Comunità andina e concetto di proprietà negli scrittori peruviani della ‘Generazione del ‘900’

Luigi Guarnieri Calò Carducci

Università di Roma 3 – Roma – Italia

luigi.guarnieri@uniroma3.it

ORCID 0000-0003-2548-8586

DOI: <https://doi.org/10.54103/milanoup.93.127>

ABSTRACT

I temi della questione indigena e della difesa delle comunità esistenti di fronte alla spinta della modernità esplosero in Perù nel primo quarto del Novecento, sotto la spinta della critica sociale di González Prada e del rinnovamento politico e culturale della cosiddetta “Generación del ‘900”. L’assenza di nozione di diritto nella cultura andina aveva comportato come conseguenza l’assenza di una definizione di proprietà indigena all’interno delle comunità, istituzioni queste presenti da secoli. Ciò stimolò un dibattito sulle modalità di inclusione delle popolazioni andine nel progetto d’educazione nazionale e nella prospettiva del progresso sociale; inoltre, stimolò una riflessione sulla necessità di un riconoscimento giuridico delle comunità indigene, non su basi astratte, ma partendo dalla comprensione delle modalità di possesso e di uso della terra. In particolare, Manuel Vicente Villarán, politico, docente universitario, avvocato esperto di cause agrarie, ne dette la prima e più efficace definizione. Il saggio mira a sottolineare le novità contenute nel suo studio sul concetto di proprietà indigena e l’efficacia della sua riflessione sulle potenzialità economiche e sociali delle comunità esistenti.

PAROLE CHIAVE

Perù, questione indigena, comunità andine, diritti di proprietà, Manuel Vicente Villarán

ABSTRACT

The themes of the indigenous question and the defense of existing communities in the Andean area in the face of the advance of modernity, exploded in Peru in the first quarter of the twentieth century, under the impetus of González Prada’s social criticism and the political and cultural renewal of the so-called “Generación del ‘900”. The absence of the notion of law in the Andean culture had resulted in the absence of a definition of indigenous property within the communities, institutions that had been present for centuries. This led to a debate on the ways of including the Andean populations in the national education project and in the perspective of social progress; moreover, to reflect on the need for legal recognition of the indigenous communities, not on abstract bases,

but starting from the understanding of the ancient methods of tenure and use of land. In particular, Manuel Vicente Villarán, politician, university professor, lawyer expert in agricultural causes, gave the first and most effective definition. The essay aims to underline the innovations contained in his study on the concept of indigenous property and the effectiveness of his reflection on the economic and social potential of the communities existing at that time.

KEYWORDS

Perù, Indigenous Question, Andean Communities, Property Rights, Manuel Vicente Villarán

1. Manuel González Prada di fronte al problema indigeno

La riflessione politica e culturale, scaturita dalla guerra persa dal Perù contro il Cile, portò a una discussione sulla questione indigena, in collegamento con quella nazionale. Manuel González Prada (1844-1918), limegno, saggista e poeta, affrontò vari temi politici e culturali con grande libertà di spirito e con un piglio caustico (Ward 2001). Il punto di partenza della sua analisi sulla questione nazionale fu la constatazione del disastro prodotto dalla sconfitta militare durante la Guerra del Pacifico, combattuta nelle zone desertiche di Atacama per il possesso dei giacimenti di salnitro. L'esercito peruviano, più numeroso, era stato sopraffatto da quello cileno a causa della profonda divisione tra gli ufficiali e la truppa, composta questa, in massima parte, da indigeni coscritti, parlanti il quechua e l'aymara, che non avevano alcun motivo plausibile per combattere una guerra nelle zone desertiche oggetto di disputa. L'occasione di affrontare la questione si ebbe quando, nel 1888, fu organizzata una colletta nazionale per riscattare le province di Arica e Tacna, consegnate, per dieci anni, al Cile in base al trattato di Ancón. Gli studenti di Lima organizzarono una veglia nel teatro Politeama di Lima, alla quale fu invitato González Prada. Nel discorso da lui preparato e fatto leggere da un bambino, la causa principale della sconfitta era da individuare nella mancanza di una diffusa coscienza nazionale e nell'incapacità di svilupparla, a causa dello sfruttamento cui era sottoposto l'elemento umano maggiormente diffuso in Perù: l'indigeno. L'indigeno costituiva il sostentamento di tutto ciò che la classe dominante considerava nazionale:

Si del indio hicimos un siervo, ¿cuál patria defenderá? Como el siervo de la Edad Media, sólo combatirá para el señor feudal [...] No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes: la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enséñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del hombre (González Prada 1976: 44).

Successivamente, González Prada approfondì la questione dedicando alcuni articoli proprio agli indigeni. Nel 1905, in *Nuestros indios*, dopo aver preso in rassegna il pensiero sociologico del tempo sul concetto di razza, lo scrittore sintetizzò la situazione dell'indigeno durante l'epoca di dominazione spagnola, evidenziando come le leggi che avrebbero dovuto garantire il buon trattamento degli indigeni, secondo le indicazioni della Corona, che li aveva considerati sin da subito liberi sudditi, li avessero sottoposti a un sistema di protezione e assoggettamento. Per secoli erano stati denunciati gli abusi dei coloni spagnoli

nei confronti degli indigeni; di fatto, gli autoctoni erano stati costretti a un asservimento senza via di scampo, con i *corregimientos*, le *encomiendas* e la *mita*. La Repubblica, ora, stava seguendo la tradizione del Vicereame: i presidenti, nei messaggi ufficiali, si dichiaravano protettori della razza indigena e il governo emanava provvedimenti che dovevano essere, sulla carta, a loro favore, sapendo che a livello locale non sarebbero stati applicati.

