

SPUNTI PER UNA RICERCA SUL PRINCIPIO DI FRATERNITÀ NEL PENSIERO LATINOAMERICANO

Il filosofo e storico delle idee messicano Leopoldo Zea, quando nel 1967 fu incaricato dall'UNESCO di preparare un volume riguardante l'America Latina e le sue idee¹, non ha incluso lavori che alludessero alla fraternità, almeno come idea regolatrice che in qualche modo orientasse la produzione intellettuale, così come fanno la libertà e l'uguaglianza. Nel recente dizionario *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*² coordinato dal cileno Ricardo Salas Astrain, non c'è una voce «fraternità». Se anche scorressimo rapidamente la bibliografia più rilevante del e sul pensiero latinoamericano, sarebbe evidente quello che si è già detto: «fraternità» non è un'idea o un concetto ricorrente, più ancora: viene praticamente omesso.

D'altra parte, negli stessi testi in cui non si parla di «fraternità» si discorre più o meno ampiamente sull'influsso dell'Illuminismo europeo sui nostri pensatori indipendentisti e sulle classi illuminate dalla fine del XVIII secolo alla terza decade del secolo successivo. Le matrici francese e nordamericana influirono senza dubbio sulle idee dei più importanti pensatori e politici delle rivoluzioni indipendentiste, anche in modo radicale. Serrano Caldera nel suo articolo *Las últimas etapas de la Ilustración* sostiene che questa ha avuto nell'America Ispanica come caratteristica generale «la fede ottimistica nel potere della ragio-

¹ L. Zea (ed.), *América Latina en sus ideas*, UNESCO/Siglo XXI, México, 1986.

² Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago 2005.

ne, il dispotismo illuminato, la secolarizzazione della cultura, la reazione contro lo scolasticismo controriformista, l'importanza ed il valore concesso alla critica come esercizio della ragione, l'opposizione ai valori della tradizione, la convinzione profonda dell'uguaglianza e la concezione ugualitaristica della società»³. Questa caratterizzazione del pensiero nel nostro continente racchiude un appello esplicito all'uguaglianza, come legato della Rivoluzione in Europa, e in modo implicito alla libertà, per il suo appello alla critica e al distacco dalla tradizione che, in questo contesto, non è altro che il distacco dai valori culturali e politici che la monarchia spagnola rappresentava. È, senza dubbio, un appello alla libertà. La specificazione di Serrano Caldera evidenzia anche una contraddizione: l'Illuminismo, da noi, evocò e valorizzò il dispotismo illuminato, chiara antinomia della libertà e della uguaglianza.

Comunque, nella citazione dell'intellettuale nicaraguense non possiamo trovare un accenno esplicito – e neanche implicito – alla «fraternità». Sembrerebbe che questo principio rivoluzionario europeo non avesse soddisfatto l'Illuminismo delle colonie e delle ex-colonie spagnole. Cos'è successo con la «fraternità»? È stata, fin dagli inizi, un “principio dimenticato” tra i latinoamericani?

Se prendiamo spunto dalla stretta ricerca sul termine, dobbiamo concludere che nell'ampio *corpus* di testi e discorsi vari che compongono il cosiddetto pensiero latinoamericano, il principio della «fraternità» è quasi inesistente. Dobbiamo aspettare le prime decadi del XX secolo, quando le immigrazioni dotate di nuove prospettive ideologiche porteranno il termine – sebbene marginalmente – all'interno del discorso politico-sociale, soprattutto nel Cono Sud. Limitarci a questo, però, significherebbe non riconoscere il movimento antropofagico del nostro conoscere: le idee dell'Europa non si applicano come tali, e neppure vengono prese come immutabili: prima si fa una selezione, si divorano, le

³ A. Serrano Caldera, *Las últimas etapas de la Ilustración*, in A.A. Roig (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Ed. Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2000.

si fanno diventare degli strumenti di un conoscere situato, storicamente ed epistemologicamente situato⁴.

