



Stefano Bosco*

ALCUNE QUESTIONI TEORICHE NELLO STUDIO DELLA LETTERATURA INDIANOAMERICANA

In un saggio del 2011 intitolato “Out of the Melting Pot, Into the Nationalist Fires,” Deborah Madsen analizzava il posizionamento e le direzioni di sviluppo dei Native American Studies nel mondo accademico europeo, in rapporto alle recenti evoluzioni della disciplina nel contesto nordamericano e statunitense in particolare. Madsen rilevava come i Native American Studies in Europa fossero ancora prevalentemente confinati all’interno di ambiti disciplinari più ampi, come quello degli American Studies, degli studi etnici, folklorici e antropologici, delle culture e letterature dei paesi di lingua inglese, o degli studi postcoloniali, e come fosse difficile immaginare una strutturazione di tale campo disciplinare sulla scia di quello che è diventato negli USA, dove negli ultimi due decenni si sono costituiti, in quasi tutti i principali college, veri e propri dipartimenti di Native American e/o Indigenous Studies. Ma questo non costituiva dopotutto la preoccupazione maggiore della studiosa, la quale, concentrandosi sul versante letterario dei Native American Studies (che costituirà anche il riferimento di questo mio intervento), metteva in guardia dal rischio, ben presente anche nel contesto statunitense, di assorbire la tradizione culturale-letteraria nativa nel ‘canone’ (per quanto aperto e fluido lo si intenda) nazionale americano, a scapito delle specificità storica, sociale, e politica da cui essa procedeva e a beneficio di una immagine onnicomprensiva e fintamente unitaria degli Stati Uniti.¹ In ciò Madsen si rifaceva alle parole con cui la scrittrice e studiosa lakota Elizabeth Cook-Lynn, a metà degli anni Novanta, aveva criticato il discorso accademico sulla letteratura e cultura degli indiani d’America che a suo avviso operava in direzione di un “cinico assorbimento nel ‘melting pot’ [e dell’] involontaria unificazione di una voce letteraria americana” (cit. in Madsen 2011, 353). Pur rifacendosi a concettualizzazioni della storia letteraria americana ormai superate (quali il modello del *melting pot*), tale preoccupazione sembrava tanto più fondata alla luce della svolta transnazionale degli American Studies affermatasi un po’ ovunque a partire proprio da quegli anni, e che non a caso è stata inizialmente vista con sospetto dagli studiosi di Indigenous Studies, in particolare quelli appartenenti alle medesime comunità native.

Il saggio di Madsen si preoccupava di delineare alcune linee-guida programmatiche con cui gli studiosi europei di Native American Studies (un po’ come i loro colleghi americani non-nativi) avrebbero potuto (e dovuto) evitare la riproposizione di un discorso euro-centrico, funzionale al mantenimento dell’ordine egemonico bianco e anglosassone, rispondendo e dialogando invece con le nuove proposte teorico-metodologiche elaborate dagli studiosi indiani stessi: in particolare, con quelle che mettevano al centro il riconoscimento della sovranità politica delle comunità indiane, la salvaguardia della loro integrità sociale e territoriale, il rispetto per le tradizioni artistiche, letterarie e culturali orientato non soltanto al passato ma soprattutto al presente. Leggere, analizzare, interpretare, discutere la letteratura indianoamericana² non poteva dunque più tradursi in un’operazione di memorializzazione e salvataggio di un universo culturale in pericolo di estinzione (o magari già estinto), né tantomeno in un tentativo di inquadrare la produzione

* Stefano Bosco (stefano.bosco@univr.it) ha conseguito il dottorato di ricerca presso l’Università di Verona con una tesi sullo sviluppo del romanzo indianoamericano nella prima metà del Novecento. Fra i suoi interessi di ricerca vi sono anche la letteratura americana dell’Ottocento, il cinema americano e i suoi generi distintivi, la teoria critica. Ha pubblicato saggi e recensioni sia in inglese sia in italiano su temi quali la letteratura nativo-americana, il western, la memoria della schiavitù, autori canonici dell’Ottocento americano.

¹ Per alcune introduzioni al dibattito sul canone americano in lingua italiana, si vedano Balestra e Mochi 2007, e Portelli 2004. Per una discussione più specifica sul rapporto fra indiani d’America e il canone letterario statunitense (compreso il ruolo svolto dalla recente letteratura indianoamericana nel ripensare il canone stesso) si veda invece tutta la prima parte di Mariani 2003.

² Nel corso del saggio, le denominazioni “letteratura indianoamericana,” “letteratura indiana” o, più raramente, “letteratura nativa” saranno usate in modo equivalente, così come i termini “indiano” e “nativo (americano).” Questa scelta è in linea con l’utilizzo di tali attribuzioni nel contesto accademico anglo-americano, dove in particolare il termine *Indian* non è visto come una versione *politically incorrect* del più neutro *Native American*, bensì è da lungo tempo accettato e impiegato dalla comunità indiana medesima.



letteraria indiana secondo modelli etici-estetici “assoluti” (ma derivanti il più delle volte da paradigmi culturali ben consolidati della civiltà letteraria occidentale), bensì avrebbe costituito l’incontro con un patrimonio di storie il cui valore risiede nel loro esprimere un punto di vista *nativo* sull’esperienza indiana e nell’affermare quei principi epistemologici che permettono a un pubblico non-indiano di meglio comprendere tale esperienza senza per questo pretendere di viverla o replicarla a tutti i costi “dall’esterno.”³

Anche se tracciava con rigore e puntualità lo stato corrente dei Native American Studies cercando al contempo di individuarne nuovi orizzonti, l’intervento di Madsen si collocava a mio avviso ancora in un’ottica ‘riparazionista,’ esortando gli studiosi europei (e più in generale, non-nativi) ad avvicinarsi il più possibile e far propria una prospettiva indiana nel loro approccio ai testi, da contrapporre all’unilateralità critica bianco-ed euro-centrica che si era seguita per anni. Dopotutto, questo si sta verificando già da un paio di decenni, con una sempre maggior recettività nei confronti della dimensione politica della letteratura indianoamericana: penso qui a un generale orientamento della ricerca, anche in Europa, che non è più tanto interessata al discorso delle “rappresentazioni” e dell’identità, bensì a concetti quali la sovranità tribale e alle sue varie declinazioni nelle opere letterarie e/o espressioni culturali indiane. Quello che Madsen mancava di rilevare era invece un’apertura, questa volta da parte delle comunità indiane medesime, verso un’internazionalizzazione del dibattito che li riguarda, lontano da una dimensione esclusivamente locale a cui gli studiosi non-indiani debbano sempre e comunque fare riferimento. In effetti, l’apparente contraddizione fra gli impulsi tribal-nazionalisti dei Native American Studies e la svolta transnazionale più ampia negli studi letterari e culturali afferenti agli Stati Uniti (di cui si dirà meglio in seguito) sembra trovare una sua conciliazione nell’ormai consolidata pratica di stabilire nessi discorsivi fra le esperienze storiche e culturali di comunità assai distanti fra loro, nonché di proporre strategie comuni volte alla continuazione delle popolazioni indigene nel mondo.⁴ Ad ogni modo, in questa sede non intendo delineare un bilancio dei Native American Studies in Europa negli anni recenti, anche perché ritengo sia necessario attendere ancora per valutare sia la portata del ri-orientamento critico auspicato da Madsen, sia il modo in cui gli studiosi non-nativi si pongono di fronte alle prospettive trans-indigene di cui si diceva sopra.⁵ Vorrei piuttosto offrire un’introduzione ai concetti e alle questioni critiche fondanti degli American Indian Studies, con particolare riferimento al versante letterario di questo multiforme campo disciplinare.

1. Identità e autenticità nella letteratura indianoamericana

Un primo problema che si pone agli studiosi di letteratura indianoamericana è rappresentato dall’etichetta etnico-razziale che definisce la disciplina, e che li obbliga a stabilire dei criteri nell’individuare quali opere appartengano al suo ambito di analisi. Questo si traduce molto spesso nella questione di chi sia o che cosa voglia dire essere un “indiano,” e se sia possibile ricavare una definizione operativa di “indianità” a partire dai testi prodotti dagli autori nativi. Già l’ambiguo oscillare fra un “chi” e un “che cosa” suggerisce come il termine “indiano” (*Indian*) si sia configurato da subito quale denominazione fittizia, tramite la sua imposizione coloniale elevata a simbolo di un fraintendimento geografico fondamentale, sedimentatasi poi su un piano culturale più ampio attraverso miti sofisticati ma altrettanto falsi quali quelli del Nobile Selvaggio o del “Vanishing American.” Ciononostante, il termine “indiano” indicava pur sempre l’esistenza tangibile della popolazione nativa, e la storia americana ha incorporato sin dall’inizio una dicotomia fra un’“indianità” reale e una immaginaria. La cultura bianca ha tentato in vari modi di risolvere tale divisione con il risultato di ingigantire e complicare ulteriormente la questione. Gli indiani, a loro volta, hanno prontamente riconosciuto e fatto proprio il termine, più come un gesto affermativo di esistenza autonoma e separata che di adeguamento alla prospettiva dell’invasore: come riportato dal teologo e fondatore della colonia del Rhode Island Roger Williams nel suo *A Key Into the Language of America* (1643), “essi mi hanno chiesto spesso

³ Mi riferisco qui alla pratica performativa che Geary Hobson ha indicato con l’espressione “sciamanesimo bianco,” di cui dirò a breve nel capitoletto dedicato alla questione dell’identità indiana.

