



Voglio vivere in euskera. Le utopie linguistiche insegnate agli Altri

di Laura Volpi

INTRODUZIONE

Il titolo del presente intervento è ispirato a uno *slogan*, che in lingua *euskera* recita '*euskaraz bizi nahi dut*': 'voglio vivere in *euskera*', appunto. Durante il mio soggiorno sul campo¹ ho avuto modo di vedere spesso questo motto riportato su foulard, spillette e striscioni che accompagnavano le innumerevoli manifestazioni dedicate al sostegno delle *ikastolak*, i centri educativi (presenti in ogni provincia del Paese Basco) che utilizzano come lingua veicolare l'*euskera*.² Tale idioma ha suscitato, nel corso dei secoli, l'interesse di diversi studiosi: antropologi, linguisti, archeologi e genetisti hanno cercato di comprendere come questa lingua di origine pre-indoeuropea sia stata capace di mantenersi viva nel corso dei secoli³ e, in epoca più recente, di resistere alla

¹ La ricerca di campo a cui mi riferisco è stata condotta, nell'anno 2015, nella frazione rurale di Igueldo della città di Donosti, per mettere a punto la mia tesi di laurea magistrale.

² L'*Euskera Batua* è la lingua che oggi viene insegnata nelle *ikastolak*: questa lingua è il risultato di un processo di unificazione dei diversi dialetti parlati nelle sette province basche.

³ Il problema delle origini della nazione basca e della sua cultura ha incoraggiato numerose ricerche da parte di storici, linguisti e archeologi (indigeni ed europei). Durante il XIX secolo le indagini condotte da linguisti, folcloristi, antropologi culturali e fisici produssero una sorta di reinvenzione



politica di annientamento dell'identità culturale autoctona promossa dal regime di Francisco Franco. Le ricerche condotte da studiosi locali ed europei hanno ricoperto, per molto tempo, un ruolo di primo piano nella definizione identitaria del popolo in questione.

Anche l'antropologia culturale, con l'ausilio della linguistica e dell'archeologia, fu in grado di generare un vero e proprio processo di canonizzazione del discorso basco. Nel corso degli anni, infatti, le narrazioni di questi studiosi vennero usate per corroborare miti delle origini, "annotare differenze etnografiche, giustificare pretese differenze biologiche, così come consolidare la convinzione più profonda che il basco [fosse] un fatto culturale e politico autonomo" (Zulaika 8). La continua oscillazione tra il determinismo biologico e l'essentialismo culturale contribuì a rendere gli abitanti del Paese Basco dei "pezzi da museo viventi" (Zulaika 21): la forza della narrazione archeologica proposta tra il XIX e il XX secolo consisteva nel confermare che il popolo *euskaldun* fosse diverso (e per certi versi inclassificabile) rispetto a quelli limitrofi. L'interesse sviluppato intorno alla lingua locale incoraggiò questa retorica della separazione. Diversi anni addietro, più precisamente durante la prima metà dell'Ottocento, il linguista tedesco Wilhem von Humboldt decise di visitare le terre basche. Egli, oltre a rimanere estremamente colpito dalla "primitiva semplicità" (Muro 60) della gente del luogo, postulò la natura non-indoeuropea di questo idioma. Fu proprio la presa di coscienza della peculiarità della lingua basca, percepita ancora oggi come una "reliquia" o un "isolato, senza parenti affini viventi" (Cavalli-Sforza 129), a creare una cesura netta. Tale "poetica del non o della separazione [fu] il primo atto per convertire il basco in oggetto etnografico primitivo" (Zulaika 21): si stabilì infatti una differenza apparentemente irriducibile tra i baschi e il popolo spagnolo o quello francese.

Attraverso la presentazione di uno specifico caso etnografico si cercherà, nel presente saggio, di dimostrare come la lingua *euskera*, lungi dall'essere un fossile preistorico conservato a causa della rigidità della struttura sociale e culturale basca (Cavalli-Sforza 128-129), sia un elemento vivo e in continua evoluzione. Durante il mio ultimo soggiorno sul campo, ho potuto conoscere un'associazione non governativa nata sul territorio: *Garabide* dal 2005 si propone di appoggiare alcune comunità indigene del Sud America nei loro progetti di riqualificazione linguistica e identitaria. I membri di tale ONG hanno sviluppato un interessante programma di insegnamento volto al recupero delle peculiarità culturali: esso è dedicato alle popolazioni del Perù, del Cile e dell'Argentina, il cui idioma sta subendo un processo di stigmatizzazione ed

dell'individuo basco. A partire dal 1943 vennero condotti una serie studi con lo scopo di comprendere i motivi della singolarità culturale e linguistica del popolo basco. Già alla fine degli anni Quaranta del Novecento Mourant si dedicò allo studio della distribuzione del gene Rh in tale popolazione. Osservando un'altissima frequenza della variante negativa del gene Rh, concluse che il popolo basco potesse provenire direttamente dagli uomini del Paleolitico, ipotesi confutata dagli studi recenti (in particolare quelli di Cavalli-Sforza) i quali al contrario suggerirebbero una parentela tra gli antenati del popolo basco e quelli delle popolazioni mediorientali.



emarginazione da parte della popolazione dominante. Sembra doveroso sottolineare che l'interesse per tale associazione riguarda semplicemente le motivazioni che muovono gli ingranaggi di questo sistema: si lascerà pertanto da parte ogni considerazione di merito riguardante il carattere ideologico delle associazioni non governative, pur nella consapevolezza delle possibili problematiche derivanti dalla diffusione di modelli e valori occidentali in ambito indigeno. In modo particolare l'incontro con *Garabide* stimola una riflessione che, nel corso di queste pagine, cercherà di rispondere alla seguente domanda: quali sono le peculiarità che rendono, agli occhi degli attori sociali baschi, l'esperienza di recupero linguistico e identitario del popolo *euskaldun* un modello esportabile e insegnabile agli altri?

Il percorso di seguito tracciato si articolerà in tre punti. In primo luogo si cercherà di dimostrare come la lingua *euskera* non possa essere considerata la banale manifestazione di un movimento etnolinguistico e identitario che affonda le sue radici nell'antico nazionalismo di stampo aranista:⁴ questo idioma rappresenta, in prima istanza, il collante di una comunità che, nonostante sia disgregata dalla diaspora, si mantiene viva e vibrante. Per comprendere appieno tale affermazione, sarà necessario introdurre una seconda considerazione: l'idioma parlato nelle Sette Province⁵ può oggi essere inteso come simbolo di un sogno che, al contrario dell'aspirazione nazionalista, viene condiviso dalla quasi totalità del popolo *esukaldun*. Il secondo recupero linguistico infatti, quello avvenuto durante l'epoca franchista e post franchista, rappresenta per il popolo *euskaldun* una sorta di utopia realizzata. Proprio per questo motivo (come si avrà modo di osservare nella terza parte della presente trattazione) l'esperienza di recupero dell'idioma basco viene considerata, dai promotori del progetto di *Garabide*, un esempio esportabile presso le innumerevoli comunità che, nell'attualità, stanno soffrendo la scomparsa della propria lingua materna. Ciò che sorprende l'osservatore, di fronte a un progetto come quello descritto in queste pagine, è la convinzione di poter insegnare ad altre minoranze discriminate alcune delle strategie che il popolo *euskaldun* fu in grado di mettere in atto per trasformare il proprio sogno linguistico-identitario in realtà concreta.

DALL'INVENZIONE DELLA TRADIZIONE, ALLA TRADIZIONE DELL'INVENZIONE

La centralità dell'elemento linguistico per la definizione identitaria di questo popolo è testimoniata dalla modalità attraverso la quale i promotori del separatismo basco denominano la Nazione che vorrebbero costruire: il termine *Euskal Herria* significa letteralmente 'terra di coloro i quali parlano *euskera*'⁶. Accogliendo l'invito dell'antropologo James Clifford a non cadere in una critica sterile (e fine a se stessa) agli identitarismi, si cercherà di presentare la questione linguistica basca provando ad andare oltre il cosiddetto 'paradigma dell'invenzione'. Quest'ultimo può essere

⁴ Dal nome del padre nel nazionalismo basco Sabino Arana.

⁵ La Nazione che i nazionalisti baschi vogliono costruire è formata da sette province.

⁶ Gli abitanti del paese basco si definiscono *euskaldunak*, ovvero coloro i quali parlano *euskera*.



sommariamente descritto come un approccio critico al concetto di identità e di tradizione attraverso il quale, per molto tempo, sono stati spiegati i diversi slanci nazionalisti (Hobsbawm e Ranger; Anderson). Seguendo il suggerimento di Arjun Appadurai a ripensare e superare il primordialismo (Appadurai 189-190), a partire da tali riflessioni si cercherà di sostenere l'idea che il nazionalismo basco contemporaneo non rappresenti affatto una reazione irrazionale alla modernità, ma che (al contrario) si nutra, tra le altre cose, anche dei suoi prodotti.

La necessità di chiarire tali questioni, all'apparenza piuttosto banali, nasce dalla consapevolezza che per diverso tempo sono state offerte interpretazioni estremamente semplicistiche del fenomeno nazionalista basco. In questa sede non si potranno analizzare tutti i fattori che incoraggiarono una simile esegesi dei fatti. Tuttavia è possibile individuarne alcune probabili cause, osservando le modalità con cui si procedette a un primo recupero della lingua *euskera*. A partire dal 1876 iniziò svilupparsi in *Euskal Herria* un movimento culturale⁷ che, come accennato nelle pagine precedenti, incoraggiò una rappresentazione essenzializzata della storia e dell'idioma baschi. Tali interpretazioni vennero strumentalizzate dalla corrente nazionalista che, attraverso le sue istanze di purezza, rispondeva al disagio provocato dalla nuova industrializzazione e dalla presenza di diversi immigrati (i *maketa*, come erano definiti) giunti per lavorare nelle fabbriche della *Bizkaya*. In tale contesto, il richiamo alle tradizioni e all'autenticità rappresentava una sorta di rifugio: agli occhi dei primi nazionalisti, soltanto provvedendo a una piena ristrutturazione dei valori originali il popolo *euskaldun* si sarebbe dimostrato capace di opporsi alla modernizzazione e al disorientamento, a quel "sentimento di sbigottimento largamente condiviso" (Augé 126) da essa provocato.

In questo clima iniziarono a fermentare le idee di Sabino Arana Goiri, padre del nazionalismo basco e fondatore del PNV⁸ (1895) il quale, pur subordinando l'idioma all'idea di purezza della 'razza'⁹, riteneva che il recupero della lingua parlata dagli antenati fosse un compito irrinunciabile per il suo popolo. Scrisse infatti una *Gramatica Elemental* e le *Lecciones de ortografía del euskera bizkaiano*. Alla luce di questo legame tra lingua e 'razza', si andò a costituire una tradizione basata sulla costruzione di miti volti a dimostrare l'antichità dell'idioma basco. Alcuni abati del diciottesimo e diciannovesimo secolo provarono, per esempio, a fondare la grandezza e la supremazia del popolo *euskaldun*, attingendo a radici remote, poste oltre i confini della storia: queste entusiastiche narrazioni retrospettive costituirono interessanti tentativi di dimostrare l'origine divina dell'idioma basco. L'abate Peronchegui assicurava, per esempio, che prima dell'erezione della Torre di Babele la lingua che accomunava tutti i popoli fosse proprio il basco. In quel periodo era anche diffusa la convinzione secondo la quale il nome della madre di tutti gli uomini, Eva, derivasse dai termini baschi 'ez' e 'bai'. In italiano queste parole vengono tradotte rispettivamente

⁷ Alcuni suoi membri fonderanno nel 1918 la Real Academia de la Lengua Vasca.

⁸ Partido Nacionalista Vasco.

⁹ In alcuni scritti giunse ad affermare che se gli spagnoli avessero imparato l'euskera i baschi avrebbero dovuto usare il castigliano per differenziarsi



con 'no' e 'sì': Adamo, privato della costola, ricevette in dono una donna il cui nome avrebbe sempre dovuto ricordargli il dolore causato dalla perdita e la grande gioia dovuta alla presenza della nuova compagna (Vaca de Osma 14). In tal modo il mito contribuì alla diffusione dell'idea secondo la quale *l'euskera* fosse un idioma antico e nobile, capace di testimoniare la consanguineità del popolo che lo utilizzava.

Considerati tutti questi aspetti, sembra facile lasciarsi convincere, ai fini della descrizione del nazionalismo in terra basca, dal cosiddetto 'paradigma dell'invenzione'. Questo approccio risulta ancora più convincente, considerando gli studi intorno alle società diasporiche:¹⁰ in tempi recenti è stato dimostrato che il concetto di 'comunità immaginata' sia estremamente efficace per analizzare le società di *euskaldunak* ubicate oltreoceano. In molte di queste comunità, infatti, la comprensione della patria è talmente limitata che continua a venire promosso un nazionalismo di stampo aranista. I membri delle comunità diasporiche si devono confrontare con una dimensione in cui il locale e il globale si incontrano. Pertanto essi tendono ad avere un "orientamento dualistico [essendo] fisicamente connessi con i paesi che li ospitano, ma [...] psicologicamente legati all'*Euskal Herria*" (Totoricagüena 2000: 356). Nella comunità basca di Boise è stata tracciata, ad esempio, una linea di demarcazione molto netta che separa i baschi 'autentici' da quelli che non lo sono: esistono individui che, pur avendo appreso *l'euskera*, avendo contratto matrimonio con persone basche e vissuto in *Euskal Herria* per anni, continuano ad essere etichettate dalla comunità come 'non baschi'; i figli di coppie miste, inoltre, vengono denominati "*Half-Basque* o *Quarter-Basque*" (Totoricagüena 570). All'interno di molte di queste comunità, la lingua viene ancora oggi utilizzata come elemento distintivo.

È interessante notare, però, che proprio all'interno di queste comunità diasporiche, le interpretazioni di stampo essenzialista della lingua e della cultura vengano contestate dai nuovi arrivati, da quei giovani che, dopo aver vissuto in patria, decidono di raggiungere i propri parenti in America Latina e negli Stati Uniti. Contemporaneamente l'autenticità dei baschi appena trasferiti viene messa in discussione dai vecchi appartenenti al gruppo diasporico (Totoricagüena 33), creando una situazione paradossale in cui ogni basco accusa l'altro di non essere realmente tale. Secondo i nuovi membri delle comunità d'oltreoceano l'identità etnica è molto più malleabile: il recupero dell'idioma in questo caso viene interpretato come un'opportunità per creare degli spazi di dialogo comuni, non certo per ribadire la collettiva appartenenza a una società unita da presunti legami genealogici.

L'utilizzo della lingua basca in Rete rappresenta un interessante esempio etnografico: quest'ultima riveste oggi un ruolo di primo piano nella generazione di una diaspora basca transnazionale. È interessante osservare, ad esempio, come la tecnologia abbia modificato in modo radicale le relazioni tra gli individui che vivono in altri paesi e la loro patria natia. Il ricorso a *blog*, pagine *facebook* ed *e-mail* ha

¹⁰ Negli anni Novanta del Novecento il governo basco ha stimato che circa sei milioni di baschi vivono lontano dalla madre patria (Douglass 113). È una grande quantità, considerato il fatto che il numero totale di individui baschi si aggira intorno ai nove milioni. Le più grandi comunità diasporiche oggi si trovano negli Stati Uniti, in Canada e in diversi stati del Sud America.



contribuito a rafforzare i legami tra le rispettive comunità. Nel caso specifico basco, la Rete deve essere interpretata come uno strumento utile a plasmare, in modo significativo, i rapporti sociali. Attraverso di esso le nuove generazioni risultano capaci di accedere a un ulteriore livello identitario: quello virtuale. Negli spazi di dialogo online gli individui sono in grado di intrattenere relazioni in modo trasversale rispetto ai confini geografici, generando quella che molto spesso viene definita 'l'ottava provincia basca'.¹¹ In questo modo le comunità virtuali transnazionali, e prive di confini geografici, fabbricano delle barriere virtuali attivando processi di "costruzione simbolica di un altrove (l'altro spazio nella rete) ove collocare il diverso" (Vittadini 86). Nelle comunità diasporiche la memoria e la nostalgia nei confronti della patria natia assume un ruolo essenziale e la relazione tra spazio reale e *cyberspazio* viene continuamente messa in gioco attraverso dei meccanismi in cui la dimensione locale torna a emergere attraverso uno spazio virtuale.¹²

La tematizzazione del problema della nostalgia, attraverso l'utilizzo dell'idioma-simbolo, emerge anche all'interno di una recente etnografia. L'autore, soggiornando presso una comunità di pastori baschi stanziati in Nevada, dimostra in modo chiaro come il canto improvvisato in *euskera* rappresenti un modo per ricordare la terra lasciata dagli antenati e mantenere i legami con la patria natia (Pérez 389-414). Questa pratica, definita *bertsolarismo*, è un'attività artistica molto popolare in *Euskal Herria*.¹³ Essa viene considerata una parte integrante del *corpus* tradizionale basco, nonché un'eredità folklorica fondamentale. Per i pastori baschi del Nevada cantare versi in *euskera*, che trattano del doloroso tema dell'emigrazione in America, durante le solitarie ore di lavoro al pascolo, rappresenta la concretizzazione di un discorso sociale che, attraverso la nostalgia, genera dei legami indissolubili con coloro i quali hanno avuto la fortuna di rimanere in patria. La lingua, organizzata in versi endecasillabi, diventa un efficace serbatoio di memorie, un momento focale per la nostalgia nei confronti della patria lasciata alle spalle. Ma allo stesso tempo, e proprio a causa del ricordo evocato, il *bertso* rappresenta una sorta di adesione all'idioma-simbolo, inteso come una patria intima e intangibile a cui rimanere ancorati.

Il caso dell'uso in Rete della lingua *euskera* e, a ben vedere, anche quello della creazione di versi da parte dei pastori baschi del Nevada, dimostrano in modo inconfutabile che parlare di invenzione della tradizione, talvolta, possa risultare estremamente riduttivo. Come afferma James Clifford, "per immaginare un futuro coerente le persone mobilitano in modo selettivo le risorse passate (le tradizioni, le lingue, i miti). Le varie articolazioni di una tradizione non sono mai però rivolte soltanto al passato ma sono elementi che generano un modo di essere delle persone,

¹¹ Come abbiamo visto le province basche sono sette. A causa dei forti legami intrattenuti tra i vari membri della diaspora, molto spesso ci si riferisce ad essi usando questa espressione.

¹² Questo tema è stato affrontato in modo più approfondito in Volpi.

¹³ Per ragioni di spazio non è possibile presentare in maniera esaustiva il fenomeno del *bertsolarismo*. Alla luce dell'oggetto proposto nel presente contributo, sarebbe però interessante descrivere la storia di queste competizioni di improvvisazione poetica: si percepirebbe infatti il dinamismo dell'idioma basco, soggetto a diversi ri-modellamenti finalizzati alla produzione artistica del *bertso*.



dei modi di appartenenza" (Clifford 101). Negli usi della lingua qui descritti si avverte e tutto il peso dell'avvenire. Si potrebbe obiettare che fare ricorso a tradizioni e miti antichi possa aumentare il rischio di trasmettere un'immagine stereotipata e statica della cultura in questione. È vero che molto spesso questo accade: ne abbiamo avuto una prova osservando le reificazioni che nascono all'interno di alcune società della diaspora. Eppure James Clifford suggerisce che la tradizione, lungi dal sostenere l'immobilismo e l'irrigidimento culturale, rappresenti un importante collegamento tra il passato il futuro.

È attraverso questa consapevolezza che dovrà essere interpretata la seconda parte di questo discorso. Anche nelle prossime pagine si aderirà, almeno parzialmente, al paradigma dell'invenzione. Con la convinzione, però, che la disciplina antropologica non debba impantanarsi in una critica agli identitarismi, ma debba invece interessarsi principalmente a come tali processi, indispensabili al mantenimento di una certa identità condivisa, vengano utilizzati. Ciò sarà possibile soltanto spostando l'enfasi dall'invenzione della tradizione alla tradizione dell'invenzione (Clifford 107). Attraverso questo percorso si potrà comprendere in che senso il recupero della lingua basca rappresenti una sorta di 'utopia realizzata' per il popolo *euskaldun*.

IL RECUPERO DELL'EUSKERA COME UTOPIA REALIZZATA

Il fatto che l'*euskera* rappresenti, in prima istanza, il collante mnemonico di una comunità può essere interpretato alla luce della seguente considerazione: l'idioma basco è il simbolo di un sogno condiviso, al contrario del sogno nazionalista, dalla quasi totalità del popolo *euskaldun*. Come abbiamo accennato poco sopra, l'argomentazione formulata nelle seguenti pagine nasce a partire dall'idea che il secondo recupero linguistico (quello avvenuto durante l'epoca franchista e post franchista) rappresenti, per l'intera comunità basca, una sorta di utopia realizzata. Tale esperienza storico-politica viene considerata da gran parte degli attori sociali come un fatto del tutto eccezionale. Il processo di riqualificazione della lingua *euskera* nacque infatti dal basso: fu attraverso l'iniziativa popolare che si poté dare origine a una dura reazione nei confronti dell'uniformazione culturale proposta, in quegli anni, dallo stesso Stato spagnolo. Inoltre (è fondamentale ricordarlo) tale operazione di recupero fu possibile anche grazie a un intenso lavoro di reinvenzione linguistica.

È bene sottolineare che prima dell'epoca franchista, l'*euskera* non veniva parlato nemmeno dal 20% della popolazione basca (Tejerina 75-105). Nel 1940 inoltre, coerentemente con il regime di repressione imposto dal governo spagnolo, vennero redatte delle leggi che vietavano di parlare tale idioma e obbligavano il popolo basco, che negli anni Cinquanta vide frantumarsi ogni libertà politica, ad adottare il castigliano come unica lingua. In un'epoca in cui era illegale perfino attribuire nomi baschi ai propri figli, l'opposizione al nazionalismo spagnolo incoraggiò il popolo *euskaldun* a costituire delle scuole clandestine (le già citate *ikastolak*) per fare in modo che le nuove generazioni non dimenticassero le antiche tradizioni linguistiche. Le donne si organizzarono quindi in gruppi per istruire segretamente i bambini,



nonostante sapessero che le conseguenze per chi parlava *euskera* avrebbero potuto essere gravissime. Durante il periodo postfranchista la situazione migliorò di poco: nonostante la repressione fosse ormai terminata, si assistette per diverso tempo a un processo di stigmatizzazione della cultura e della lingua minoritarie. Un senso di vergogna venne instillato nelle menti di coloro i quali tentavano di esprimersi con la loro lingua natia. Tale circostanza è testimoniata oggi dal rifiuto, manifestato da parte di molti anziani, a parlare in pubblico in *euskera*:

Gli anziani non parlano spesso in *euskera*, questo perché vissero in un'epoca in cui era considerato una vergogna usare questa lingua. Anche io, che appartengo a una generazione intermedia, ricordo che le punizioni nelle scuole erano severe per chiunque provasse a parlare basco. A scuola i bambini ci chiamavano selvaggi, ma anche le civilissime insegnanti ci discriminavano. Conosco un amico che fa il pompiere: mi ha raccontato che l'anno scorso si mise a parlare con la proprietaria di una casa che venne completamente distrutta da un incendio molto grave. Voleva raccogliere informazioni riguardo a come era potuto succedere. Era una donna molto anziana. Le parlò inizialmente in castigliano e lei rispose, ma faceva molta fatica perché era quasi analfabeta, nel senso che conosceva solo l'*euskera*. Accorgendosi di questo, il mio amico iniziò a parlarle in basco, ma lei continuava a rispondere con uno stentatissimo castigliano. Andarono avanti così per venti minuti. Preso dalla pena per la povera signora il mio amico la invitò a parlare in basco, ma lei continuando a usare lo spagnolo, gli disse: "è facile per lei, che è giovane, usare l'*euskera*" (Intervista a Ignacio¹⁴, 24 agosto 2015).

In piena epoca franchista, intorno agli anni Sessanta del Novecento, alcuni intellettuali facenti capo all'antica *Real Academia de la lengua Vasca* incominciarono coraggiosamente a mettere in atto un progetto di recupero della lingua scritta, che culminò con una riunione nel 1968 nel santuario di Arantzazu¹⁵: in questa sede si propose la normalizzazione dell'idioma basco attraverso l'*euskera batua*, la lingua unificata. Si incominciò pertanto a promuovere lo studio e la diffusione di tale idioma in tutta la nazione basca; un processo di non facile attuazione, perché osteggiato su due differenti fronti: da un lato dalla repressione franchista, dall'altro da alcuni attori sociali che vedevano nel nuovo *euskera* una sorta di tradimento nei confronti delle antiche tradizioni locali e un insulto alla nobiltà di una lingua tanto antica e densa di storia. Per la normalizzazione dell'*euskera batua* vennero utilizzati dei prestiti linguistici e creati neologismi utili a comunicare a qualsiasi livello: alla base del processo di riqualificazione linguistica, infatti, esisteva la convinzione che un idioma non potesse dirsi completamente recuperato se relegato semplicemente all'ambito domestico. Era necessario, facendo uso di enorme creatività culturale (Favole), proporre un *euskera* moderno, che potesse essere utilizzato nei diversi contesti accademici e lavorativi. Esistono nel Paese Basco, ancora oggi, organizzazioni specializzate nella produzione di terminologie tecniche specifiche. Il centro UZEL, ad esempio, venne fondato due anni dopo la morte di Francisco Franco con la finalità di rinnovare continuamente la lingua *euskera* e adattarla al mondo moderno. Attualmente tale organizzazione opera

¹⁴ Ignacio è uno dei miei principali informatori sul campo.

¹⁵ Nuestra Señora del Espino.



affinché ogni individuo si senta libero di utilizzare adeguatamente e con precisione l'idioma basco in ogni ambito lavorativo.

Attraverso questo breve percorso storico è possibile osservare come la promozione dell'*euskera batua* non abbia rappresentato, per il popolo basco, una semplice rievocazione dei costumi tipici dovuta a una particolare "nostalgia nei confronti di quei brani del passato che paiono definitivamente irrecuperabili" (Zerubavel 69). Si trattò piuttosto di un gioco di sguardi incrociati tra il passato e il futuro: oggi solo lo 0.5% della popolazione basca non è in grado di parlare *euskera*, la conoscenza della storia e dei miti di questo popolo è estremamente diffusa e il senso di appartenenza etnica è largamente condiviso. Nelle università basche si possono scegliere curricula di studio interamente in *euskera* e il sistema scolastico propone tre diversi modelli di insegnamento in cui, attraverso differenti modalità, viene insegnato l'idioma basco.

Il potere di questa lingua, dei miti e delle tradizioni non è soltanto simbolico: esso diventa reale nel momento in cui tutti questi elementi rappresentano un "passato-che-si-fa-futuro" (Clifford 114). La grande creatività dimostrata dal popolo *euskaldun* nel processo di recupero del proprio idioma, permette di prendere le distanze da interpretazioni essenzialiste della cultura in questione e di non cadere nella trappola del primordialismo. Nel celebre testo *Modernità in polvere* (Appadurai), l'antropologo Arjun Appadurai cerca di dimostrare come i nazionalismi sorti in epoca recente non possano essere spiegati facendo ricorso alla cosiddetta interpretazione primordialista. Secondo l'antropologo una simile interpretazione dei nazionalismi si basa sulla convinzione che esista una dialettica 'interno-esterno', capace di spiegare le esplosioni di etnicità violenta. Questa prospettiva parte dal presupposto che le idee di 'nazione' ed 'etnia' si formino principalmente all'interno delle cosiddette 'minoranze etniche', e questo perché si crede che gli stessi attori sociali siano sensibili ai discorsi tradizionali del sangue, della terra e della lingua atavica. Tra i prodotti violenti della modernità l'etnografo cita il nazionalismo basco. Secondo Appadurai una simile teoria, oltre che essere estremamente riduttiva, non è immune dalle critiche che la stessa antropologia riserva alle prospettive evoluzioniste. Presupponendo un parallelismo tra la concezione filogenetica e la concezione ontogenetica, il primordialismo veicola infatti l'idea che esistano nel mondo due tipi di società: le democrazie occidentali (le società 'adulte') e i localismi etnici (le società 'infantili' affette appunto dal virus primordialista). Appadurai propone di ribaltare la dialettica 'interno-esterno': l'antropologo vuole dimostrare in altre parole che i conflitti etnici non siano il risultato dell'esplosione improvvisa di una violenza risultante da ideologie sepolte e semioscure, ma che al contrario rappresentino una risposta alle politiche uniformanti degli Stati nazionali (nel nostro caso degli Stati francese e spagnolo). L'ossessione per l'uguaglianza e l'omogeneità tra i cittadini dello stato spagnolo ha stigmatizzato la diversità culturale basca, fino a rendere cosciente il popolo *euskaldun* di essere una 'minoranza etnica' degna di essere riconosciuta come tale.

Piuttosto che definire il nazionalismo basco in termini di essenzialismo etnico quindi, sarebbe più corretto utilizzare la nozione di culturalismo, introdotta dallo stesso Appadurai: "il culturalismo indica qualcosa di più dell'etnicità o della cultura,



termini che comunicano entrambi la sensazione che nell'identità di gruppo vi sia qualcosa di naturale, di inconscio e implicito" (Appadurai 187). Al contrario è proprio l'idea di 'consapevolezza' che, secondo l'antropologo, deve essere messa in evidenza quando si analizzano tali processi di costruzione identitaria: nel momento in cui lo stato nazionale dimostra che la diversità culturale è politicamente rilevante (e, proprio per questo motivo, deve essere soppressa), le minoranze discriminate assumono consapevolmente le differenze culturali come loro oggetto di contestazione antistatale.¹⁶ Quest'ultima affermazione risulta particolarmente importante perché permette finalmente di avvicinarsi al punto centrale di questa trattazione e di spiegare in che modo *Garabide* si proponga di insegnare a 'realizzare un'utopia linguistica' ad alcune minoranze indigene del Sud America. Nel seguente paragrafo, a partire da un esempio etnografico lontano dall'*Euskal Herria*, ovvero dalla situazione di discriminazione linguistica e culturale vissuta dal popolo indigeno *kichwa* della selva alta peruviana, verranno proposte delle riflessioni conclusive intorno al significato assunto dall'esperienza di recupero linguistico, messa in atto dal popolo *euskaldun*.

L'UTOPIA LINGUISTICA INSEGNATA AGLI ALTRI

I miei genitori parlavano *kichwa* e mi insegnarono la mia lingua e la mia cultura. Così, anche se mi sono fatto giovane in altri luoghi [intende che è cresciuto lontano dalla Comunità Nativa], non ho mai perso la mia cultura. Quando sono andato a scuola a dieci anni, non sapevo parlare il castigliano. E mi dicevano che dovevo dimenticare la mia lingua, che non avrei dovuto parlarla. Mi spaventavano e così, per paura ho smesso di usare il *kichwa*. [...] Più tardi, quando sono andato a vivere in città, io stesso non volevo parlare la mia lingua: io stesso mi discriminavo. (Intervista a Juan, 7 aprile 2018).

Il problema è che i bambini di oggi non sanno parlare il *kichwa* perché i genitori non glielo insegnano. Questo perché si sono sentiti discriminati in passato. [...] Quando sono andato io a scuola, tutto era in castigliano e la professoressa diceva: "Non voglio sentirvi parlare in *kichwa*!". Ce lo proibiva, e così per obbligo e necessità imparammo tutti il castigliano [...]. I compagni ci chiamavano "*cholitos*"¹⁷ o ci dicevano "questo è indigeno!". Il termine "indigeno" veniva usato in forma dispregiativa, indicava un essere della peggior specie. (Intervista a Segundo Felipe, 5 aprile 2018)

¹⁶ Risulta importante sottolineare, in questa sede, la differenza tra il primo e il 'secondo nazionalismo basco'. Quest'ultimo si distinguerebbe dal nazionalismo di stampo aranista, definendo la nazione basca non tanto in termini di etnicità, ma piuttosto facendo perno sul valore della tradizione, della cultura e della lingua *euskera*. Tale visione del Paese Basco venne coltivata in particolar modo a partire dagli anni Settanta del Novecento, periodo in cui sorse un'economia specificamente moderna: in tale contesto il cambiamento sociale e tecnologico creò una cesura con la tradizione rurale di tutto il territorio che provocò il recupero di alcune rappresentazioni culturali messe al bando dal regime di Francisco Franco.

¹⁷ Cholo (diminutivo cholito) è un termine dispregiativo con cui i *mestizos* indicano gli indigeni. Significa 'persona che, pur avendo adottato alcuni tratti tipici della società urbana, mantiene vivi i costumi tradizionali indigeni'.



Queste parole sono tratte da due interviste condotte, durante il mio primo soggiorno sul campo, nella comunità indigena del *Wayku*.¹⁸ Intraprendendo questo lungo viaggio virtuale, non si ha la pretesa di rendere conto della complessa situazione sociale e politica che, attualmente, stanno vivendo le comunità *kichwa* di San Martín e i diversi raggruppamenti indigeni stanziati nei territori amazzonici o andini del Sud America. Si vuole semplicemente sottolineare quanto segue. La lingua madre, per molte comunità originarie, continua a svolgere un ruolo di primo piano nel contesto di forte conflitto territoriale e culturale che vede gli indigeni confrontarsi tanto con i vicini *mestizos*,¹⁹ quanto con i governi regionali e statali. Ciò è testimoniato dal tentativo di recupero e rivitalizzazione delle lingue da parte dei membri delle associazioni indigene, che considerano oggi l'indianità come un valore che deve essere conservato.

Dall'altro lato, tuttavia, la centralità dell'idioma materno emerge purtroppo anche attraverso l'osservazione del suo lento ma costante abbandono da parte della popolazione locale che, assimilando il discorso dei *mestizos*, associa l'utilizzo della lingua materna a una condizione di arretratezza, e cerca pertanto di sostituirla con il castigliano. Ciò avviene a causa della diffusa equazione che vede la lingua nazionale come indice di uno stato di civilizzazione, condizione a cui oggi molti popoli originari anelano per essere riconosciuti come indigeni che, in prima istanza, appartengono allo Stato-nazione.

Tale situazione è giunta all'attenzione di un'associazione non governativa basca, di nome *Garabide*, che dal 2005 ha deciso di aiutare le comunità indigene del Perù, del Cile e dell'Argentina a sviluppare dei progetti di riqualificazione linguistica e identitaria.²⁰ Questa associazione, volendo andare oltre il carattere assistenziale tipico delle ONG, ha provato a domandarsi quali esperienze inedite potesse offrire il popolo basco alle comunità native del Sud America. La risposta è sembrata scontata ai promotori del progetto: senza alcun dubbio l'*Euskal Herria* può vantare una lunghissima esperienza in termini di lotta, sviluppo identitario e recupero linguistico. Provare a trasmettere questa esperienza ai popoli che stanno vivendo sulla propria

¹⁸ Sto attualmente conducendo un lungo soggiorno sul campo nel departamento di San Martín, presso la comunità indigena *kichwa* (alta amazzonia peruviana).

¹⁹ La categoria "mestizo" indica, specialmente in Sud America, tutti gli individui che possono ricostruire la propria ascendenza annoverando tra i propri antenati spagnoli e indigeni.

²⁰ La comunità indigena *kichwa* di San Martín, in Perù, non rappresenta uno degli obiettivi dell'associazione *Garabide*. Il riferimento a tale raggruppamento originario risulta, tuttavia, esemplificativo di una situazione diffusa nell'ambito delle relazioni che intercorrono tra i governi statali e regionali di molti stati del Sud America e le popolazioni indigene. Risulta interessante osservare che *Garabide* nel 2017 si occupò di un progetto di recupero dell'idiome *kichwa* in Ecuador. Dal 20 novembre al 12 dicembre, infatti, alcuni membri dell'associazione si recarono sul posto per creare l'organizzazione *Sisariy* (fiorire, in lingua nativa). Quest'ultima si occupa attualmente del coordinamento di progetti e attività, volti al rafforzamento e alla valorizzazione della lingua locale. Per ulteriori informazioni intorno a questo ed altri progetti, si rimanda al report delle attività compiute da *Garabide* nel 2017 (https://www.garabide.eus/fitxategiak/dokumentuak/doks/garabide_memoria2017_castellano.pdf Consultato il 09 sett. 2019). Nello stato peruviano, invece, *Garabide* si è occupata della comunità *aymara*.



pelle la scomparsa della propria lingua materna potrebbe fornire (stando alle dichiarazioni dei sostenitori di questa Organizzazione Non Governativa) un apporto originale alla cooperazione per lo sviluppo in tutti i continenti.

Considerato quanto sopra esposto, il progetto messo in atto da *Garabide* sembra estremamente degno di nota: tale associazione si propone di insegnare alle popolazioni indigene di lingua *quechua*, *aymara*, *mapuche*, *maya*, *guarani* (e molte altre ancora) a reinterpretare l'esperienza di marginalizzazione e sofferenza in modo tale che quest'ultima possa essere utilizzata come impulso. Il processo di sostituzione linguistica, messo in atto dai governi centrali, non dovrà pertanto essere considerato una fonte di scoraggiamento per i popoli in questione. Piuttosto dovrà costituire motivo di reazione, rappresentando uno stimolo per la costituzione di un raggruppamento identitario che, in quanto minoranza discriminata, risulterà degno di essere riconosciuto. Per questo motivo *Garabide*, da diversi anni, offre innumerevoli 'corsi di recupero linguistico' ai leader delle associazioni indigene (in *Euskal Herria* e *in situ*), con tanto di materiale didattico.²¹ Tali programmi si propongono di aiutare a rinforzare le relazioni tra le diverse organizzazioni indigene locali, e stabilire le fondamenta per i nuovi progetti di riqualificazione linguistica. È interessante notare che parte del materiale didattico offre una panoramica storica dell'esperienza vissuta dalla comunità basca: si racconta la storia del *bertsolarismo*, per esempio, o si indicano le ideologie proposte dai promotori del primo e del secondo recupero linguistico in *Euskal Herria*; viene infine presentato il movimento di costituzione delle *ikastolak*. In tal modo i rappresentanti delle differenti comunità linguistiche vengono incoraggiati a prendere spunto dall'esperienza basca per potersi convertire nei protagonisti del proprio successo. In questo caso il Paese Basco viene presentato come un 'fratello maggiore', un esempio da seguire. Sembra di notevole interesse mettere in luce come alcuni esponenti della comunità *kichwa kayambe* dell'Ecuador, a seguito di questa esperienza, abbiano iniziato a sviluppare un progetto che promuove la costituzione delle 'prime *Ikastolak kichwa*', come definite dagli stessi promotori.

Uno degli aspetti realmente significativi di questo progetto riguarda l'oggetto dell'insegnamento: ciò che gli 'Indiani d'Europa' (come spesso sono stati definiti i baschi) si impegnano oggi a trasmettere alle minoranze indigene del Sud America, è la capacità di mettere in atto quella che, nelle pagine precedenti, è stata definita "creatività culturale". Secondo gli organizzatori di questi laboratori *in situ*, infatti, fu proprio la creatività basca (indice di apertura nei confronti del diverso e del nuovo) ad aver permesso la trasformazione di un antico idioma preindeuropeo in una lingua viva e in continua evoluzione. L'esperienza di recupero dell'*euskera* sembra dunque aver insegnato al popolo basco che l'irrigidimento culturale non rappresenti affatto una strada praticabile per ottenere il riconoscimento identitario. Lungi dal sostenere la concezione barthiana di confine, il progetto di *Garabide* sembra voler mettere in gioco l'idea di "frontiera" (Turner). Il concetto di confine rimanda all'immagine di una

²¹ Per ragioni di spazio non è possibile entrare nel dettaglio. Tuttavia sulla pagina dell'associazione è possibile reperire diverse informazioni riguardo allo svolgimento dei corsi di recupero linguistico e identitario (<https://www.garabide.eus/espanol/>. Consultato il 09 sett. 2019)



barriera che, pur ammettendone il superamento da parte di qualche individuo, si mantiene intatta tra due diverse popolazioni e culture. L'idea di frontiera, al contrario, si colloca agli antipodi di una rappresentazione isolazionista degli aggregati umani, presupponendo le idee di malleabilità, fluidità e porosità.

Ponendo l'accento sull'auspicabile generazione di spazi intermedi, in cui scorgere la presenza di "nuove identità sincretiche" (Fabietti 25), il progetto di *Garabide* sembra sconfessare la posizione secondo la quale, per garantire la sopravvivenza delle culture minoritarie, sarebbe necessario limitare i contatti tra queste ultime e la civiltà occidentale: questo modo di dipingere e definire i raggruppamenti umani rappresenta, infatti, un'utopia irrealizzabile e potenzialmente pericolosa. *Garabide*, attraverso il suo progetto, sembra voler ribadire precisamente questa posizione, sottolineando che (proprio a partire da una spinta al cambiamento, all'appropriazione di alcuni elementi esterni, alla plasmazione e alla reinvenzione di quelli tradizionali) la popolazione basca, così come la sua lingua-simbolo, fu in grado di conservarsi, seppur rinnovata, nel corso dei secoli.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, Benedict. *Comunità immaginate. Origini e diffusioni dei nazionalismi*. Manifestolibri, 1996.
- Appadurai, Arjun. *Modernità in polvere*. Raffaello Cortina, 2012.
- Augé, Marc. *Simbolo, funzione, storia*. Liguori, 1982.
- Cavalli-Sforza, Luigi L. "The basque population and ancient migration in Europe." *Munibe*, vol. 6, 1987, pp. 129-137.
- Clifford, James. "Prendere sul serio la politica dell'identità." *Aut Aut*, vol. 312, 2012, pp. 97-114.
- Fabietti, Ugo. *Identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco* Carocci, 2013.
- Favole, Adriano. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Laterza, 2010.
- Hobsbawm, Eric J., e Terence Ranger, a cura di. *L'invenzione della tradizione*. Einaudi, 1994.
- Muro, Diego. *Ethnicity and Violence. The Case of Radical Basque Nationalism*. Taylor & Francis Group, 2008.
- Pérez, Pio. "El canto del pastor no espanta las ovejas: memoria y nostalgia en los versos improvisados de los emigrantes vascos." *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 2, 2016, pp. 389-414.
- Tejerina, Benjamin. "El Poder de los símbolos. Identidad colectiva y movimiento etnolingüístico en el País Vasco." *Reis* vol. 88, 1999, pp. 75-105.
- Toticagüena, Gloria P. *Basque diaspora: migration and transnational identity*. Center for Basque Studies, 2005.
- . "Celebrating Basque Diasporic Identity in Ethnic Festivals. Anatomy of a Basque Community: Boise (Idaho)." *Revista internacional Estudios Vascos*, vol. 45, 2000, pp. 569-598.
- Turner, Frederick J. *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, 1957.



Vittadini, Nicoletta. "Reti di computer, reti di culture: la presenza online dei migranti." *Comunicare le identità. Percorsi della soggettività nell'età contemporanea*, a cura di Luca Bovone e Paolo Volonté, Franco Angeli, 2006, pp. 75-90.

Volpi, Laura. "Virtual Identity, Plastic Identity. The 'eighth Basque Province' and Genetically Imaginative Community." *Ethics in progress*, vol. 10, no. 1, 2019, pp.129-141.

Zulaika, Joseba. *Del Cromañon al carnaval. Los vascos como museo antropológico*, Erein, 2000.

Zerubavel, Eviatar. *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Il Mulino, 2005.

Laura Volpi sta frequentando la scuola di dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo dell'Università Statale di Milano (Curriculum Antropologia Culturale). Nel 2015 ha condotto uno studio di campo a Donostia-San Sebastián (*Euskal Herria*), interessandosi delle relazioni tra il nazionalismo basco, la costruzione identitaria e le indagini genetiche. Sta attualmente conducendo una ricerca etnografica nella foresta amazzonica peruviana, presso la popolazione nativa *kichwa* della regione di San Martín. Si sta concentrando sugli usi sociali e politici della genetica delle popolazioni, in relazione all'etno-fisiologia indigena.

laura.volpi@unimi.it