Quello che affermiamo è che il principio della fraternità in America Latina non si è impiantato come solidarietà tra coloro i quali, per determinati vincoli a priori, sono “fratelli” – nel senso più ampio della parola –, e neppure a livello di relazioni individuali; ma è mutato, all’interno del discorso latinoamericano, in direzione di richieste storiche che purtroppo ancora persistono per effetto della “colonialità”.

Mario Casalla nel suo libro *América Latina en perspectiva*⁵ non dà un’idea di fraternità, ma stabilisce che nei «settori popolari» era presente intuitivamente una lunga tradizione intellettuale spagnola, messa a tacere dal dispotismo della casata d’Austria e dei Borboni, quella denominata *Scuola di Salamanca*, sviluppatisi lungo il XVI secolo con i nomi-chiave di Francisco de Vitoria, Francisco Suárez e dell’italiano Roberto Bellarmino. Questa scuola, con varianti e sfumature diverse, postulava il radicamento del potere nel popolo, che lo delegava a sua volta all’autorità regale. Se questa finisce per qualsiasi motivo, è il popolo che recupera il potere e deve agire in senso tale da evitarne l’usurpazione. Il soggetto storico che queste idee supponevano non era concepito come un singolo, ma come un insieme storico, una “soggettività”,

⁴ L’inizio delle posizioni antropofagiche come segno culturale latinoamericano è dovuto al poeta brasiliano Oswald de Andrade, nel suo celebre *Manifiesto antropofágico*, del 1928: «Soltanto la antropofagia ci unisce. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. (...) / Tupi or not tupi, that is the question. (...) / Vogliamo la Rivoluzione degli indios Caribes. Più grande della Rivoluzione Francese. L’unificazione di tutte le rivolte efficaci nel senso dell'uomo. Senza di noi, l'Europa non avrebbe neanche la sua povera dichiarazione dei diritti dell'uomo. / L'età d'oro annunciata dall'America. L'età d'oro. E tutte le girls», in *Escritos antropofágicos*, Corregidor, Buenos Aires 2001, pp. 39-40. Dal manifesto di Andrade fino ad oggi, si sono susseguite numerose varianti che costituiscono il fondamento della differenza epistemologica dell’America Latina, dai primi testi del filosofo argentino Rodolfo Kusch (*America Profunda*, Hachette, Buenos Aires 1962) fino a Walter Mignolo (*Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2006, e *Globalization and the Huaminities Project*, Duke University, Durham 2006).

⁵ M. Casalla, *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Altamira-OSDE, Buenos Aires 2003.

come propone il *mendocino*⁶ Arturo Andrés Roig⁷. Questo nuovo soggetto storico secondo Casalla è il popolo, e implica una solidarietà profonda, un condividere interessi politici e sociali. Alla base di questo soggetto storico collettivo soggiace una fraternità così solida da trasformarlo in «comunità storica». Casalla ritiene che questa «comunità storica» agisce con forza autonoma tanto in Spagna contro Napoleone come nell'America dell'Indipendenza. Nel primo caso, il cosiddetto Illuminismo spagnolo di Jovellanos e Floridablanca lo ignora; nel secondo caso, l'Illuminismo ispanoamericano ne farà un uso particolare.

Carlos Beorlegui in *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*⁸, nel capitolo 4, propone tesi simili a quelle di Casalla – anche se sottolinea di più l'influsso dell'Illuminismo francese e chiarisce ancora di più quello che, secondo me, costituisce il punto di partenza per pensare il principio della fraternità nel pensiero latinoamericano. Cito Beorlegui: «L'Illuminismo supponeva un invito alla libertà di pensiero, che implicava anche un impulso all'emancipazione politica, nella misura in cui presupponeva un incitamento a prendere coscienza della propria identità ispanoamericana»⁹.