L'indigeno era stato riscoperto da viaggiatori e pensatori europei, ma quale indigeno? Quello della civiltà inca, sconfitta dagli spagnoli e irrimediabilmente perduta. Al momento, l'indigeno non era più neanche etnicamente quello di Atahualpa, del tempo degli inca: «Hay tal promiscuidad de sangres y colores, representa cada individuo tantas mezclas lícitas o ilícitas, que en presencia de muchísimos peruanos quedaríamos perplejos para determinar la dosis de negro y amarillo que encierran en su organismos: nadie merece el calificativo de blanco puro, aunque lleve ojos azules y rubio el cabello» (González Prada 1976: 341).

Il problema nazionale, dunque, si risolveva con la liberazione dell'indigeno dalla servitù e dal *gamonalismo*¹; inoltre, terminando una volta per tutte con la visione coloniale dell'indigeno che, basandosi anche sui presupposti scientifici in voga in quegli anni che sostenevano l'inferiorità di alcune razze, costituiva una giustificazione dell'asservimento cui erano sottoposti gli autoctoni. Il problema indigeno non era quindi razziale, ma sociale (González Prada 1976: 342-343).

2. La 'Generazione del '900' di fronte alla questione indigena

Dopo González Prada, chiunque si ponesse il problema nazionale peruviano, sia che fosse dal punto di vista storico culturale, sia da quello economico e politico, affrontava la questione indigena. I gruppi sociali emergenti avevano del resto iniziato un'opera di critica alla classe dirigente tradizionale, incentrata principalmente sulla mancanza di un progetto nazionale e, di conseguenza, sull'incapacità di unificare il paese, includendo anche la popolazione andina. Quest'approccio è riscontrabile anche in intellettuali appartenenti alla borghesia cittadina, con un'impostazione ideologica cristiana, o liberale oppure progressista. Il punto di partenza dell'analisi era la mancanza di una coscienza della realtà complessiva del paese nella classe dirigente fino allora al governo che si rifletteva nell'assenza di un'interpretazione politica globale della realtà peruviana. I cambiamenti economici internazionali che comportavano una diversa articolazione della domanda di beni, l'emergere di nuove classi sociali, con la

1 *Gamonalismo* è un termine utilizzato in Perù dalla metà dell'Ottocento per indicare i proprietari terrieri, senza una tradizione di stampo coloniale o un'educazione degna di questo nome, che ampliarono le loro terre e il loro potere, basato su una rete di assistenti e aguzzini, espropriando con mezzi illegali e violenti le comunità indigene.

conseguente richiesta di adeguata rappresentanza politica, i conflitti incipienti nelle classi popolari, in particolare tra gli addetti ai settori economici in espansione, minavano il fragile equilibrio sociale, ma anche l'impalcatura istituzionale. I settori intermedi, ossia la borghesia delle città grandi e piccole, manifestavano scontento nei confronti della classe dirigente tradizionale, oramai incontenibile nei ristretti schemi dello Stato oligarchico.

Gli scrittori della 'Generazione del '900', dunque, raccolsero le riflessioni di González Prada sulla mancanza di una coscienza nazionale peruviana e furono sensibili alle sollecitazioni del pensiero internazionale; avevano a cuore il pieno sviluppo della nazionalità peruviana e condividevano una visione della società, conseguentemente un progetto sociale, di stampo borghese, ancorché con sfumature assai differenti: il liberalismo aristocratico di Francisco García Calderón, il cristianesimo sociale di Víctor Andrés Belaunde, il liberalismo nazionale poi sfociato nell'autoritarismo reazionario di José de la Riva Agüero y Osma.

Per tutti costoro i caratteri essenziali della cultura peruviana erano un lascito della colonizzazione spagnola e dell'evangelizzazione. Di qui la denominazione, data successivamente dalla storiografa di «hispanistas» a questi scrittori (Peña 1987: 137-160). La riflessione, partita dalla ricerca di ciò che era essenzialmente peruviano, ma in una prospettiva storica, portò alla constatazione della mancanza di una cultura effettivamente nazionale a causa della persistenza di gruppi etnici assai differenziati, sia culturalmente sia linguisticamente, e nell'individuazione del punto critico nella *sierra*, la zona andina del Paese. Riguardo agli indigeni, era oramai assimilata la critica nei confronti del *gamonalismo* e delle sue pratiche coercitive, che costituivano un ostacolo allo sviluppo sociale prima ancora che politico. Grande rilievo era dato all'aspetto educativo dell'indigeno, unico mezzo considerato idoneo alla sua integrazione. La diffusione di classi medie e la mancanza di un'adeguata rappresentanza politica di queste ultime portò alcuni di questi intellettuali, tra cui José de la Riva Agüero e Víctor Andrés Belaunde, a fondare nel 1915 il *Partido democrático nacional*, noto anche come *Partido futurista*. La piattaforma politica di questo partito includeva la necessità di modernizzare lo Stato, dare più rilievo all'economia nazionale e alla soluzione dei conflitti sociali, con apposite leggi di riforma. Riguardo al problema indigeno, si prospettava una legislazione che favorisse l'assorbimento del latifondo improduttivo, il miglioramento delle comunicazioni attraverso l'aumento delle infrastrutture viarie nella *sierra*, la diffusione di scuole, la vigilanza dello Stato centrale sulle attività e le decisioni delle autorità locali amministrative e giudiziarie, nonché un sistema di difesa legale che impedisse la perpetuazione di abusi, in particolare la prestazione di servizi gratuiti nei centri agricoli, e contenesse la piaga dell'usurpazione di terre appartenenti alle comunità.