⁴ Lunghi dall’essere un fenomeno recente, la pratica dell’internazionalismo indigeno ha una lunga tradizione che risale già alla prima metà del Novecento: basti pensare ad esempio alla prima Inter-American Conference on Indian Life tenutasi nei pressi del lago Pátzcuaro in Messico nell’aprile 1940, cui parteciparono, oltre a figure politiche di spicco quali Lázaro Cárdenas, anche importanti scrittori e attivisti indiani come John Joseph Mathews e D’Arcy McNickle.

⁵ Su questo punto rimando alla prima parte del notevole saggio di Silvia Martínez-Falquina incluso in questa sezione monografica di *Iperstoria*.



perché li chiamiamo indiani, nativi, ecc. e comprendendone la ragione, si chiamano essi stessi indiani, in opposizione a inglesi, ecc.” (cit. in Sequoya-Magdalenò 2000, 284). Tuttavia, a mano a mano che le tribù native venivano progressivamente cancellate dal continente, la cultura bianca trasformava l'indiano in un simulacro necessario alla mitopoiesi nazionale, sminuendone la rilevanza storica secondo un'opposizione binaria fra passato autentico e presente inautentico: come rilevato da David Moore, “l'America [bianca] è fondata su una tautologia: gli indiani devono essere scomparsi perché ci siamo noi ora; ci siamo noi ora poiché gli indiani devono essere scomparsi” (2014, 11).

Un'altra considerazione preliminare riguarda l'uso dei termini “indiano” o “nativo” per riferirsi con una certa incuranza a un numero vastissimo di popolazioni indigene, con esperienze storico-culturali differenti e con modi diversi di esprimere la propria *indigenità*. Delle centinaia di tribù presenti in Nord America al momento del primo insediamento inglese di Jamestown in Virginia (1607), poco più di 500 sono sopravvissute fino a oggi e sono riconosciute a livello federale. In presenza di rapporti di forza quasi sempre sbilanciati, fu proprio l'annoso confronto/scontro delle tribù con il governo federale a imporre loro il marchio di un'identità colonizzata, mentre invece la pratica di stipulare trattati (iniziata sotto il dominio britannico e proseguita fino al 1871) sembrava implicitamente riconoscere le due parti come entità sovrane distinte, ognuna legittimata alla propria auto-determinazione. La valutazione quantitativa del “sangue indiano” (*blood quantum*) e l'istituzione dei registri tribali (*tribal rolls*) sono soltanto alcuni degli strumenti con cui il governo degli Stati Uniti ha imposto i propri criteri identitari su una popolazione sopravvissuta a tre secoli di genocidio. Curiosamente, specialmente nel corso del ventesimo secolo, essi hanno talvolta operato a vantaggio degli indiani medesimi, quale base oggettiva per il riconoscimento della sovranità e auto-determinazione di numerose tribù. In molti casi, tuttavia, tali definizioni legalistiche di “indianità” hanno rivelato una certa problematicità alla luce delle diverse esperienze storiche delle nazioni indiane nel loro rapporto con i colonizzatori. Ad esempio, alcune tribù hanno risolto di abbandonare il criterio del sangue nella determinazione dell'appartenenza tribale, preferendogli quello dell'attaccamento a precise tradizioni culturali o quello dell'utilizzo delle lingue indiane. Eppure, slegare la definizione di identità indiana dalla genealogia può rivelarsi problematico, come nel caso degli indiani Pueblo che nel 1877 furono dichiarati non-indiani dalla Corte Suprema poiché i loro costumi “civilizzati” non rispecchiavano quelli degli indiani tradizionali (Madsen 2012, 2-3). Pertanto, ricorrendo all'espressione che Jana Sequoya-Magdalenò ha usato come sottotitolo del suo saggio “How (!) Is an Indian?” (2000), la questione di chi (o come) debba essere un indiano la si può meglio intendere come una “competizione fra storie” altamente problematica, che non fornisce facili soluzioni ma che comunque richiede l'attenzione di ogni studioso responsabilmente attivo nel campo dei Native American Studies.

Ciascuna delle questioni sopra esposte influisce sulla semplice definizione di letteratura indianoamericana quale corpus di opere scritte da autori indiani. Come osservato da Deborah Madsen, “aspetti storici, la costruzione politica della categoria, la lingua, e questioni di specificità culturale concorrono a rendere ambigua la risposta all'interrogativo di quali autori debbano essere letti attraverso determinate categorie o etichette etniche” (2012, 2). L'ambiguità non risiede soltanto nell'impossibilità di individuare una definizione univoca di identità indiana, ma anche in quella di prevedere come gli scrittori stessi ne percepiscano l'attribuzione. Gran parte di coloro che si identificano come “scrittori indiani” contemporanei hanno in realtà una discendenza mista, in parte bianca e in parte indiana, una condizione condivisa da una porzione crescente della popolazione nativa a partire perlomeno dai primi decenni del ventesimo secolo (Thornton 1987, 180). Queste identità miste richiedono pertanto un approccio più sfumato al concetto di indianità, che mitighi le definizioni incentrate strettamente sull'appartenenza tribale. In modo analogo, la contemporanea affiliazione a più di un gruppo tribale fa sì che molti autori invocino una definizione inter-tribale o pan-tribale dell'essere indiano, tanto più quando si tratta di operare su un piano collettivo più che individuale — come ad esempio nell'attivismo politico dei movimenti di riforma nel Novecento. Nozioni di inter-tribalismo o pan-tribalismo, tuttavia, rischiano spesso di determinare “una percezione generalizzata dei nativi americani” che contrasta con gli sforzi delle comunità indiane in direzione della “differenza culturale e [...] auto-determinazione,” ovvero che ignora “l'ambiente e il contesto tribale specifico” da cui operano pure gli individui di sangue misto (Madsen 2012, 7-8).

La relativa flessibilità del concetto di *indianness*, che ha permesso a voci altrimenti ignorate di ricavarci un importante spazio di intervento nell'ambito letterario, ha al contempo reso tale ambito vulnerabile a



pericolose intrusioni e appropriazioni culturali. Negli Stati Uniti, fra la gamma di identità etniche che hanno plasmato l'esperienza storica e culturale del paese, quella indiana è stata oggetto prediletto di appropriazione da parte di *outsiders* desiderosi di definire le proprie origini, azioni o opere nella direzione di un senso di americanità indigeno, e quindi più autentico. Mi riferisco qui a pratiche performative razzializzate e razzializzanti come quelle descritte dalle espressioni *playing Indian* o *going native*, di cui esiste una lunga tradizione che risale perlomeno all'episodio del Boston Tea Party.⁶ Tanto che le si condanni perentoriamente come residui del genocidio e dello sfruttamento indiano quanto che le si ammetta come produttive strategie di costruzione identitaria, queste pratiche sono state in qualche modo (e talvolta ironicamente) legittimate da alcune definizioni "aperte" di indianità provenienti direttamente da voci native. Lo scrittore kiowa premio Pulitzer N. Scott Momaday scrisse nel suo saggio "The Man Made of Words" che "un indiano è un'idea che un uomo ha di se stesso" (cit. in Jahner 1989, 164). Sebbene vadano contestualizzate all'interno del più ampio discorso del saggio, queste parole suggeriscono comunque la possibilità di tradurre l'essere indiano su di un piano intellettuale o spirituale separato da uno specifico contesto esperienziale. Ciò starebbe alla base di quel fenomeno che Geary Hobson e Wendy Rose fra gli altri hanno chiamato "sciamanesimo bianco": l'espressione fa riferimento alla tendenza di scrittori e artisti bianchi di farsi presuntuosamente portavoce della cultura nativa, rivendicando la capacità di esprimerne genuinamente i valori e la visione del mondo. Hobson ha applicato l'etichetta "sciamani bianchi" a poeti acclamati come Gary Snyder, Gene Fowler, Barry Gifford, o al traduttore e *performer* Jerome Rothenberg, vedendo nelle loro opere una forma aggiornata di imperialismo culturale simile alle azioni degli "sfruttatori di artigianato indiano, [degli] antropologi arroganti, [dei] cacciatori di bisonti" (1981, 101). La definizione si potrebbe facilmente estendere ad autori di fiction quali Forrest Carter, Tony Hillerman, Jamake Highwater e altri che hanno strategicamente rivendicato una conoscenza specialistica della cultura nativa al punto che il grande pubblico ha finito talvolta per classificare la loro produzione come "letteratura indianoamericana."

In ogni caso, la diffusione di una letteratura filo-indiana da parte di scrittori definibili come "wannabe Indians" ha complicato notevolmente il panorama letterario in cui le opere degli scrittori indiani vengono pubblicate e ricevute. Ciò può aver contribuito, pur trattandosi di un caso tutto sommato diverso, a un atteggiamento di estrema cautela nel valutare l'autorialità di testi che sono frutto di un lavoro collaborativo, com'è il caso di numerose opere appartenenti al genere dell'autobiografia indiana nella sua versione *as told to* ("raccontata a"). L'esempio più celebre è forse quello di *Alce Nero Parla* (1932) di John Neihardt, che generò una lunga discussione intorno agli interventi del suo autore non-indiano, i quali avrebbero alterato il racconto e l'oratoria dello stregone lakota. Il dibattito sulla traduzione e mediazione operata dai bianchi su molti testi indiani (in particolare fra fine Ottocento e inizio Novecento) ha toccato anche altri generi, quali la narrativa e la poesia. *Cogewea* (1927), il primo romanzo pubblicato negli Stati Uniti da una donna indiana, Mourning Dove, costituisce un altro esempio rilevante, essendo stato scritto a quattro mani dall'autrice insieme allo storico e antropologo bianco Lucullus McWhorter.⁷ Identità e autenticità della letteratura indianoamericana si sono dunque costituite fin da subito come questioni centrali per i Native American Studies. Al di là del dibattito sull'attribuzione autoriale, hanno contraddistinto l'analisi critica dei testi, specialmente da parte di studiosi non-indiani preoccupati di rintracciare l'"indianità" di una certa opera in determinati aspetti narrativi, tematici, retorici o stilistici. Kenneth M. Roemer ha sottolineato la frequenza con cui numerosi studiosi

⁶ Con l'espressione *playing Indian* si fa riferimento alle varie modalità, esemplarmente descritte e analizzate da Philip J. Deloria nell'omonimo volume (1998), con cui gli americani bianchi hanno 'giocato' a fare gli indiani, adottandone costumi e tradizioni o indossandone (anche fisicamente) le vesti, allo scopo di costruire la propria identità nazionale e giustificare il loro sostituirsi alla presenza indiana in qualità di "veri" e "autentici" americani. Analogamente, l'espressione *going native* denota il fenomeno in base a cui il soggetto bianco sceglie di abbracciare gli usi e costumi nativi spesso come gesto di ribellione nei confronti della società capitalistica occidentale, in un tentativo di rigenerare la propria bianchezza che finisce per confermare le gerarchie razziali tradizionali. Si veda su questo il fondamentale studio di Shari Huhndorf (2001).

⁷ McWhorter intervenne sul manoscritto che Mourning Dove completò nel 1914, operando consistenti interventi editoriali quali l'aggiunta di elementi paratestuali (una prefazione biografica sull'autrice e lunghe note esplicative al testo) e un generale abbellimento della prosa, che tuttavia ebbero l'effetto di far assomigliare il libro, almeno per lunghi tratti, a una sorta di resoconto storico-etnografico più che a una storia western secondo le intenzioni di Mourning Dove.



pongono “domande di ‘contenuto indiano’” nel tentativo di stabilire una sorta di determinismo letterario che fa derivare tale contenuto, in modo quasi pre-fabbricato, dall’identità indiana dell’autore (2005, 8). Una fallacia che è stata espressa più spesso nel caso di generi originatisi nella cultura occidentale, come il romanzo, ma rivelando in ogni caso una tendenza critica diffusa nell’aspettarsi un determinato grado di rappresentatività dagli autori indiani (e più in generale non bianchi) che risulta degradante e limitante su un piano tanto umano quanto artistico.

L’atteggiamento critico di cui sopra si basa su un’idea di cultura come formazione statica piuttosto che dinamica, sintetizzabile nei limiti di un’esperienza individuale che la dovrebbe poi trasmettere a un pubblico a essa estraneo. Nel saggio “Identity, Voice, and Authority: Artist-Audience Relations in Native American Literature,” Andrew Wiget osservava che molti scrittori del Rinascimento indiano, tra i quali Leslie Silko e Louise Erdrich, rifiutassero l’etichetta di “scrittori indiani” come un modo per

rigettare la pretesa secondo cui l’auto-espressione [dell’artista-scrittore] debba essere articolata attraverso un discorso “indiano” reso convenzionale, [...] poiché tale posizione ipostatizza l’identità e perciò non solo costringe le aspettative del pubblico ma priva pure gli scrittori della propria libertà artistica. [Essi] diventano autorevoli nella misura in cui fanno il verso a qualcosa; la critica dei testi si riduce alla caccia di fonti extraletterarie da cui creare un intertesto etnografico che faccia da mediatore fra l’opera e il lettore; la lettura stessa diventa una sorta di antropologia sotto mentite spoglie. (1992, 259)

È precisamente questo tipo di “antropologismo” autorizzato dalla cultura bianca, e spesso accoppiato con il già citato fenomeno dello “sciamanesimo bianco,” a essere stato aspramente criticato dagli autori nativi. Di conseguenza, questi ultimi sono spesso restii a sottolineare la loro “indianità,” cercando di tenere separata la questione del loro “essere” indiani da quella del “fare” come scrittori o artisti. Questo atteggiamento può essere funzionale ad aprire nuovi spazi creativi, facilitando “l’appropriazione di soggetti a prima vista assai poco indiani da un punto di vista nativo” (Roemer 2005, 8), come dimostrato dallo scrittore ojibway Gerald Vizenor che ha utilizzato la forma giapponese dell’*haiku* nella sua poesia o mescolato figure *trickster* del folklore nativo americano e di quello cinese nel romanzo *Griever: An American Monkey King in China* (1986).

Nel fondamentale studio *That the People Might Live*, Jace Weaver parla di una “ginnastica dell’autenticità” per descrivere “il tentativo, risultante in un costante sguardo essenzialista, da parte di alcuni attivisti e intellettuali di definire l’“indianità”” attribuibile alle espressioni culturali indiane, “mentre la maggior parte degli indiani vivono le loro vite con ampia noncuranza di tali definizioni, esprimendo il loro essere indiani senza preoccuparsi di questi dibattiti sull’identità” (1997, 4). In realtà, lungi dal considerarli irrilevanti, numerosi intellettuali indiani sono intervenuti al riguardo: Geary Hobson, ad esempio, dopo aver distinto fra una definizione genetica, culturale, e sociale dell’essere indiano, ha concluso che “gli scrittori indianoamericani [...] sono quelli di sangue e provenienza indiana che affermano la loro identità in modo individuale, come fanno gli scrittori di tutte le culture” (1981, 10). Altri, come Louis Owens e Gerald Vizenor, hanno fatto leva sulla loro posizione identitaria di soggetti dal sangue misto (*mixed-blood*) articolando un discorso complesso che intreccia il piano individuale, quello comunitario e le forze ideologico-culturali che hanno plasmato il confronto fra l’esperienza indiana e quella euroamericana. Tutte queste posizioni hanno però in comune l’allontanamento da un’attenzione esclusiva verso l’atto individuale della scrittura, per riflettere invece sui modi in cui il testo indiano si relaziona con un’esperienza sovra-personale ed esprime il pluralismo, la dinamicità e l’adattabilità delle culture native.

Nel suo fondamentale studio del romanzo indianoamericano, *Other Destinies* (1992), Louis Owens ha scritto che “al centro della narrativa indiana” vi è quasi sempre “il recupero o la ri-articolazione di un’identità” (5) che è comunque sempre “contestuale,” cioè frutto di un incontro fra una traiettoria individuale e uno scenario comunitario più ampio. Per Owens, infatti, questa ri-articolazione ha luogo all’interno di uno spazio ibrido, combinando la dimensione individualizzata dell’autore del testo letterario con “l’anonimità collettiva del narratore tribale” che affonda le proprie radici nella tradizione orale, una “letteratura ‘originale’ priva di autore” (11-13). Questo scatena tuttavia una serie di interrogativi:



[A]ttraverso l'iscrizione di una firma autoriale, lo scrittore indiano si pone immediatamente in tensione con questa tradizione, che è una fonte identitaria collettiva e anonima, sollevando da subito proprio le questioni di identità e autenticità che la nuova letteratura [dall'autorialità singola] cerca di risolvere: "Chi ha parlato davvero? È proprio lo scrittore, o si tratta di qualcun altro? Con quale misura di autenticità e originalità?" (Owens 1992, 11)

Anziché vedere in questa tensione una sorta di impasse che impedisce l'espressione creativa degli scrittori indiani, Owens ne fa un passaggio produttivo che li obbliga a battere nuovi percorsi, muovendosi oltre qualsiasi "vaga traccia di etno-nostalgia di stampo rousseauiano [...] verso l'affermazione di un'identità sincretica, dinamica, adattiva nell'America contemporanea" (12) — un approccio che ha poi caratterizzato la poetica stessa di Owens come romanziere e saggista.

Accanto alla ri-articolazione dell'identità indiana descritta da Owens, è stato proposto anche un suo ripensamento in chiave decostruzionista, come dimostrano le esplorazioni postmoderne dello scrittore chippewa Gerald Vizenor (anch'egli, come Owens, di discendenza mista europea e indiana). Utilizzando ed elaborando in maniera originale il gergo teorico di Derrida e altri teorici poststrutturalisti, Vizenor ha ripetutamente smantellato il concetto stesso di *indiano* vedendo in esso una pura "simulazione" o "invenzione" operata dalla cultura euroamericana e sostanziata attraverso pratiche essenzializzanti e razziste come la valutazione quantitativa del sangue indiano (*blood quantum*), impiegata dal governo federale per stabilire l'identità indiana di un individuo a fini soprattutto censitari. Da intellettuale che lotta primariamente all'interno del e attraverso il linguaggio, Vizenor vede nel termine "indiano" un significativo ingannevole, la traccia persistente di una rimozione, nonché l'accumulo di una lunga storia di colonizzazione, appropriazione e vittimizzazione: "Gli indiani sono l'assenza romantica dei nativi [...] L'indiano è una simulazione e un prestito della dominazione [...] L'indiano è [...] l'altro in un enorme specchio" (cit. in Owens 2001, 15). Buona parte dell'opera di Vizenor punta a smascherare ciò che egli definisce le "maniere manifeste" (*manifest manners*) e le "credenze terminali" (*terminal creeds*) attraverso cui i nativi americani sono stati e continuano a essere rappresentati, interpellati, coinvolti o anche solo pensati. Nel volume *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance* (1999), Vizenor ha coniato il fortunato neologismo 'postindiano' (*postindian*) per riferirsi a un nuovo soggetto nativo consapevole della violenza e rapacità racchiuse nel termine *indiano*, e per affermare un senso di agentività, continuità e sopravvivenza da parte degli individui e delle comunità indigene.⁸

Tanto nella loro produzione saggistica quanto in quella narrativa, Vizenor e Owens hanno dato particolare rilievo alla versione *mixed-blood* dell'identità indianoamericana, trovando in essa un potenziale discorsivo che è irriducibile ai binarismi e alle simulazioni delle narrazioni coloniali. Tuttavia, anche laddove abbiano rimarcato le specifiche radici tribali dell'esperienza propria e altrui, e di come questa si traduca nei testi letterari, hanno messo tale appartenenza al servizio di un progetto individualizzato di liberazione (Foster cit. in Weaver 2013, 30). A questo riguardo, la studiosa e scrittrice lakota Cook-Lynn evidenziava come nelle opere di "questi autori che si auto-descrivono come sangue misti [...] ci siano ben poche espressioni di resistenza e opposizione alla storia coloniale che sta al cuore delle relazioni fra bianchi e indiani" (1996, 67). Nello stesso saggio, Cook-Lynn rilevava come la maggior parte delle questioni sull'identità e l'autenticità nella letteratura indianoamericana rispondano ai bisogni della cultura dominante, reiterando forme di colonialismo nei confronti delle popolazioni indiane. Questo risulta evidente nell'articolazione di

tre caratteristiche intellettuali nella narrativa di finzione, nella prosa saggistica, e nella poesia: un'estetica patetica o cinica, una tacita convinzione del fallimento dei governi tribali come istituzioni native nonché del concetto di sovranità, e un'identità indiana che verte sull'individuo più che sull'idea di nazione indiana. (67)

⁸ L'identità postindiana caratterizza la nuova esistenza nativa in seguito all'esperienza della colonizzazione, racchiusa simbolicamente nel significato 'simulativo' (allo stesso tempo inadeguato e necessario) *indian*; essa ha come proprio principio catalizzatore il concetto di *survivance*, un altro neologismo vizenoriano che combina l'idea di sopravvivenza (*survival*) con quella di resistenza (*resistance*): "i guerrieri postindiani si librano finalmente sopra le rovine delle rappresentazioni tribali e [...] controbattono alla letteratura della sorveglianza e del predominio con le proprie simulazioni di *survivance*" (Vizenor 1999, 5).



La studiosa lakota proponeva di muovere oltre queste sfere d'interesse critico per confrontarsi in modo più deciso con la realtà della vita tribale, sostenendo le lotte per la sovranità e l'autodeterminazione. La diffusione della letteratura indianoamericana avrebbe dovuto suggerire in quest'ottica "la possibilità che studi della letteratura incentrati sul concetto di nazione possano contribuire ad articolare un'etica che difenda l'autenticità della voce tribale" (1995, 50).

Quasi in risposta immediata all'invito di Cook-Lynn, dalla seconda metà degli anni Novanta si è assistito al proliferare di studi, da parte principalmente (anche se non esclusivamente) di studiosi nativi, che analizzavano primariamente la letteratura indiana come espressione di istanze tribali-comunitarie, ovvero come una vera e propria forma di attivismo politico. Il trend, iniziato con la "trilogia" *Tribal Secrets* (1995) di Robert A. Warrior (osage), *Red on Red* (1998) di Craig Womack (creek-muskogee), il già citato *That the People Might Live* (1997) di Jace Weaver (cherokee), è proseguito negli anni successivi fino ai più recenti *The Common Pot* (2008) di Lisa Brooks, *Tribal Theory in Native American Literature* (2008) di Penelope Mirtle Kelsey, e *Our Fire Survives the Storm* (2006) di Daniel Heath Justice. Questi studi hanno contribuito a un ri-posizionamento della letteratura indianoamericana rispetto al più ampio panorama letterario statunitense, arricchendo un dibattito che si era forse arenato esclusivamente su questioni identitarie legate all'esperienza individuale con un approccio più attento alla dimensione storico-politica collettiva da cui la letteratura indiana prende le mosse. Si è venuto così costituendo un orientamento definito "tribale-nazionalista" che leggeva nei testi, e più in generale nelle forme di espressione culturale indiana, un'affermazione collettiva della sovranità e autodeterminazione delle nazioni indiane, anche nell'ottica di una resistenza continua e necessaria verso le sopraffazioni dell'America bianca.⁹

Insistendo sul principio di differenza che caratterizzava la letteratura indiana, il paradigma critico di tipo nazionalista-tribalista si poneva in contrasto con l'orientamento cosmopolita-multiculturalista affermatosi fra gli anni Ottanta e primi anni Novanta grazie al preziosissimo lavoro critico di studiosi bianchi quali Arnold Krupat, Andrew Wiget, Kenneth Lincoln e Alan Velie. Pur riconoscendo le specificità della letteratura indiana, l'approccio cosmopolita cercava di farla dialogare con quella prodotta dalla cultura anglosassone e soprattutto con le letterature delle altre minoranze etniche, nell'ottica di una sua necessaria inclusione nel canone letterario statunitense e mondiale. In particolare, in lavori quali *The Voice in the Margin* (1989), *Ethnocriticism* (1992) e *The Turn to the Native* (1998), Arnold Krupat elaborava la sua idea di cosmopolitismo inerente alla letteratura indiana, ricorrendo ai concetti di ibridismo e di eteroglossia (di matrice bachtiniana) per sottolineare il processo dialogico attraverso cui le "voci" native erano riuscite ad emergere, confrontandosi con i modi e le forme della tradizione scritta occidentale.¹⁰ Krupat argomentava inoltre la necessità di una traduzione "trans-culturale" (*cross-cultural*) dei testi indiani affinché questi potessero contribuire alla produzione di una conoscenza realmente plurale e polivocale, che si opponesse ai residui del colonialismo e a ogni forma di essenzialismo. In questo, dopotutto, il cosmopolitismo di Krupat presentava implicazioni di natura metodologica e politica che andavano di pari passo con quelle dell'approccio tribal-nazionalista, un aspetto che, una volta riconosciuto, ha permesso in tempi più recenti di stabilire un terreno di riflessione e di impegno critico comune ai due orientamenti.¹¹

⁹ Nonostante le posizioni radicali di alcuni suoi esponenti, che sono stati talvolta accusati di invocare una sorta di "separatismo letterario," tale nuovo orientamento ha finito per rimodulare l'idea stessa di identità indiana, inscrivendola in una matrice indigena che corrisponde al concetto di tribalismo indiano: vale a dire, quella rete di relazioni che si stabiliscono non soltanto fra gli individui appartenenti a una data comunità, ma pure con la terra che dà loro sostentamento e gli spiriti degli antenati, un intreccio che da sempre ha dato significato e sostegno al passato, presente e futuro dell'esperienza indiana.

¹⁰ Nella classica accezione bachtiniana, il termine eteroglossia indica la coesistenza di diversi voci o linguaggi all'interno di un testo, da cui scaturisce una tensione ineludibile fra il discorso dell'io e quello dell'altro; il concetto è stato poi proficuamente impiegato da Louis Owens nell'analizzare la natura dialogica del romanzo indiano-americano in *Other Destinies* (1992).

¹¹ In una delle sue ultime raccolte di saggi sulla teoria letteraria indianoamericana, Krupat ha insistito nel definire un campo d'azione comune fra le due prospettive (quella cosmopolita e quella tribal-nazionalista), nella misura in cui queste servono un progetto di "critica anti-coloniale" che mostra come qualsiasi discorso critico sulla letteratura indiana, per quanto metta in dialogo la tradizione nativa con quella euroamericana, "non può prescindere da una qualche forma di nazionalismo [tribale]" (2002, 7).



In un recente saggio dal titolo “Turning West: Cosmopolitanism and American Indian Literary Nationalism,” Jace Weaver ha cercato di riassumere le caratteristiche distintive del “nazionalismo letterario” indianoamericano:

(1) Assume come dato di fatto il colonialismo di insediamento; (2) difende la letteratura indiana come un discorso distinto, resistendo alla sua incorporazione o appropriazione da parte di un canone nazionale; (3) cerca di servire l’obiettivo della sovranità nazionale tribale, mettendo al centro del suo impegno l’autodeterminazione indiana e, in seconda battuta, temi quali la decolonizzazione, la sopravvivenza, il recupero, lo sviluppo e la trasformazione [delle comunità indiane]. (2013, 23)

Weaver ha anche sottolineato come questo approccio

dovrebbe contribuire a creare un “nuovo soggetto indigeno” [che] non sia (1) uno di coloro che esprimono una vocazione individualistica senza preoccuparsi della vita comunitaria e della continua [lotta per la] sovranità indiana; (2) una vittima; (3) uno di quelli che romanticizzano “a tinte gioiose la vita e cultura antecedente al contatto;” (4) un anti-intellettuale. (23)

Così come risulta curioso il contrasto fra le attribuzioni affermative che definiscono il nuovo atteggiamento critico, e quelle negative identificanti il nuovo soggetto indiano che ne deriva, è altrettanto interessante notare come tali formulazioni suggeriscano l’impossibilità di affermare ‘l’Americanità’ della letteratura indiana senza opporsi all’idea complessiva dell’America quale sovrapposizione di un’estensione geografico-territoriale con una mitopoiesi nazionale costruita dal colonizzatore bianco. Fin dai suoi inizi, la letteratura indianoamericana ha fatto riferimento ai concetti di sovranità e autonomia tribale per demistificare la retorica nazionalista bianca inscritta nelle mitologie dell’*E Pluribus Unum*, del Destino Manifesto e della frontiera turneriana, con l’intenzione di muovere verso un’idea realmente pluralistica dell’America:

Non si può fare una mappa della letteratura americana senza tracciare gli spazi, sia geografici che ideologici, della sovranità tribale al suo interno. Il punto non è assorbire la letteratura indiana in quella americana, bensì vedere come un’elaborata insistenza sul concetto di differenza nella letteratura indiana supporti sia la causa dei nativi sia un potenziale pluralismo americano quale principio originario di questa letteratura. (Moore 2014, 19)

Come si accennava sopra, se la polarizzazione fra gli studi critici della versione “nazionalista” e di quella “cosmopolita” ha infiammato in maniera forse eccessiva il dibattito nel campo dei Native American Literary Studies, studi recenti come quello di David Moore hanno cercato di individuare un comune terreno di dialogo, conciliando la fiducia nell’integrità culturale del tribalismo indiano (espressa dall’approccio nazionalista) con l’insistenza sui concetti di ibridità e mediazione propri di quello cosmopolita. Nel volume *Red Matters* (2002), lo stesso Arnold Krupat ha rivisto la sua versione del cosmopolitismo letterario indianoamericano ammettendo la centralità della sovranità tribale al fine di sviluppare una critica più responsabile, attenta alle strategie di resistenza contro forme persistenti di colonialismo.

In maniera simile, ma stavolta dall’altra parte dello schieramento, Craig Womack ha obiettato all’accusa di isolazionismo rivolta agli studiosi nativi “nazionalisti,” sostenendo che invocare il concetto di sovranità tribale “non è una posizione isolazionista, [bensì] ha un profondo cosmopolitismo al suo centro — un cosmopolitismo genuino che possa rappresentare l’integrità del mondo indiano, piuttosto che un pasticcio ibridista costantemente misurato in rapporto a criteri etnografici invece che legali” (2008, 37).¹²

¹² Nella monografia *Politics and Aesthetics in Native American Literature* (2010), Matthew Herman ha ripercorso il dibattito sugli orientamenti cosmopolita, internazionalista, e nazionalista negli studi letterari indianoamericani, esprimendo l’idea che il “cosmopolitismo attraverso l’internazionalismo” possa costituire una valida terza via attraverso cui gli studiosi possono render conto sia delle specifiche questioni di rilevanza tribale-nazionale espresse dalle opere letterarie indiane, sia del modo in cui queste possano combinarsi con quelle di altre popolazioni colonizzate.



2. Oralità e scrittura

In questa seconda parte del saggio intendo esplorare alcune questioni teoriche legate all'(est)etica che emerge dalla letteratura indianoamericana. Un buon punto di partenza sembra essere l'intersezione fra oralità e scrittura, che è poi da sempre un *leitmotiv* del dibattito critico sui testi primari. Com'è noto, l'oralità è la forma originaria dell'espressione culturale nativo-americana, e le tradizioni orali indigene costituiscono ancora oggi un patrimonio culturale che si cerca di salvaguardare sia dall'interno sia dall'esterno delle comunità indiane negli Stati Uniti. In modo un po' paradossale, il rinnovato interesse verso l'oralità indiana e così l'urgenza di preservarla e diffonderla al di fuori di un mero ambito antropologico sono da attribuire in larga misura alla fioritura di una letteratura *scritta* in lingua inglese da parte degli autori indiani nella seconda metà del Novecento. Molti fra i pionieri dei Native American Studies si sono infatti occupati dell'oralità indiana come l'espressione culturale più genuina e autentica dell'America indigena: basti pensare ai numerosi studi dedicati ai miti d'origine, ai canti cerimoniali, ai racconti *trickster* da parte di studiosi quali Brian Swann, Arnold Krupat, Karl Kroeber, Elaine Jahner, David Murray.

Tuttavia, più che l'importanza della tradizione orale indiana in sé mi preme qui rilevare lo snodo teorico che presiede alla transizione dall'oralità alla scrittura operata dagli autori indiani in età contemporanea, consapevoli e fiduciosi di continuare legittimamente a rappresentare la complessità del mondo nativo attraverso gli strumenti del colonizzatore.

Un primo punto da considerare riguarda proprio il mezzo comunicativo-espressivo, vale a dire il passaggio cruciale dall'oralità nelle lingue indigene alla scrittura per mezzo della lingua inglese, che molti studiosi hanno visto come un esempio di ibridazione culturale, quasi che il mondo indiano, basato su una tradizione orale di tipo comunitario, fosse inevitabilmente sceso a patti con gli strumenti e le pratiche linguistiche, culturali ed epistemologiche del mondo euroamericano. Nelle parole di Louis Owens, “[per] l'autore indiano, che scrive con la consapevolezza di appartenere originariamente a una cultura non scritta, ogni parola scritta in inglese rappresenta una sorta di collaborazione, nonché un ri-orientamento [...] dal mondo paradigmatico della tradizione orale alla realtà sintagmatica della lingua scritta” (1992, 6). Facendo riferimento alla narrativa e al romanzo, Owens ha illustrato nel suo *Other Destinies* ciò che differenzia questo tipo di letteratura scritta dalla tradizione orale in termini di lingua, pubblico, modalità di accesso e decodificazione, sottolineando il compito quasi “erculeo” che attende lo scrittore indiano nel momento in cui esce dall’“anonimità collettiva del cantastorie tribale” per entrare nel mondo del “testo egocentrico, prodotto da un singolo autore” attraverso una “lingua [estranea e] fatta propria” ma che ha bisogno di essere resa “accessibile a un discorso indiano” (11-13). Rifacendosi al linguaggio critico del filologo e linguista Michail Bakhtin, Owens interpretava la scrittura indianoamericana in termini dialogici: “il risultato di questo splendido equilibrio porta a un'incredibile eteroglossia di giravolte linguistiche creando una situazione intensamente politica” (15).

Nel descrivere la transizione dall'ambito dello *storytelling* tradizionale a quello di una letteratura scritta che utilizza la lingua e le forme del colonizzatore, Owens non sembrava tuttavia uscire completamente da una prospettiva che considerava inevitabile e irreversibile tale passaggio dal mondo integro, unificato e comunitario della tradizione orale allo spazio ibrido, multidirezionale e individualizzato dei generi occidentali. In realtà, come rilevato da Jace Weaver, persiste un luogo comune critico che suppone una progressione cronologica dall'oralità alla scrittura, relegando la prima nel passato e garantendo ora soltanto alla seconda l'autorevolezza necessaria per rappresentare il mondo indiano contemporaneo: “trattando l'oralità come una reliquia del passato e valorizzando così la parola scritta su quella orale, si dà alla prima un'aura di normatività, volta a rappresentare una cultura e un'identità pura e autentica in opposizione agli indiani degradati del presente” (Weaver 1997, 21). Ma questo miope determinismo può portare a conclusioni di natura diametralmente opposta; ovvero, se l'adozione di forme letterarie della tradizione occidentale ha permesso agli indiani di far sentire la propria voce presso un pubblico sempre più ampio, ha al contempo causato una certa diffidenza sulla legittimità della loro produzione scritta nel trasmettere la cultura nativa. Specialmente agli occhi dei critici non-indiani, come osserva ancora Weaver, “la letteratura prodotta dagli indiani cessa di essere letteratura indiana quando utilizza la lingua del colonizzatore e utilizza forme letterarie occidentali quali il romanzo, il racconto, o l'autobiografia” (24).

Come dimostrato dalla critica mossa ad Arnold Krupat che, in *The Voice in the Margin*, conferiva un maggior prestigio all'oralità indianoamericana rispetto alla scrittura, Weaver guarda con sospetto a quei discorsi che



tengono separata la “testualità” orale da quella scritta poiché frantumerebbero l’integrità e coerenza di una più ampia idea di “letteratura” nativa, trasversale al mezzo espressivo. In ogni caso, se tale distinzione può talvolta risultare utile per meglio comprendere, ad esempio, lo sforzo fatto dagli autori indiani per affermare la propria voce in condizioni svantaggiose, si è ormai consolidato un paradigma critico incentrato sull’idea di *mediazione* come atteggiamento che sovrintende sia alla produzione sia alla ricezione della letteratura indiana in lingua inglese. Nel suo fondamentale studio *Mediation in Contemporary Native American Fiction*, James Ruppert ha definito tale approccio come “una posizione artistica e concettuale [...] che utilizza le strutture epistemologiche della tradizione culturale indianoamericana e di quella euro-americana a vantaggio di un reciproco chiarimento e arricchimento” (1995, 3). Secondo Ruppert, le opere letterarie indiane sono da intendere non tanto “a metà fra due culture, bensì partecipi di due ricche tradizioni culturali,” individuando al loro interno degli “orizzonti di mediazione rivolti a questioni importanti per i nativi quali la sopravvivenza, la prosecuzione e il continuo sviluppo dell’identità culturale” indiana (3-4). In questo processo di mediazione, possiamo dunque vedere come l’oralità possa essere “continuata o trasformata nella scrittura: lo scrittore indiano contemporaneo può creare un testo che combina delle influenze de-legittimanti ma che allo stesso tempo porta avanti la tradizione culturale orale” (6).

Un punto di vista simile in merito alla continuazione dell’oralità indiana attraverso la scrittura è quello di Paula Gunn Allen secondo cui, nelle mani degli autori indiani, forme letterarie tipicamente occidentali diventano “native” nella misura in cui mirano ad “avanzare e rafforzare [la tradizione orale] risultandone a loro volta avanzate e rafforzate” (1986, 79). Il poeta e critico Acoma pueblo Simon J. Ortiz si è espresso in maniera ancora più diretta su questo punto nel suo fondamentale saggio “Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism,” in cui sostiene che non vi è alcuna forma di scadimento culturale, o tantomeno alcuna perdita di “autenticità,” nel momento in cui gli indiani adottano forme, pratiche e abitudini culturali occidentali. Ortiz rivendica con forza “la capacità creativa degli indiani nel raccogliere le diverse forme del potere colonizzatore che li circonda e di renderle significative nei termini che sono loro propri” (1981, 8). Ciò si applica anche al necessario utilizzo di una lingua ‘aliena,’ poiché i popoli nativi nelle Americhe hanno da sempre fatto ricorso all’inglese, al francese, allo spagnolo “nei termini che sono loro propri” allo scopo di affermare la loro presenza e salvaguardare la loro cultura e i loro stili di vita di fronte all’avanzare dell’invasione europea. Secondo Ortiz, “non si tratta di una questione di autenticità, quanto piuttosto del modo in cui gli indiani hanno risposto creativamente a un’esperienza di colonizzazione forzata. E si è trattato senza dubbio di una risposta di resistenza; non c’è parola più appropriata di questa per definire tutto ciò” (10). Non sorprende che il saggio di Ortiz sia stato accolto come una sorta di manifesto della corrente tribal-nazionalista della critica letteraria indianoamericana (Weaver, Womack e Warrior 1997), riassumendo al suo interno almeno due delle sue premesse più importanti: 1) l’essenziale continuità fra le espressioni culturali indiane precedenti al contatto (e quindi pre-letterarie) e quelle successive a esso, rifiutando pertanto l’idea di qualche contraddizione; 2) l’affermazione di un atteggiamento proattivo nella letteratura indiana, che porta avanti le istanze delle comunità native orientandosi al futuro. Il secondo punto in particolare fa riferimento alla vigorosa resistenza che gli indiani hanno sempre opposto a meta-narrazioni ostili o cliché riduttivi quali l’ideologia del Destino Manifesto o il mito del “Vanishing American,” per sostenere invece la vitalità, la resilienza e la sopravvivenza dei popoli indiani.

Questo insistere sull’idea di resistenza diviene cruciale nel momento in cui si cerca di descrivere l’*ethos* della letteratura indianoamericana. Nella recente monografia *Writing Home: Indigenous Narratives of Resistance*, lo studioso choctaw Michael D. Wilson ha analizzato la relazione fra forma letteraria da un lato, e pratiche di resistenza, oppure di accomodamento, da parte degli scrittori indiani verso la tradizione letteraria anglo-americana e i suoi paradigmi culturali dall’altro. Wilson si sofferma ad esempio sull’incorporazione di alcuni motivi della tradizione orale all’interno dei generi scritti (principalmente il romanzo), che per alcuni scrittori ha rappresentato una sorta di gesto obbligato per rispondere all’imperativo dell’“autenticità,” mentre per altri è servita soprattutto a veicolare istanze di resistenza contro l’ordine coloniale. Una distinzione forse ancor più interessante è quella che Wilson introduce fra i discorsi antagonisti di *assimilazione* e di *appropriazione* espressi dagli autori indiani. Con il primo Wilson identifica una strategia discorsiva che opera attraverso i binarismi vero/falso, autentico/inautentico, primitivo/moderno, e che pare riflettere l’idea secondo cui “i nativi stiano combattendo di continuo una battaglia persa in partenza contro i colonizzatori, cercando di mantenere le vecchie culture ma venendo inevitabilmente assorbiti nella modernità” (2008, 2). La strategia



dell'appropriazione, invece, si realizzerebbe in un'opposizione radicale al discorso coloniale e alle sue meta-narrazioni, ammettendo un'altra idea di autenticità, simile a quella elaborata da Ortiz quando parlava dell'adattabilità delle culture indiane, che si appropriavano di forme culturali estranee “nei termini che sono loro propri.”

Secondo l'analisi di Wilson, i riferimenti alla tradizione orale nelle opere scritte risultano maggiormente significativi e rispettosi dell'esperienza indiana quando costituiscono il principio strutturale di un dato lavoro e allo stesso tempo veicolano un ethos di resistenza contro le narrazioni coloniali. Wilson critica dunque quelle storie che utilizzano elementi della tradizione orale quali “segni mobili di identità indigena” ed esalta invece quelle che consapevolmente “distanziano i lettori dallo scopo etnografico della rappresentazione o della mimesi [perseguito] attraverso un uso *acritico* di storie sacre della tradizione orale” (2008, 61). Invocando implicitamente un uso *critico* dell'oralità, le parole di Wilson suggeriscono anche la possibilità per gli autori indiani di attingere alla tradizione orale non soltanto come repertorio di storie, ma anche come fonte di auto-analisi e concettualizzazione teorica che renda disponibile “un dettagliato meta-linguaggio per lavorare con la forma” (Hymes cit. in Owens 1992, 13) — possibilità spesso contestata dal discorso critico occidentale. Su questo punto lo studioso cherokee Christopher Teuton ha opportunamente sottolineato come “il ritenere che le culture orali non analizzino il proprio mondo dipinge i nostri antenati nonché altri popoli a noi contemporanei come soggetti incapaci di analisi oggettiva e pensiero critico” (2008, 195). E dopotutto, alcuni studi recenti hanno già evidenziato come sia possibile e auspicabile includere nel discorso critico sulla letteratura indianoamericana modalità di teorizzazione basate sul potenziale gnoseologico della tradizione orale.¹³

L'impiego o la rielaborazione di motivi della tradizione orale non rappresenta comunque il solo (né tantomeno necessario) tratto distintivo della letteratura scritta indianoamericana. Louis Owens esprimeva la posizione di molti studiosi, nativi e non, quando scriveva che nella maggior parte dei romanzi indiani “si possono individuare delle specifiche modalità “indiane” di guardare il mondo che sono quasi sempre in aperto conflitto con gli *ideologemi* dominanti del mondo euro-americano” (1992, 8). L'affermazione rimane tuttavia un po' generica se non si chiarisce in cosa si concretizzino queste specifiche visioni del mondo, soprattutto alla luce dell'enorme diversità nelle esperienze storiche e culturali dei vari gruppi indigeni del continente. Nello studio *That the People Might Live*, Jace Weaver ha sostenuto che sia l'ethos comunitario ciò che sottende alle differenti *tribal worldviews* che emergono con forza dalla letteratura: un ethos che verte sul “legame fra terra e persone,” che rispetta e coltiva l'intreccio fra vita umana, animale, vegetale, minerale, e che si esprime nelle tradizioni, cerimonie, e storie della comunità tribale (1997, 38; 41). Secondo Weaver, questo atteggiamento “permea ogni aspetto della vita indiana, compresa l'epistemologia” (40), generando un senso di dedizione e responsabilità nei confronti della comunità che si realizza anche attraverso il veicolo della letteratura: è il concetto di “comunitismo,” coniato da Weaver combinando i termini “comunità” e “attivismo” (43). Ma se tale ethos comunitario sta alla base di molte opere letterarie indiane, avverte lo studioso, esso non procede da un generico “intento autoriale,” bensì è il frutto del processo di “ricezione, consumo e appropriazione” delle stesse da parte delle comunità native. In altre parole, il comunitismo è da intendersi come “una ricerca condivisa di appartenenza a una comunità,” ma una ricerca in cui gli scrittori indiani non concordano necessariamente “sui mezzi o sul significato” che questa assume all'interno di un determinato gruppo tribale (45).

L'insistenza sulla centralità di un ethos comunitario, e sul ruolo della letteratura nell'alimentarlo e nel sostenerlo, ha trovato conferma nell'opera di numerosi critici indianoamericani dalla metà degli anni Novanta in poi, da Gerald Vizenor a Elizabeth Cook-Lynn, da Robert Warrior a Craig Womack, fino alle voci più recenti di Lisa Brooks, Daniel H. Justice, Penelope M. Kelsey. Articolandosi come un vero e proprio principio teorico, l'idea del comunitismo è al centro dell'orientamento nazionalista dei Native American Studies, e costituisce un presupposto fondamentale al discorso sulla sovranità tribale e sull'auto-determinazione indigena che anima gran parte del dibattito critico sulla letteratura indiana di oggi. A ciò si è accompagnata una più ampia rivalutazione del concetto di esperienza quale valido fulcro teorico su cui basare la lettura e interpretazione dei testi indiani. Una rivalutazione che è parsa particolarmente urgente agli occhi di diversi

¹³ Su questo si veda il fondamentale volume curato da Gordon Henry Jr., Nieves Pascual Soler e Silvia Martínez-Falquina (2009), che discute e mette in pratica il potenziale teorico inerente alle varie forme di *storytelling* indianoamericano.



studiosi indiani a partire dai primi anni Duemila, dal momento che gli approcci critici post-strutturalisti maggiormente in auge fino ad allora sembravano negare la possibilità di riferirsi al dato esperienziale “puro” di un gruppo umano nel lavoro di interpretazione dei testi da esso prodotti, a meno che questa esperienza non fosse stata prima filtrata e mediata attraverso modalità linguistiche e concettuali perlopiù occidentali ed euro-centriche. Nel caso delle popolazioni indiane d’America, che subiscono tuttora forme di oppressione di tipo colonialista, il discorso critico post-strutturalista ha fornito infatti strumenti concettuali volti principalmente a sovvertire e/o decostruire definizioni e rappresentazioni imposte dalla cultura egemone, più che a sostenere la continuazione di un’identità culturale indiana e il senso di legittimazione delle comunità native. Lo studioso cherokee Sean Teuton, ad esempio, ha fatto riferimento al concetto di *realismo tribale*, inteso come “prospettiva epistemologica di oggettività conferita a livello comunitario” (2008, 13), per ri-orientare il dibattito critico sulla produzione letteraria indianoamericana. Nonostante il risaputo scetticismo verso approcci critici che ritengono possibile comprendere o utilizzare *oggettivamente* un dato reale o esperienziale, Teuton ha espresso la convinzione che sia ancora possibile “esprimere delle valutazioni su una conoscenza normativa, che a sua volta sostiene più efficacemente il recupero tanto ideale quanto reale della terra, delle storie, e delle identità indiane” (15).

3. Conclusione

A conclusione di questo contributo, vorrei proporre ora alcune riflessioni sulle possibilità d’intervento critico nell’ambito degli studi letterari indiani soprattutto da parte di studiosi non-nativi che, pur essendo altrettanto legittimati a farlo quanto i loro colleghi indiani, possono esitare maggiormente nel saldare l’analisi dei testi primari a un progetto più ampio di valorizzazione, continuazione ed *empowerment* culturale e politico della realtà indiana contemporanea. Un’esitazione che per alcuni può leggersi come conseguenza di un irrisolto senso di colpa collettivo per il ruolo svolto nella storia coloniale dell’America indigena, e dare luogo a un atteggiamento difensivista che raramente produce un dialogo critico aperto e costruttivo. Tramite tre esempi piuttosto recenti, vorrei invece illustrare come sia possibile articolare un discorso critico che attinge con coerenza metodologica da tradizioni culturali, fonti di conoscenza, e paradigmi epistemologici sia indiani sia euro-americani. Il primo è rappresentato da *The Invention of Native American Literature* (2003) di Robert Dale Parker. Nell’introduzione al volume, l’autore delinea una modalità di approccio alla letteratura indiana che, se da un lato è ben consapevole di quanto debba riferirsi all’esperienza indiana e alle sue continue battaglie di natura politica e culturale, dall’altro intende in qualche modo “liberare” i testi letterari dal fardello di una minor o maggiore rappresentatività legata al loro grado di politicizzazione in quanto espressione di uno specifico contesto tribale. Parker affronta specialmente la questione del rapporto fra forma estetica e rappresentazione culturale. Mentre riconosce che la letteratura indiana ha molto a che fare con l’espressione di un’identità indiana, osserva come ciò avvenga all’interno di una dimensione principalmente letteraria: “non vi è nulla di necessariamente artistico nell’identità culturale, ma nell’atto di esprimersi tale identità assume una forma estetica” (2003, 3). Più che nella ricerca di un’originalità derivante da modelli culturali estranei alla forma letteraria, ciò in cui è auspicabile si impegni lo studioso dovrebbe essere, secondo Parker, il recupero “dello straordinario senso di ordinarità nella scrittura indiana, un’ordinarità che ha profonde connotazioni estetiche attraverso l’abbandonarsi con piacere nella routine, nella bellezza della continuità e della quotidianità, semplicemente [...] nell’essere” (9). Nel passare in rassegna vari tentativi fatti da studiosi nativi e non-nativi per definire un’estetica distintamente indiana inerente alla forma, Parker registra il loro fallimento nel rendere conto della varietà e della ricchezza della scrittura nativa, oltre a “incoraggiare una risposta convenzionale e prescrittiva sia da parte degli indiani sia da quelli di altre culture” (11). Invitando a leggere la letteratura indiana secondo un criterio di uguaglianza piuttosto che di differenza, Parker sposa l’idea che “la forma in sé non veicola un fattore culturale separato dal contesto attraverso cui la leggiamo, sebbene tale contesto renda la forma assai indiana davvero;” in altre parole, letture formaliste sono possibili e anche desiderabili, ma solamente nella misura in cui “leggono la forma storicamente, non come un recipiente trans-storico di essenzialismo identitario” (15).