La mutazione del principio della fraternità, credo, si può enunciare come segue: l'esigenza illuministica della libertà di pensiero porta a mettere in questione i valori oppressivi delle monarchie assolutiste europee; il fatto di propugnare la libertà critica, obbliga a "conseguire" o "recuperare" il potere – l'uno o l'altro a seconda della lettura delle diverse esperienze storiche – e nel caso ispanoamericano questo implica l'emancipazione politica dalla Spagna. Tale emancipazione politica, secondo il complesso di idee che danno forma al nostro Illuminismo, può essere realizzata da una minoranza illuminata, ma nei fatti sarà consolidata da un «soggetto storico collettivo», chiamato popolo o "i popoli", come

⁶ *Mendocino*, cioè originario di Mendoza.

⁷ A.A. Roig, *Eugenio y los comienzos y recomienzos de nuestra filosofía*, Quito 1981. Riedizione in A.A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza 1988.

⁸ C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004.

⁹ *Ibid.*, pp. 188-189.

si diceva nel discorso indipendentista degli inizi del XIX secolo. Questo soggetto storico collettivo agiva per raggiungere il conseguimento dei suoi interessi politici e sociali, e questo fine suppone una solidarietà ed una condivisione salda al punto da promuovere una “identità” storica.

1. LA FRATERNITÀ COME UNIONE E INTEGRAZIONE

Si potrebbe pensare che la fraternità fosse esclusa dall'iniziale discorso latinoamericano per pure speculazioni politiche. La notizia crudele ed anticattolica della Rivoluzione del 1789 e l'esperienza napoleonica si sarebbero potute interpretare come delle dighe contro la diffusione del linguaggio rivoluzionario. Sappiamo che questo si è verificato soltanto in parte. Anche se l'appello alla libertà non è patrimonio soltanto della Rivoluzione francese, lo è l'associazione con l'uguaglianza che suppone la cittadinanza. Inoltre, le minoranze rivoluzionarie nei focolai più importanti di Caracas e Buenos Aires esercitarono, almeno ai loro inizi, un giacobinismo notorio.

Ciò nonostante, perdura l'impressione di una moderazione nel linguaggio rivoluzionario, un tentativo di associazione soltanto parziale con il suo equivalente prodotto in Francia dal 1789 e quindi la ricerca di un inserimento più significativo nelle tradizioni spagnole. Un esempio di ciò sarebbe il noto discorso di Castelli, del 22 maggio¹⁰. Da questa prospettiva, il passo dalla fraternità ad un appello a un «soggetto storico collettivo» chiamato popolo sembra un adattamento necessario. Forse è così, si potrebbe però darne anche un'altra lettura.

¹⁰ Ci riferiamo al discorso pronunciato da Juan José Castelli al “Cabildo Abierto” (seduta aperta del consiglio comunale) di Buenos Aires il 22 maggio 1810, primo passo verso la formazione di un governo autonomo. Lì si propone che, restando vacante il trono spagnolo per gli avvenimenti di Bayona, il potere deve tornare, legittimamente, al popolo. Questo viene chiamato principio di retroversione.

Nel 1799, quando in America i giudizi negativi sulla Rivoluzione francese provenivano non soltanto da settori ultramonarchici, si diffonde tra i peruviani e i venezuelani – senza troppo successo – una lettera scritta in francese nel 1791 da un gesuita peruviano espulso chiamato Juan Pablo Viscardo y Guzmán¹¹.

Il testo, conosciuto come *Lettera agli spagnoli americani* – e scritto secondo Mitre su richiesta di Francisco de Miranda¹² – incomincia con un appello ai «Fratelli e compatrioti», termini con i quali si escludono come destinatari gli spagnoli della penisola, perché non fanno parte di queste due categorie. La lettera sottolinea con profonda amarezza la «ingratitudine, ingiustizia, schiavitù e desolazione» con cui la Spagna ha pagato lo sforzo dei conquistatori infrangendo la fedeltà dovuta alla monarchia ed il rispetto verso la «madre patria». Così la lettera presenta la scena contemporanea. Fonda la sua lettura sulla storia di 300 anni di colonia e prende la sua argomentazione principale dall’Inca Garcilaso. Il dato risulta non poco rilevante se si pensa all’utilizzazione dei *Comentarios Reales* nella propaganda antispagnola di quel momento¹³, ma acquista un’importanza maggiore se prendiamo in considerazione il fatto che il frammento dei *Comentarios* che cita è quello che racconta la repressione che il viceré Toledo esercita sui primi meticci, che egli emargina da ogni rapporto con la Spagna e da ogni solidarietà con i peninsulari. Viscardo, che nel suo commento al racconto prende partito a favore dei meticci, in-

¹¹ Nasce a Paucabamba, Perù, nel 1747, muore a Londra nel 1798.

¹² «Fu allora quando, per via del manifesto e della dichiarazione dei diritti dell’America del Sud, diede l’incarico nel 1791 di scrivere una lettera agli americani, in cui si faceva processo al sistema coloniale della Spagna» (B. Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Peuser, Buenos Aires 1946, p. 36). Francisco de Miranda (Caracas, 1750 - Cádiz, 1816) è considerato il precursore dell’indipendenza dell’Ispanoamerica. Partecipò alla Rivoluzione francese ed è stato una delle principali personalità, tra gli illuministi, in azione nel continente americano. Arrivò ad essere il presidente della prima Repubblica venezuelana (1810-1813). Morì in prigione, a Cadiz, quando ancora la libertà politica del continente non si era consolidata.

¹³ Garcilaso de la Vega, nato a Cuzco nel 1539 e morto in Spagna nel 1616, è stato forse il primo scrittore meticcio americano. La sua opera monumentale, *Los comentarios reales* (1609), racconta la memoria materna sull’Incario e i procedimenti di conquista e colonizzazione spagnola nelle Ande peruviane.

comincia a tessere la comunione di interessi – che in questo momento chiama “doveri” – tra i conquistatori, i meticci e gli indigeni, tre gruppi minacciati dal dispotismo della corona iberica.

Viscardo y Guzmán forgia così un’affinità storica profonda tra tutti gli americani – quelli che si potevano nominare: i neri infatti non sono neanche menzionati nella lettera –, che esclude gli europei. Questa affinità comporta, allo stesso tempo, una richiesta impellente di libertà e il riconoscimento di una identità storica comune – sono tutti schiavi dello stesso padrone -: e ciò implica il dovere di unirsi per fronteggiare l’invasore. Si impianta così una solidarietà evidente, che forgia un’identità. La fraternità diventa, in tal modo, identità, quella coloniale, stabilita dall’esperienza storica. Non siamo davanti ad una proclamazione di una essenza americana, ma a quella di una comunità storica il cui carattere è la dimensione coloniale [*colonialidad*]. Il conseguimento di tale carattere – che paradossalmente colloca in un rapporto fraterno varie caste coloniali – è una idea regolativa per questo soggetto storico collettivo che sono gli «spagnoli americani». Afferma Viscardo: «Abbiamo visto l’ingratitudine, l’ingiustizia e la tirannia con cui ci ha maltrattato il governo spagnolo fin dalla fondazione delle nostre colonie, cioè quando era ancora tanto lontano dal potere assoluto ed arbitrario a cui è arrivato; ma adesso, che non conosce altra regola che la sua volontà e che ormai è abituato a far conto della nostra proprietà come se fosse la sua azienda, tutta la sua cura non può non tendere ad altro che a cercare di accrescerlo a nostro detrimenti, mascherando sempre con il pretesto dell’interesse della Madre Patria l’infame sacrificio dei nostri diritti ed interessi più importanti; pretesto vergognoso e che renderebbe legittima l’usurpazione dei beni altrui, per il beneficio che reca all’usurpatore»¹⁴. La solidarietà è quella dei dominati contro il dominatore. Si tratta allo stesso tempo della spaccatura della fraternità con gli spagnoli, per azione di questi ultimi, e della nascita di una nuova fraternità, determinata dalla situazione storica.

¹⁴ J.P. Viscardo y Guzmán, *Carta a los españoles americanos*, in *Obra completa*, Ediciones del Congreso del Perù, Lima 1998, Tomo I, p. 213.

Malgrado i limiti che Viscardo pone all'associazione degli spagnoli americani in quella particolare contingenza storica, la nuova identità degli oppressi si proietterà più in là di questa circostanza, giacché, in definitiva, non si tratta della costituzione di una nuova nazionalità, ma del primo passo verso una fraternità universale: «Che gradevole e commovente spettacolo presenteranno le rive dell'America, gremite di uomini di tutte le Nazioni, che scambiano in buona fede e con equità i prodotti dei propri paesi con i nostri! Quanti, scappando dall'oppressione e dalla povertà, preferiranno stabilirsi tra di noi per arricchirci con le loro industrie, con la loro scienza e principalmente con l'incremento della nostra popolazione, così diminuita! In questa maniera, per mezzo dell'America si avvicineranno gli estremi più lontani della terra, e i suoi abitanti si uniranno negli interessi comuni di una sola grande famiglia di fratelli»¹⁵. La fraternità si costituisce allora come carattere fondamentale dell'identità latinoamericana *in fieri*. Ma solo integrata pienamente proprio nella stessa identità che si lascerà definire, per azione di quella stessa fraternità umana, a partire dalla sua condizione coloniale.

La lettera di Viscardo, così valente per il suo carattere pre-corritore dell'indipendenza, ha un valore ancora maggiore giacché annunzia l'argomento e il metodo del discorso del Liberatore Simón Bolívar. È possibile che Francisco de Miranda abbia fatto conoscere al Liberatore il testo del gesuita, e che Bolívar abbia deciso di ripeterne il metodo di argumentazione nella sua famosa *Carta de Jamaica* del 1815. Tuttavia Bolívar coglie qualche cosa che Viscardo non intravide: se l'oppressione obbliga alla solidarietà gli schiavi della monarchia, se questa solidarietà è ancorata profondamente in una storia comune che obbliga ad una fraternità di interessi tale da implicare la costituzione di una identità storica, cosa succederà quando, per opera della rivoluzione, l'oppressione finirà?

Diversamente da Viscardo, Bolívar scrive la sua lettera in pieno processo indipendentista, quando il potere monarchico sem-

¹⁵ *Ibid.*, p. 218.

bra venire restaurato non soltanto in America ma anche in Europa. E ciò obbliga ad una definizione categorica degli americani come altro distinto dagli europei, e tanto più dagli spagnoli. Ma lo straordinario legame che obbliga alla fraternità americana, cadrà quando cadrà anche il suo contrario. Allora, potranno gli americani, arrivati alla libertà, riconoscersi come comunità, come soggetto storico collettivo? Di fronte alla solidarietà spezzata definitivamente tra la Spagna e l'America – «è meno difficile unire i due continenti che riconciliare lo spirito d'entrambe le nazioni» – Bolívar reclama la necessità d'una nuova fraternità americana, tra i popoli, che forgi la «più grande nazione del mondo, più per la sua libertà e la sua gloria che per la sua estensione e le sue ricchezze»¹⁶. A questa affermazione risponde lo stesso Liberatore con uno scetticismo che poi non metterà in pratica: è impossibile tale fraternità, tale unione, giacché non si possiedono gli strumenti politici né morali per concretarla. Per il venezuelano noi americani veniamo dalla schiavitù più abietta e manchiamo della necessaria esperienza di autogoverno. Ma dobbiamo ancora aggiungere, a questa tara, un paradosso: «Ma noi, che conserviamo appena le vestigia di quello che fu, e che, d'altra parte, non siamo né indios né europei, ma una specie a metà tra i legittimi proprietari del paese e gli usurpatori spagnoli: insomma, essendo noi per natura americani, ed essendo i nostri diritti quelli dell'Europa, dobbiamo contendere tali diritti agli uomini del paese e, allo stesso tempo, resistere nel paese contro l'invasione degli invasori»¹⁷. Così, la comunità americana ha dei limiti storici molto marcati e, sebbene il discorso del Liberatore tenda al loro superamento, non cessa di installarsi una tensione che apre una crepa nella solidarietà tra i popoli americani.

Bolívar aveva la consapevolezza che la frantumazione della fino a poco prima colonia spagnola sarebbe andata a detrimento dei suoi interessi, insanguinata da lotte intestine, con la perdita delle molteplici possibilità nascenti da una collaborazione tra tut-

¹⁶ S. Bolívar, *Carta de jamaica*, in *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1979, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

ti. Bolívar – secondo Leopoldo Zea¹⁸ – «aspirava, come erede e ricreatore della vecchia idea di solidarietà iberica, a creare una comunità, non una società anonima di interessi. Comunità di popoli che si sanno uniti dall’aspirazione a raggiungere mete comuni, con indipendenza delle loro molto concrete personalità e dei loro non meno concreti interessi».

La fraternità americana si costituirebbe, allora, in un’idea regolativa, in un orientamento, un mandato per la libertà e l’indipendenza degli americani.

CONCLUSIONE

La comunità storica, diventata identità storica che richiede l’integrazione, è il modo in cui il discorso latinoamericanista, dai suoi inizi, ha ammesso il principio di fraternità. È probabile che altre coordinate storiche abbiano permesso di vedere la fraternità come un principio di solidarietà tra i singoli, soprattutto nei paesi di forte immigrazione europea, come quelli del Cono Sud. Tentativi di generare un socialismo che non sia «calco e copia», come quello del peruviano José Carlos Mariátegui nei suoi *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), hanno riscoperto il modello preispanico della fraternità, nonostante la persistenza della dipendenza dei popoli americani rispetto a un potere imperiale obblighi ancora a pensare la fraternità nei termini dei tempi dell’Indipendenza, oppure a pensare con José Martí che: «Non si devono nascondere i dati evidenti del problema che può risolversi, per la pace dei secoli, con lo studio opportuno e l’unione tacita e urgente dell’anima continentale. Perché suona già l’inno unanime, la generazione attuale porta dietro sé, per la strada fecondata dai padri sublimi, l’America lavoratrice; dal Bravo a Magallanes,

¹⁸ L. Zea, *Simón Bolívar, integración en la libertad*, Monte Ávila Editores, Caracas 1989.

seduto nel lombo del condor, ha irrigato il “Gran Semi”, per le nazioni romantiche del continente e per le dolorose isole del mare, il seme dell’America Nuova!»¹⁹.

Fin qui alcuni brevi spunti per cominciare lo studio del principio della fraternità nel pensiero latinoamericano. L’ipotesi della sua mutazione e inclusione nei concetti di unione e integrazione continentale richiede maggior cura e analisi, ma non si potrà negare il suo valore come componente identitaria iniziale nei latinoamericani.

DOMINGO IGHINA²⁰

CONTENTS

The term «fraternity» is almost completely absent from the vast corpus of texts that make up Latin American thought. Some studies (Mario Casalla, Carlos Beorlegui, Arturo Andrés Roig), however, have begun to identify a role for the principle of fraternity in the process that has led to the establishment of a «collective historical subject», which can be defined as a «people» or «peoples». Fraternity, therefore, has played a part in the historical development of Latin American identity. This process finds its intellectual roots in the School of Salamanca, but has been influenced by Enlightenment thought. This essay maps the roots of the process, highlighting some of its main steps: the definition of colonial identity by Viscardo y Guzmán, Simón Bolívar’s search for a new American fraternity, and the rediscovery of the pre-Hispanic model of fraternity.

¹⁹ J. Martí, *Nuestra América*, in *Obras Completas*, tomo VI, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, p. 22.

²⁰ Docente di Pensiero Latinoamericano presso l’Università Nazionale di Cordoba.