La borghesia della costa era interessata alla modernizzazione del Perù e quindi all'inclusione anche della *sierra* nel mercato interno. Questa esigenza era sentita già dai *civilistas*, ossia dagli esponenti del *Partido civil*, nato nella seconda metà

dell'Ottocento allo scopo di sottrarre la vita politica ai ripetuti interventi dei militari, che avevano caratterizzato la storia del Perù fin dalla sua nascita come nazione indipendente. Per i *civilistas*, il commercio internazionale e la presenza di imprenditori e coloni europei erano la base per il pieno sviluppo del paese, con la limitazione che il quadro politico-sociale di riferimento era la repubblica di stampo oligarchico a quel tempo vigente. Il progetto di attrarre su larga scala coloni stranieri nelle campagne peruviane non fu mai messo in pratica. Tuttavia, la creazione nel 1901 del Ministero delle opere pubbliche e della Scuola d'agricoltura rispondeva proprio alle nuove esigenze e alla convinzione che il settore agricolo fosse l'elemento centrale dell'economia e che, di conseguenza, andassero rimossi gli ostacoli alla modernizzazione del mondo contadino (Kristal 1991: 65-77).

Nell'ambito dei primi due decenni del XX secolo, spicca la posizione di Francisco García Calderón (1883-1953), appartenente a una famiglia della classe dominante tradizionale, che decise di studiare il Perù nella sua interezza con l'intenzione di definire le prospettive di sviluppo del paese, anche sotto lo stimolo delle idee manifestate da González Prada. A differenza di González Prada, Francisco García Calderón non aveva dubbi sull'esistenza del Perù come nazione. Piuttosto, lo vedeva come un paese che aveva potenzialità materiali e umane non ancora messe a frutto. Il centro del Perù era, a suo avviso, la costa e l'ambiente umano culturalmente attivo ed economicamente legato ai grandi flussi internazionali. L'interno del paese rappresentava senz'altro l'ignoranza e il rifiuto della civiltà. In questo senso, l'indigeno, quale principale abitante dell'interno, era sì un problema di rilevanza nazionale, ma perché era un ostacolo al superamento dell'arretratezza (García Calderón 1954: 142-143).

Lo scrittore aveva un'immagine assai tradizionale e conservatrice non solo dell'indigeno, ma anche del mulatto, del nero e di tutti i meticci. Poiché la civilizzazione era conseguenza della depurazione della razza, il governo peruviano doveva favorire l'afflusso di razze considerate più adatte e propense ad accogliere il progresso. Anche per la sua lunga permanenza in Europa, in particolare a Parigi, dove scrisse una buona parte delle sue opere, la soluzione da lui proposta prevedeva il ricorso all'immigrazione di popolazione europea, che poteva contribuire con l'esempio della propria operosità, ma anche con la commistione etnica, ad elevare le qualità della popolazione indigena e ad avviare lo sfruttamento delle vaste aree dell'interno, ricche di risorse. L'immigrazione era quindi strettamente connessa allo sviluppo economico e non poteva non avvenire in parallelo ai grandi flussi commerciali internazionali. Il difetto del Perù – e dell'America Latina – era di non essersi ancora integrato nella civiltà occidentale. Anche per García Calderón, quindi, grande responsabilità ricadeva sulla classe dirigente nazionale che, fino a quel momento, aveva dato prova di divisioni politiche e di potere, che non giovavano al paese, anziché unirsi nel nome dello sviluppo complessivo, governando il Perù sulla base di interessi

comuni a tutti. Francisco García Calderón si rivelò così tanto risoluto nella critica alla classe dirigente peruviana, quanto ingenuo nel pensiero che si potesse realizzare una composizione delle differenze d'impostazione politica, quando oramai l'avvento di nuovi soggetti sociali rendeva gli interessi assai diversi, una composizione delle differenze d'impostazione politica.

José de la Riva Agüero (1885-1944), storico, studioso di letteratura, avvocato, uomo politico, ebbe una traiettoria intellettuale complessa, passando da una posizione liberale e critica nei confronti dell'oligarchia peruviana negli anni Dieci – che lo portò anche all'esilio durante il governo di Leguía – alla sconfessione del liberalismo fino alla conversione al cattolicesimo e al recupero della tradizione ispanica (Rodríguez Pastor 1975: XV-LIV). In quegli anni Riva Agüero entrò nel *Partido nacional democrático*, promosse riforme sociali e manifestò nell'università contro il vecchio sistema d'insegnamento. Nella raccolta *Paisajes peruanos*, basata su scritti giovanili – diario del viaggio compiuto nella *sierra*, in cui le descrizioni del paesaggio e dei monumenti antichi sono punteggiate da continui riferimenti alle fonti storiografiche peruviane dalla conquista in poi, ricchi di profonde riflessioni sul Perù dei suoi giorni – Riva Agüero tratteggiò il paesaggio storico dello svolgimento della vicenda peruviana in cui, a suo parere, andavano ricompresi non solo gli anni della repubblica, ma anche il periodo preincaico e quello inca, i secoli del vicereame spagnolo, come scrisse nell'epilogo della sua *Historia en el Perú*, del 1910:

La nacionalidad tiene orígenes más profundos y remotos que la declaración de independencia. Hay que subir al período del virreinato y comprender y sentir en él cómo la sangre, las leyes y las instituciones de España trajeron la civilización europea a este suelo y crearon y modelaron lo esencial del Perú moderno. Y aun hay que ir más lejos, hasta el imperio bárbaro que los conquistadores castellanos encontraron, que por su relativo adelanto social había dominado sobre una grande extensión de la América del Sur, y cuyos hijos en mucha parte se han mezclado con los de los vencedores españoles y contribuído al trabajo y a la defensa comunes (Riva Agüero 1965: 505).