Il secondo esempio è rappresentato dallo studio di James Cox, *Muting White Noise: Native American and European American Novel Traditions* (2006), che si focalizza sul genere del romanzo cercando di costruire un dialogo fra la tradizione indianoamericana e quella angloamericana attraverso una strategia che si articola in due fasi. La prima consiste nel vedere come, attraverso il romanzo, gli scrittori nativi abbiano



operato una revisione delle narrazioni popolari privilegiate del mondo euroamericano (quali ad esempio il mito di Pocahontas o quello del Buon Selvaggio), mostrando come abbiano quasi sempre presupposto l'assenza o l'estinzione di una *realtà* indiana, e sottolineando di contro le molteplici strategie con cui i romanzieri indiani l'hanno resa tangibile e, soprattutto, *contemporanea*. La seconda è volta a fornire delle "letture indiane" di opere del canone letterario euroamericano utilizzando formulazioni teoriche derivanti da testi prodotti da scrittori indiani. Nel perseguire questi obiettivi, Cox sostiene che "le storie e l'azione di raccontare hanno conseguenze extratestuali, sul mondo reale" (2006, 6) e che, esattamente come la tradizione letteraria bianca ha razionalizzato l'oppressione e lo sterminio dei nativi come se ciò costituisse il corso naturale della storia, parimenti "il romanzo nella tradizione letteraria indiana è sempre stato uno spazio in cui sfidare testi coloniali ostili" (8). Privilegiando le voci native nell'analisi di romanzi indiani ed euroamericani, Cox intende leggere i primi "come una forma di critica sociale e letteraria, come testi primari e secondari allo stesso tempo" (16), nel tentativo di contrastare narrazioni coloniali che "giustificano la continua dominazione delle persone e comunità indiane" (17).

Il terzo esempio lo fornisce David L. Moore con *That Dream Shall Have a Name: Native Americans Rewriting America* (2014), in cui sottolinea come gli scrittori indiani abbiano ri-scritto l'idea di America in senso realmente pluralistico, *includendo* le popolazioni indigene e bilanciando "unità e diversità nella dinamica della differenza intesa come l'energia fondante della comunità" (2013, xiii). In particolare, Moore si concentra su cinque concetti-chiave dei Native American Studies (sovranità, comunità, identità, autenticità, ironia), e li legge nell'opera di cinque autori attraverso diversi generi letterari (il romanzo di D'Arcy McNickle, il racconto di Sherman Alexie, l'oratoria di William Apess, l'autobiografia di Sarah Winnemucca, la prosa-poesia di Leslie Marmon Silko). Mettendoli al centro di un confronto dialogico, più che dialettico, fra mondo indiano e mondo bianco, Moore ri-articola questi cinque termini in maniera inaspettata ma culturalmente produttiva: "La sovranità indigena diventa la dinamica del sacrificio. La comunità diventa animismo. L'identità funziona paradossalmente come cambiamento. L'autenticità opera come traduzione. L'ironia e lo humor servono a umanizzare i soggetti indigeni" (14-15). Alla base delle nuove definizioni di Moore stanno alcuni presupposti teorici e metodologici fondamentali, dei quali è cruciale evidenziarne un paio. Il primo sostiene che un confronto serio con la letteratura indiana deve riconoscere come le voci native abbiano ripetutamente richiamato l'America bianca verso i suoi principi e ideali fondativi così da mettere in luce la distanza fra, da un lato, la loro trionfale declamazione e, dall'altro, il loro grado di realizzazione a livello sociale, politico, culturale. Il secondo presuppone che l'atteggiamento dialogico offerto dai testi indiani stimoli una *teoria* della lettura che bilanci la dimensione estetica con quella etica dei testi medesimi; in altre parole, una teoria che "si rivolge alle strutture narrative di vite umane legate alle storie della terra [...], dove le voci che stanno sopra, sotto, e oltre quel terreno possano parlare ed essere udite" (2014, 27; 30).

Questa breve rassegna dovrebbe suggerire come sia assolutamente auspicabile che, a fianco delle voci native che negli ultimi anni sono legittimamente intervenute per orientare il dibattito degli studi letterari indianoamericani, permanga un interesse e un impegno da parte degli studiosi non-indiani a dialogare con la letteratura indiana in termini di somiglianza più che di differenza, di familiarizzazione più che di esotizzazione, di ordinarietà più che di eccezionalità. Questo mi sembra possa costituire anche un piccolo correttivo all'invito espresso da Deborah Madsen nel saggio del 2011 discusso in apertura, che nel suo rifarsi ai toni polemici dell'intervento di Cook-Lynn di quasi dieci anni prima pareva fissare in modo un po' troppo prescrittivo l'ambito d'intervento degli studiosi europei nei Native American Studies, quasi a volerli spingere nel solco pre-tracciato del dibattito tribal-nazionalista senza soffermarsi sulla possibilità di un dialogo critico che coniugasse esperienze ed epistemologie indiane ed euroamericane (come quello che molti colleghi non-indiani negli Stati Uniti stavano già realizzando da qualche anno). In ogni caso, è evidente che chiunque si avvicini allo studio della letteratura indiana debba essere consapevole della sua *materialità* e *contemporaneità*: un insieme di storie in cui non soltanto si palesano i legami organici fra individui, comunità e territorio, ma anche, mostrandone la dinamicità funzionale (o talvolta, disfunzionale) nel corso della storia passata, si alimentano quelle risorse identitarie e culturali volte a comprendere e meglio affrontare le sfide del presente.



Works cited

- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Balestra, Gianfranca e Giovanna Mochi. *Ripensare il canone. La letteratura inglese e angloamericana*. Roma: Artemide, 2007.
- Cook-Lynn, Elizabeth. "American Indian Intellectualism and the New Indian Story." *American Indian Quarterly* 20.1 (1996): 57-76.
- . "Literary and Political Questions of Transformation: American Indian Fiction Writers." *Wicazo Sa Review* (1995): 46-51.
- Cox, James H. *Muting White Noise: Native American and European American Novel Traditions*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.
- Deloria, Philip J. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Henry, Gordon D., Jr, Nieves Pascual Soler, and Silvia Martínez-Falquina. *Stories Through Theories/Theories Through Stories: North American Indian Writing, Storytelling, and Critique*. East Lansing: Michigan State University Press, 2009.
- Hobson, Geary, ed. *The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary Native American Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1981.
- Huhndorf, Shari. *Going Native: Indians in the American Cultural Imagination*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Jahner, Elaine A. "Metalanguages." *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Ed. Gerald Vizenor. Norman: University of Oklahoma Press, 1989. 155-186.
- Krupat, Arnold. *Red Matters: Native American Studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- Madsen, Deborah L. *Native Authenticity: Transnational Perspectives on Native American Literary Studies*. New York: SUNY Press, 2012.
- . "Out of the Melting Pot, Into the Nationalist Fires: Native American Literary Studies in Europe." *American Indian Quarterly* 35.3 (2011): 353-371.
- Mariani, Giorgio. *La penna e il tamburo. Gli indiani d'America e la letteratura degli Stati Uniti*. Verona: Ombre Corte, 2003.
- Moore, David L. *That Dream Shall Have a Name: Native Americans Rewriting America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2014.
- Ortiz, Simon J. "Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism." *MELUS* 8.2 (1981): 7-12.
- Owens, Louis. "As If an Indian Were Really an Indian: Native American Voices and Postcolonial Theory." *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*. Ed. Gretchen M. Bataille. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001. 11-25.
- . *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.
- Parker, Robert Dale. *The Invention of Native American Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Portelli, Alessandro. *Canoni americani: oralità, letteratura, cinema, musica*. Roma: Donzelli, 2004.
- Roemer, Kenneth M. Introduction. *The Cambridge Companion to Native American Literature*. Eds. Joy Porter and Kenneth M. Roemer. New York: Cambridge University Press, 2005. 1-24.
- Ruppert, James. *Mediation in Contemporary Native American Fiction*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.
- Sequoya-Magdaleno, Jana. "How (!) is an Indian?: A Contest of Stories, Round 2." *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*. Eds. Amritjit Singh and Peter Schmidt. Jackson: University Press of Mississippi, 2000. 279-299.
- Teuton, Christopher. "Theorizing American Indian Literature: Applying Oral Concepts to Written Traditions." *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Eds. Janice Acoose, Craig S. Womack, Daniel Heath Justice, and Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, 2008. 193-215.
- Teuton, Sean Kicummah. *Red Land, Red Power: Grounding Knowledge in the American Indian Novel*. Durham: Duke University Press, 2008.



- Thornton, Russell. *American Indian Holocaust and Survival: A Population History Since 1492*. Norman: University of Oklahoma Press, 1987.
- Vizenor, Gerald. *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- Weaver, Jace, Craig S. Womack, and Robert Allen Warrior. *American Indian Literary Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.
- Weaver, Jace. "Turning West: Cosmopolitanism and American Indian Literary Nationalism." *The Native American Renaissance: Literary Imagination and Achievement*. Eds. Alan R. Velie and A. Robert Lee. Norman: University of Oklahoma Press, 2013. 16-38.
- . *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Wiget, Andrew. "Identity, Voice, and Authority: Artist-Audience Relations in Native American Literature." *World Literature Today* 66.2 (1992): 258-263.
- Wilson, Michael D. *Writing Home: Indigenous Narratives of Resistance*. East Lansing: Michigan State University Press, 2008.
- Womack, Craig S. "A Single Decade: Book-Length Native Literary Criticism Between 1986 and 1997." *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Eds. Janice Acoose, Craig S. Womack, Daniel Heath Justice, and Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, 2008. 3-104.