in *Ariel*, anima disinteressata che si oppone al materialismo senza scrupoli di Calibán. Rodó (a sua volta influenzato dallo spiritualismo bergsoniano e da altri *maîtres à penser* francesi di fine secolo) e Ingenieros, ‘Maestro di Gioventù’ di tutta l’America Latina, rimangono punti di riferimento indiscussi.

Il panorama culturale argentino dell’epoca, tuttavia, risente sostanzialmente anche del carisma di Ortega y Gasset, che nel 1916 viene chiamato a dettare diverse conferenze a Buenos Aires (Alberini, 1928: 11-13; Romero, 1960: 181-205). In una contraddizione costante tra democrazia ed elitismo, presente anche in altri contesti nazionali, l’ideologia della riforma universitaria presenta tutte le ambiguità del nuovo idealismo. Nel richiamo alla *exclaustración* della cultura, la rappresentanza giovanile sottolinea anche l’importanza delle Università Popolari, creatrici di nuove genealogie (Bolívar, Martí, Palacios) e di maestri di pensiero della cultura operaista (Malatesta, Kropotkin, Lenin). L’università è immaginata come ‘scuola di azione sociale’, volta a disporre la cultura superiore al servizio della società. Il sogno delle università popolari attecchisce anche in Perù.

L’importanza e la diffusione del manifesto di Córdoba, rivolto ‘agli uomini liberi del Sud America’, trascende decisamente il contesto nazionale in cui viene prodotto poiché condensa una pluralità di temi molto significativi a livello continentale. Notevoli sono infatti le ripercussioni internazionali, come testimoniano la nascita di organizzazioni simili nel 1920 in Cile e Messico, la formazione nel 1921 del *Congreso Internacional de Estudiantes*, la successiva dichiarazione degli studenti cubani del 1924:

Como en las universidades rusas de antaño el estudiante se ha lanzado a la lucha social [...] desde 1918, en la Córdoba argentina y feudal, hasta en 1923, en La Habana antillana y yanquizada, pasando por Chile y Perú, la juventud universitaria ha venido luchando en un movimiento que ha denominado Reforma o Revolución universitaria. Tiene ese movimiento carácter continental. Es, como ha dicho uno de sus maestros, José Ingenieros, un signo de los nuevos tiempos ¹³. (Funes, 2006: 46)

2.3. CITTADINANZA E IMMIGRAZIONE. TENSIONI E SOLUZIONI NEL CONO SUD

Rivolto ai ‘giovani d’America’, l’*Ariel* di Rodó produce ricadute molteplici e durature nel sottocontinente. Il rifiuto della ‘nordomania’ e l’anelito verso un nuovo senso della razza latina dirada anche le nebbie del pessimismo di fine Ottocento, generando una nuova forma di idealismo che si estende dal Messico al Cono Sud.

Il tema della definizione dell’identità nazionale, non solo in termini geopolitici e culturali in senso lato, ma anche sotto il profilo etnico, è specialmente sentito nei paesi a forte componente migratoria. Da Buenos Aires, in particolare, nei primi due decenni del nuovo secolo si riprendono e si articolano una serie di inquietudini sul senso della *argentinidad*.

Ci proverà il già menzionato José Ingenieros, tra positivismo e marxismo, a coniare una definizione di quest’ultima. In una visione organicista dello Stato che

¹³ *Declaración de principios de la Federación de estudiantes de Cuba*, agosto 1924. Per le ripercussioni di carattere internazionale del movimento cfr. Portantiero (1978).

paragona la nazione a un corpo malato, infetto dai dettami borghesi, la *argentinidad* passa necessariamente per la questione sociale: un punto nevralgico per il *Partido Socialista*, di recente formazione, e per tutta la generazione di intellettuali dell'epoca.

Un anno cruciale per la configurazione del profilo etnico della capitale è il 1910, commemorazione del centenario e, per una singolare coincidenza cronologica, momento nel quale sbarcano nel suo porto il maggior numero di migranti mai registrato in precedenza: 350 000 individui¹⁴ (Gutman; Reese, 1999). Le celebrazioni della storica ricorrenza sono sfarzose, ma si realizzano sotto lo stato d'assedio: è la risposta del governo alla conflittualità sociale del movimento operaio, in continuità con i duri episodi repressivi nei confronti dei movimenti anarchici e socialisti dell'anno precedente. L'associare immigranti e massimalisti si fa sempre più frequente e una crescente xenofobia si estende gradualmente, non solo all'interno di alcuni settori delle élites, ma anche nel senso comune.

Prova ne è, alcuni anni dopo (nel gennaio del '19) la tristemente nota *semana trágica* a Buenos Aires, un *pogrom* nel quartiere ebraico in seguito all'acuta tensione sociale prodotta dalla repressione di una lunga ondata di scioperi operai del settore metallurgico (Feierstein, 2006: 196-199). L'appuntamento del 1910 segna infatti uno spartiacque, un punto di non ritorno nella storia nazionale. Come in un Giano bifronte, convivono aspetti di modernità e autoritarismo, l'entrata del *Partido Radical* nell'arena politica e le bombe anarchiche al teatro Colón.

Se l'immigrazione di massa era pilastro sul quale la generazione del 1880 pensava di modellare il futuro del paese, nell'anno del centenario la medesima ondata preoccupava più della cometa di Halley, che sfrecciava in maggio sul cielo della capitale. La discrepanza tra l'immigrante teorizzato' alla fine del secolo precedente (bianco, efficiente, lavoratore e civilizzatore), si fa sempre più forte rispetto all'immigrante 'reale', oggetto, anzi, di crescenti proiezioni stereotipiche e ostili come dimostrano, ad esempio, diversi studi sulla ricezione degli italiani (Blengino, 1990). Le politiche positiviste avevano evidenziato la necessità del miglioramento razziale attraverso l'apporto di immigrazione bianca: erano quelli i potenziali fondatori della 'nuova patria' che avrebbero dato origine al *crisol*, al crogiuolo rioplantense. Con il tramonto del secolo, e ancor più all'alba del nuovo, avanzano le analisi razzologiche e i corollari di tipo socio-politico ad esse applicate (Scarzanella, 1999).

Ingenieros, nel rivendicare i pregi della sua nazione 'giovane' (e presumibilmente destinata a un percorso di egemonia, secondo le sue aspirazioni, similmente a Stati Uniti e Giappone), ha come riferimento essenziale Lombroso, oltre ai romantici ottocenteschi. S'innesta in questo contesto un intenso dibattito sulla cittadinanza, e i socialisti come Justo fanno di questo diritto per gli immigrati uno dei punti nevralgici del proprio programma politico. Per molti decenni l'Argentina rimarrà, tuttavia, una 'repubblica di abitanti' più che di cittadini, laddove a un ampio godimento dei diritti civili non corrisponderà un'analoga integrazione e partecipazione nella sfera politica (Botana, 1996). Justo risponde a un implicito mandato delle élites più illuminate, tese a

¹⁴ Per uno degli studi più completi sull'immigrazione in Argentina cfr. Devoto (2003).

coniugare solidarietà sociale e guida morale della popolazione. L'elemento forse più visibile di rottura rispetto al precedente ordine oligarchico risiede nel preciso intento di superare la 'nazione escludente', senza però che questo trascenda in una concezione olistica del tutto che deve rappresentare le parti, forse più inerente alle aspirazioni del radicalismo.

Eppure l'utopia dell'assimilazione dell'immigrante nel cittadino non era poi così lontana dalle condizioni storiche effettive: nel vicino Uruguay –paese ugualmente investito, in proporzione, da un ingente apporto migratorio– i nuovi arrivati erano stati incorporati nel sistema politico attraverso un processo tutt'altro che traumatico. Tra il passato *gaucho* e il presente cosmopolita (Caetano, 1991), dunque, non si era consumata una drammatica cesura. In questa 'utopia integrazionista' risiede buona parte della differenza con la vicina Argentina, che in una continua tensione tra esclusione e inclusione definisce il profilo del suo *crisol* nei primi due decenni del Novecento.