Il Perù era quindi una patria antica, le cui origini risalivano al Tawantinsuyu, l'impero degli inca. La nazionalità era la somma delle diverse esperienze dei suoi abitanti, indigeni, europei creoli, meticci, che esprimevano nel presente il legato del passato, e delle fasi storiche del Paese. Da questo punto di vista, la storia del Perù era un presente che aveva un solido riferimento nel passato, e la nazionalità l'espressione intrinseca di questa storia, anche se non pienamente manifestata:

No se hable, pues, de crear el alma nacional, porque esa alma existe, aunque aletargada y adormecida; y si no existiera, carecería nuestra patria de razón de ser. Háblese de la necesidad de levantarla de la sombra casi inconsciente en que dormita y sueña, de traerla a regiones de luz, de hacer que sienta y conozca su propia vida, que adquiera, en una palabra, conciencia clara y plena de sí (*Ibidem*: 506).

Il Perù aveva ricevuto, al momento dell'indipendenza dalla Spagna, due re-taggi irrinunciabili e costitutivi: quello che proveniva dal regno degli inca, durato fino all'arrivo degli europei, sotto il cui dominio la popolazione quechua, partendo da Cuzco, aveva unificato i popoli delle Ande centrali realizzando il più grande Stato dell'America precolombiana; quello del Vicereame, ossia la dominazione spagnola durata quasi trecento anni, durante i quali il paese era stato il cuore dell'impero iberico in America e le sue città più importanti, Lima, capitale vicereale, ma anche l'antica Cuzco, potevano rivaleggiare con le città europee quanto a ricchezza delle chiese e dei monumenti e fasti delle celebrazioni pubbliche. Grazie a quest'insistenza sull'importanza del periodo vicereale e del processo d'ispanizzazione del Perù, che lo caratterizzava anche nel Novecento, Riva Agüero è considerato l'esponente più dotto e brillante della generazione d'inizio secolo d'impronta ispanista.

Il tema della nazionalità peruviana era stato per la prima volta da lui affrontato negli anni Dieci, quando stava lavorando alla sua tesi di dottorato su Garcilaso de la Vega detto 'El Inca'. Garcilaso, meticcio, come lui stesso si dichiarava, in quanto figlio di uno spagnolo e di una principessa inca, soldato del re di Spagna, scrittore, glorificatore del passato incaico in una prospettiva cristiana e imperiale, nella sua opera *Comentarios reales de los Incas*, incarnava il vero spirito della peruvianità.

Riva Agüero, in *Paisajes peruanos*, nominò pochissime volte l'indigeno, l'abitante principale della regione della *sierra* che pure descrisse così brillantemente. La storiografia ha parlato di 'assenza dell'indio' nel paesaggio peruviano descritto da Riva Agüero, come se, pur incontrandolo continuamente, non lo vedesse (Flores Galindo 1991: 208). Eppure, analizzando più approfonditamente *Paisajes peruanos*, in realtà l'indigeno è presente, seppure in una cornice di considerazioni di tipo più economico che sociale o culturale:

Sin la mejora y el incremento de la agricultura serrana, jamás habrá, material ni moralmente, patria vigorosa. Estriba en eso lo más del problema indígena, que es el esencial del problema peruano [...] La suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse (Riva Agüero 1955: 187).

Nei pochi passi in cui descrive gli abitanti della *sierra*, lo fa con un taglio pessimista e prudente, seppure non necessariamente sprezzante. L'indigeno è un gran lavoratore, che cura al meglio le proprie colture. Se il rendimento non è adeguato, è perché

se debe a su ignorancia y su miseria profundas, que les impiden estimar y emplear los inventos modernos; a la escasez de mercados, por falta de caminos y leyes protectoras; a la mala distribución de la propiedad, por los latifundios y los abusos en el régimen interno de las comunidades y partición de sus lotes; y en particular,

el desanimo que han de acarrear necesariamente las exacciones seculares, a la reconocida inferioridad económica del peón defraudado y la tarea servil (Riva Agüero 1955: 188).

Riva Agüero, come García Calderón, vedeva in maniera preminente la questione della classe dirigente peruviana che aveva il compito di risolvere i problemi del paese e, al contempo, civilizzarlo. L'influenza della visione in una prospettiva storica di lunghissimo periodo, pure assai acuta e fondativa della storiografia contemporanea peruviana, non permise tuttavia a Riva Agüero di formulare proposte operative. La speranza dell'affermazione di una civiltà autenticamente peruviana, per lui poteva essere solo di matrice ispanica, legata quindi al cattolicesimo e alla tradizione iberica: chi fosse rimasto a crogiolarsi nel limbo della *sierra* sarebbe presto scomparso.

3. Manuel Vicente Villarán: diritto, educazione, progresso

Manuel Vicente Villarán (1873-1958) era docente universitario presso l'Università di San Marcos di Lima, dove insegnò Diritto Naturale e Principi di Legislazione, Filosofia del Diritto, Diritto Costituzionale. Fu Preside della Facoltà di Giurisprudenza e Rettore dell'università di San Marcos, dal 1922 al 1924, quando rinunciò a causa della posizione nei confronti del Primo Ministro Augusto B. Leguía, con il quale pure aveva collaborato nel primo governo, come Ministro di Giustizia, Culto e Istruzione Pubblica. Dopo l'esilio, seguito all'abbandono del governo, una volta rientrato fu Presidente della Commissione per lo Statuto Universitario del 1930, senatore per Junín, candidato alla Presidenza della Repubblica, membro della Corte Suprema, Presidente della Commissione per la Costituzione nel 1931, Ambasciatore del Perù presso la Santa Sede.

La vasta produzione saggistica di Villarán s'incentra oltre che su questioni giuridiche, su temi economici, sociali ed educativi. L'analisi della questione indigena, vista in connessione con lo stato generale d'arretratezza del paese e i problemi dell'istruzione, mostra una vivacità culturale e una prospettiva critica assai acuta che, pur se condotta in una prospettiva positivista e liberale, 'democratico borghese', come la definì Mariátegui, non smise di suscitare ammirazione e costituire un modello cui confrontarsi per i critici anche più accesi della società peruviana.

