Giorgio Mario Manzini

LA BILANCIA DELL'ESISTENZA: UNA INTERPRETAZIONE AMERICANISTICA

Abstract - According to Romano Guardini, an objective, comparative and systematic balancing among foundation of human reality which are constituted «*ad intra*» and «*ad extra*» by environment, by history and by values globally conferred to same reality, are «*conditio*, *sine qua non*» for the persistency of the beins in the world. Instead, in the ethnic groups mixed in Latin America, on this subject we can find the joint and dramatic effect of environmental devastation, of historic lack of conscience and of an unsettled capacity to estimate values. All of them are concomitant and never ending vices that started with Iberian conquest and, especially today, annihilate native inheritance.

Key words - American man, R. Guardini.

Riassunto - Secondo Romano Guardini, un bilanciamento obiettivo, comparativo e sistematico fra i capisaldi della realtà umana costituiti *ad intra* e *ad extra* dall'ambiente, dalla storia e dal valore attribuito comunitariamente alla realtà stessa, è *conditio*, *sine qua non* per la persistenza degli esseri nel mondo. Nelle etnie mescolatesi nell'America Latina, se ne ha una controprova drammatica, quando di esse si valutano la devastazione ambientale, l'incoscienza storica, la provvisorietà valorativa: vizi concomitanti e incessanti, che sono iniziati con la conquista iberica e, particolarmente oggi, annientano l'eredità indigena.

Parole chiave - Uomo americano, R. Guardini.

I.

La prima commemorazione che Romano Guardini (Verona 1885 - München 1968) dedicò ai giovani martiri antinazisti della «Rosa Bianca», e che intitolò *La bilancia dell'esistenza* (1945), si regge su considerazioni tuttora fondamentali, riguardo ai doveri e ai diritti dell'uomo difronte all'uomo, sui rapporti tra l'uomo, l'ambiente e la società, e su quelli tra l'uomo e i valori che lo fanno uomo ([1]).

([1]) Cfr. *Die Waage des Daseins*, Tübingen-Stuttgart 1945. Trad. italiana *La bilancia dell'esistenza*, in *La Rosa Bianca*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 35-45.

Una lettura di questa conferenza di Tubinga rivela insegnamenti profondi anche per chi ha trascorso i suoi giorni dialogando con culture non europee e ascoltando i messaggi di popolazioni che delle culture europee furono vittime lungo i secoli, anche assai prima dell'avvento del nazismo. Mi riferisco in particolare al mondo americano – soprattutto l'America Latina –, che per le sue attuali caratteristiche etnologiche assomma riflessi della storia mondiale e specifiche angustie locali, che solo nei casi di più grave portata trascendono oltre i confini di questo continente, eppure sono drammaticamente esemplari, appunto nell'equilibrio di una «bilancia dell'esistenza».

Mai come adesso le Americhe – quella anglosassone, quella latina e quella indigena – hanno sintetizzato gli estremi della condizione umana, con interrelazioni che vanno al di là delle ripartizioni classificatorie (peraltro tuttora valide entro una prospettiva storica globale e al fine di una critica obiettiva) tra Nord e Sud, o d'un primo e secondo Mondo che sfruttano, o guidano, o colonizzano il terzo e quarto Mondo, o di un'America ispirata alla dottrina di Monroe, opposta ad una ispirata a quella del Che Guevara: oggi la morfologia degli opposti – grattacieli e *favelas*, aria condizionata e miasmi pestiferi, *jet-set* e fame, elettronica e trazione umana – dove più dove meno, è diventata o sta diventando una costante di ogni latitudine americana per la congestione di politiche e di amministrazioni che non tengono presenti nè le esigenze dell'ambiente naturale, nè il rispetto dovuto alle microstorie locali, nè l'uomo quale soggetto di diritto, ma solo il tornaconto dei circoli del potere economico e politico di turno, tanto spesso legati agli interessi delle transnazionali e poggiati su una geopolitica neocolonialista, alle cui espressioni concrete danno corpo – o anticorpo, e ne sono sempre prova – qui la violenza razziale o di partito, là l'etnocidio e il genocidio di *campesinos* e di indigeni, ora il banditismo ora la guerriglia, da un lato la malavita organizzata dietro le quinte dei governi, dall'altro il narcotraffico e la necessità di riciclarne i proventi (2).

---

(2) Alcuni esempi della documentazione locale al riguardo, su differente livello analitico: A. Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México 1976³; Ch.M. Segal & D.C. Stineback, *Puritans, Indians and manifest Destiny*, Putnam's, New York 1977; M. Mörner *Historia social latinoamericana: Nuevos enfoques*, U. Cat. «A. Bello», Caracas 1979; G. Ponce C., *Coca, cocaína y tráfico*, El Diario, La Paz 1983; R. Hart, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, Casa de las Américas, La Habana 1984; AA.VV., *El hombre latinoamericano y sus valores*, Nueva América, Bogotá 1986⁴; L. Díaz L., *El derecho en América en el período hispánico*, La Antigua, Panama 1989; AA.VV., *1492-1992: La interminable Conquista*, Mortiz-Planeta, México 1990; M.V. Uribe A., *Matar, rematar y contramatar: Las masacres de la violencia en el Tolima*,

Viene da sè, che il quadro che abbiamo davanti per le nostre note, si limita ad un ambito generale e morfologicamente indicativo, per cui non escludiamo nè le varianti nè le eccezioni che, dove più dove meno, possano accompagnarlo.

II.