3. LA QUESTIONE ETNICA

Se nell'area rioplatense il dibattito sulla definizione del profilo etnico nazionale si gioca essenzialmente attorno alla componente migratoria europea, nei paesi con una forte presenza indigena acquisisce caratteri ancora diversi e peculiari. Messico, Brasile e Perù rappresentano tre percorsi particolarmente complessi in questo senso, lacerati tra l'aspirazione alla modernità e al cosmopolitismo, da un lato, e la difesa di una specifica identità propria, regionale ed etnica, dall'altro¹⁵.

3.1. TERRA E RAZZA NEL MESSICO RIVOLUZIONARIO

Nel clima incandescente del Messico prerivoluzionario il doppio conflitto in corso, etnico e sociale, s'intreccia indissolubilmente alla questione della terra. Lo anticipa con lucidità e lungimiranza Andrés Molina Enríquez (1868-1940), che un anno prima dell'insurrezione di Francisco Ignacio Madero scrive *Los grandes problemas nacionales*, trattato che eserciterà una decisa influenza tra i *caudillos* e tutta la classe politica locale. Il processo di costruzione della nazione e della patria, secondo Molina Enríquez, prende le mosse da una realtà di evidenti disuguaglianze e asimmetrie. Da questa disomogeneità è necessario pertanto aspirare all'unità, su diversi versanti.

Quello religioso, in primo luogo, a cui bisogna giungere in aperta opposizione all'anticlericalismo liberale; quello razziale, in secondo luogo, attraverso un costante processo di *mestizaje*; quello dei costumi, mediante l'arresto delle influenze straniere, e infine quello della lingua, dove strumento veicolare e universale diviene lo spagnolo. In una dialettica costante tra forze centripete e centrifughe, emerge con forza il richiamo all'*adentramiento*, il ripiegarsi su se stessi, reazione a una exteriorità minacciosa.

Il paese è paragonato a un organismo sproporzionato, mancante di equilibrio: "dal torace in su un gigante, dalla cintola in giù un nano". Molina traccia anche un parallelo –per molti aspetti di scottante attualità– tra razza e collocazione sociale. Nel meticcio,

¹⁵ Per uno studio introduttivo di carattere generale cfr. Wade (1997).

vero nucleo unificante dell'‘anima nazionale’, risiede la soluzione e la sintesi; e dunque la domanda di terra avanzata dagli stessi *mestizos* è anima motrice della storia. Queste indicazioni di principio confluiscono nel *Plan de Texcoco*, elaborato nel 1911, dove si auspica il frazionamento delle grandi proprietà, la regolamentazione del lavoro giornaliero e stagionale, la libertà di esportazione e importazione di cereali ed altre misure per contenere la sperequazione sociale che divide la nazione.

Le riforme auspiccate da Molina Enríquez –in realtà lontane rispetto alle ‘accuse di comunismo’ ricevute– troveranno maggiore visibilità e concretezza in un passaggio chiave della Costituzione del 1917: l'articolo 27, relativo alla proprietà comunitaria, che ordina (e per molti versi mitiga), le anime più radicali del processo rivoluzionario. Le intuizioni precedenti al conflitto non si limitano tuttavia a una minuziosa analisi delle tensioni sociali in atto. Si spingono oltre, e anticipano, nel richiamo a un governo e a uno stato forte, un tratto costante e soprattutto duraturo della politica istituzionale messicana: un presidenzialismo forte e senza compromessi.

Altra mente lucida e influente anche ben oltre i confini del Río Bravo che sistematicamente espone nuove e originali teorie sulla razza è José Vasconcelos (1882-1959), figura piuttosto controversa nel panorama intellettuale continentale degli anni Venti. Avvocato, politico, educatore, filosofo e funzionario pubblico, è anche scrittore molto prolifico. Il testo per cui al giorno d'oggi è maggiormente ricordato rimane *La raza cósmica*, pubblicato nel 1925 (Vasconcelos, 1925). Recepito con interesse soprattutto nell'Argentina della riforma universitaria, il testo espone nel prologo una sorta di visionaria, nietzchiana fusione etnica in America Latina, che darebbe vita, dall'amalgama degli opposti, a una ‘quinta razza’, superiore alle quattro esistenti (negro, indio, mongolo e bianco):

El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos. Para remplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia (negro, indio, mongol, blanco). En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. Y se engendrará de tal suerte el tipo [de] síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo. (Schwartz, 1991: 562)

L'America, similmente a quanto aspirava l'ideale antropofagico, incarna dunque il luogo dell'utopia e del riscatto rispetto alla consolidata superiorità del potere bianco (Vasconcelos, 1930: 139-140). Al contrario di altre figure prominenti del sottocontinente, tuttavia, Vasconcelos non rientra –seppur nel costante richiamo alla componente indigena– nella corrente propriamente denominata indigenismo. Il suo pensiero costante, infatti, è rivolto infatti al *mestizaje* razziale e culturale, sede della più genuina nazionalità iberoamericana in generale, e messicana in particolare. Se intellettuali come Mariátegui rifiutano qualsiasi tentativo di occidentalizzare o ‘rigenerare’ l'indio, la profonda aspirazione della autorevole voce messicana è piuttosto rivolta all'integrazione nella cultura moderna e nella civiltà latina. Non a caso, il

programma di scolarizzazione lanciato nel corso del suo incarico di *Secretario de Instrucción Pública* (1921-24) prevede la sistematica fruizione dei classici europei.

Il *gran caudillo cultural* del Messico di Obregón si avvale con regolarità della collaborazione di una delle menti più lucide della teoria della razza in ambito messicano, che per molti aspetti viene considerato il padre dell'indigenismo interamericano: Manuel Gamio, fondatore degli studi di antropologia sociale in Messico, creatore e direttore dal 1917 al 1924 della *Dirección Nacional de Antropología* del governo¹⁶. Centrato sulle nuove teorie della relatività della cultura e la problematica relazione di queste rispetto al concetto stesso di razza, Gamio tenta di integrare le discipline archeologiche con l'educazione delle popolazioni indigene della valle di Teotihuacán. Il nuovo settore di studi avviato in merito è parte integrante di un disegno complessivo, volto al 'forgiare la patria' post rivoluzionaria (Funes, 2006: 102-105). Molte proposte di Gamio rivolte a religione, lingua, belle arti, musei, industria editoriale, verranno tramutate in politiche concrete dal Segretariato di Vasconcelos. Eppure vi sono anche notevoli differenze tra i due: il superamento dell'idea di razza, ad esempio, non passa in questo caso per il *mestizaje* quanto per un graduale e progressivo avvicinamento della razza bianca al mondo indigeno. Scrive in un celebre passaggio di *Forjando patria*: "Para incorporar el indio no pretendamos 'europeizarlo' de golpe; por el contrario, 'indianicémonos' nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprendible" (Gamio, 1916: 3).

La matrice di pensiero antropologico sociale rimane una componente condivisa nel dibattito culturale di molte nazioni del sottocontinente. In particolare, in un paese che –dato un percorso storico peculiare, segnato in tutta l'epoca coloniale dalla massiccia importazione di schiavi neri– si fa a sua volta culla dell'incontro e della fusione razziale: il Brasile.

3.2. BRASILIANITÀ E NEGRITUD

Nel 1933 *Padroni e schiavi* veniva alla luce in un Brasile malato, come il mondo di allora, sofferente nella sua vita materiale, nella sua realtà politica, sociale, intellettuale. Il nuovo libro, di finissima scrittura, fece subito scandalo: il Brasile di quegli anni voleva essere Europa e si collocava dalla parte dei padroni, dei bianchi. Ho sotto gli occhi una recensione assai acre pubblicata in quegli stessi anni a São Paulo. Come ammettere quel linguaggio, quel matrimonio tra tre razze: la bianca, la 'rossa', l'africana (e passi ancora l'indiana, ma la nera!). Come accettare quella negazione di una lotta fra classi e fra pelli di vario colore, in nome di una generale e riconosciuta promiscuità dei rapporti sessuali? Il *senhor de engenho* conosceva anche troppo bene la via delle *senzalas*, le case vicine dei suoi schiavi. I suoi figli, neri e bianchi, o meglio meticci e bianchi, erano allevati tutti insieme nelle grandi dimore coloniali. Quel sangue misto ha marcato a poco a poco, insidiosamente, tutti gli uomini e tutte le donne del Brasile nord-occidentale, creando un paradiso erotico in cui alla fine ognuno ha trovato il suo posto, il suo tornaconto, la sua consolazione. Francamente era una storia assai strana, quasi una scienza che confondesse i generi. (Braudel, 1965: IX)

¹⁶ Gamio si forma alla Columbia University con Franz Boas e acquisisce il dottorato in filosofia nel 1921. Viene ricordato essenzialmente per i suoi scritti *Forjando patria* (1916), e l'introduzione agli enciclopedici volumi *La población del valle de Teotihuacán* (1922).

Con queste parole lo storico Fernand Braudel introduce in Europa una moderna edizione di *Casa Grande e Senzala* (1933), memorabile romanzo storico di Gilberto Freyre e grande affresco del Brasile trirazziale, indagato attraverso tutti gli aspetti della cultura materiale: il cibo, la religione, la stregoneria, la cucina, i comportamenti erotici. Freyre, intellettuale e sociologo formatosi per lunghi anni negli Stati Uniti prima di rientrare in patria, elemento protagonista del *I Congresso Brasileiro de Regionalismo de Recife* del 1926, manifesta un'attenzione concreta e minuziosa, al di là della tensione utopica, alla mescolanza etnica nazionale, che raggiunge di fatto un risultato insuperato in questo testo¹⁷.

Dato l'elevato livello di meticciaggio, storicamente consolidato, il Brasile riattualizza a partire dagli anni Venti del Novecento la discussione teorico-culturale sul rapporto tra la propria identità etnica e quella nazionale. Emergono per importanza in questo dibattito Sergio Buarque de Holanda –attivo partecipante al movimento modernista mediante la pubblicazione della rivista *Klaxon*– che nel 1936 presenta *Raízes do Brasil*. La teoria emergente, quella del *'hombre cordial'*, si converte ben presto in una delle interpretazioni più classiche del carattere brasiliano e della *'carnevalizzazione sociale'*, associate all'origine rurale della popolazione (Schwartz, 1991: 574). Anche Mário De Andrade dedica lunghi anni della sua formazione a teorizzare il carattere della brasilianità, in una tensione continua tra pratica sociale e produzione letteraria, tra prospettiva nazionale e tensione all'universale. In *Macunaima*, in particolare, si ritrova un tentativo di definizione dell'*'eroe brasiliano'*, che diviene l'eroe latinoamericano per antonomasia (Antelo, 1988).

Portatore di una versione ottimista del progresso razziale e difensore di un americanismo basato sull'uguaglianza del nord e del sud è invece Manoel Oliveira Lima, storico e diplomatico (Bethell, 1990: 45-48). Il suo contributo rientra nella dialettica negrismo/negritudine, laddove il primo s'identifica con una manifestazione specificamente letteraria (sebbene non si presenti come un movimento estetico organizzato, retto da manifesti o proposte teoriche (Corti, 2019), analogo agli *ismi* dell'epoca), la seconda invece si riferisce ai movimenti sorti nei primi decenni del Novecento per rivendicare i diritti dei neri (Schwartz, 1991: 576-577).

3.3. PERÙ: MARIÁTEGUI E IL GRUPO RESURGIMIENTO

Distante dal caso brasiliano, e per certi versi agli antipodi rispetto al crogiuolo argentino e uruguayano, che nel suo tentativo di sincretismo culturale non smette di guardare all'Europa, anche il Perù produce una delle riflessioni più rilevanti a livello

¹⁷ “Il miracolo decisivo è aver saputo mescolare una narrazione storica esatta, attenta, con una sociologia di una finezza senza difetti, il tempo alacre degli avvenimenti con il tempo semiaddormentato delle realtà sociali. La dimora dei padroni, le capanne degli schiavi, lo zucchero degli *engenbos* (altrove, a seconda delle regioni brasiliane, possiamo dire: l'oro estratto dai fiumi e dalle sabbie, il cotone delle piantagioni, il caffè delle grandi *fazendas*), ecco il quadro in cui si muove la grande famiglia, la *gens* primitiva, nel cui seno si formò il primo Brasile, patriarcale, duro e tenero, pagano e cristiano, nero e bianco, felice di vivere, costretto ad abbandonarsi a una vita abbondante, violenta e sempre coartata” (Braudel, 1965: X).

continentale in merito all'identità etnica nazionale. Dispersa in una geografia frastagliata, che evoca segregazione già nella distribuzione spaziale in cui si collocano i suoi abitanti, la nazione peruviana sembra più che mai 'finzione', e non ricalca, se non per simboli talora privi di reale significato come la bandiera, l'inno o la moneta, la "nazione occidentale, bianca, borghese e culturalmente omogenea" (Ianni, 1997: 53-59).

Mariátegui lo sottolinea ripetutamente: la *costa*, completamente integrata alla cultura bianca, è un universo distante ed estraneo sia alla *selva* sia alla *sierra*, dove prevale invece la componente indigena, spesso segnata da condizioni di miseria e di isolamento. Un isolamento superabile solo attraverso il socialismo, veicolo privilegiato di rinnovamento. Figlio della generazione dell'idealismo arielista peruviano del 1905, Mariátegui porta alle estreme conseguenze il concetto di rinascita nazionale, che se in Messico si appella all'ancestrale eredità dell'impero azteco, in questo contesto guarda alla forza progenitrice degli Incas.

Nella sua lettura, l'economia peruviana si articola attraverso un percorso storico scandito da tre momenti fondanti. Il primo è quello indigeno, o comunale. Segue la fase feudale o coloniale, intesa nella doppia accezione di dipendenza dal capitale straniero e di dipendenza culturale dai tradizionali valori ispanici ('lo spirito del feudo', appunto). Apre infine l'epoca contemporanea quella borghese, o capitalista. Considera la complessa rete di tributi dell'impero incaico¹⁸ "il più armonico sistema comunista dell'antichità". Rifiuta i tradizionali metodi di comprensione – e diagnosi – del problema indigeno, sostenendo come solo la rivoluzione socialista possa "elevare l'anima dell'indigeno" (Bethell, 1990: 56-58).

Desideroso di tracciare i confini della nazionalità peruviana, Mariátegui ambisce a un pluralismo etnico e culturale, che si differenzi però dal *criollismo* sedimentato in area rioplatense, ed evidenzia – in ambito strettamente letterario – i limiti della produzione gauchesca argentina o del nativismo uruguayano. Non intende ricadere nell'indigenismo esotico o nella rappresentazione della razza come mera dimostrazione di 'colore locale', alla maniera dell'indianismo romantico del XIX secolo. Il padre del socialismo peruviano rivendica una prospettiva indigenista, da distinguere nettamente da quella della letteratura 'indigena':

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla. (Mariátegui, 1928: 252)

Fortemente influenzato anche dal pensiero di Manuel González Prada, contestualizza la questione dei nativi all'interno di un problema non razziale, bensì sociale e culturale (Mariátegui, 1929b: 26): un'impostazione analitica che, di fatto, verrà ripresa anche nelle suggestioni di José María Arguedas, anch'egli centrato sulla frammentazione geografica e

¹⁸ Testo fondamentale per comprendere i legami di reciprocità, redistribuzione e drenaggio di tutte le risorse materiali dell'impero, inclusi i meccanismi destrutturanti operati all'arrivo degli spagnoli, rimane quello dell'etnostorico francese Wachtel (1977).

sociale del paese, come risulterà evidente da una dichiarazione espressa durante il primo *Congreso de Peruanistas*, molti anni dopo (1949).

La conformazione strutturale del paese e l'isolamento delle comunità autoctone rispondono a un processo consolidato nei secoli; tuttavia, questo vive una netta accelerazione in concomitanza con l'intenso processo di urbanizzazione della seconda presidenza Leguía (1919-1930). Un inedito processo di meticciaggio etnico e culturale s'innesta dunque nelle dinamiche di modernizzazione urbana, coerentemente al tentativo di avviare una prima industrializzazione del paese. Esempio paradigmatico di indigenismo radicale degli anni Venti latinoamericani è anche un circolo intellettuale di El Cuzco, *el ombligo del mundo*, l'antica capitale preispanica che nel cuore delle Ande, lontano dall'epicentro della dominazione coloniale, stabilisce la sua sede.

Il *Grupo Resurgimiento* trova la sua espressione più matura con la direzione di Luis Valcárcel (1892-1969), in seguito presidente dell'Istituto di Studi Peruviani. Autore di una monumentale opera sull'*inkario* (neologismo appositamente coniato a indicare i diversi aspetti della cultura materiale e simbolica dell'illustre civiltà precolombiana), Valcárcel ricerca il Perù *profondo* mediante una prospettiva disciplinare comparata tra storia, etnologia e archeologia (Funes, 2006: 80-83). Sulla base della dichiarata eredità dal movimento universitario *cuzqueño* del 1909, il gruppo si prefigge di divulgare l'universo incaico al mondo contemporaneo. Solamente due anni dopo, il 24 luglio del 1911, parte di questa 'riscoperta americana' verrà coronata dalla spedizione dell'archeologo statunitense Hiram Bingham, dell'Università di Yale, che svelerà al mondo il monumentale complesso di Machu Picchu (Poole, 1998: 107-139).

Forti di una medesima appartenenza regionale i membri del gruppo di El Cuzco sono coesi in un comune intento di critica alla modernità. Esprimono una decisa denuncia dell'ingiustizia e dello sfruttamento della popolazione nativa e propongono anche politiche concrete nei loro confronti, esercitando pressioni per garantire accesso all'amministrazione pubblica, ai tribunali, all'assistenza sociale. Valcárcel pubblica nel 1927 *Tempestad en los Andes* (Valcárcel, 1927), testo che scatena una vivace polemica riguardo la questione indigena, rovesciata di centottanta gradi rispetto alla posizione di Mariátegui, autore di una prefazione nella quale affermava che "il proletariato indigeno aspetta il suo Lenin" (Funes, 2006: 81). Al contrario di quanto auspicava il padre del socialismo peruviano, infatti, l'autore asserisce la superiorità della razza nativa e l'inferiorità di quella meticcica, definita anzi "produttrice di deformità" (Valcárcel, 1928: 21).

Altro personaggio cruciale nel panorama politico e intellettuale dell'epoca a vivere un rapporto complesso e ambivalente con Mariátegui è Haya de la Torre, fondatore dell'APRA (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*). I due coincidono in patria solo pochi mesi, prima che de la Torre venga esiliato nel 1923, e collaborano fino al 1927. La spaccatura avviene riguardo la possibilità di convertire l'APRA in un partito politico o mantenerlo piuttosto una forma di alleanza. Al di là delle dichiarazioni di principio, nelle quali De la Torre si ritiene un ideologo, Mariátegui organizzatore politico del PSP (*Partido Socialista Peruano*) e della CGTP (*Confederación General de los Trabajadores Peruanos*), nel loro dibattito emergeranno le loro reali attitudini, rovesciate rispetto a quanto

dichiarano. De la Torre è un leader politico, Mariátegui essenzialmente un ideologo (Bethell, 1990: 61).

Il primo stabilisce i termini di un nuovo dibattito sulla funzione dell'intellettuale latinoamericano, che si ridefinisce attorno alla relazione con lo Stato e con la società, al controverso rapporto con la modernità e con la tradizione. Sebbene nei suoi scritti citi ripetutamente autori a lui contemporanei, da Barbusse a D'Annunzio, da Tzara a Einstein, da Freud a Marinetti e Papini, diffida degli intellettuali 'del panteon', definiti come "totalmente identificati con il potere", così come degli esponenti del pensiero europeo corporativo e autoritario. Mariátegui auspica piuttosto un più incisivo intervento da parte degli intellettuali 'della sinistra', convinto dell'esaurimento del vecchio ordine borghese, e della necessità del suo superamento. La 'nuova generazione' legata al manifesto di Córdoba è a suo avviso limitata all'aspetto speculativo senza esser concretamente coinvolta nell'azione. E nella rivista *Amauta* emerge nitidamente il nesso tra modernità e rivoluzione. In questa forte tensione tra azione e pensiero, dunque, la funzione intellettuale si dissolve in quella pubblica.

L'eredità del grande marxista peruviano è profonda, duratura e capillare. Non mancano, allo stesso tempo, critici severi, come l'economista César Augusto Reina, che lo accusa di scarsa conoscenza diretta della lingua e della cultura indigena (Schwartz, 1991: 595). Eppure il suo segno è evidente nelle riforme sociali che, di fatto, avverranno alcuni decenni dopo, compresa la riforma agraria degli anni Settanta, portata avanti da un gruppo di militari riformisti al potere. Egli stesso, del resto, era consapevole di fornire indicazioni che, sebbene imprescindibili, avrebbero trovato concreta applicazione solamente in tempi più maturi, e che la sua epoca si sarebbe, di fatto, limitata a una sorta di 'periodo di incubazione' dell'indigenismo sociale. Una fase in cui però, si gettano basi teoriche e concettuali destinate a cambiare il dibattito di un secolo. In questo risiede — a detta di Alberto Flores Galindo (1986), una delle menti più lucide della storiografia peruviana contemporanea — l'apporto più significativo dell'intellettualità peruviana di inizio Novecento: la presa di coscienza della questione indigena come questione nazionale.

4. RIVOLUZIONE E ANTIMPERIALISMO

4.1. GLI INTELLETTUALI E LA FUNZIONE PUBBLICA DELL'ARTE

Alla fine della Grande Guerra l'Europa si tinge di rosso, di speranze rivoluzionarie di matrice socialista. Il loro effetto sarà relativo, poiché se è vero che da un lato si assesta un colpo a consolidate tradizioni liberali e individualiste in favore di una nuova concezione dello stato e del cittadino, dall'altro si assiste nel giro di pochi anni a forme di degenerazione dei sistemi democratici e parlamentari in totalitarismi. Nella trama degli avvenimenti europei corre, come in filigrana, l'evento epocale della Rivoluzione Russa, una delle figlie della Grande Guerra. Forma di arte proletaria per antonomasia è la fotografia realista, che nella diffusa crisi di valori incarna il 'nuovo': una categoria esistenziale, come si è visto, imperante per l'epoca. È in questo senso che va anche intesa la metafora del simbolismo dello *Spirito Nuovo* di Apollinaire nel 1917, traslando

successivamente la sua sfera di significato dall'avanguardia estetica a quella politica (Funes, 2006: 31-33).

L'America Latina vive in questi anni turbolenti una pluralità di situazioni, difficilmente comparabili tra di loro, non tutte con ampia risonanza in Europa, tanto più se paragonate all'evento, assolutamente protagonista, che in Messico scardina dalle fondamenta una dittatura longeva e cristallizzata. In Argentina, il cammino verso la democrazia e un principio di timido cambiamento sociale passano attraverso l'iniziativa legislativa, la politica elettorale e la riforma universitaria. Il Cile sperimenta al contempo il movimento democratico e costituzionale dal 1920, con una nuova e più allargata base di consenso (in realtà, comunque di classe media e alfabetizzata, pari all'8% della popolazione) legata alla presidenza di Arturo Alessandri, leader di grande carisma e popolarità e autore di una importante riforma costituzionale, nel 1925, improntata alla netta separazione tra Chiesa e Stato.

In tutto il sottocontinente l'evento epocale della Rivoluzione messicana (1910-1920) precede le vicende del vecchio mondo e rappresenta una sorta di 'questione assiale', per dirla con Funes, del pensiero intellettuale e politico del decennio, che contribuisce a definire anche il problema nazionale. Per alcuni, infatti, la rivoluzione è un cammino per completare ed anzi allargare la nazione; per altri, l'invocazione alla nazione è un mezzo per evitare la rivoluzione.

Nel secondo decennio del Novecento la rivoluzione non è più un orizzonte utopico e astratto: esplose in seno a due società rurali, paradossalmente tanto vicine quanto lontane dall'Europa. Le tentazioni di paragonare i due colossali processi sono molteplici; anche nella tradizione del pensiero liberale rioplatense si arrivano a ventilare una serie di affinità, come sostiene, ad esempio, l'argentino José Ingenieros:

El socialismo mexicano ha brotado como una reivindicación de la tierra por la masa nativa [...] su semejanza con el problema de Rusia es grandísima y por la visión realista del remedio no es otra que la señalada hace un siglo en la Argentina por Rivadavia. (Yankelevich, 1994: 29)

Nel dibattito interno agli intellettuali latinoamericani cambia la semantica della rivoluzione, categoria che non può più, data la congiuntura letteralmente esplosiva, essere attribuita a qualsiasi episodio di sollevamento. Ancora Ingenieros interviene con una riflessione articolata in merito, affermando che "Sólo merece el nombre de Revolución un cambio de régimen que impone hondas transformaciones de las ideas o radicales desequilibrios entre las clases que coexisten con el Estado" (Funes, 2006: 369), e definisce sociologicamente il concetto attraverso indicatori quali la trasformazione profonda, il cambio di regime, il conflitto classista.

Il caso messicano marca un'impronta profonda in tutto il sottocontinente. Particolarmente evidenti, tra gli altri, sono i riferimenti nell'architettura ideologica dell'aprismo peruviano. Raul Haya de la Torre fonda proprio nell'antica capitale azteca, nel 1924, la *Alianza Popular Revolucionaria Americana*, riferendosi esplicitamente al modello tracciato da Molina Enríquez; è in particolar modo evidente nell'enunciazione del concetto di Indoamerica, che definisce il sollevamento dello stato centroamericano come "el primer esfuerzo victorioso de un pueblo indoamericano por la doble opresión

feudal e imperialista” (Haya de la Torre, 1936: 133-134). Altra definizione pregnante è quella dell'argentino Victorio Codovilla, figlio di emigranti italiani a Buenos Aires e pietra miliare del partito comunista argentino a partire dal 1918:

Si por revolución se entiende la tierra para quienes la trabajan, las fábricas para los obreros, armamento para las masas trabajadoras y gobierno obrero y campesino, esa revolución no puede ser realizada por los liberales, y por consiguiente, es de temer la competencia.

[...] El movimiento social mexicano es en esencia: primero, el estallido contra la dictadura feudal, supresora despótica de los derechos democráticos; después, el alzamiento campesino contra la clase que ese gobierno representaba, y, finalmente, acción conjunta de las masas de la ciudad y del campo [...] que cristaliza jurídicamente en la Constitución de Querétaro. (Yankelevich, 1994: 29)

Contrariamente a una buona parte degli esponenti della sinistra latinoamericana, Codovilla aderisce ai dettami del Comintern; gode quindi di un rapporto privilegiato all'interno di una relazione complessiva, a livello regionale, piuttosto controversa. Nell'ambito dell'internazionale comunista, si è visto, il contesto latinoamericano viene letto e interpretato in una versione tendenzialmente semplificata: è un'area del mondo 'coloniale', dove il capitalismo andava sconfitto mediante un processo fortemente ispirato alla classe operaia statunitense e al suo partito comunista, ultimo baluardo di una rivoluzione che avrebbe trionfato proprio nel cuore dell'impero (Caballero, 1987: 126-127).

Da parte di molti intellettuali e dirigenti latinoamericani, del resto, emerge il disagio di sentirsi inseriti in una cornice troppo stretta e rigida: lo stesso Ingenieros, ad esempio, affascinato dal 'movimento tellurico' provocato dal socialismo messicano, sconsiglia esplicitamente al suo più alto rappresentante nel sud est yucateco, Felipe Carrillo Puerto, di aderire sia alla Seconda, sia alla Terza Internazionale (Ingenieros, 1924: 142). Molto elevata rimane, a ogni modo, la risonanza che questa istituzione conferisce a diversi esponenti politici del sottocontinente. È infatti durante il Sesto Congresso Mondiale del Comintern, nel 1928, che gli stessi delegati uruguaiani e messicani (David Alfaro Siqueiros in prima linea) espongono la necessità di esportare la rivoluzione in Bolivia, Brasile, Colombia e Perù.

In questi incontri collettivi di carattere transnazionale, inoltre, si articola una riflessione sulle molteplici accezioni della reale 'natura' della rivoluzione. Nella conferenza dei partiti comunisti latinoamericani del 1929, ad esempio, l'evento che scuote l'immenso paese a sud del Río Bravoviene definita –nonostante l'iniziale partecipazione di massa– come 'democratico-borghese'.

Nonostante la base indiscutibilmente molto estesa, infatti, e il radicale afflato che anima soprattutto la cosiddetta *fase armada*, lo stato messicano originato da questo cataclisma epocale assume decisamente le sembianze di uno stato borghese e rispecchia una serie di compromessi istituzionali raggiunti anche con la forza a scapito delle componenti più radicali. Anche Mariátegui analizza con passione il processo rivoluzionario messicano, modificando nel tempo la sua lettura (Gilly, 1995). Se fino al 1926-28 il sollevamento del 1910 e le sue conseguenze vengono valutate come una delle più genuine espressioni di socialismo, a partire dal 1929 (in concomitanza con la

candidatura di Vasconcelos alla presidenza e l'appoggio richiesto, di conseguenza, a settori maggiormente conservatori) la valutazione cambia; si arriva persino a sostenere che “El estado mexicano no era, ni en la teoría ni en la práctica, un Estado socialista. Le revolución había respetado los principios y las formas del capitalismo” (Mariátegui, 1929).

Il fondatore di *Amauta*, definita nel 1928 “non un diversivo né un gioco di intellettuali puri”, vede la figura dell'artista fortemente legata alla trama della storia e dei processi politici; e così l'attività artistica deve essere finalizzata al racconto della Verità, l'Arte coniugata alla Rivoluzione, l'unità estetica e l'utilità sociale altamente compatibili (Schwartz, 1991: 457-58). Un processo per certi versi speculare avviene in Brasile con il romanzo *Serafim Ponte Grande*, di Oswald de Andrade, implacabile ritratto degli squilibri sociali locali. Nel 1931 Oswald aderisce al *Partido Comunista* e pubblica con Patricia Galvaõ, nel marzo e nell'aprile dello stesso anno, il giornale *O Homem do Povo*, animata da una fervente critica sociale. Lo scenario messicano, a ogni modo, presenta una congiuntura particolarmente ricca di eventi per quanto concerne la relazione tra arte e impegno sociale.

Grazie all'intercessione personale di Diego Rivera (iscritto dal 1922 al *Partido Comunista*) presso il popolare presidente Lázaro Cárdenas, Leon Trotsky riceve asilo politico nel Distrito Federal nei primi anni Trenta. Morirà con il cranio sfondato da una spia di Stalin nella sua casa di Coyoacán, nel 1940, ma la sua presenza avrà dato comunque impulso a una serie di iniziative fortemente significative. Mentre la guerra civile spagnola miete migliaia di vittime (Guernica viene bombardata nel 1937) e la minaccia di Hitler si fa sempre più incombente in Europa, infatti, André Breton attraversa appositamente l'Oceano per conoscere il teorico della Rivoluzione Permanente. Dall'incontro di questi ultimi e di Rivera nasce il *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*, un veemente ripudio al totalitarismo del Führer, ma anche a quello di Stalin, paragonati nel documento. Nello stesso si sancisce il principio di libertà della creazione artistica, ma si rinnega, al contempo, il valore dell'“arte pura”, priva di impegno sociale e politico; viene anzi dichiarato che il suo “compito supremo” è “la preparazione della rivoluzione”. Il Manifesto suggerisce inoltre la creazione della FIARI (*Federación Internacional del Arte Revolucionario*), destinata a riunire tutti gli artisti rivoluzionari, al fine di “servire la rivoluzione con i metodi dell'arte” (Funes, 2006: 374-376).

E l'Arte servirà effettivamente la rivoluzione, o meglio, la sua progressiva istituzionalizzazione. I *caudillos* militari hanno bisogno degli intellettuali e degli artisti per costruire e legittimare il nuovo stato. È in questa cornice di senso che s'inserisce l'energica politica culturale di José Vasconcelos, dalla *Secretaria de Educación Pública* (SEP), per educare e nazionalizzare i messicani. Se i liberali rioplatensi come Sarmiento attribuivano un potere quasi taumaturgico all'educazione, Vasconcelos subisce il fascino di questa matrice di pensiero, considerando i programmi di alfabetizzazione il principale veicolo per “despertar el alma de la nación” (Vasconcelos, 1974: 423), e consolidare un sistematico processo di invenzione di una tradizione. Poco più di trent'anni separano le strategie pedagogiche dell'autore di *Facundo* da quelle del padre del meticcaggio di

Oaxaca, eppure il passaggio del secolo è evidente: in uno, l'Ottocento, e una concezione educativa profondamente legata ai canoni liberali; nell'altro, la frattura sancita dall'irruzione delle masse in politica e l'occupazione degli spazi pubblici, fisici e sociali, degli operai e dei contadini (Funes, 2006: 111-114). Una popolazione che, all'epoca, è analfabeta per l'80%: in un contesto del genere, le potenzialità educative e politiche delle arti visive assumono rilevanza assoluta, profondamente intuita da Vasconcelos. E dunque i *murales* si fanno veicolo privilegiato di trasmissione dei nuovi contenuti della nazione messicana, sono emozione e persuasione.

4. 2. IL 'NEMICO ESTERNO': GLI STATI UNITI

Las fronteras culturales y económicas de América Latina también se recortaron frente a un 'otro' externo. Más concretamente, frente o contra la dominación imperialista. Consideramos que en la década de 1920 el anticolonialismo cruzó el pensamiento político-social latinoamericano instalando uno de los rasgos más significativos y fundacionales de la reflexión regional en el siglo XX. Si bien pueden rastrearse antecedentes, en esta década el anticolonialismo se construyó como un objeto teórico y político, a la luz de la expansión norteamericana en la región. El pensamiento anticolonialista de la primera posguerra delineó un perímetro inclusivo a escala regional y señaló destinos y estrategias comunes para 'Indoamérica' (y la cuestión del nombre es indicativa de nuevas búsquedas). Autonomía, autodeterminación, soberanía, independencia, son conceptos que se reforzaron frente a los desafíos de un 'afuera imperial'. (Funes, 2006: 205)

Precedenti di una cultura anticolonialista –ci ricorda la storica Patricia Funes– sono piuttosto diffusi nei discorsi pubblici delle élites latinoamericane fin dagli ultimi decenni del XVIII secolo¹⁹. Evento spartiacque è in questo senso la guerra ispano-americana del 1898, dove gli Stati Uniti intervengono militarmente nel sostenere l'indipendenza delle ultime due colonie spagnole: Cuba e Puerto Rico. Come dimostra un accurato studio di Julio Sánchez, l'opinione pubblica di molti quotidiani latinoamericani compie nell'arco di alcuni anni un giro di trecentosessanta gradi, attribuendo alla presenza yankee prima la valenza di liberatori dall'oscurantismo spagnolo, poi quella di nuovi e ancor più minacciosi colonizzatori (Sánchez Gomez, 2004).

L'intervento nel bacino caraibico rende concreto agli occhi dei latinoamericani il senso della missione esportatrice dei valori democratici, del Destino Manifesto di cui gli Stati Uniti si sentivano investiti; pochi anni prima, nel 1889-90, la Conferenza Panamericana aveva già dimostrato una esplicita volontà egemonica di carattere continentale. Con il segretario di Stato James Blaine s'inaugura dunque l'epoca del Panamericanismo e –in opposizione agli altri 'panismi' europei (panslavismo,

¹⁹ Una riflessione sintetica e molto efficace in questo senso viene anche dal saggio di Carmagnani (1979), laddove ci ricorda come un atteggiamento antiamericano, precursore, in un certo senso, del pensiero anticolonialista prende piede in America Latina già a partire dall'ultimo trentennio del XIX secolo, in particolare all'interno di un settore oligarchico spaventato dalla rapida penetrazione del capitale inglese e americano, come si verifica ad esempio nel caso cileno. Questo atteggiamento antiamericano, dunque, costituirebbe un elemento caratterizzante del pensiero diffuso tra le oligarchie a cavallo tra i due secoli.

pangermanesimo, panlatinismo), fondati su affinità linguistiche, etniche o culturali—Washington manifesta una decisa vocazione all’unità emisferica.

Negli anni Venti, tuttavia, il ‘sentimento antiyankee’ acquisisce un’importanza del tutto inedita, coincidendo, di fatto, con il culmine dell’imperialismo classico statunitense²⁰. È oramai completato il processo di espansione delle proprie frontiere e s’innescano quello di consolidamento di uno sviluppo industriale accelerato, che per sostenersi ha un continuo bisogno di nuovi mercati e materie prime. Dopo il primo conflitto mondiale la Gran Bretagna cede lo scettro di potenza imperiale e i ‘talloni dell’aquila’²¹ si estendono progressivamente dalla zona limitrofa di Antille e Caraibi alla parte meridionale del continente. E dunque la presenza del capitale statunitense si rende visibile e capillare tanto nelle filiali della United Fruit Company delle ‘repubbliche delle banane’ (le enormi monoculture di prodotti tropicali del Centroamerica), quanto nelle compagnie minerarie di salnitro, stagno, rame, come la Anaconda o la Kennecot, diffuse in Cile, in Perù, in Bolivia.

Di pari passo a questa presenza sempre più invasiva, si rafforzano in America Latina elementi di coesione identitaria, definiti, appunto, sul comune rifiuto di questa minacciosa alterità. Il ‘sentimento antiyankee’ —che in parallelo alle pratiche politiche imperiali permea tutta la sensibilità dei primi decenni del Novecento— si esprime attraverso l’arte, la letteratura (Valenzuela, 1982), il linguaggio della politica. Emblematica, in apertura del nuovo secolo, è la “Oda a Roosevelt” del poeta Rubén Darío, icona del modernismo, che recita

Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla español
[...]
Crees que la vida es incendio,
que el progreso es erupción;
que en donde pones la bala
el porvenir pones.
No.
[...]
Tened cuidado. ¡Vive la América española!
Hay mil cachorros sueltos del León español.
Se necesitaría, Roosevelt, ser, por Dios mismo,
el Riflero terrible y el fuerte cazador,
para poder tenernos en vuestras férreas garras.
(Valenzuela, 1982: 38)

Molti intellettuali vivono agli inizi del secolo una potente ambivalenza nei confronti del grande vicino del nord, in maniera in fondo non dissimile a quanto aveva pronosticato José Martí, corrispondente da New York tra il 1880 e il 1895, nel suo

²⁰ Per un saggio di sintesi di riferimento, ancora in parte condiviso in termini storiografici nonostante la data di pubblicazione, si rimanda a Bairati (1980).

²¹ L’immagine è ripresa dal fortunato saggio di Smith (2000).

Inside the Monster (Martí, 1975). Vasconcelos, ad esempio, per ben due volte risiede nella culla del potere imperialista (nel 1916-19 in esilio, in seguito volontariamente nel 1926-28); lo stesso destino toccherà a Diego Rivera e Frida Kahlo (1930-34), sostenuti nella loro attività artistica da alcuni colossi della filantropia statunitense.

Prevale, a ogni modo, una viscerale avversione, che si sistematizza, in particolar modo nel pensiero di Haya De La Torre e Mariátegui, in una feroce critica di carattere anticoloniale. Mentre i muralisti messicani immortalano a colori vivaci i protagonisti della subalternità (contadini, operai, neri e uomini del popolo), Carlos Quijano, Raul Haya de la Torre e José Vasconcelos attraversano l'oceano nel 1927, per unirsi a Bruxelles ad Upton Sinclair, Henri Barbusse e Albert Einstein nelle celebrazioni del *Congresso Contro l'Oppressione Coloniale e l'Imperialismo*. In molti, a posteriori, riconosceranno l'evento come diretto precedente della conferenza di Bandung (Gitard, 1962), date le basi consistenti di cooperazione culturale transatlantica, che cerca di trascendere la 'solitudine' latinoamericana: una categoria critica che da Paz, a Márquez ad altre icone del panorama intellettuale locale si fa emblema, archetipo del sottocontinente.

La componente antimperialista costituisce la 'cifra' del linguaggio della politica dell'epoca che, seppur trasversalmente presente in tutto lo spettro di partiti e movimenti, troverà la sua maggior risonanza nelle esperienze populiste degli anni Trenta e Quaranta. Lascerà tracce profonde e durature, tuttavia, fino alle soglie del nuovo millennio.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERINI, Coriolano (1928): "Palabras de presentación a José Ortega y Gasset en la Facultad de FFyL", *Síntesis. Artes, Ciencias y Letras*, II, 9, pp.10-18.
- ANNINO, Antonio (1979): "Il movimento operaio", in Carmagnani, Marcello (ed.): *Il Mondo Contemporaneo, vol. VI: Storia dell'America Latina*, Firenze: La Nuova Italia, pp. 226-237.
- ANTELO, Raúl (1988): "Macunaíma: apropriação e originalidade", in Andrade, Mário de: *Macunaíma*, París/Brasilia: Archives/CNP.
- BAIRATI, Piero (1980): "Imperialismo statunitense", in Tranfaglia, Nicola (ed.), *Il Mondo Contemporaneo, vol. V: Storia del Nord America*, Firenze: La Nuova Italia, pp. 131-147.
- BETHELL, Leslie (ed.) (1996): *Ideas and ideologies in twentieth century Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BETHELL, Leslie (2002): *Historia de América Latina, vol. 8: América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930; vol. 9: México, América Central y el Caribe, 1870-1930; vol. 10: América del Sur, 1870-1930*, Barcelona: Crítica, D.L.

- BIANCHI, Roberto (2006): *Pace, pane, terra. Il 1919 in Italia*, Roma: Odradek.
- BLENGINO, Vanni (1990): *Oltre l'oceano. Gli immigrati italiani in Argentina (1837-1930)*, Roma: Edizioni Associate.
- BOSI, Alfredo (1991): "Las parábolas de la vanguardias latinoamericanas", in Schwartz, Jorge: *Las vanguardias latinoamericanas: textos programáticos y críticos*, Madrid: Cátedra, pp. 11-29.
- BOTANA, Natalio (1996): "Gli itinerari storici della cittadinanza in Argentina", in Annino, Antonio; Aymard, Maurice (ed.): *Le cittadinanze di fine secolo in Europa e America latina*, Bologna: Rubbettino, pp. 56-63.
- BRAUDEL, Fernand (1965): "Introduzione" in Freyre, Gilberto: *Padroni e schiavi*, Torino: Einaudi, pp. IX-X.
- BÜRGER, Peter (1974): *Theorie der Avantgarde*, Gottingen: Suhrkamp.
- CABALLERO, Manuel (1987): *La Internacional comunista y la Revolución Latinoamericana*, Caracas: Nueva Sociedad.
- CAETANO, Gerardo (1991): "Notas para una revisión histórica sobre la cuestión nacional en el Uruguay", en Achugar, Hugo (ed.): *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*, Montevideo: LOGOS-FESUR, pp. 17-45.
- CANCINO, Hugo (ed.) (2004): *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX*, Madrid: AHILA-Iberoamericana-Vervuert.
- CARDOSO, Fernando Henrique (1975): *Autoritarismo e democratização*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARMAGNANI, Marcello (1979): "Imperialismo statunitense", in Tranfaglia, Nicola: *Il Mondo Contemporaneo, vol. VI: Storia dell'America Latina*, Firenze: La Nuova Italia, pp.121-129.
- CARPENTIER, Alejo (1976): "Nuestra América ante la joven literatura europea", *La Prensa literaria centroamericana*, 15 de octubre.
- CORTI, Erminio (ed.) (2019): *I manifesti delle avanguardie artistiche latinoamericane (1920-1935)*, Verona: Ombre Corte.
- CUEVAS, Alberto (1998): "Il movimento sindacale", in Cuevas (ed.), *America latina. vol. 3: Le istituzioni, la politica, l'economia*, Roma: Edizioni Lavoro, pp. 214-258.
- DE MICHELI, Mario (1988): *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Milano: Feltrinelli.
- DEVOTO, Fernando (2003): *Historia de la inmigración en Argentina*, Buenos Aires: Sudamericana.
- DEVOTO, Fernando (2003): "In Argentina", in Bevilacqua, Piero; De Clementi, Andreina; Franzina, Emilio: *Storia dell'emigrazione italiana. Arrivi*, vol. II, Roma: Donzelli, pp. 25-54.
- DINIZ, Almacchio (1926): *F. T. Marinetti: sua escola, sua vida, sua obra em literatura comparada*, Rio de Janeiro: Edições Luz.
- EGBERT, Drew (1967): "The idea of 'avant-garde', in art and politics", *The American Historical Review*, 37.
- FEIERSTEIN, Ricardo (2006): *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires: Galerna.
- FLORES GALINDO, Alberto (1986): *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, La Habana: Casa de las Américas.

- FRANCO, Jean (1981): *La cultura moderna en América latina*, México: Joaquín Moritz.
- FREUD, Sigmund (1915): “Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte”, *Imago*, 4.
- FREUD, Sigmund; EINSTEIN, Albert (1932): *Riflessioni a due sulle sorti del mondo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- FUNES, Patricia (2006): *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- GALLINI, Stefania (2009): *Una historia ambiental del café en Guatemala. La Costa Cuca, 1830-1902*, Ciudad de Guatemala: AVANCSO.
- GAMIO, Manuel (1916): *Forjando patria*, Ciudad de México: Porrúa.
- GAMIO, Manuel (1922): *La población del valle de Teotihuacán*, 2 vols., México: Porrúa.
- GILLY, Adolfo (1995): “Mariátegui e la rivoluzione messicana”, *Latinoamerica. Analisi, testi, dibattiti*, XVI, 57, pp. 15-27.
- GITARD, Odette (1962): *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, Buenos Aires: Eudeba.
- GODIO, Julio (1983): *Historia del movimiento obrero latinoamericano. Nacionalismo y comunismo 1918-1930*, México-Caracas-Buenos Aires: Nueva Sociedad.
- GREZ TOSO, Sergio (2007): *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de ‘la Idea’ en Chile, 1893-1915*, Santiago: LOM.
- GUTMAN, Margarita; REESE, Thomas (1999): *Buenos Aires 1910. El imaginario para una gran capital*, Buenos Aires: Eudeba.
- HAYA DE LA TORRE, Victor Raul (1936): *El Antiimperialismo y el APRA*, Santiago: Ercilla.
- HAYA DE LA TORRE, Raul (1927): “Carta al grupo redactor de la revista *Claridad* del Perú”, en *Por la emancipación de América Latina*, Gleizer: Buenos Aires, pp. 53-54.
- INGENIEROS, José (1924): “En memoria de Felipe Carrillo Puerto”, *Nosotros*, 181.
- HOBSBAWM, Eric John; RANGER, Terence (2002): *L’invenzione della tradizione*, Torino: Einaudi.
- IANNI, Octavio (1997): *El laberinto latinoamericano*, México: Edición FCPS-UNAM.
- JAMESON, Frederic (1984): “Periodizing the 60s”, in Sayres, Sohny; Stephanson, Anders; Aronowitz, Stanley; Jameson, Friedrich (eds.): *The 60s Without Apology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 178-209.
- KÖNIG, Hans-Joachim (ed.): *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Madrid: Iberoamericana.
- LEGRAND, Catherine C. (1998): “Living in Macondo. Economy and Culture in a United Fruit Company Banana Enclave in Colombia”, in Joseph, Gilbert M.; Le Grand, Catherine C.; Salvatore, Ricardo (eds.): *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S./Latin American Relations*, Durham/London: Duke University Press, pp. 334-353.
- MAIER, Charles S. (1999): *La rifondazione dell’Europa borghese. Francia, Germania e Italia nel decennio successivo alla prima guerra mondiale*, Bologna: Il Mulino.
- MAIONE, Giuseppe (1975): *Il biennio rosso. Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*, Bologna: Il Mulino.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1925): “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, *Mundial*, 1 de mayo.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1925): *La escena contemporánea*, Lima: Minerva.

- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1929): “La lucha eleccionaria en México”, *Mundial*, 27 de septiembre.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1969): “El problema de las razas en América”, en Mariátegui, José Carlos: *Ideología y política*, Lima: Amauta.
- MARTÍ, José (1975): *Inside the Monster. Writings on the United States and American Imperialism*, ed. de Philip Foner, New York/London: Monthly Review Press.
- MARTÍ, José (1972): *Cuba, USA, America latina. Scritti politici, 1871-1895*, Firenze: La Nuova Italia.
- MELIS, Antonio (1995): “José Carlos Mariátegui”, in Cuevas, Alberto (ed.): *América latina, vol. 2: Uomini e idee*, Roma: Edizioni Lavoro, pp. 332-356.
- MENDONÇA TELES, Gilberto; MÜLLER-BERGH, Klaus (eds.) (2005): *Vanguardia latinoamericana: historia, crítica y documentos*, Madrid: Iberoamericana.
- OSORIO, Nelson (1979): “Para una caracterización histórica del vanguardismo literario hispanoamericano”, *Revista Iberoamericana*, 106-107, pp. 327-334.
- PIZARRO, Ana (1981): “Vanguardismo literario y vanguardia política en América Latina”, *Araucaria*, 13, pp. 79-87.
- POOLE, Deborah (1998): “Landscape and the Imperial Subject: U.S. Images of the Andes, 1859-1930”, in Joseph, Gilbert M.; LeGrand, Catherine C.; Salvatore, Ricardo (eds.): *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S./Latin American Relations*, Durham/London: Duke University Press, pp. 107-139.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1978): *Estudiantes y política en América latina 1918-1938*, México: Siglo XXI.
- RAMA, Ángel (1973): “Las dos vanguardias latinoamericanas”, *Maldoror*, 9.
- RINCÓN, Carlos (1991): “La vanguardia latinoamericana y la crítica”, in Wentzlaff-Eggebert, Harald (ed.): *Europäische Avantgarde im lateinamerikanischen Kontext: Akten des internationalen Berliner Kolloquiums 1989 = La Vanguardia Europea en el contexto latinoamericano: actas del coloquio internacional de Berlín 1989*, Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, pp. 51-78.
- ROMANO, Ruggiero (1987): “Algunas consideraciones alrededor de nación, estado (y libertad) en Europa, y América centro-meridional”, in Annino, Antonio; Carmagnani, Marcello et al (eds.): *América Latina. Dallo stato coloniale allo stato-nazione*, vol. I, Milano: Franco Angeli, pp. 1-21.
- ROMERO, Francisco (1960): “Presencia de Ortega”, in Romero, Francisco: *Filosofía de Ayer y de Hoy*, Madrid: Aguilar, pp. 181-205.
- ROUQUIÉ, Alain (2007): *L'America Latina. Introduzione all'Estremo Occidente*, Milano: Mondadori.
- RUDÉ, George (2002): *Europe in the 18th Century: Aristocracy and the Bourgeois Challenge*, London: Orion.
- SABBATUCCI, Giovanni (a cura di) (1976): *La crisi italiana del primo dopoguerra. La storia e la critica*, Bari: Laterza.

- SÁNCHEZ GÓMEZ, Julio (2004): “Hermana mayor o enemiga. Latinoamérica frente a Estados Unidos en el cambio de siglo (1898-1906)”, in Esteban de Vega, Mariano; Luís Martín, Francisco de; Morales, Antonio (eds.): *Jirones de Hispanidad. España, Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva de dos cambios de siglo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp.175-192.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Ana (1968): “Vanguardia artística y vanguardia política”, *Casa de las Américas*, 47/VIII, pp. 112-115.
- SCARZANELLA, Eugenia (1999): *Italiani malagente. Immigrazione, criminalità, razzismo in Argentina 1890-1940*, Milano: Franco Angeli.
- SCHOPF, Federico (1986): *Del vanguardismo a la antipoesía*, Roma: Bulzoni.
- SCHWARTZ, Jorge (1991): *Las vanguardias latinoamericanas: textos programáticos y críticos*, Madrid: Cátedra.
- SMITH, Peter (2000): *Talons of the Eagle: Dynamics of U.S./Latin American Relations*, New York: Oxford University Press.
- STABB, Marín (1969): *América latina en busca de una identidad*, Caracas: Monte Ávila.
- STEGAGNO PICCHIO, Luciana (1997): *Storia della letteratura brasiliana*, Torino: Einaudi.
- SUBERCASEUX, Bernardo (2004): *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. El centenario y las vanguardias*, tomo III, Santiago: Editorial Universitaria.
- SZABOLSCI, Miklos (1972): “La ‘vanguardia’ literaria y artística como fenómeno internacional”, *Casa de las Américas*, 74, pp. 4-17.
- TRAVASSOS, Elizabeth (1999): *Modernismo e música brasileira*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VALCÁRCEL, Luis (1972): *Tempestad en los Andes*, Lima: Universo.
- VALCÁRCEL, Luis (1928): “Génesis y proyecciones de *Tempestad en los Andes*”, *Amauta*, II, III, pp. 18-29.
- VALENZUELA, Victor (1982): *Anti-United States Sentiment in Latin American Literature and Other Essays*, Bethelam PA: Moravian Book Shop.
- VALLEJO, César (1927): “Contra el secreto profesional a propósito de Pablo Abril de Vivero”, *Variedades*, 7 de mayo.
- VANGELISTA, Chiara (1997): *Dal vecchio al nuovo continente. L’immigrazione in America latina*, Torino: Paravia/Scriptorium.
- VASCONCELOS, José (1925): *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Madrid: Agencia Mundial de Librería.
- VASCONCELOS, José (1930): *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Barcelona: Agencia Mundial de Librería.
- VASCONCELOS, José (1974): *Breve historia de México*, México: Compañía Continental.
- VERANI, Hugo J. (1986): *Las Vanguardias literarias en Hispanoamérica: manifiestos, proclamas y otros escritos*, Roma: Bulzoni.
- YANKELEVICH, Pablo (1994): *La Argentina y la Revolución Mexicana. 1910-1916*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- WADE, Peter (1997): *Race and Ethnicity in Latin America*, London: Pluto Press.
- WACHTEL, Nathan (1977): *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino: Einaudi.

WEISGERBER, Jean (1974): “Les avant-gardes littéraires au XX siècle. Problèmes théoriques et pratiques”, *Neohelicon*, 2-4, II, pp. 412-428.

ZAMORA, Antonio (1926): “Tribuna del pensamiento izquierdista”, *Claridad*, año 1, 1, p. 1.