Il positivismo aveva fatto ingresso nell'università di San Marcos nel 1896, con la prima cattedra di sociologia, tenuta da Mariano Cornejo, e aveva avuto influenza, oltre che nelle facoltà di scienze e medicina, anche in quelle di diritto, lettere, scienze politiche. Nel primo decennio del Novecento, un discreto gruppo di docenti, che si richiamavano al positivismo, insegnava a San Marcos: Javier Prado Ugarteche, figlio dell'ex presidente della repubblica Mariano Ignacio Prado, Carlos Wiese, Mariano Cornejo che pubblicò in due volumi l'opera

Sociología General, nel 1908-1910. Erano tutti esponenti del *civilismo*, illuminati e progressisti. Alcuni di loro avevano interessi economici che comprendevano imprese nazionali e legami commerciali internazionali, in particolare con Gran Bretagna e Stati Uniti. In politica propugnavano un riformismo liberale, convinti della necessità dell'industrializzazione del paese attraverso lo sviluppo di un sistema capitalistico di libere imprese, sul modello degli Stati Uniti. La questione dibattuta era come realizzare tutto ciò in Perù, un paese con una mentalità imprenditoriale e una propensione al rischio assai poco diffusa e in cui la maggioranza della popolazione viveva in una profonda arretratezza di condizioni materiali, isolata dalle grandi città, senza i mezzi culturali necessari anche solo per concepire il progresso, lontana da ogni accesso all'istruzione (Chavarría 1970: 267-269).

Villarán assunse un atteggiamento aperto e nella logica del positivismo, cui si ispirava nei confronti degli indigeni, con maggiore convinzione e con argomentazioni più pertinenti tra i molti colleghi di stampo liberale. «Piensan muchos – dice – que esa gran mayoría de habitantes, los moradores aborígenes, constituyen un factor negativo de la nacionalidad, y bajo esa errónea idea, ponen su única esperanza en afirmar nuestra nación sin el indio y a pesar de él, con gente traída de Europa para reemplazarlo y acaso extinguirlo» (Villarán 1962: 310). In Perù la razza indigena formava la maggioranza della popolazione, non era possibile seguire il percorso intrapreso altrove e da alcuni vagheggiato, con l'immissione massiccia di coloni stranieri. L'economia peruviana, in ciò che era stato l'impero inca prima, il vicereame spagnolo dopo, infine il primo secolo di repubblica, si era basata sul loro lavoro. I mali che affliggevano il paese non derivavano dalla condizione degli sfruttati, ma dagli sfruttatori. Bisognava rigenerare la razza indigena, introducendo un'istruzione tecnica, in grado di migliorare le capacità e le modalità lavorative. Tuttavia, non credeva che l'istruzione potesse e dovesse precedere il progresso, piuttosto il contrario: bisognava creare le condizioni infrastrutturali per mettere in contatto le terre andine con le città e il resto del paese:

Comuníquense las ciudades con los valles y altiplanicies, trácense vías comerciales entre los lugares más poblados de la sierra y la costa, y los millones de los hoy miserables indios se levantarán de su forzada inercia y, a la vuelta de pocos años, han de ser, tal vez, más ricos y más poderosos que nosotros (*Ibidem*).

Il miglior modo d'educare gli indigeni era quello di fornire loro gli strumenti necessari a migliorare il lavoro. Da questo punto di vista, Manuel Vicente Villarán considerava lo sviluppo economico del paese come una condizione per lo sviluppo educativo, essendo la crescita industriale il fattore necessario per diffondere una maggiore cultura.

4. L'educazione

Già nel 1900, in *Las profesiones liberales en el Perú*, Villarán aveva fatto un'analisi dello stato dell'istruzione peruviana e della realtà del paese e, con essa, della psicologia dell'uomo peruviano. Il peso negativo del retaggio coloniale dava alle classi dirigenti peruviane una mentalità obsoleta, riflessiva e sentimentalizzante, aperta alle lettere, alla filosofia, alla storia, ma poco incline alle tecniche, alle scienze esatte e alle applicazioni nell'industria, navigazione, commercio e nella libera intrapresa. Villarán pensava che il Perù, per la sua traiettoria economico-sociale, dovesse essere terra di contadini, coloni, minatori, mercanti e lavoratori, ma a causa della fatalità della storia e della volontà degli uomini, era diventato il paese in cui predominavano intellettuali, letterati, poeti, burocrati, con pochi uomini dediti all'industria e alle attività che avevano subito, negli ultimi decenni, nuove modalità d'espletazione. Mancavano forza e spirito combattivo per lavorare nell'imprenditoria e contribuire al moltiplicarsi delle attività produttive e al progresso del paese (Villarán 1962: 307-326).

La sua visione si opponeva a quella di Alejandro O. Deustua, anch'egli eminente giurista e docente universitario, che considerava centrale lo sviluppo ma, timoroso che proposte eccessivamente democratiche potessero portare a un livellamento sociale e poco fiducioso nelle capacità di crescita delle popolazioni indigene, affidava ogni prospettiva di miglioramento a una solida educazione per le classi dirigenti con la speranza che, una volta illuminate, avrebbero guidato saggiamente il paese. Secondo Deustua, il tema dell'istruzione nazionale si risolveva con la cura dell'educazione delle élites, ossia delle classi dirigenti. Poca attenzione riceveva il resto della popolazione.

Villarán, al contrario, sosteneva che doveva esserci un livello d'istruzione differente a seconda della condizione sociale, in base alla convinzione che lo sviluppo economico era la condizione per il progresso e l'istruzione, e non il contrario. La legge per l'insegnamento del 1920 rifletterà il dibattito tra Alejandro Deustua e Manuel Vicente Villarán, a favore delle tesi del secondo (Galdo Gutiérrez 2011: 5-6).