Alle problematiche sociali americane – endemiche al punto che estesi settori delle popolazioni locali le accettano senza discuterle più – offre un supporto essenziale lo sfruttamento totale, sordo e cieco dinnanzi alle conseguenze esplicite, del suolo e del sottosuolo, della flora e della fauna: un vero ecocidio. Il primo e il secondo Mondo, ossia l'Occidente e i suoi dintorni, ne hanno il carico maggiore poiché sin dall'epoca della conquista dell'America da parte degli Stati europei, anzitutto le banche imperiali e la pirateria parassitaria dei traffici marittimi, poi la rivoluzione industriale, indi le varie fasi del predominio economico, sociopolitico, armamentistico euro-nordamericano hanno avuto ed hanno le loro fonti di materiale grezzo – e per tanti generi di consumo, anche i loro mercati – nell'America divenuta per conseguenza quella dei poveri: la terra al Sud del Río Grande ([3]).

Scrive Romano Guardini: «Le cose sono affidate all'uomo affinché egli le usi rettamente»; «In massima parte la vita dell'uomo è una relazione con le cose, e in questo caso l'ordine è quello della retta amministrazione»; «C'è una vendetta delle cose di cui si è abusato» ([4]). L'ordine consiste nel corretto bilanciarsi della domanda avanzata dall'uomo, con l'offerta sostenibile dall'ambiente vitale che lo circonda.

Chi in America pensa così, ed agisce in conseguenza, è praticamente soltanto l'indigeno: una specie socioculturale in via di estinzione, proprio perché legata all'ambiente nell'economia, nella religiosità, nella morale, nell'arte; e l'ambiente gli viene sottratto o dalle pratiche distruttive del colono o dalle leggi statali che ripartiscono gli ultimi rifugi degli

---

1948-1964, C.I.N.E.P., Bogotá 1990 (= «Controversia» 159-160); AA.VV., *Narcotráfico en Colombia: dimensiones políticas*, *económicas*, *jurídicas y internacionales*, Tercer Mundo, Bogotá 1993; D. BETANCUR & M.L. GARCÍA, *Contrabandistas*, *marimberos y mafiosos*, Tercer Mundo, Bogotá 1994. Per una sistemazione critica, vedi G.M. MANZINI, *Notas a la América que duele*, «Revista de la Universidad Mariana» 9 (21-22), Pasto 1992, pp. 23-24.

([3]) Va oltre il tema fissato dal titolo N. PORCELL G., *Influencia de las transnacionales en la sociedad panameña*, «Revista Lotería» 311, Panama 1982, pp. 68-78.

([4]) A. GUARDINI, *La bilancia...*, cit., p. 35.

indigeni alle agenzie monopolistiche di questa o quella materia prima: dal sale all'oro e all'uranio ([5]).

Il colono, da parte sua, è abituato da cinquecento anni a un processo ciclico di insediamento (aprendo vie di penetrazione e costruendo accampamenti che a pochi mesi pullulano di malavita disorganizzata e organizzata) – distruzione dell'ambiente (bruciando ettari di selva, di cui coltiverà solo un'infima parte, ma con un danno a catena sulla flora e sulla fauna) – arricchimento facile e labile (per la mancanza di una sia pur elementare struttura morale negli agenti stessi di questa distruzione; frequente irreggimentazione nel narcotraffico e nel riciclaggio dei guadagni illeciti) – transumanza (e reinizio dell'avventura): l'Amazzonia, il Mato Grosso, il Chocó, il Catatumbo, le vallate interandine sono i teatri di maggior frequenza in questo dramma che va ripetuto quattro, cinque e più volte nella vita di un colono.

Il latifondista è oggi invece consorziato e industrializzato, ed è una figura economica che, non ostante le riforme agrarie tentate in lungo e in largo nel continente, continua a coincidere con le classi politiche, amministrative, ecclesiastiche, militari dominanti; riguardo all'ambiente, il latifondista che spesso ha studiato a Parigi o negli U.S.A., sa bene che l'*humus* del suolo diboscato non produrrà molti raccolti, poiché i fattori nutrienti erano dentro le piante selvatiche distrutte dal fuoco o dal *bull-dozer*, ma continuerà a contendere terreno al colono, a costruirvi *fincas* con piste d'atterraggio private, recinti per le sue mandrie di ruminanti, e a coltivarvi palma africana, oleaginose, cotone, specie vegetali esotiche: tutto ciò che assicuri vantaggi immediati a scapito di un ambiente che, ad un certo punto, non risponderà oltre. Nessuno ignora che ben poche coltivazioni arboree si sono rivelate più dannose di quella dell'eucalipto (d'origine australiana) per i bacini imbriferi andini; che mai lo sfruttamento intensivo d'un arbusto ha condotto a peggiori conseguenze geomorfologiche e idrologiche per gli ecosistemi dov'è stato inserito, che la pianta del caffè, importata dall'Arabia (attraverso l'Europa e le Antille), ed oggi diventata la monocultura d'immense regioni del Brasile, della Colombia, del Costarica; anche un'erba africana introdotta come foraggio, il kikuyo, è ora tra le cause primarie dell'erosione delle alteterre andine e perimetrali.

([5]) Cfr. AA.VV., *Indígenas y medio ambiente en la Orinoquía y Amazonía Colombiana*, s. e., Villavicencio 1993. Con maggiore raggio geografico ed impegno umanistico: L.A. Estrada, *Hacia una perspectiva cristiana de la ecología*, «Franciscanum» XXVIII (82), Bogotá 1986, pp. 85-95. Problematica comparativa in G. Mottet, *L'homme et l'environnement dans la zone tropicale*, «Informations et Commentaires» 47, Lyon 1984, pp. 51-62.

