

ELOGIO DELLA DIFFERENZA: INTELLETTUALI E STORIA MAYA ALLE SOGLIE DEL 2000

Daniele Pompejano
(Milan)

Written in 1996, on the eve of the third millennium, this essay deals with the ambiguous perception of the new age. The author argues that fear of the unknown, and of the foreigner seen as an "infidel" and an invader, is coupled with - and set up in - the culture of eurocentrism in the popular sentiment.

The paradoxes of "westernization" (S. Latouche) have nevertheless brought about new feelings and alternative points of view in the so-called ex-third world. They are generated by a long durée process of consciousness-recovery carried out by native peoples. The case-study of this issue is that of the Mayan peoples: the dual setting of the original Mayan cosmogony seems to be able to avoid reducing pluralities to typical eurocentric pan-rationalist monism. Dark-light, moon-sun, female-male etc. are philosophical premises to a pluralist perception of the cosmos, though not necessarily of history.

Unlike the widespread New Age point of view, history seems to have taken a quite different course. Historians have told us a story of social conflict and stratification within native communities. This tale contests the supposed harmony of the cosmos. Once more we ascribe to others a "paradise" which we have lost or that we never had - as Julio Cortázar wrote about Europeans looking for the "paradise of revolution" in the Sandinista Nicaragua of years ago. It is probably produced by the fact that we feel guilty about the relations we have woven with the Mayan peoples since the conquest. But, on the other side, this could bring out separatism and integralism among native people. That is, the socio-political order can be flattened out to coincide with cosmic order. Nothing is worse than to pass over the dialectic articulation between sacred and secular, theory and history, facts and myths.

The escape from both risks is to get back to the work of historians who, according to William Cronon, share with prophets "a common commitment to finding the meaning of endings". The work and investigations upon

history can let us “praise the difference” and become aware of the paradoxes of westernization and neoliberalism. Apparently the latter preaches observance of difference and universalization of citizenship; in reality they both produce homogeneous and subordinate dependence from the “bronze law of market” in politics as well in economics and culture.



I

"Historian and prophets share a common commitment to finding the meaning of endings", scrive William Cronon, storico nordamericano e autore di importantissimi lavori di storia dell'ecologia. Il riferimento a questo territorio di indagine si rivelerà fruttuoso.

Sospettando del ruolo dei profeti, limiterò il mio intervento a quello degli storici. La congiuntura appare straordinariamente favorevole: la prossima svolta del millennio e una condizione di crisi generale che avvolge l'intero pianeta ripropongono domande sulle cose ultime. E risulta acuita la sensibilità verso quelle paure che George Duby ci ha illustrato per la "fine dell'anno mille".

Secondo il racconto dell'Apocalisse Satana si libera dalle catene e diffonde a piene mani segni della fine prossima. Epidemie come l'AIDS, l'angoscia della fame e la distruzione contestuale del cibo (*mad cow*) si accompagnano all'angoscia della violenza, alla pressione degli infedeli e dei barbari. I quali ancora una volta procedono dalle regioni del sud, anzi dalle frontiere sono ormai penetrati dentro i confini del mondo cristianizzato.

In Latinoamerica le sette fondamentaliste di varia denominazione evangelica ricolonizzano la spiritualità e i bisogni di certezza dei poveri e degli emarginati del subcontinente inducendo ad atteggiamenti docili dinanzi alle disgrazie e alla povertà. Se queste sono decifrate come segni dell'Apocalisse prossima, non vale che rassegnarsi e confidare nella misericordia di Dio e nel premio agli ultimi della terra in prossimità dell'avvento del Regno (Le Monde Diplomatique).

D'altronde non c'è più a portata di mano una speranza che dia segno di concretezza a un' utopia, specie dopo il crollo del socialismo realizzato e il paradosso dell'universalismo liberale e del mercato autoregolato che hanno generato, all'inverso, disuguaglianza e povertà generalizzata (S. Latouche). Fra l'utopia dello scrittore populista A. Chayanov e la distrofia di George Orwell sembra prevalere la seconda. Non dunque il trionfo della campagna e la dissoluzione della città immaginata a ridosso della rivoluzione socialista, ma piuttosto il dominio generalizzato della città e la formazione di terrificanti megalopoli, il controllo capillare e ossessivo del villaggio globale modellato sul centro e sui messaggi che da questo provengono (A. Chayanov).

L'ecoteologia latinoamericana tenta disperatamente di rileggere il messaggio della Genesi sul ruolo della natura non come luogo dell'incontrollato dominio dell'uomo, ma come la Gaia dei Greci, il creato di San Francesco. Il messaggio allarmato della conferenza di Rio de Janeiro del 1992 sullo stato della terra fa da sfondo alla preoccupazione per un disastro ecologico che il mondo cristiano civilizzato tenta disperatamente di ricacciare indietro, al di là delle sue frontiere minacciate da orde di nuovi barbari, facendo del sud del mondo il contenitore dei rifiuti di un processo entropico devastante (N. Georgescu Roegen).

Ha senso, in questo quadro, interrogarsi sul ruolo e le funzioni della storia? Esisterà un *Carteggio Aspern* che Henry James andava inseguendo? O piuttosto, per dirla con Ferdinando Pessoa, "E' questo l'errore centrale dell'immaginazione letteraria: essa suppone che gli altri sono noi e che devono sentire come noi. Ma, per fortuna dell'umanità, ogni uomo è soltanto chi è, e al genio è concesso soltanto essere qualche persona in più" (F. Pessoa)? Vale a dire: quale può essere la fisionomia di un paradigma storiografico e narrativo all'altezza delle sfide che il tempo ci pone? Ovvero: ce n'è uno disponibile? Storia, dunque, o profezia? Conoscenza o mito? Provengono dal sud del mondo messaggi o solo segnali di quelle che K. Polanyi avrebbe definito delle controtendenze?

II

Le epoche di crisi ripropongono con forza il sacro come tema centrale della riflessione e questo guadagna spazio nell'immaginario comune (E. De

Martino). L'atteggiamento a riguardo può essere regressivo e isolazionista, mirato a coniugare mito, sangue, terra e sistema politico. Oppure la crisi può ispirare la critica che dal sacro trae linfa per l'eversione dell'idea positivista di progresso quale la formulava, per es., Johan Huizinga giusto a ridosso di un'epoca di grande crisi, dopo la prima guerra mondiale e la crisi del 1929.

Una volta avvertiti sulle ambivalenze e i rischi di un ritorno del sacro, una volta avvertiti delle indebite sussunzioni a questo di sistemi ideali e politici tutti eurocentrici, sarà forse naturale rivolgersi alla fonte di questa domanda, ai suoi attori principali. Chissà che, alla fine di questo processo di autoscienza, non si debba scoprire che nazione, progresso-sviluppo, stato, genere, natura non disvelino l'uso tutto strumentale che la storia ne ha fatto e che la storiografia ha catena di catastrofi ecologiche e di dissennato sfruttamento delle terre e dell'aria.

Spunti di riflessione provengono dal sud del mondo, dal seno del movimento dei popoli indigeni che giusto nel 1992 hanno organizzato controcelebrazioni della conquista europea del continente americano. Si tratta spesso di petizioni di principio, di progetti del movimento indianista che tuttavia esprimono due punti fermi. Una domanda politica precisa che supera le barriere razziali per abbracciare i bisogni di "poveri, neri, indigeni"(Xelajú). E, oltre a questa, un percorso di rielaborazione e di rivitalizzazione delle tradizioni indigene concernenti soprattutto, a quanto mi è dato di cogliere, il rapporto uomo - natura e l'identità collettiva dei popoli aborigeni quali segmenti autonomi di un'organizzazione statale più ampia e includente.

Il rapporto nostro, di intellettuali del nord, con loro non è facile. Ma al di là della mera solidarietà, possono darsi spunti che su entrambi i versanti contribuiscono alla ricerca di nuovi paradigmi di lettura e di ricostruzione storiografica solo che si superi l'atteggiamento eurocentrico, l'appartenenza nostra a un versante culturale intriso fortemente di positivismo e di una visione della tradizione che ne fa o lo strumento della reazione politica, o l'esotica manifestazione di una legge secondo cui " Magic is the science of the Jungle" (C.G. Jung).

La verifica di questo percorso può farsi utilizzando alcuni dei paradigmi individuati: uomo-natura, stato-nazione, relazioni di genere, sviluppo-progresso. L'intima ambivalenza di ogni coppia di strumenti ermeneutici ci convincerà forse che solo dalla distruzione di un paradigma dominante e dalla sezione e polverizzazione in più segmenti interpretativi potrà supinamente registrato.

Anche in questa direzione il rischio è elevato: esso evoca, grosso modo, quello che lo scrittore argentino Julio Cortazar denunciava come l' "angelismo revolucionario" di quegli intellettuali europei alla ricerca, nelle rivoluzioni del sud mondo, di un paradiso terrestre e storico che viceversa non esiste. E' il mito rousseaulano del "buon selvaggio", o quello ricorrente nell'immaginario religioso e politico di una "età dell'oro" che consola e ispira nelle epoche di trasformazione o di crisi. Dall'altro lato della barricata, ma alla fine del medesimo tragitto, si manifesta sovente un atteggiamento separatista, talora addirittura fondamentalista, uguale e contrario a quello eurocentrico, e comunque foriero di drammi storici niente affatto diversi. Esotismo, eurocentrismo e separatismo appaiono affatto speculari.

III

Sarà sempre più difficile tracciare una linea netta di identificazione di culture diverse in un mondo di culture sostanzialmente meticce, in un mondo in cui la sovranità della comunicazione e la contaminazione hanno prodotto sostanziali omologazioni. La diversità non-idealizzata appare, d'altronde, una delle poche vie percorribili per vedere se è ancora possibile cambiare atteggiamento verso la natura, il genere, l'identità nazionale, la concezione solo quantitativa dello sviluppo prov-grosso, la visione olistica dello stato. E, di riflesso, se può avere ancora senso il lavoro dello storico alle soglie del terzo millennio dell'era cristiana. Oppure se ci troveremo, un giorno, nella condizione di contendere agli *smokers* di *Waterworld* la ricerca di un'unica terra emersa dopo l'immersione della terra a opera dei ghiacciai sciolti, verosimilmente, a causa di una alla fine riemergere una visione unitaria e dialettica, rispettosa della differenza.

IV

La genesi dell'elaborazione operata da alcuni intellettuali legati organicamente alle radici etniche può darci la dimensione del problema.

Vale a dire che attraverso la lettura di alcune loro opere possono venirci spunti di riflessione circa i nuovi paradigmi.

Premesso che taluni nodi pure cruciali del loro percorso di riflessione manifestano presto una radice ideologica volta a giustificare e legittimare assunti politici, c'è poi da dire che tali percorsi non sono prodotti isolati. Si inseriscono, piuttosto, in un complesso iter di autoidentificazione e di organizzazione politica che, per quanto è noto e reso manifesto, data certamente a partire dall'incontro di Barbados del 1970. E' l'emersione del movimento indianista e la contestazione di assetti politici e istituzionali e di filosofie dello sviluppo che culmina nelle controcelebrazioni del V Centenario. Ma che si voglia o meno riconoscere profondità di radici e legittimazione a questi percorsi e ai progetti che ne sono sortiti, è indubbio che la componente ideologica manifesta esigenze di cambiamenti radicali, critiche precise alla filosofia indigenista individuata come la visione del bianco sull'aborigeno. In breve essa manifesta il bisogno di ripensare e riscrivere la storia alla luce di urgenze del presente. In ogni caso non credo che gli storici europei e occidentali avrebbero di che scandalizzarsi a riguardo.

Ricordo un acceso dibattito al quale presi parte orsono alcuni anni con esponenti della Liga Maya, una importante organizzazione di resistenza dei nativi guatemaltechi. Il tema intorno al quale il confronto si fece aspro fu quello dell'identità-appartenenza e del conflitto che intercorre ai processi di formazione della nazione.

Il pretesto è utile a richiamare quanto asserito da uno degli intellettuali maya più noti e appartenente per l'appunto alla Liga. In un testo edito fra il 1993 e il 1994 Daniel Matul teorizza l'esistenza di una nazione maya intesa come impresa difensiva e di rielaborazione simbolica delle condizioni materiali al fine di comprenderle e trasformarle (Matul, p.10).

Il che è affatto legittimo, alla luce di quanto detto poco sopra. Ma quali elementi insistono alla base di tale assunto? Taluni sono di straordinaria efficacia strategica, altri manifestano chiaramente una approssimativa rielaborazione di contenuti storici e di problemi storiografici finalizzata alla crescita dell'autocoscienza della "nazione". Fra i primi c'è senz'altro da menzionare la tradizione orale quale dinamica che costruisce e aggiorna una "vasta biblioteca mentale". Qualcuno potrà richiamare l'oralità e il segreto (R. Menchú) quali strumenti di una difesa gelosa della propria identità al riparo della scrittura e della possibile manipolazione da parte del potere e della cultura estranea.

Ma il dato saliente appare quello della diffusa partecipazione di tutti gli strati sociali alla rielaborazione continua della propria identità, il rifiuto

della divisione sociale del lavoro intellettuale, il rispetto verso il ruolo degli anziani quali depositari più diretti della memoria degli antenati. E, in senso freudiano, potrebbe aggiungersi il senso dell'oralità quale elaborazione di tensioni minacciose e talora insopportabili che si realizza nel transfert del racconto, nel rapporto ravvicinato fra gli anziani e i giovani. Una elaborazione che consente di viverle e di adeguare alla sfida e alla minaccia la propria identità, ovvero, per dirla con le parole di una grande storica dei Maya yucatechi, di adeguare la propria mappa culturale (N. Farriss).

Ma non vano taciuti gli altri risvolti, quelli più di contenuto che di metodo. Per i quali l'elaborazione della propria identità procede dal ripristino di una condizione di armonia e pace fra i segmenti del cosmo di cui l'uomo è parte. Al razionalismo olistico delle culture europee viene contrapposta una feconda unità della pluralità il cui simbolo è il numero due. Vita e morte, luce e ombra, sole e luna sono binomi sinonimi, metafora della cosmovisione maya secondo cui ogni cosa e ogni essere sono parte di un tutto nel quale fluiscono e finiscono per coincidere ordine cosmico, naturale e sociale. Il dualismo irriducibile è una trappola che segna l'isolamento dell'uomo dinnanzi alla morte e al diverso, è la fonte della paura e dell'angoscia che solo il dialogo con gli anziani, o il senso religioso dell'appartenenza possono dissolvere. Il dualismo è il segno della presunzione e del dominio del mondo europeo, che si incarna nel panrazionalismo e nello scientismo, e nell'economia di mercato. E, per converso, nel dominio sui sensi e sulla natura, sul feticismo della merce che irride ai rapporti di solidarietà e di compartecipazione. Nella storia maya il policentrismo è un segno distintivo, la divisione ha costituito per certi aspetti e paradossalmente un elemento di forza dinnanzi alla conquista europea.

A partire da questi assunti, pertanto, la posizione dell'intellettuale aborigeno sarà quella di rivendicare la pluralità culturale e politica. Rivendicare la propria diversità in senso attivo equivarrà a sottrarre la propria condizione agli stereotipi del museo di etnoantropologia e dell'indigenismo corrispondente. Equivarrà a recuperare il senso sacrale della Madre-Terra come unità di tutti gli esseri e le cose per la cui mercificazione "sentiamo nella nostra personalità - sostiene ancora Daniel Matul - i dolori della deforestazione, le interruzioni dei cicli dell'acqua, la riduzione delle precipitazioni atmosferiche e gli aumenti artificiali della temperatura".

Sul piano politico la rivendicazione della pluralità e della comune appartenenza significherà opporsi ai processi storici e istituzionali che hanno originato la nazione, verticalizzazione e centralizzazione innanzi

tutto. Secondo un altro importante esponente del movimento maya, Demetrio Cojti Cuxil, pur dove costituiscono delle maggioranze, i settori etnici vengono considerati delle minoranze minacciose per l'integrità dello stato-nazione. Una visione statocentrica e antropocentrica annulla con la diversità e il pluralismo le concezioni proprie del *pueblo* come comunità radicata territorialmente, di lingua, di razza e di religione. E individua come minacciosa l'azione solidale dei membri delle comunità indigene (D. Cojti Suxil).

Emerge, tuttavia, chiaramente come il rischio fondamentalista sia esattamente l'opposto di quanto sostenuto dai settori intellettuali indigeni attestati come sono sulla rivendicazione del pluralismo e della sua natura costitutiva dell'unità cosmica.

V

In effetti la paura consegue dallo squilibrio, e l'uomo europeo si è trovato a viverlo - per dirla con S. Freud - con Copernico prima, con Darwin e Schopenhauer dopo. Il centro di gravitazione si è spostato dall'uomo alle cose e all'inconscio.

Per molti aspetti la nazione rappresenta una dimensione compensativa in cui la specie più evoluta e i connessi sentimenti panici di appartenenza recuperano certezza e identità ma per opposizione. Il veicolo di tale predominio è la lotta e l'affermazione materiale e culturale della propria superiorità.

Se questo è vero, sarà pertanto la nazione uno dei campi di verifica di come questo paradigma miri a essere difeso contro tutte le minacce. E a questo paradigma sono poi sussunti altri valori che lo corroborano: la razza, l'economia del mercato capitalista, la scienza, la tecnica e il dominio sulla natura, la superiorità di genere. Tuttavia proprio dalla ricostruzione storiografica si evince la strumentalità dell'operazione culturale e politica complessiva.

Nel *case-study* mesoamericano, per es., appare chiaro che la nazione è una costruzione tardiva orientata a giustificare il dominio sociale ed etnico-culturale degli "eredi di Colombo" (*Los Infantes de Colón*, 1892). La critica del dominio coloniale spagnolo si compie sì all'indomani dell'Indipendenza, ma soprattutto più tardi con l'avvento delle repubbliche

oligarchiche e liberali. In sintesi: con l'Indipendenza erano nati degli stati frutto della scomparsa dell' unica sovranità imperiale e della segmentazione territoriali degli interessi. In effetti appariva arduo, talora pretestuoso, sanzionare diverse entità nazionali a partire dalla comune origine etnica e culturale europea dei fondatori dei nuovi stati, tanto più che talora essi potevano essere discendenti da comuni ceppi e famiglie (AHILA).

Con le rivoluzioni liberali, e a partire dalla seconda metà dell'800, si compie una complessa e interessante operazione politica e culturale. L'avvento delle repubbliche liberali è stato visto come la creazione di uno spazio politico omogeneo contraddistinto dall'avvento al potere della "razza americanana". Essa ha superato la separatezza biologica e culturale, propria dei creoli, per affermarsi come la prima razza propriamente americana nata dall'innesto della razza europea su quelle aborigene (D. Pompejano).

L'operazione - che si può suggestivamente rileggere nelle celebrazioni del IV Centenario, celebrato per l'appunto nel pieno del processo di costruzione delle repubbliche oligarchiche e liberali - trae il proprio vigore e la propria plausibilità storica nel definitivo assestamento degli interessi territorialmente radicati. Dal confuso conflitto di interessi fra aree e regioni confinanti e fra le "famiglie" corrispettive, dopo il venir meno dell'unica sovranità imperiale spagnola, si passò nella seconda metà dell'800 al *gentlemen's agreement*. Una costituzionalizzazione e composizione di interessi talora divergenti sotto la spinta dell'ancoraggio agli stimoli che provenivano dal mercato internazionale.

In questa cornice a coloro che offrivano blasone e radici storiche alle diverse repubbliche, vale a dire ai popoli aborigeni, era affidato il compito di coefori e nunzi, di precursori della nuova civiltà americana. Naturalmente in senso strumentale, giacché - creata la nazione - si trattava di trasformare gli indigeni in cittadini, di farli calzare e alfabetizzare, di renderli mobili territorialmente insieme alle loro terre. E, ove costoro avessero resistito a testimoniare il corso della civiltà che "come il sole segue un corso da oriente a occidente" (A. Batres Jáuregui), sino appunto a manifestarsi nelle terre americane dopo essere sorto ad Atene ed essere transitato attraverso Roma e la Spagna - ove, appunto, avessero opposto resistenza, andavano persuasi. E tutto si manifesta funzionale allo scopo: dalla reintroduzione del lavoro forzoso alla lotta all'ozio e al vagabondaggio e sino allo sguardo impietoso che la neonata scienza antropologica positivista gettava sui trastulli pre-razionali di popoli bambini attardati nella loro evoluzione per responsabilità delle politiche non assimilazioniste dei dominatori spagnoli. Erano passati circa quattro secoli, ma i paradigmi delle relazioni culturali reiteravano antiche modulazioni di potere e i termini di un antico dibattito

che recentemente Anthony Pagden ci ha restituito in tutto il suo spessore (A. Pagden). In definitiva un uso affatto strumentale delle radici e tradizioni culturali indigene utilizzate non per quanto rappresentavano in sé, ma in funzione della modulazione del potere.

VI

Il fatto è che gli elementi di crisi di questa fine secolo e la crescente consapevolezza e organizzazione dei popoli aborigeni ci inducono a dubitare dei paradigmi sopra esposti, anche nella loro versione indigenista, sorta appunto a ridosso dell'età positivista ma affermatasi politicamente dopo la rivoluzione messicana. E non solo in riferimento ai pur eloquentissimi indicatori macroeconomici o agli indici di qualità della vita che registrano la progressiva pauperizzazione di poveri e indigeni in questo ultimo decennio di trionfo neoliberista. Vale la pena soffermarsi non meno sugli aspetti immateriali e della cultura che, si diceva all'inizio, attraggono la sensibilità di studiosi e uomini di cultura nella fase finale di questo secondo millennio.

Il mito può farci sorridere, oppure potrà attrarci verso un mondo suppostamente incontaminato. Né l'uno né l'altro appaiono tuttavia come atteggiamenti produttori salvo che le nostre riflessioni si innestino su una sana capacità di analisi storica. Il mito potrebbe rivelarci, allora, per qual che è: il *master narrative* di un "selvaggio" non attardato su anacronistiche superstizioni, ma teso a darsi conto di un mondo plurale, irriducibile olisticamente a una sola o prevalente legge o a una sola e prevalente influenza. E il rito corrispondente non manifesterà la fanciullezza della comunità che lo pratica. Dietro l'uno e l'altro occorrerà piuttosto leggersi la costante rielaborazione di una cultura la cui ragion d'essere, addirittura, potrebbe ricercarsi nel rinnovamento del patto antico che presiedette alla creazione e che la storia degli antenati costantemente ha rinnovato. Il sacro si manifesta, in questo senso, come una dimensione fortemente funzionale ed espressiva delle ansie della quotidianità.

Se volessimo leggere questo schema nel Pop Buj non sarebbe difficile scorgervi quel fecondo rapporto fra mito e storia che secondo Rafael Girard costituirebbe la prima vera cronologia di tutti quanti i popoli americani a partire dalla fase della raccolta-caccia e sino al manifestarsi della civiltà. La

creazione originaria potrebbe leggersi come la giustificazione del dominio di un vero popolo eletto, i cui progenitori appaiono sulla terra con il compito specifico di adorare e nutrire i creatori. Per cui gli uomini creati dal legno avrebbero commesso - verso l'alto - la massima infrazione proprio per il non potere elaborare verbo e rendere grazie. Ma non è solo la superbia degli uomini di legno a giustificare il loro annientamento e la loro trasformazione in scimmie. Il peccato da loro commesso è anche verso il basso e la rivolta delle cose, degli

animali e delle stoviglie starebbe ad indicare un regime di enorme ingiustizia sociale che avrebbe provocato la rivolta e il crollo di quel regno (R. Girard).

Gli studi di storia delle popolazioni preispaniche e dei reperti archeologici corrispondenti proverebbero che la transizione dal classico al postclassico e la crisi relativa andrebbero ricercate proprio nell'insubordinazione degli strati più bassi della società maya.

VII

Ora è fin troppo facile immaginare quanta rielaborazione del passato storico e del mito sia stata compiuta per dare senso alla lotta che il popolo maya sviluppa per la propria autonomia e per la propria sopravvivenza ai giorni nostri. Il conflitto si trova espunto da una storia che viceversa testimonia degli acuti conflitti che opposero diverse etnie fra di loro e che facilitarono l'invasione e la conquista europee.

Né è resistibile la tentazione di elaborare una storia dell'ecologia in cui la nota dominante e la costante sono costituite dalla ricerca dell'equilibrio con la Madre -Terra. Anche su questo versante, tuttavia, la storia ci testimonia come tale equilibrio fosse tutt'altro che statico e da idealizzare. Anzi secondo alcuni studiosi le cause della decadenza delle grandi città maya dell'età classica andrebbero individuate nello squilibrio fra le risorse, l'acqua in particolare, e gli insediamenti cresciuti a dismisura. L'azione di erosione sul territorio, conseguente alla messa a coltura di territori sempre più vasti e a ridosso delle città, avrebbe sconvolto gli equilibri e indotto alla lunga l'abbandono dei siti cerimoniali e delle città (C.A. Castaneda). "La historia de la naturaleza es al mismo tiempo historia social", sostiene J. Martinez Alier, anche se questi appare fortemente tentato

di sovraccaricare di connotazioni positive il rapporto uomo-natura nell'epoca preispanica per es. riguardo al Tawantinsuyu (J. Martinez Alier).

VIII

Il passaggio obbligato è la presa d'atto di un'evoluzione storica cui hanno partecipato attori diversi e in un rapporto dialettico ma fatto di reciprocità e di contaminazione. Diverso dall'esaltazione del meticciato come capolinea di uno sviluppo che sancisce la cultura e l'economia nordatlantiche come punti di riferimento obbligati per cui non c'è spazio per la diversità- si tratta di riconoscere piuttosto identità e protagonismo agli attori diversi di questa storia. E la storia, per l'appunto, è la cornice di questo recupero e di questo riconoscimento.

Uno scrittore maya *desaparecido* scrisse un romanzo poi edito nel 1985 a cura dei suoi amici e estimatori dal titolo *El tiempo principia en Xibalba*. Vi è narrata la storia di due personaggi e dei loro alter-ego: un maya ricco che non riesce ad avere rapporti sessuali con la propria moglie, Concha *la puta*. E il suo alter-ego, un maya povero che ha fatto l'esperienza dell'esercito e della vita in città, il quale ha sperimentato il rifiuto delle donne meticce della città, disponibili a concederglisi nella prostituzione ma non a dargli discendenza. Il fulcro delle vicende è il ratto dell'immagine della Madonna bianca conservata sull'altare principale della chiesa del villaggio, che alla metà del racconto il maya povero ruba dalla chiesa e cerca di possedere. Il coro è costituito dalla massa degli abitanti del villaggio che inscenano un'orgia di protagonismo e un furore di devozione nel tentare di recuperare l'icona sacra e di portarla in processione per il paese. Un' icona che si rivelerà essere, in realtà, null'altro che Concha *la Puta*.

Il senso del romanzo sta nell'incomponibile distanza fra due mondi, quello indigeno e quello bianco-meticcio simbolizzato al suo livello più alto e sacro dalla Madonna bianca, tabù e al contempo fonte di pulsioni forti e incontenibili, simbolo della sacralità e del dominio totalmente alieni. E la scena risolutiva del racconto sta nel recupero dell'identità e delle proprie pulsioni che il maya ricco realizza attraverso la propria controfigura, il maya

povero, che conquista l'immagine della donna bianco-meticcia, l'oggetto del desiderio e il segno della propria alienazione. Il romanzo si chiude con scene di armonia e di decadenza, quasi a chiudere il cerchio narrativo, ma molto più a riassumere il senso circolare della storia propria dei maya. Un paradiso originario, la decadenza con la conquista e con l'alienazione dei propri sensi e infine il recupero della propria identità.

E', in breve, un senso drammatico della storia fatta di lotta e di antagonismi, in cui il numero due sacro nella cultura e cosmovisione maya è riproposto dal numero dei protagonisti: l'indio e la Concha e dal loro sdoppiamento- oltre alla ciclicità del divenire storico, di cui si diceva. E' la ri-edizione del topos della lotta dei due gemelli, Ixbalanque e Hunahpú, due per l'appunto che, nella vicenda descritta dal Pop Buj, riescono a vincere i signori del male, dello Xibalbá, o degli Inferi, e a inaugurare la quarta fase della storia maya, quella della civiltà e degli uomini di mais. Il ciclo più alto della storia maya, la quarta età infranta dall'avvento degli Europei, a cui seguirà una quinta di recupero della propria identità.

Se volessimo tentare un altro ardito collegamento potremmo accostare l'esperienza della lotta e della storia ai processi iniziatici con cui, per es. in *Uomini di Maiz* di M.A. Asturias, si risolve il complesso intreccio della storia dei protagonisti. E' la scoperta del proprio *nuhual* - ovvero del proprio corrispondente nel regno animale e vegetale, che si compie nel profondo di una caverna - a consentire al povero postino, Nicio -il coyote, di venire a conoscenza e di portare a conoscenza della sua gente la storia drammatica in cui entrambi sono inconsapevolmente immersi. Una storia iniziata con l'invasione della terra maya da parte dei coltivatori di maiz e con la morte del *cacique* Gaspar Ilom, l'iniziatore della resistenza maya contro la "mercificazione" della terra e del maiz di cui è composto l'uomo. La storia, allora, come consapevolezza che emerge dalla scoperta della propria identità più profonda.

Naturalmente si è indotti, dalla suggestione di una cultura così ricca e così antica, non meno che dalla sua vitalità e dal modo in cui essa viene rielaborata nelle lotte quotidiane dei popoli maya, a cadere in un doppio tranello. La mitizzazione della nazione maya *sans-phrase*, come un che di indistinto, di esotico e di metastorico. O, viceversa, nella frantumazione di questa unità mitica a favore di categorie sociologiche, secondo cui i maya sarebbero in effetti classi vittime dello sfruttamento che ha progressivamente portato alla luce tutta l'ambiguità di un mondo mitico che solo noi occidentali con presunzione attribuiamo agli indigeni mesoamericani quale loro mappa culturale. La liberazione economica ripristinerà, pertanto, le condizioni per "riannodare il filo della storia dal

punto in cui è stato reciso", vale a dire dalla conquista, e ridare vita a nazioni e civiltà bloccate e congelate nella loro evoluzione (J.L. C. Herbert – C. Guzman Bockler).

Secondo quanto detto, viceversa, appare che il filo non è stato reciso, la mappa culturale originaria non è stata abbandonata, ma è stata arricchita con le risposte alle sfide che il mondo occidentale lanciava. Di più: entro la "nazione" maya è andata sviluppandosi una complessa stratificazione con l'emergere di veri e propri nuclei di borghesia indigena i cui interessi etnici non è detto che debbano necessariamente coincidere con quelli economici e di status (R.Camarck).

Le due diverse dimensioni di analisi: quella culturale e di appartenenza, e quella economico-sociologica rappresentano in effetti due diverse articolazioni del mondo indigeno all'interno e nei rapporti con l'esterno. E' per questo che il recupero mitico o, dicevamo poco sopra, ideologico compiuto da intellettuali maya si giustifica con le urgenze politiche e con la necessità di aggiornare la lettura della propria storia. Ma non è poi detto che tali schemi corrispondano alla realtà sociologica e culturale. Per es.: il recupero dell'armonia cosmica, la sovrapposizione di ordine fisico-naturale e di ordine sociale, come sostenuto per es. da Daniel Matul sopra citato, appare evidentemente gravido di interrogativi.

Intendo dire che se mai tale coincidenza è esistita, ciò di cui la storiografia lascia dubitare, la tesi si rivela suggestiva e funzionale, e tuttavia non priva di rischi sul piano politico e su quello del contributo di conoscenze che gli stessi indigeni possono offrire sul loro mondo. Fra l'appiattimento che separatismi e fondamentalismi rischiano di comportare, uguale e contrario a quello inerente all'esotismo o al sociologismo delle letture occidentali, si offre forse una terza via. Che è poi quella del rispetto della differenza e del riconoscimento dell'autonomia.