In questo senso, Villarán propugnò la diffusione di un'educazione popolare già nella tesi intitolata *El factor económico en la educación nacional*, del 1908. Programmi di istruzione diffusi nelle campagne, in particolare nella *sierra*, avrebbero dotato gli indigeni di strumenti culturali al passo con i tempi e contribuito a mitigare gli effetti della loro condizione di sottomessi – succubi dei *gamonales* e del loro sistema di potere – anche in quanto analfabeti.

L'educazione, secondo Villarán, doveva essere democratica, semplice, scientifica e professionale, tendente a risvegliare le energie fisiche e mentali, stimolare il lavoro e formare gli uomini. Aspetti che avevano rilevanza in questi anni, in cui si cercava di fare dell'istruzione un'agenzia di formazione per la massiccia forza lavoro, indispensabile per l'industrializzazione del paese.

La particolare prospettiva utilizzata dall'avvocato di Lima sarà ripresa, per sottolinearne la congruità, dal marxista José Carlos Mariátegui. Egli infatti considerò Villarán, nel dibattito sull'educazione pubblica, il più brillante rappresentante di una possibile prospettiva di riforma, pur in una prospettiva democratico-borghese, poiché condannava l'educazione tradizionale e dogmatica, tipica del sistema peruviano, in cui l'insegnamento era orientato a imitare metodi e piani stranieri, specialmente nelle lingue classiche, desueti e poco pratici (Mariátegui 1988: 113-122). Seguendo il modello degli Stati Uniti, in cui all'industrialismo, da tanti denigrato, era seguita una fioritura delle scienze e delle arti, il Perù doveva indirizzare in tal modo l'educazione nazionale, promuovendo un'educazione pratica e industriale per i suoi uomini.

Nel 1919 la commissione parlamentare da Villarán elaborò un progetto di legge nel campo educativo che dedicava particolare attenzione agli indigeni, attraverso l'istituzione di scuole normali speciali per insegnanti dedicati a questo settore della popolazione. Questo progetto ebbe come risultato la legge del 1920. Dal 1922 al 1924 il giurista tenne il Rettorato di San Marcos, carica dalla quale poi si dimise a causa di discrepanze con il governo Leguía, finendo in esilio.

La riforma dell'istruzione proposta da Villarán rimase frustrata, come sottolinea Mariátegui, perché allora lo sviluppo capitalista, embrionale in Perù, non aveva ancora abbastanza forza per soppiantare un'economia eminentemente agricola, con tutte le sue conseguenze. Inoltre, molti non ravvisavano convenienza a far uscire l'indigeno dalla situazione di assoggettamento in cui versava (Ward 2020).

Villarán, dunque, non aveva la colta ammirazione verso il retaggio spagnolo che aveva ispirato Riva Agüero, né l'ansia di ricevere schiere d'immigrati, come García Calderón; tantomeno la cieca fiducia nella missione civilizzatrice del cristianesimo, come Víctor Andrés Belaunde. La sua postura critica sul retaggio spagnolo la si evince nei tratti in cui afferma che i peruviani ereditarono una società aristocratica e centralizzata, amante della letteratura e delle belle arti, del parlare e scrivere e non dell'agire: «casi todos miramos con horror las profesiones activas que exigan voluntad enérgica y espíritu de lucha, porque no queremos combatir, sufrir, arriesgar y abrirnos paso para nosotros mismo hacia el bienestar y la independencia» (Villarán 1962: 310).

Non pensava che l'immigrazione europea potesse essere un rimedio a questo diffuso lassismo, tantomeno che potesse risolvere il problema dell'arretratezza del mondo agricolo sostituendo i contadini indigeni e non, con lavoratori stranieri. Della razza indigena parla in termini elogiativi, in considerazione della sua predisposizione al lavoro, necessitato dall'esigenza di dominare una natura difficile, come quella delle Ande, in condizioni ambientali avverse e assai differenti perfino nella stessa regione, a seconda dell'altitudine e della geomorfologia. Le proverbiali oziosità e povertà dell'indigeno, individuate da molti commentatori

– sin dall'epoca coloniale – come mali ineluttabili e costitutivi, erano in realtà causate dallo stato di spoliazione e isolamento in cui si trovavano la maggior parte dei centri abitati (*Ibidem*).

5. Le comunità indigene e il diritto peruviano

La sua fiducia per le capacità di riscatto della razza indigena era un debito storico che il Perù, come nazione moderna, doveva saldare con la sua popolazione più antica. Da questo punto di vista, la sua posizione stride con quella di altri insigni giuristi e commentatori del tempo.

Francisco Tudela y Varela, nel 1905, in *Estudio sobre las comunidades indígenas*, convinto che la proprietà privata fosse un segno di progresso incontestabile, aveva chiesto la soppressione completa della proprietà collettiva indigena. Nel 1906 Luigi Pesce, medico, aveva pubblicato *Indígenas e inmigrantes*. A suo avviso, il modo migliore per integrare l'indigeno nella società era la distruzione delle comunità indigene. Il secondo modo era quello di mischiarlo agli immigrati europei (Veres Cortés 2000: 79). Le comunità indigene erano attaccate da tempo per essere state individuate come l'ostacolo principale allo sviluppo economico delle campagne. Nel 1907, come risposta alle proposte dei suddetti scrittori, Manuel Vicente Villarán pubblicò in *Revista Universitaria*, dell'università di San Marcos, l'articolo *Condición legal de las comunidades indígenas*, nel quale difende il mantenimento del regime collettivo delle terre:

Subsistieron en toda la época colonial y se han mantenido durante la vida republicana, hasta nuestros días, estas asociaciones que derivan su origen del régimen de propiedad establecido en el Imperio de los Incas. Concretándonos al punto relativo a su condición legal, puede afirmarse, desde luego, que las llamadas comunidades de indígenas no son personas civiles, ni pueden por lo tanto, ser partes legítimas en juicio.