È da aggiungere a ciò, che non sono ancora ben valutate le conseguenze ambientali della coltivazione, prosperata in questi ultimi decenni anche fuori del loro *habitat* naturale, di piante autoctone come la coca, il *yagé*, o il fungo pure autoctono *ololiuqui*, od importate come il papavero da oppio: le conseguenze socioculturali, economiche, politiche, per i «Cartelli» della droga che se ne riforniscono, hanno preceduto tragicamente quelle ecologiche, e sono un capitolo ulteriore del disequilibrio ambientale e morale a cui sto riferendomi (6)

Quanto alle agenzie transnazionali – che sono potenze economiche e politiche con facoltà decisorie superiori a quelle di molti governi latinoamericani attuali –, i loro rappresentanti locali contendono abitualmente il terreno ai latifondisti, così come questi lo fanno con i coloni. Alla corsa ai legnami pregiati, alle banane, all'oro, al rame, al petrolio, già tradizionale dal Centroamerica al Cile, si è appaiata da mezzo secolo la corsa ai minerali radioattivi, a quelli necessari all'industria pesante, all'industria aeronautica ed elettronica.

L'immagine del fiume panamense dall'alveo aurifero, sbancato dalla draga e ridotto ad un rigagnolo fra due cumuli di sassi sterili, è ormai obsoleta difronte alla mole sconcertante delle montagne sventrate, ed oggi miniere a cielo aperto, come quelle di diamanti di Roraima, quelle di carbone del Cerrejón nella Guajira, quelle di ferro del Basso Caroní, dotate di strutture commerciali e di infrastrutture ferroviarie, stradali, portuali ed aeroportuali come stati negli stati. Meno servite di mezzi, ma anch'esse letali per l'*habitat*, la flora e la fauna, restano le vecchie «concessioni» per lo sfruttamento del legname da costruzione dell'Atrato, del San Juan, del Vichada (in Colombia), del Napo (in Ecuador), dell'Urubamba (nel Perú), dell'Acre (nel Brasile), e di tanti altri comprensori nell'intera estensione del continente.

Un appunto a parte richiedono le sconfinate regioni argentine, brasiliane, venezolane in cui la moltiplicazione industriale delle mandrie bovine ha ormai sostituito al ricambio di ossigeno proprio del bosco l'emissione di gas composti del metano, che aumentano l'effetto serra, ed al lento accumularsi dell'*humus* nutritivo di nuove piante, le deiezioni acide che impoveriscono rapidamente il suolo.

Come conseguenza, il degrado ambientale si estende anno dopo

---

(6) Può fornire un buon orientamento C. MESA, *La coca y el desarrollo*, «Intercambio» 1, Bogotá 1989, pp. 9-14, se letto con L.A. PICAR-AMI, *Cocaína*, «Revista Lotería» 363, Panama 1986, pp. 242-259. Un fermo studio d'insieme: AA.VV., *El sistema de drogas ecuatoriano y el impacto de la cocaína en el área andina: Plan general de investigación*, Fundación Nuestros Jóvenes, Quito 1988.

anno, quando invece – tentiamo un esempio elementare, ma estensibile a molte condizioni frequenti e similari – con minore guadagno ma con indubbio beneficio anche medico-sociale ed educativo, basterebbe lasciare intatto il bosco presso le sorgenti d'acqua e frenare le discariche tossiche nei fiumi e nei laghi (7). Si tratta di carenze operative, sul cui tracciato l'azione sistematica e combinata del colono, del latifondista governativo e del rappresentante locale delle transnazionali, provoca oggi l'esempio più gigantesco di distruzione d'un ambiente geografico per mano dell'uomo, che si conosca nella storia dell'umanità, quello dell'Amazzonia brasiliana (8). Motivi strategici e macroeconomici, modalità dittatoriali e deficienze nella pianificazione, vengono talora minimizzati talaltra taciuti – per il loro contenuto di morte annunciata – da parte dei circoli politici e pseudo-culturali funzionalmente responsabili, ma è un fatto che alla scomparsa della selva amazzonica non subentrano che per breve tempo le piantagioni, i pascoli e i laghi artificiali; il destino è la steppa e il deserto, esattamente come successe nei limitrofi territori del Nordeste, che dell'Amazzonia sono la continuazione sotto ogni aspetto ecologico e sociologico: lande oggi spoglie dell'originario manto vegetale, assolate e spazzate dai venti, abitate da una popolazione fra le miserrime del continente (9).

III.

Il secondo livello della «bilancia dell'esistenza» è relativo alla storia; con parole di Guardini, «è quello dell'azione e dell'opera; dell'azione, che scopre e conquista, intraprende e plasma, vince la necessità e compie la salvezza; dell'opera, che ordina i rapporti tra gli uomini, fonda l'autorità e il diritto, produce la scienza e l'arte, senza dimenticare ciò che fluisce sempre di nuovo nella corrente della vita e non si può più distinguere e diviene chiaro solo nella rivelazione di tutto l'umano alla fine dei tempi: l'amore in tutte le sue forme, il proteggere e dispiegare, sciogliere e libera-

---

(7) Esamina delle alternative agrologiche e infrastrutturali, praticate in una zona ormai arida, Y. TAKEUCHI *Agricultura en desiertos: un estudio de horticultura en Guerrero Negro*, *México*, «PHP» 9, Tokio 1984, pp. 20-29.

(8) Ne presentano alcune conseguenze etnologiche: L.G. FURTADO, *Alguns aspectos do processo de mudança na região do Nordeste Paraense*, «Boletím do Museu Paraense E. Goeldi - Antropología» 1 (1), Belém-Pará 1984, pp. 67-123; P. FAULHABER, *Estrutura fundiaria e movimentos territoriais no medio Solimões*, *ibid*. 3 (1), 1987, pp. 79-98; A.C. MAGALHÃES, *As Nações indígenas e os projetos económicos de estado. A política de ocupação do espaço na Amazonia*, *ibid*. 6 (2), 1990, pp. 161-181.

re, aiutare e curare. Tuttociò proviene dalla forza della libertà, dalla profondità dello spirito, dalle sorgenti del cuore e, dall'altro lato, dalle possibilità della storia e dalle esigenze del momento» ([10]).

La storia interna e quella esterna ad ogni uomo si richiamano a vicenda e si arricchiscono di insegnamenti profittevoli l'una con l'altra. Senonché, l'uomo latinoamericano (e, per motivi spesso contrapposti, anche quello americano del Nord) ignora con molta frequenza la storia e le sostituisce la vita d'ogni giorno, una quotidianità che equivale sia al «farsi strada camminando» sia al «vivere alla giornata»: insiste cioè sui versi di Antonio Machado ([11]) e dimentica che un percorso che non abbia un'origine non va a toccare meta alcuna, e che se non c'è una meta non c'è modello che valga, non c'è valore che meriti un sacrificio, non c'è anello fra le generazioni: non c'è, appunto, storia.

È uno sbilanciamento che disarticola le concezioni di uomo, famiglia, nazione, patria e, non meno, categorie della storia come l'ordine, l'autorità, il diritto; la scienza, l'arte, la vita; «la rivelazione di tutto l'umano alla fine dei tempi»; l'amore, la libertà, «la profondità dello spirito» – ne trascrivo alcune dal dettato di Guardini –, e le rende equivoche, provvisorie, inoperanti sulla coscienza sociale.

Vero è che, dalla periferia europea (rappresentata da profughi dalla storia com'erano tanti *Conquistadores* durante la Colonia e tanti immigrati nelle epoche successive) non si impiantarono in America se non i simulacri della critica sociale e della modellistica morale maturate nella storia occidentale, e tali simulacri, insufficienti come fonte documentaria, vuoti di validità comparativa, incoerenti come base critica e didattica per una vita da vivere, regolano tuttora spesso il pensiero e l'azione tanto della persona quanto della società risultanti dalle mescolanze interetniche qui determinatesi. È un fatto che spiega, almeno in parte, perché l'uomo latinoamericano è un essere esostorico.

L'afroamericano, dal lato suo, divenne esostorico violentemente, per i traumi materiali, spirituali e morali sofferti prima nella tratta, poi nella permanenza in schiavitù, e sempre per l'annullamento quale persona, impostogli dall'europeo. Ha l'attivo di qualche apporto storico-culturale residuale del suo passato (*palenques*, *cimarronismo*, nuclei mistici e

---

([9]) G.M. MANZINI, *Nexos entre ecología y antropología en el estudio del indígena colombiano*, Universidad de Caldas, Manizales 1980, pp. 9-10 (= «Estudios del Museo Antropológico», 21).

([10]) A. GUARDINI, *La bilancia...*, cit., p. 37.

([11]) Vedi *Proverbios y Cantares: XXIX*, in F.C. SAINZ DE ROBLES, *Poesías*, Aguilar, Madrid 1972, p. 144.

indirettamente politici in Haïti e nel Brasile), ma anche il passivo di essere valso e di valere quasi soltanto per il suo peso numerico, costituendo insieme ai suoi succedanei somatici mulatto e zambo, il bando dei diseredati «di colore» ([12]).

Al contrario dei bianchi e dei negri, gli indigeni americani – le ora decimate e isolate popolazioni superstiti – vivono *sponte sua* (eccetto pochi casi problematici) in un universo storico peculiare, animato da una logica interna rigorosamente codificata. Le differenti culture autoctone concordano nel fissare i primordi di tale *continuum* sullo sfondo sacro delle azioni divine, dov'è centrale la figura dell'eroe civilizzatore, maestro della morale e delle tecniche lavorative, e l'uomo ne va rinnovando tale principio attraverso la propria interrelazione con la terra, con le creature della terra, con gli altri uomini. Nel succedersi delle attività quotidiane, ogni comunità umana scopre in quello sfondo sacro il filo unitario per dare esempio alle altre comunità, fare la sua storia e, al tempo stesso, essere parte integrante di un tutto ([13]). La violenza dell'indigeno americano è sostanzialmente una invenzione europea, quando non è la conseguenza della violenza europea.

Nella coscienza sociale dell'indigeno è ben chiaro lo *hiatus* fra il tempo anteriore al contatto con i colonizzatori e il tempo successivo. Prima le relazioni, sia intraetniche sia interetniche, sono rapportate ad una valorazione morale del sapere, che tradizionalmente si esige commisurato alla responsabilità economica e politica di chi ne è detentore, e la vita è un *ludus* fra la natura e la cultura, registrato dalla memoria collettiva; dopo, in queste stesse relazioni, prevalgono i conflitti d'interesse, per preconcetti ideologici, per l'uno o l'altro privilegio territoriale, per gli effetti igienico-sociali del degrado ambientale: alla fine, l'indigeno o si estingue, o passa forzosamente a far parte (come un tempo nelle *encomiendas*, oggi nei *resguardos*) di istituzioni, di normative e di condotte estranee alla sua concezione della realtà e alle sue esigenze morali, cioè della sua storia. Si ritrova al margine del mondo che fu suo, e se desidera sopravvivere, deve cessare se non di considerarsi, almeno di essere considerato, indigeno.

È da osservare peraltro, che qualsiasi riferimento a un'America bianca, o negra, o caratterizzata mediante altri aggettivi equivalenti e da contrapporre a quella indigena, oggi perde molto della sua esclusività, una

---

([12]) G.M. Manzini, *La mezcla étnica en América Latina: unas consideraciones*, «Saturio» 1, Quibdó 1976, pp. 2, 9.

([13]) G.M. Manzini, *Los «Areytos» y la realidad de lo sagrado en algunas comunidades indígenas del área caribe*, «Il Santo», XXIV (1-2), Padova 1984, pp. 259-274.

volta che si confronti vuoi con i biotipi vuoi con le culture e subculture prevalenti in aree anche minime. È un meticciamento differenziato e progressivo, in ogni caso polimorfo, il cui fondo somatico poggia in linea di massima sull'elemento indigeno (anche accompagnato o sostituito da quello negro, come nelle Antille e in estesi territori del Brasile, e da quello bianco, per esempio in regioni di recente immigrazione dell'Argentina, del Cile e dell'Uruguay), e il fondo comportamentale assai spesso sull'europeo e sul nordamericano. Per conseguenza, le mentalità, le modellistiche e le valorazioni maturate in questi ambienti sociali circa la storia e la responsabilità storica, non risultano affatto riconducibili a linee univoche.

Lo schema cronotopico del meticcio – e il modello comportamentale che ne deriva – si riassume in poche situazioni esemplari, peraltro ripetitive e che mettono in chiaro a quale visione precaria della realtà egli si rapporti: da un lato, infatti, egli relega le epoche pre-coloniali in una lontananza acronica, sospesa fra misteri come quello delle Amazzoni e del Dorado, il fumo dei falò in cui si bruciarono tanti codici maya e aztechi, il processo inesorabile della «estirpazione dell'idolatria»; dall'altro, colloca ancora oggi tali epoche in un limbo facile a romanzarsi sulla scorta dei cronisti e dei cosiddetti storici della conquista – gli uni e gli altri, per forza di cose eurocentrici ed avidi di curiosità –, di modo che perde di vista il limite «antropico» da darsi ai cinque secoli intercorsi dall'inizio della conquista stessa e scambia questi per millenni; da un ulteriore lato ancora, tale limbo gli è altrettanto facile da distruggere: basti al riguardo l'esempio di ciò che succede nell'attività forsennata dei violatori delle necropoli preispaniche, giunta adesso ad estremi tali, che di civiltà, vicende e tecniche, e degli stessi caratteri somatici di un gran numero di popolazioni americane del passato, la archeologia riesce a recuperare soltanto frammenti, spesso senza reciproca funzionalità. Le tombe indigene si considerano tuttora di *infieles* («infedeli»), e come tali da saccheggiare o da distruggere; ricche d'oro da fondere e di ceramiche da vendere, non di storia da sentire propria ([14]).

Pare che lo stesso odio contro la natura, ìnsito nell'attuale meticcio americano, e che gli fa bruciare ettari di selva dimenticando il contesto ecologico del quale egli stesso è parte, si riversi sui resti dei suoi progenitori più diretti, quelli locali.

In siffatta incoscienza, anche presenze di statura eroica, come quel-

---

([14]) G.M. MANZINI, *La «guaquería» en Colombia: una tradición anticultural*, «Cultura Nariñense» 104, Pasto 1977, pp. 37-51; ID. *Museos para Nariño*, «Horizontes» 16 (52), Pasto 1992, pp. 26-28.

le di un Simón Bolívar, un José Antonio Páez, un Bernardo O'Higgins, un José de San Martín, un Benito Juárez, rubricate dalla critica storiografica ora sotto il lemma di una prospettiva profetica, ora entro gli schemi dell'ambiguità accusabile nella dottrina, o nella prassi, o nell'etica che le avrebbero ispirate, sono pur sempre da considerare quali iniziative concrete di «fare storia» laddove una storia propria non si viveva più da secoli.

Tuttavia il distacco sociale dalla storia proseguì dopo i *Libertadores* ed anche dopo l'innesto autodidattico dato alle culture americane da ideologi della tempra di José Martí, José Ingenieros, del Vasconcelos, dello Zea ([15]), al cui pensiero vanno ricondotti, se si compie in merito una disamina onesta, anche gli attuali assertori della filosofia e della teologia «della liberazione» ([16]). Ne sono state e ne sono ragioni concomitanti, la pressione di masse indigenti in aumento numerico sfrenato (nel Brasile e nel Messico se ne toccano le punte massime), per le cui condizioni di vita infraumana è già assai vivere alla giornata; la facilità agli entusiasmi rivoluzionari e le altrettanto facili contaminazioni fra *guerrilla* e *bandolerismo*; l'educazione classista, dove si identifica da un lato *caudillismo*, ricchezza e potere, e dall'altro *gregarismo*, miseria e sudditanza, mai intorno ad una *leadership* che venga – come diciamo in Italia – dalla gavetta; la ripartizione tradizionale, tanto interna quanto esterna alla compagine economico-culturale latinoamericana, fra «centri» e «periferie» senza fissarsi (e, soprattutto, senza operare) sui molti fattori storicamente in comune, pur sempre praticabili fra codesti estremi metaforici, ancorché sistemati nella società latinoamericana tra fatalismo e messianismo.

Così forse si spiega l'impressionante séguito collettivo – di simpatizzanti e di esecutori – che hanno fenomeni quali il narcotraffico, la corruzione pubblica e privata, l'arricchimento fraudolento, l'assassinio come

---

([15]) Vedi emblematicamente, del primo, *Los pobres de la tierra* (scritto nel 1909, ora in *Antología*, Editora Nacional, Madrid 1975, pp. 115-118), del secondo, *La domesticación de los mediocres* (1913, ora in *Obras Completas*, vol. X, Elmer, Buenos Aires 1957, pp. 86-92), di J. Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925, Espasa-Calpe, México 1976[4], specialmente pp. 37-46), di L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona 1976.

([16]) La bibliografia al riguardo è ormai ingente. Esemplificano i diversi fronti ideologici e programmatici: AA.VV., *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires 1975; AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1975; J.J. Sanz A., *Educación y liberación en América Latina*, U.S.T.A., Bogotá 1985; AA.VV., *Antropología: perspectiva latinoamericana*, U.S.T.A., Bogotá 1988; L. Boff, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Petrópolis 1990; E. Demenchonok, *Filosofía Latinoamericana. Problemas y tendencias*, El Buho, Bogotá 1990; L. J. González A., *Etica Latinoamericana*, U.S.T.A., Bogotá 1991.

sistema di lotta sociale, e – ciò che più incide sulla condotta generale e sullo spirito pubblico – la legalizzazione di fatto, riservata a tali fenomeni ([17]). Giustamente il Guardini osserva: «Nell'ordine della azione retta e dell'opera pura, si deve fare ed agire non come raccomandano la ambizione e l'interesse, ma come esige la cosa stessa» ([18]).

In questa prospettiva si dibatte l'attuale ricerca di una identità culturale con estensione, secondo i differenti criteri e le non meno varie possibilità, o regionale o nazionale o continentale. Benché, per più di un ambiente sociopolitico ed accademico sia tuttora un obiettivo donchisciottesco, la ricerca è in atto e in tale processo non dovrà mancarle un incontro con la storia. Resta il fatto che, oggi, la bilancia della esistenza sotto il profilo della storia, in America Latina è a sfavore dell'uomo.

IV.

Il terzo livello dell'esperienza esistenziale, che deve soppesarsi nei suoi contenuti, questa volta etici, affinché la dignità dell'uomo sia piena, per Romano Guardini deriva dall'«inquietudine provocata dall'inaudito» ([19]), che nel credente cristiano non può non rapportarsi al *sensus Christi* quale scelta di vita e di valori.

L'«inaudito» richiama e determina anche il «sacro» di Rudolf Otto, sia esso *mysterium tremendum*, o *fascinum*, o *sensus numinis*, o radicalmente l'assoluto che è supposto da tutti i relativi ([20]). Fra i due estremi si contano le varie forme della religiosità, da quelle personalistiche (teismo cristiano, ebraico, musulmano), a quelle impersonali (buddhismo), a quelle dinamistiche (*mana*, «magethos» etc.). Che le differenzi, oltre ai criteri teologici, cosmologici e antropologici e le dottrine che se ne diramano, v'è essenzialmente l'impegno etico dell'uomo verso il suo universo spazio-temporale, secondo una scala di valori la cui comprensione autentica «si compie nell'abbandono della fede in ciò che supera ogni realtà terrena» ([21]): vale a dire, entro un rigore axiologico reso pratica di vita.

([17]) Oltre agli scritti citati in nota 2, vedi F. CEPEDA U., *La corrupción administrativa en Colombia*, Tercer Mundo, Bogotá 1994.

([18]) A. GUARDINI, *La bilancia...*, cit., p. 38.

([19]) A. GUARDINI, *La bilancia...*, cit., p. 31.

([20]) G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1956², pp. 9, 67, 110; A. CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, t. II, P.U.F., Paris 1960, pp. 603-625.

([21]) *Ibidem*.

Al riguardo, chi ha vissuto nei due subcontinenti americani sa che qui, con la stessa facilità con cui nascono profetismi e messianismi socioreligiosi, morali e politici, ed un corrispondente senso del sacro, con altrettanta frequenza si giunge all'eccesso opposto, del disfattismo, dell'inerzia e della negazione di qualunque valore alla coscienza morale. Sono fenomeni caratteristici di nazioni recenti, sorte da immigrazioni multiculturali, e non ancora arrivate a formare una struttura fisionomica dove l'uomo parli in prima persona, ossia si inserisca nella storia con una scala di valori autonomi e, per conseguenza, con una sua etica.

Si producono in tal modo i medesimi eccessi nell'agire e nel patire: su tutti i livelli delle relazioni intra ed interetniche, l'economia, il commercio, l'ecologia, l'educazione, la religiosità, la strategia militare. Dal lato del Nord, nell'estensione arrogante della dottrina imperiale al mondo intero e nel panico subdolo di Wall Street per gli eventi dello *yen* giapponese, nell'elargire benefici ai sinistrati delle Filippine e del Sahel e nell'emarginare capziosamente il connazionale «ispano» e quello di colore; alla base, nel modellare le libertà elementari in forma universalistica e nel perdere così di vista la libertà radicale, che è quella della coscienza (vedi le sette, le transnazionali del narcotraffico e degli armamenti, le politiche verso il Terzo e Quarto Mondo) (22). Dal lato del Sud, oltre alla sempre più marcata e, a maniera di riflusso, sempre più combattuta dipendenza normativa dal Nord in un grande numero di settori amministrativi, politico-economici, educativi, e l'accettazione della modellistica *yankee* nelle espressioni culturali anche le più profonde, permangono gli estremismi già peculiari della mentalità e della condotta iberiche: utilizzando una vecchia metafora che conserva tuttora le sue molte valenze originarie, diremmo che la spada continua a gabellarsi per croce e viceversa; nell'esercizio di una qualsiasi funzione pubblica o privata, in relazioni connesse con l'autorità, il potere, la tolleranza, l'ordine, la giustizia, uno può attendersi con lo stesso impegno tanto l'eccesso come il difetto, mai la misura (23). Parallelamente, si accetta tutto e si commette di tutto, con valorazioni che cambiano di scala secondo il rango e il séguito dei protagonisti, creando verità dietro esperienze spiritistiche o settarismi di comodo, o dietro lo stillicidio di presunti solidarismi politici o religiosi che, alla fine, sono egoismi

(22) R.A. Billington, *La frontera norteamericana como la tierra prometida*, «Facetas» 9 (2), Washington 1976, pp. 35-48.

(23) Espressivi in merito, sono due testi sulla società latinoamericana, realizzati da Latinoamericani: F.C. Aguilar, *Colombia en presencia de las repúblicas hispano-americanas*, Imp. Borda, Bogotá 1884; A. Arguedas, *La Danza de las Sombras. Apuntes sobre cosas, gentes y gentezuelas de la América Española*, López Robert Imp., Barcelona 1934.

di classe o di partito o di razza. L'etica è decaduta, perché manca la pratica dell'etica ([24]).

Perfino il linguaggio che si è andato sedimentando con varianti e caratteristiche precisabili nelle distinte aree anglosassone, ispanica e lusitana, a tutti i livelli delle competenze comunicative e delle funzioni referenziali, riflette questi estremismi concomitanti: esso è ricercatamente enfatico, appoggiato su esagerazioni lessicali e sintattiche; i superlativi e le frasi stentoree sono il trattamento ordinario del discorso ([25]). Orbene, le esagerazioni o sono rapportate alla convinzione (profonda o meno) che siano verità indiscutibili, o sono un mero espediente linguistico, architettato e ripetuto senza rendersi conto di una scala di valenze e di effetti, che la parola deve pur possedere e partecipare.

Comunque si spieghi il fenomeno, la sua frequenza nella vita giornaliera, nelle relazioni commerciali, culturali e specialmente educative è tale, che la bilancia della esistenza vi perde ogni significato, in quanto vi si stacca la realtà dalle sue valorazioni fededegne, e l'ipocrisia s'incatena all'ipocrisia.

Si tocca però il fondo del disequilibrio fra l'uomo quale essere sociale e i valori etici che ne dovrebbero ispirare le relazioni pratiche e le realizzazioni culturali, quando si deduce che anche figure dotate di un carisma inequivoco, quali Leonidas Proaño, Helder Câmara, Pedro Casaldáliga e (in una situazione-limite dove le armi parvero la unica via della liberazione) Camilo Torres, sono oggi termini di raffronto incomodi per una società – quella supposta civile e quella supposta religiosa – che non li colloca su una scala di modelli da vivere: se essa li fa propri, è perché li cosifica, li utilizza, li rende espedienti di parte, non perché ne accolga la parola e l'esempio, o quanto meno li senta soggetti di un dialogo.

Il circolo con gli altri due livelli della bilancia esistenziale si conclu-

---

([24]) Sono tuttora valide le osservazioni di C. VAZ F., *Moral para Intelectuales* (del 1909, ora ed. Losada, Buenos Aires 1962), specialmente pp. 31-38: «Cambio de actitud mental», e di F. GONZÁLEZ O., *Los Negroides* (del 1936, ed. Bedout, Medellín, 1976[4]), di cui vedi pp. 7-36: «Vanidad». Un paio di diagnosi attuali: A. UNDURRAGA, *Evaluación de la religiosidad popular en Latinoamérica*, Ed. Paulinas, Santiago de Chile 1969, pp. 77 ss.; F. ZAGARRA R., *Hacia una cultura de vida*, «Páginas» XIV (97), Lima 1989, pp. 25 ss.

([25]) Cfr. CH. DARWIN, ancora nel 1832: si veda W. VON HAGEN, *Sudamérica los llamaba. Exploraciones de los grandes naturalistas*, Nuevo Mundo, México 1946, p. 284. Sulle categorie socioculturali codificate in queste caratteristiche della comunicazione, vedi P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, América Latina, Bogotá s.d., pp. 21-37; A. SALAZAR B., *Sentido y problema del pensamiento filosófico latinoamericano*, «Cuadernos de Cultura Latinoamericana» 12, México 1978, pp. 21-30. Una visuale catechetica: L. PIEJKO, *Reflexiones por el camino*, C.I.S.E.P., Oruro 1989, pp. 110-139.

de: qui si è dimenticato il prossimo, dal momento che non si è riconosciuto nel prossimo un valore, ossia una manifestazione del sacro ([26]).

Evidentemente, nella congerie di questa «cultura della violenza» che ha messo radici nell'America Latina, non mancano drammi comparabili sotto qualche profilo con quello della «Rosa Bianca». Pensiamo ai *desaparecidos*, al «materiale umano» attore e convenuto nelle guerriglie del Salvador, del Perú, della Colombia, alle vittime degli interessi antiecologici nel Brasile ([27]).

L'uomo di buona volontà può in certi casi valutare quanto di positivo rimanga nella confusa realtà lasciata qui dallo sbilanciamento concomitante delle parti e delle controparti, e che siamo venuti analizzando nelle presenti note; deve in ciò mettere in pratica la profonda carità implicita nell'asserzione che la buona fede è, in ultima analisi, la vera fede; e deve, con saggezza non inferiore alla carità, traguardare oltre i limiti del contesto farisaico in cui tanto spesso l'opinione pubblica – vittima essa pure dei ceti dominanti (una volta di più, i neocolonizzatori e gli agenti delle transnazionali che detengono il monopolio dell'istruzione e dell'informazione di massa) – confina i problemi e le vicissitudini umane del continente. Deve perciò stesso dare per scontato, che non c'è tema filoecologico che non abbia una controbattuta populistica, più o meno ufficiale, che lo avvilisce con dati pseudoscientifici; non c'è tema filantropico che non sollevi critiche o politico-amministrative o filosofiche o confessionali, o non venga deviato verso interessi particolari che lo annullano; non c'è tema axiologico che non si liquidi mediante una formula psicologica che parzializza o nega la libertà della persona.

Gli indigeni costituiscono ancora a questo livello, un universo a parte; essi sono però anche il contenuto di un archivio non meno patetico che tragico: si utilizzano infatti sia come pretesto per qualche particolare politica, sia come finzione giuridica nel gioco di interessi del latifondista e del narcotrafficante, sia per il numero di votanti che possono costituire, sia come tematica di impatto delle O.N.G. ispirate alle più diverse

---

([26]) AA.VV., *O rosto indio de Deus*, Vozes, Petrópolis 1989, *passim*.

([27]) Dalla già estesa bibliografia, vanno segnalati: E. GALEANO *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México 1987[48]; ID. *Memoria del Fuego*, I: *Los Nacimientos*, Siglo XXI, Madrid-México 1984[4]; II: *Las caras y las máscaras*, *ibidem* 1987[8]; ID. *El siglo del viento*, *ibidem* 1986. Da meditare E. MONTAGNÉ, *Los rostros ocultos de la violencia*, «Páginas» XIV (97), Lima 1989, pp. 38-47. In generale, sotto il profilo dei diritti elementari vedi N. DOCKES-ALLEMENT, *Crimes de guerre*, *crimes contre l'humanité. Réflexions à propos de l'actualité du droit international humanitaire*, «Informations et Commentaires» 64, Lyon 1988, pp. 5-16.

e controverse concezioni dello sviluppo sociale: non importa se vivi, affamati, ubriachi o assassinati.

Ma chi sia e che sia l'indigeno, lo sanno soltanto alcuni privilegiati: mi riferisco a coloro che accettano di esperimentare personalmente quel «muori e divieni» parafrasato da Guardini ([28]), e che perciò stesso sanno traguardare al di là dell'«altro» per scoprire il «prossimo» che è l'indigeno sofferente, e identificarsi con lui, vivere e rivivere con lui. Essi creano ponti interculturali, in cui la loro scelta di vita «non si può capire partendo solo da presupposti terreni, nè da un'etica del disinteresse, nè da una filosofia della creazione e della storia» ([29]), ma dal sentirsi partecipi di una dimensione dell'umano nella quale e per la quale l'indigeno -materia inerte secondo altre dottrine indigeniste- conserva sempre ed anzi sviluppa le modalità del suo contatto vitale tra l'essere e gli esseri, della coesione tra la natura e la soprannatura, della coerenza tra la realtà e la storia, sicché rivela di essere egli stesso un valore sostanziale, a chi ne avvicina i valori oltre quei ponti ([30]).

L'indigeno americano ha quindi molto da insegnare a chi si sente parte di un equilibrio esistenziale. Egli mostra di saper fissare la sua scala dei valori su un *ethos* che deve essere il fulcro di un equilibrio strutturale ugualmente elementare che radicale, retto dall'ordine e dalla sacralità della parola e dell'azione; la sua funzionalità operativa sta nella relazione con la terra, la «Madre Terra», ai cui cicli, risorse e problemi si collegano le opere e le speranze dell'uomo, conformando una *pietas* concreta, nella quale si considera tutt'uno l'armonia delle cose, la reciprocità esistenziale fra le cose e l'uomo, il senso del sacro come anello di congiunzione fra gli esseri; ogni popolazione indigena dell'America ha in questo la sua *facies* particolare, che risponde al momento etnostorico del suo sviluppo ([31]).

Quanto oggi resta attivo dell'*ethos* del negro, più del discendente dei fuggitivi *cimarrones* che del discendente degli schiavi delle piantagioni e delle miniere, assomiglia all'*ethos* indigeno dandogli, se possibile, un ancor migliore tessuto comunitario. Riguardo alla bilancia dell'esistenza, in ciò che concerne la formazione dell'uomo americano ([32]), copre una traiettoria altrettanto dolorosa.

([28]) A. GUARDINI, *La bilancia...*, cit., p. 42.

([29]) A. GUARDINI, *La bilancia...*, cit., p. 43.

([30]) Cfr. G.M. MANZINI, op. cit. in nota 2, pp. 30-34.

([31]) Cfr. G.M. MANZINI, *Antropología y Servicio Social*, «Revista de la Universidad Mariana» 7 (17-18), Pasto 1990, pp. 34-43; ID. *Reflexiones al margen de las Efemérides de la Conquista de América*, «Horizontes» 17 (53), Pasto 1992, pp. 14-18.

([32]) G.M. MANZINI, *El contenido social de la raza, en América Latina*, «Saturio» 2, Quibdó 1976, pp. 7, 9.

Indigeno e negro: componenti che tanto spesso si pretendono irrilevanti, contro ogni diritto delle genti, nel destino socioculturale di questo continente.

V.

L'America vista in base al *cliché* del conquistatore iberico, o del predicatore anglosassone, o del colono degli anni fortunosi delle immigrazioni europee, è ben lontana da questa che risulta dalle nostre considerazioni. Era essa troppo condizionata da sentimentalismi messianici, dalla mitopoietica dell'avventuriero e dai simbolismi di un mondo – quello europeo – che si postulava unico e assoluto con troppa cecità, per capacitarsi della compresenza di tante altre forme di essere, di amare, di soffrire, di morire come quelle americane.

In tal modo, l'America dell'oro ha continuato paradossalmente a coincidere con l'America dei poveri; l'America che ricerca se stessa ha continuato a perdersi nella periferia: durante i secoli passati, di questo o quel centro europeo, oggi anche del centro nordamericano, e in futuro forse, dopo la corsa al Pacifico appaiata al *desarrollismo*, si perderà in quella di un nuovo centro asiatico, importandone e rivivendone non tanto i pregi, quanto i vizi sociali, morali e culturali. Ed è anche vero, che l'America soggetto di libertà è la stessa che è oggetto di schiavitù, ricercando un'identità almeno formale quando invece dovrebbe e potrebbe soppesare quanti valori identitari e sostanziali deriverebbero dal dialogo fra le culture che la integrano; vergognandosi della componente somatica e culturale indigena, anziché riconoscere l'eredità fisionomica che promana dalle radici autoctone, esattamente in quanto concerne l'ambiente, la storia, i valori; erigendo altari a idoli solitari, e ignorando che l'intercambio dei valori – cioè del sacro inerente ad ogni passo per questa vita- è il migliore risultato del dialogo interculturale (33).

Abbiamo tenuta presente l'America, ma con analoghe ragioni avremmo potuto elencare tanti altri disequilibri storico-culturali e morali – ossia esistenziali – riscontrabili in qualsiasi collettività umana concreta. Valga peraltro questa interpretazione americanistica del pensiero di Romano Guardini, per riflettere su quali e quanti, fra questi disequilibri, l'America abbia ereditato dall'Europa, e con essa condivida ancora.

---

(33) G.M. Manzini, *Poética y Antropología*, «Balcones» 4, Pasto 1994, p. 37.