Nos referimos a aquellas organizaciones de indios de que hay todavía no pocos ejemplos en nuestras provincias más atrasadas de la sierra y aun en la costa, que se dedican a la agricultura siguiendo tradicionales costumbres comunistas, mediante el reparto de la tierra por lotes adjudicados a todas las familias de la comunidad, quienes las cultivan y cosechan sus productos, separadamente, a manera de usufructuarios, por uno o varios años, hasta que, llegada la época fijada por el uso, se refunden nuevamente los lotes y se distribuyen, otra vez, entre los miembros pertenecientes a la agrupación (Villarán 1981: 57).

In seguito, Villarán ricordò sinteticamente i passaggi principali presi dallo Stato peruviano, a cominciare dal periodo della guerra d'indipendenza. Il generale San Martín, già nel 1821, aveva ordinato che gli indigeni fossero esenti dai servizi, imposti durante la dominazione spagnola, che prestavano a vario titolo nei loro distretti, quasi sempre svolti contro la loro volontà. Bolívar con

una serie di decreti, presi tra il 1824 e il 1825, permise la vendita delle terre comunitarie. Accortosi presto che la possibilità di alienare le terre avrebbe portato in breve alla spoliazione di esse da parte di altri soggetti, Bolívar, nel 1825, decise l'inalienabilità ventinquennale delle terre; dispose inoltre le modalità di suddivisione delle terre comunitarie. Le decisioni prese negli anni immediatamente successivi dal governo repubblicano dissolsero, in buona parte, le comunità protette dal regime, mentre altre sopravvissero fino al periodo di cui parla l'avvocato di Lima.

Nei decenni a seguire, fino al Novecento, le difficoltà nel garantire l'integrità delle terre indigene, oltre che nel difendere i lavoratori dai vari soprusi secolarmente praticati dai latifondisti e dai loro addetti al lavoro nel campo, evidenziarono una discrepanza tra ciò che il diritto civile qualificava possesso in comune, o pro indiviso, e la situazione delle terre comunitarie:

La propiedad de cada condómino es sobre una parte alícuota de la cosa común y la división material sólo tiene lugar respecto de los frutos; mientras que en las llamadas comunidades de indígenas, cada individuo posee una porción material de la tierra, aunque sea por tiempo determinado, y los productos no están sujetos a repartición. El aborígen, miembro de una comunidad, no podría, por tanto, invocar, ante los tribunales, los derechos que la ley concede al poseedor pro indiviso de una cosa común. En cambio, es poseedor único y puede reclamar, sobre la parte material que actualmente ocupa, todos los derechos inherentes al pleno dominio (Villarán 1981: 63).

Se il diritto non riusciva a contemplare ed esprimere con efficacia la fattispecie giuridica della comunità e, di conseguenza, a non individuare gli strumenti più adatti a difenderle, ciò non era imputabile alla loro natura, ma alla mancanza, nella terminologia giuridica, di una figura simile.

Las comunidades responden a un estado social que no se suprime a fuerzas de decretos. Por eso, siguen viviendo a pesar de las leyes abolicionistas. Y es útil que no desaparezcan todavía. La comunidad protege al indio contra el blanco. Las tierras de aborígenes no han sido aún totalmente usurpadas por los ricos hacendados, gracias a la posesión comunista. La comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestras sierras. La disolución de esas comunidades, antes de instruir a los indios y de abrir caminos y mercados, no crearía una clase de campesinos propietarios; sería la evicción de los labradores autónomos que forman la mayoría de la población indígena en provecho de unos pocos hacendados ávidos.[...] El atraso agrícola de las comunidades, la insignificante producción que obtienen, no parece explicable sólo por la carencia de estímulo de la propiedad privada. No se debe tampoco principalmente a la decantada semi-barbarie e ignorancia de los indios; débese a la imposibilidad de dar a sus tierras el empleo lucrativo por falta de rutas y de lugares de consumo para los productos (Villarán 1981: 64).

La comunità era quindi considerata come l'ultimo baluardo contro lo strapotere del *caciquismo*, e del *gamonalismo*, di stampo feudale, che spadroneggiava nelle campagne. La distruzione delle comunità, prima di avviare un processo di alfabetizzazione degli indigeni e di formazione e di apertura dei mercati, avrebbe portato in breve tempo alla scomparsa dei piccoli agricoltori autonomi a favore dei grandi proprietari e alla loro trasformazione in braccianti, costringendoli in una condizione poco meno che servile. L'arretratezza delle campagne non poteva spiegarsi solo per la presenza delle comunità. Era l'intero mondo agricolo arretrato, in quanto non riusciva a beneficiare delle novità tecniche, né a rispondere a tempo alle esigenze produttive, in quanto sprovvisto di vie di comunicazione rapide e quindi troppo lontano dal mercato. I grandi responsabili della perpetuazione di questo stato erano i *gamonales*, ai quali, unici, conveniva il controllo semif feudale della terra e di chi la lavorava (Villarán 1962: 8).

L'inclusione del mondo andino nel progetto nazionale non poteva avvenire in poco tempo; potevano tuttavia essere eliminati i maggiori ostacoli, come introdurre l'insegnamento della lingua castigliana, ancora poco diffusa, difendere la proprietà personale e comunitaria esistente, garanzia ultima di sopravvivenza e di indipendenza. In questo modo, oltre a giustificare l'arretratezza dei contadini e delle produzioni della *sierra* con la lontananza dai centri commerciali della costa, Vicente Villarán metteva l'accento sul ruolo dello Stato nell'incentivazione del progresso, con la costruzione di nuove vie di accesso alla *sierra*; con l'ampliamento del mercato interno e un maggiore ancoraggio dell'economia peruviana al mercato internazionale.

Questo dibattito precederà il periodo cruciale dell'indigenismo in Perù che inizierà negli anni Venti, con il tentativo del governo di Augusto Leguía di orientare le istanze favorevoli al mondo andino a proprio favore, con la creazione del *Patronato de la Raza Indígena*, l'iniziale appoggio ricevuto da parte di molti attivisti e intellettuali poi sfociato in aperta critica e distacco; il florilegio di riviste indigeniste a Lima, Cusco e Puno, e la trasformazione definitiva del tema indigeno nel principale oggetto di dibattito su riviste politiche e culturali di vario segno, fino al 1930; la trattazione del tema da parte dei due più importanti pensatori politici peruviani del periodo, José Carlos Mariátegui e Víctor Raúl Haya de La Torre.

Bibliografia

- A. CASTRO (2006), *Los diversos rostros del indio en el Perú*, in "Boletín del Instituto Riva Agüero", 33, pp. 259-270.
- E. CHANG RODRÍGUEZ (2009), *José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo*, in "América sin nombre", 13-14, pp. 103-112.

- J. CHAVARRÍA (1970), *The Intellectuals and the Crisis of Modern Peru Nationalism*, in “Hispanic American Historical Review”, LXX, 2, pp. 257-278.
- J. CHILENO MILLAS (2007), *Manuel Vicente Villarán y la educación en el Perú*, in “Historias”, II, 2, pp. 129-134.
- C.I. DEGREGORI, M. VALDERRAMA, A. ALFAJEME, M. FRANCKE BALLVE (1980), *Indigenismo, clases sociales y problema nacional. La discusión sobre el problema indígena en el Perú*, Lima: Celats.
- T. ESCAJADILLO (2010), *López Albújar: ¿Narrador o juez?*, in “Revista de Crítica literaria latinoamericana”, XXXVI, 72, pp. 481-488.
- A. FLORES GALINDO (1991), *Perù: identità e utopia. Cercando un inca*, Firenze: Ponte alle Grazie.
- V. GALDO GUTIÉRREZ (2011), *Villarán-Deustua: Un debate necesario*, Lima: Universidad Nacional de Educación.
- D. GARCÍA BELAUNDE (2010), *Doctrina constitucional peruana*, in “Historia constitucional”, 11, pp. 507-511.
- F. GARCÍA CALDERÓN (1954), *En torno al Perú y America (páginas escogidas)*, Lima: Baca y Villanueva.
- M. GONZÁLEZ PRADA (1976), *Páginas libres. Horas de lucha*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- L. GUARNIERI CALÒ CARDUCCI (2010), *La questione indigena in Perù*, Roma: Bulzoni.
- E. KRISTAL (1991), *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- R. MÁIZ (2004), *El indigenismo político en América latina*, in “Revista de Estudios Políticos” (Nueva Época), 123, pp.129-174.
- J.C. MARIÁTEGUI (1988), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta.
- M. MARZAL (1978), *Indigenismo y constitución*, in “Revista de la Universidad Católica”, 3, pp. 69-97.
- C. MESÍA RAMÍREZ (1998), *El pensamiento constitucional y la idea de constitución en el Perú del siglo XIX*, in “Pensamiento Constitucional”, V, 5, pp. 341-353.
- R. MÍGUEZ NÚÑEZ (2010), *Las proyecciones del indigenismo jurídico sobre la propiedad andina*, in “Anuario de Historia del Derecho español”, LXXX, pp. 767-802.
- W. MONTOYA CANCHIS (2008), *Pensamiento social peruano y economía social y solidaria a comienzos del siglo XX: El aporte del debate sobre las comunidades indígenas*, in “Otra economía”, 3, pp. 126-140.
- J. PAREJA PAZ SOLDÁN (1934), *Las comunidades indígenas en el Perú (Intento de síntesis)*, in “Revista de la Universidad Católica”, 11, pp. 287-299.
- J. PAREJA PAZ SOLDÁN (1973), *Derecho constitucional peruano*, Lima: Studium.

- A. PEÑA (1987), *José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaunde: visión y propuesta conservadora*, in A. ADRIANZEN (a cura di) *Pensamiento político peruano*, Lima: Desco, pp. 137-160.
- J. RIVA AGÜERO DE LA (1965), *La historia en el Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica.
- J. RIVA AGÜERO DE LA (1955), *Paisajes Peruanos*, Lima: Imprenta Santa María.
- C. RODRÍGUEZ PÁSTOR (1975), *Prólogo*, in J. DE LA RIVA AGÜERO, *Obras completas*, v. XI, Lima: Pontificia Universidad Católica, pp. XV-LIV.
- A. SMITH (2015), *Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico*, in “Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe”, Vol. 1, 2, pp. 5-17.
- J. TAMAYO HERRERA (1981), *El pensamiento indigenista*, Lima: Mosca Azul.
- L. VERES CORTÉS (2000), *La narrativa indigenista en Amauta*, Valencia: Universitat de Valencia.
- M.V. VILLARÁN (1981), *Condición legal de las comunidades* [1907], in J. TAMAYO HERRERA (a cura di), *El pensamiento indigenista*, Lima: Mosca Azul, pp. 57-65.
- M.V. VILLARÁN (1962), *Páginas escogidas*, Lima: Villanueva.
- T. WARD (2020), *José Carlos Mariátegui: Cuando la pedagogía conduce al neocolonialismo; algunas reflexiones sobre la educación*, in “Yuyaykusun”, 10, pp. 15-29.
- T. WARD (2001), *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*, Lima: Horizonte.
- L. ZEA (1976), *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel.