

# BARBARI IN FRAC. IL CODICE VESTIMENTARIO NEI TEORICI DELL'IMMIGRAZIONE IN ARGENTINA

Amanda Salvioni\*

L'importanza del codice vestimentario nei dibattiti a stampa del periodo di organizzazione nazionale argentina, fra gli anni Trenta e Cinquanta del XIX secolo, è emerso con chiarezza negli studi latinoamericani – culturali, storici e letterari – degli ultimi anni<sup>1</sup>. Regina Root ha ampiamente argomentato quanto la moda «would contribute to the creation of a national identity and the formation of a model political body» (97), ponendo così l'accento su come l'abito, nell'Argentina agli albori della modernità, non sia stato solo un aspetto della cultura materiale, bensì un sistema d'espressione dei diversi progetti nazionali in lotta fra loro. In seno alla *Fashion Theory*, un diffuso consenso considera la moda non solo un fenomeno che attiene all'espressione di una soggettività individuale o di una identità di classe, ma anche a manifestazioni identitarie di più vasta portata collettiva e storica, come i nazionalismi.

Benché la moda sia stata studiata come un tratto distintivo della modernità, in quanto forma specifica della semiosi sociale, il caso argentino, nel momento della transizione dall'antico regime coloniale allo Stato Nazione incipiente, dimostra quanto essa non sia riferibile soltanto alla matura società di massa e all'era della riproducibilità seriale dei beni di consumo, ma risulti particolarmente strategica anche nelle società postcoloniali protomoderni. La condizione di postcolonialità, anzi, accentua l'importanza del codice vestimentario,

\* Università di Macerata.

<sup>1</sup> La più ampia analisi storica del fenomeno che lega la moda all'evoluzione politico-sociale dell'Argentina postcoloniale è quella di Regina Root. Un contributo essenziale alla riflessione è rappresentato dalla linea di ricerca di Victor Goldgel Carballo, che inserisce la moda nella più ampia 'esperienza del Nuovo', centrale nella definizione della storia culturale argentina del XIX secolo. Si veda Goldgel Carballo 227-247. Ha inaugurato la serie di studi specifici sul tema Susan Hallstead, nella tesi dottorale *FashionNation: The Politics of Dress and Gender in 19th Century Argentine Journalism (1829-1880)*, discussa presso la University of Pittsburgh nel 2005, i cui risultati erano stati parzialmente anticipati in "Políticas vestimentarias sarmientinas...". Cfr. anche Salvioni.

strumento per eccellenza della *mimicry*, ovvero di quel «desire of a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite» di cui ha parlato Homi Bhabha (318). L'imitazione dei tratti esteriori delle culture considerate egemoni passa infatti innanzitutto attraverso l'adozione delle mode, l'importazione di abiti e l'acquisizione di modelli di socialità ritenuti segni visibili del prestigio europeo e strumenti di progresso per le nuove nazioni ispanoamericane. La profonda ambivalenza di tale imitazione, i cui risultati non sono mai 'identici' all'originale, ma 'quasi' la stessa cosa, finiscono per diventare destabilizzanti parodie del modello egemone, creazioni ibride tendenti alla deformazione e all'eccesso, o quanto meno figure stranianti in contrasto con l'ambiente circostante. Al contempo, l'importazione di modelli di eleganza europea in seno alle complesse società postcoloniali, finisce per far risaltare ancora di più ciò che è inappropriato, ciò che più si allontana da quei modelli e che minaccia la tenuta dell'intero edificio della nuova società, concepito come replica di altre e più 'evolute democrazie'.

Il fenomeno della *mimicry* si intensifica e si arricchisce di nuove articolazioni nel passaggio dalla società postcoloniale indipendente alla società immigratoria. Le complesse trasformazioni che intervengono in Argentina in seguito all'alluvione immigratoria non possono essere comprese fino in fondo se non si tiene conto delle trame simboliche che erano state intessute in precedenza per costruire legami di coesione nella comunità nazionale indipendente. In questo senso, la tensione fra moda europea e abbigliamento tradizionale che caratterizza il periodo di organizzazione nazionale può costituire il filo conduttore che porta fino ai progetti di inclusione o di esclusione delle masse immigrate, in un reciproco gioco di specchi e di imitazioni, di identificazioni e disconoscimenti, in cui l'abito risulta fondamentale.

In questa sede, s'intende ripercorrere alcuni tratti essenziali del codice vestimentario di quel periodo della storia argentina poiché esso precede e prepara la fase successiva della storia nazionale, dominata dal fenomeno immigratorio. Il legame tra la codificazione dell'abbigliamento e la teoria politica dell'immigrazione come strumento di democratizzazione e progresso è dimostrato dal fatto che i due grandi teorici dell'immigrazione in Argentina sono anche gli autori che maggiormente si sono soffermati sul linguaggio della moda. L'ipotesi da dimostrare è che proprio attraverso quest'ultimo i due autori abbiano contribuito ad elaborare categorie dell'alterità che rendessero pensabile, cioè possibile, un progetto di inclusione delle masse immigrate.

In primo luogo è da mettere in evidenza come le narrazioni d'identità nell'Argentina protomoderna e postcoloniale si siano avvalse di un sistema di metafore incentrate proprio sull'abbigliamento e i colori. L'idea che soggiace a tale tessuto retorico è quella che il corpo della nazione debba essere simbolica-

mente rivestito con gli indumenti ritenuti più appropriati, a seconda del progetto politico di cui sono espressione.

Un esempio calzante è la metafora del ‘vestito prestato’ usata da Juan Baustista Alberdi nel *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, del 1837, per affermare la necessità di dotare la Nazione di un apparato legislativo in armonia con la sua identità originale, riflessa nel Diritto: «Depuremos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo trage prestado, de toda parodia, de todo servilismo» (111).

Con l’evolversi del processo di organizzazione e consolidamento dello Stato, una volta compiutasi la parabola del regime autoritario di Juan Manuel de Rosas, nel 1852, la complessità della fase di riassetto istituzionale continuò a riflettersi nelle metafore vestimentarie, pur cambiando, sovente, di segno. Il ‘vestito prestato’ cessò di rappresentare un disvalore e servì, allo stesso Alberdi, ad affermare con forza la matrice europea dell’identità nazionale, come l’unica in cui l’Argentina potesse effettivamente riconoscersi:

Reparad en el traje que lleváis, de pies a cabeza, y será raro que la suela de vuestro calzado sea americana. ¿Qué llamamos buen tono, sino lo que es europeo? ¿Quién lleva la soberanía de nuestras modas, usos elegantes y cómodos? Cuando decimos comfortable, conveniente, bien, comme il faut, ¿aludimos a cosas de los araucanos? (Alberdi. *Bases y puntos...*: 83).

Il modo con cui il testo formula l’antitesi fra vestito europeo e usanze indigene – creando un’evidente distanza fra gli indumenti di uso quotidiano, importati dall’Europa, e le ‘cose degli araucani’ – produce la dicotomia fra identità europea ed etnicità indigena intese come due totalità contrapposte, rendendo impensabile, di fatto, ogni reale possibilità di opzione fra le due. In questo modo l’abito all’europea, che nella fase precedente degli scritti alberdiani rappresentava una forma di servilismo antinazionale, d’accordo con gli stessi dettami del nazionalismo autarchico propugnato da Rosas, era chiaramente diventato il segno distintivo di un progetto civilizzatore.

Quel che è certo è che le metafore vestimentarie, nel corso dei decenni centrali del XIX secolo, si arricchirono di nuove connotazioni, spesso contraddittorie ma sempre altamente evocative, fino a convertirsi in veri e propri simboli. In quanto tali, essi alludevano a significati culturali di gran lunga più totalizzanti rispetto alle singole opinioni politiche espresse nelle metafore codificate dal linguaggio giornalistico e dall’oratoria.

Un chiaro esempio è rappresentato dall’opposizione fra il poncho (o il gauchesco *chiripá*, sorta di poncho fatto passare fra le gambe e stretto in vita da una cintura) e il frac (o la sua versione da passeggio, la *redingote*), che costituisce una parte essenziale del sistema di simboli messo in atto da Domingo F.

Sarmiento nel *Facundo, o civilización y barbarie*, del 1845. «Toda civilización – afferma Sarmiento in un celebre passaggio del testo – se expresa en trajes, y cada traje indica un sistema de ideas entero» (163). L'abito, dunque, esprime un intero sistema di idee, una totalità culturale, e proprio nella drammatica coesistenza di due totalità contrapposte consiste lo scontro fra civiltà e barbarie. Come è noto, tale scontro si esprime, per Sarmiento, nella dicotomia tra mondo urbano (europeizzante e liberale) simboleggiato dal frac, e mondo rurale (arcaico e antieuropeo) simboleggiato dal poncho:

El hombre de la ciudad viste el traje europeo, [...]. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, [...]. Aún hay más: el hombre de la campaña, lejos de aspirar a semejarse al de la ciudad, rechaza con desdén su lujo y sus modales cortesés, y el vestido del ciudadano, el frac, la capa, la silla, ningún signo europeo puede presentarse impunemente en la campaña (37).

Come si vedrà, gli indumenti presuppongono precisi spazi di appartenenza che non sono solo opposti e inconciliabili, ma sono anche pericolosi per chi vi si dovesse avventurare indossando l'abito inappropriato. Questa potente immagine, che allude alla minaccia fisica rappresentata dai limiti invalicabili fra i corpi sociali, rimanda a un'altra dimensione del codice vestimentario, non già meramente discorsiva, bensì concretamente attinente al contesto storico e alla peculiare materialità del codice della moda.

Infatti, durante il processo di organizzazione nazionale in Argentina, l'attenzione all'abbigliamento e all'uso dei colori non si manifesta solo a livello metaforico o simbolico. Il discorso della moda affonda le sue radici in un terreno saldamente referenziale: nello scontro fra unitari e federali che domina la vita politica del paese, indumenti e colori non sono soltanto catalogati come emblemi di una o dell'altra fazione, ma vengono indossati come realizzazioni materiali, o incarnazioni, dell'ideale nazionale. Se il regime autoritario di Rosas impone per decreto l'uso del colore rosso e induce a prediligere il poncho americano, segno ostensibile di un autonomismo culturale antieuropeo, i suoi oppositori, vecchi unitari e giovani liberali, sfidano invece la repressione ostentando sul petto il celeste della bandiera nazionale e indossando il frac, indumento simbolo degli ideali civilizzatori delle élite urbane europeizzate.

L'intensa semiotizzazione dei comportamenti sociali, indotta dallo scontro politico, rende opaco il confine tra il gusto personale, la coercizione e lo schieramento ideologico, e conferisce all'individuo in carne ed ossa l'uniforme segnicità di un vessillo partitico. Abbigliati secondo i dettami dell'uno e dell'altro partito, gli individui costituiscono veicoli di un significato, rappresentazioni di qualcosa posto al di fuori di essi, ma al contempo sono soggetti fisici della real-

tà storico-sociale, sono, in altre parole, carne viva esposta ai rigori della battaglia. In tal modo, l'abito e il corpo che lo indossa risultano investiti in pieno della doppia materialità del «segno ideologico»<sup>2</sup>: non un semplice riflesso, una convenzione, ma un frammento materiale di realtà. Abito e corpo sono contemporaneamente rappresentazione di un'idea e parte in causa nello scontro fisico.

La doppia materialità dell'abito contribuisce a disegnare, nell'universo di contrapposizioni ideato dai letterati romantici argentini, una vera e propria topografia nazionale, laddove ad ogni indumento viene assegnato un preciso spazio, invalicabile se non a costo della vita di chi lo indossa. Questa sorta di proiezione spaziale delle proprietà dell'abito genera sempre violenza. Le sevizie cui è sottoposto il giovane unitario, colpevole di passeggiare in redingote nei pressi del mattatoio di Buenos Aires, narrate in *El matadero* di Esteban Echeverría, riecheggiano, come un dato di realtà, nell'ammonizione di Sarmiento contenuta nel *Facundo*: «Todo lo que hay de civilizado en la ciudad está bloqueado allí, proscripto afuera, y el que osara mostrarse con levita, [...] atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos» (37). La violenza esplosiva, apparentemente, solo quando è l'individuo in frac ad invadere lo spazio del poncho, e non viceversa. E tuttavia non è sempre così, poiché le cose si complicano quando i due teorici del codice vestimentario entrano in conflitto fra loro.

Quando, nel 1853, Sarmiento si trova a ribattere alle severe critiche di Alberdi, nell'ambito della polemica a stampa che li vide protagonisti dopo la caduta di Rosas, la sua replica si avvale di un intreccio di metafore vestimentarie che sfociano in un attacco di sconcertante violenza. Oggetto dell'assalto verbale non sono più le opinioni politiche dell'avversario ma il suo stesso corpo, ridicolizzato e denudato dei calzoni maschili per essere rivestito da muliebri sottane, giacché indegno, a causa della sua deformità, di indossare finanche il *chiripá*:

¡Y no ha habido en Valparaíso un hombre de los que pertenecen a la multitud de frac que le saque los calzones a ese raquíto, jorobado de la civilización y le ponga polleras; pues el chiripá, que es lo que lucha con el frac, le sentaría mal a ese entecado que no sabe montar a caballo; abate por sus modales; saltimbanqui por sus pases magnéticos; mujer por la voz; conejo por el miedo; eunuco por sus aspiraciones políticas; federal-unitario, eclécticopanteísta, periodista-abogado, conservador-demagogo [...] (Sarmiento. *Las ciento y una*: 43).

<sup>2</sup> «Ogni segno ideologico non è un semplice riflesso, un'ombra della realtà; ma è anche un frammento materiale di questa realtà. Ogni fenomeno che funzioni come segno ideologico presenta un certo tipo di incarnazione nella materia, sia essa suono, massa fisica, colore, movimento del corpo o qualcosa di simile. In questo senso, la realtà del segno ideologico è pienamente oggettiva» (Nikolaevi Vološinov 59-60).

Cosa fa esplodere la violenza verbale di Sarmiento nei termini di un assalto al corpo dell'avversario, alla sua dimensione fisica e privata che apparentemente nulla ha a che vedere con l'oggetto della polemica? Alberdi aveva, evidentemente, oltrepassato un limite e invaso indebitamente uno spazio non suo esponendosi al rischio del massacro. Ciò avviene su due livelli, uno meramente testuale, e l'altro di natura più totalizzante e simbolica.

Il testo alberdiano da cui scaturisce la polemica, le *Cartas quillotanas*, è una meticolosa, severissima, analisi di un testo di Sarmiento, la *Campaña en el ejército grande*, del 1852. Alberdi 'entra' nel testo di Sarmiento compiendo un'autentica incursione allo scopo di demolire l'impianto concettuale e linguistico del rivale. Prima ancora che l'opinione politica di Sarmiento (ovvero la sua opposizione al generale Urquiza, che aveva sconfitto Rosas ma che professava la medesima dottrina federale) ad Alberdi interessa penetrare nell'universo semantico sarmientino per sovvertirne i termini. Tuttavia, è lecito supporre che il passaggio più nevralgico della critica alberdiana, quello che più di altri suscitò la reazione scomposta del suo destinatario, sia stata proprio la demolizione dell'antinomia simbolica fra poncho e frac. Alberdi aveva, in un certo senso, compiuto il sacrilegio di sfumare i confini semantici dei due indumenti e di svelarne il carattere di 'maschera'. Per Alberdi, che non era nuovo ai cambiamenti d'opinione, poncho e frac sono qui gli elementi di una falsa opposizione, forme 'esteriori' e non sostanziali: «la prensa, como el salón, como la tribuna, como la academia misma, están llenas de 'gauchos' o 'guasos' de exterior inglés o francés» (Alberdi. *Cartas Quillotanas*: 38).

Ma l'accusa peggiore che muove a Sarmiento è quella di essere un 'gaucho in frac', un barbaro provinciale che usa, nella scrittura, le stesse armi violente e antidemocratiche dei suoi oppositori. Sarmiento è, secondo Alberdi, un 'gaucho della stampa', uno che «predica el europeísmo y hace de él un arma de guerra contra los caudillos de espada», dimenticando «que el hogar puede ser violado por la pluma» (38). L'abbigliamento europeo, che Sarmiento si vanta ripetutamente di indossare, non è che una maschera che cela un'indole altrettanto barbara del gaucho federale stigmatizzato nel *Facundo*.

'Gaucho in poncho' e 'gaucho in frac' sono espressioni di una stessa barbarie, che è a sua volta il prodotto di un determinismo geografico che solo l'uomo americano può sconfiggere:

es menester caminar en la obra de la organización contra la resistencia del gaucho de los campos y de los gauchos de la prensa. Si los unos son obstáculos, no lo son menos los otros: pero si ellos son el hombre sudamericano, es menester valerse de él mismo para operar su propia mejora o quitar el poder al gaucho de poncho y al gaucho de frac, es decir, al hombre de Sud América, para entregarlo al único hombre que no es gaucho, al inglés, al francés, al europeo, que no tardaría en tomar el

poncho y los hábitos que el desierto inspiró al español europeo del siglo XV, que es el americano actual; europeo degenerado por la influencia del desierto y de la soledad (38).

Il senso della critica di Alberdi è dunque quello di svuotare le metafore vestimentarie, che pure anch'egli aveva ampiamente contribuito a diffondere, per reclamare una riforma radicale dei costumi e della cultura politica da ottenersi non con l'imposizione degli abiti degli europei, bensì con l'azione civilizzatrice dei loro corpi: «No es dado a un sastre distribuir con su tijera la civilización europea o asiática. Con quepí o con paletot nuestro gaucho siempre sería el mismo hombre. Traed la Europa por el libre comercio, por los ríos, por los ferrocarriles, por las inmigraciones, y no por vestir de paletot al que sólo es digno de poncho» (38).

Non di abiti, dunque, ha bisogno il corpo della nazione, ma di altri corpi, sostanza *palpabile* della civiltà, la quale è propagabile solo *in praesentia*, ovvero attraverso le relazioni fra individui. Nel testo capitale della produzione di Alberdi, le *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, il principio era già stato annunciato chiaramente: «Cada europeo que viene a nuestras playas nos trae más civilizaciones en sus hábitos, que luego comunica a nuestros habitantes, que muchos libros de filosofía. Se comprende mal la perfección que no se ve, toca ni palpa» (38).

L'asse del discorso sulla moda si è sensibilmente spostato rispetto agli anni Trenta del XIX secolo, quando erano ancora in gioco il completamento dell'autonomia culturale nazionale e l'opposizione al regime autoritario federale, termini irrinunciabili dell'agenda della giovane generazione romantica, cui sia Alberdi che Sarmiento appartenevano. Dopo il 1852, superato il regime rosista e con esso il suo malinteso autonomismo culturale, entrambi si concentrano sul tema dell'immigrazione ed entrambi la dotano di un potere pedagogico sul resto della comunità nazionale. Ma è proprio sulla natura di tale pedagogia che essi dissentono profondamente.

Alberdi evoca il terzo principio pedagogico che presiede l'esperienza umana, secondo l'*Emilio* di Rousseau, ovvero la 'educazione delle cose', quella «educación fecunda, que Rousseau comprendió en toda su importancia y llamó educación de las cosas», unico principio che convenga alle società in formazione, giacché «si la instrucción es el medio de cultura de los pueblos ya desenvueltos, la educación por medio de las cosas es el medio de instrucción que más conviene a pueblos que empiezan a crearse» (76). Così facendo Alberdi nega apertamente l'opportunità dell'istruzione popolare e opta per l'acquisizione di un sapere pratico da ottenersi per mezzo di un'immigrazione laboriosa e culturalmente superiore. Più in profondità, Alberdi nega finanche l'esistenza di un

popolo della nazione, proiettando nel futuro la sua vera nascita, da forgiare per mezzo dell'apporto numerico, biologico e culturale degli immigrati. Nel testo delle *Bases*, che ispireranno la Costituzione del 1852, si spingerà a prevenire ogni obiezione al progetto immigratorio che la presiede, affermando: «No temáis tampoco que la nacionalidad se comprometa por la acumulación de extranjeros, ni que desaparezca el tipo nacional. [...] No temáis, pues, la confusión de razas y de lenguas. De la Babel, del caos saldrá algún día brillante y nítida la nacionalidad sudamericana» (103).

Se l'uomo sudamericano ancora non esiste, per Alberdi il vestito è invece l'espressione di un progresso già raggiunto. La semplice imposizione dell'abito, previa alla risoluzione dei problemi strutturali della società argentina, genera solo quello straniamento ridicolo e pernicioso che rappresenta il lato oscuro della *mimicry* postcoloniale. Tale è il rischio cui si espone Sarmiento, segnalato da Alberdi in una delle *Cartas quillotanas*, quando ostenta l'uso della divisa all'europea nel mezzo di un esercito di gauchos:

Un oficial del traje que usted llevaba en un ejército de Sud América, es una figura curiosa, que debía entretener a la tropa; pero todo un ejército sudamericano compuesto de nuestros gauchos vestidos de levita, quepí francés, paletot, etc., sería una comedia que les haría caer las armas de las manos de risa al verse en traje que el europeo mismo se guardaría de emplear en nuestros campos (68).

Sarmiento si trova su posizioni diametralmente opposte. Per l'autore del *Facundo* il tipo nazionale si è già formato, esiste nella sua interezza, ma è un tipo 'sbagliato', che reclama di essere cambiato attraverso l'educazione. Il progetto pedagogico sarmientino, espresso per la prima volta in *De la educación popular*, del 1849, coinvolge le classi popolari e attribuisce pari importanza all'alfabetizzazione e all'imposizione di abiti acconci e confacenti alle società civili. La semplice osservanza di un codice vestimentario basato sugli usi europei, infatti, genera una cittadinanza progredita, favorisce l'imporsi del sistema democratico e conduce al progresso del paese. Le fasce popolari, identificate come elemento retrogrado e conservatore, sono redimibili a partire dall'indumento in quanto parte di un processo pedagogico cui devono avere accesso. Anzi, Sarmiento si spinge a sostenere che il maggior ostacolo alla civiltà è la resistenza, da parte delle classi subalterne, ad adottare indumenti di un certo tipo. Tale resistenza 'determina' l'immobilità dello spirito e la limitatezza delle loro aspirazioni, ostacoli alla produttività e alla democrazia:

No hay obstáculo mayor para la civilización de la muchedumbre que el que opone la forma de los vestidos, que en nuestros países tienen un carácter especial en las clases inferiores de la sociedad, de cuyo uso resulta para los que lo llevan inmovili-

dad de espíritu, limitación de aspiraciones por lo limitado de las necesidades y hábito inalterable de desaseo y perpetuo desaliño (23).

Se è l'abito a fare l'uomo, è l'istruzione, per contro, a fare l'abito. Il modello della democrazia statunitense, che entra a pieno titolo nella *mimicry* sarmientina accanto a quello europeo a partire dagli anni Quaranta del XIX secolo, dimostra che c'è una relazione fra alfabetizzazione e abbigliamento. Saper leggere induce a vestire bene:

Ahora es un hecho observado constantemente en las fábricas norteamericanas e inglesas, en el ejército francés, y pudiera hacerse entre nosotros la misma observación, que los individuos que saben leer visten de ordinario con más arreglo y aseo, tienden a adoptar el traje que pertenece a las clases superiores que ha llegado a ser hoy el distintivo sine qua non de los pueblos cultos, y adquieren hábitos de limpieza en sus vestidos; siguiendo el desenvolvimiento de estas cualidades en la misma escala ascendente en que marcha el grado de instrucción del individuo (23).

In un testo successivo, *Memoria sobre educación común*, del 1856, Sarmiento insiste sull'opportunità e fattibilità della «educazione degli straccioni», proseguendo sul doppio binario della metafora vestimentaria e del richiamo ad una realtà materiale:

Un vestido viejo cubre la desnudez del andrajoso; pero roto ese vestido, reaparece la desnudez, mientras que la educación de los andrajosos, aunque más lenta en sus efectos, acaba por proporcionar al paciente los medios de vestirse, y romper el hilo de la tradición de miseria de la familia en que ha nacido. Es, pues, la educación un capital puesto a interés para las generaciones presentes y futuras (22).

L'aspetto pratico della campagna pedagogica attraverso l'abito è esplicitato poco più avanti, nella proposta di vestire di abiti civili i soldati della Guardia Nacional, allo scopo di propagare tale abbigliamento tra il popolo:

se sustituirá al vestido militar sin influjo sobre los hábitos del que lo lleva, el vestido burgués compuesto de pantalón, saco oscuro, corbata y gorra de paño con visera de hule. Esta medida tan sencilla, hará que la clase que hoy ostenta casaca, penachos y adornos militares el domingo, para tomar el lunes de nuevo el poncho, se habitúe a traje que le impone el aseo, le da cierto punto de decencia, que pasa después a hacerse realidad, elevándolo en su propio concepto y en el de los demás (72).

Il contrasto con Alberdi su questo punto si misura con ulteriore nitidezza nel tentativo di quantificare gli effetti dell'azione pedagogica. Il grado di civiltà di un popolo, come pure la qualità dell'immigrazione, si calcola, per Sarmiento, sul livello dell'istruzione:

Sería una cosa digna de una estadística precisa y formada expresamente para el objeto, la comparación de las fuerzas de una nación, no ya según el número de habitantes que cada una posee, sino según el mayor grado de desenvolvimiento que a sus masas da la educación recibida. Algunos estados del norte de América pueden servir de término de comparación, y desafiar a éste respecto a las naciones que de más cultas blasonan en la tierra. Compararíase, por ejemplo, a cuántos millones de hombres corresponden en fuerzas morales y productivas veinte millones de norteamericanos que saben leer, escribir, contar, y poseen otros ramos de instrucción, que visten todos fraque, llevan reloj, [...] leen diarios y libros, [...] y gozan de derechos políticos [...] por cuantos millones de hombres educados así, podrían trocarse sin pérdida para el estado 18.000,000 de individuos que poseía no ha mucho la Francia por ejemplo, que jamás han calzado zapatos, que llevan una blusa de nanquín desgarrada por todo vestido, que jamás o rara vez han tenido carne por alimento, que viven en desvanes o guardillas, no saben leer [...] (24).

Alberdi, al contrario, sembra ribattere puntualmente nelle *Bases* opponendo al dato dell'istruzione un criterio meramente numerico:

Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente. Poned el millón de habitantes, que forma la población media de estas Repúblicas, en el mejor pie de educación posible, tan instruido como el cantón de Ginebra en Suiza, como la más culta provincia de Francia: ¿tendréis con eso un grande y floreciente Estado? Ciertamente que no: un millón de hombres en territorio cómodo para 50 millones, ¿es otra cosa que una miserable población? (90).

Il rigido codice vestimentario che emerge dai testi citati fin qui, e la distinzione fra spazi fisici e totalità culturali che ne deriva, interviene in modo determinante nell'elaborazione della categoria di alterità da parte della generazione romantica che precede l'ondata immigratoria in Argentina. I due autori menzionati, Sarmiento e Alberdi, rappresentano infatti i due poli attorno ai quali si organizza una 'ideologia dell'immigrazione' come strumento di democratizzazione e progresso del paese. Entrambi operano per dotare la Nazione non solo di un apparato di leggi volto a favorire il processo immigratorio, ma soprattutto di un apparato simbolico volto a pensare all'immigrazione come un orizzonte inevitabile per il progresso del paese. Entrambi si pongono una domanda sull'identità nazionale articolando la nozione del sé, dell'altro e della maschera. Chi è l'altro e come si veste, è la domanda che emerge continuamente dai loro scritti. Ma mentre la prima parte dell'interrogazione si manifesta in tutta la sua dimensione sostanziale – chi è l'altro, si trova dentro o fuori dalla semiosfera nazionale, come si definisce in rapporto al sé – la seconda domanda appare surrettiziamente, come avvolta da un'aura di futilità che reclama di essere dis-

sipata. Il ‘come si veste’, in realtà, è il centro della scena e non solo nella sua natura di segno significante, bensì in quella di materia significata.

Se Alberdi è disposto a negoziare l’identità con entrambi i poli della cultura nazionale, quello della città e quello della campagna, sfumando le distinzioni del frac e del poncho, Sarmiento separa decisamente gli ambiti assegnando ad una civiltà esogena il ruolo di educatrice rispetto di una barbarie interna, da soppiantare con una nuova classe lavoratrice. Negli anni, la posizione di Sarmiento potenzierà la sua carica destabilizzante, che riconosce come barbaro, come altro da sé, l’abitante dell’interno, da *mimetizzare* con frac, guanti e paletot ancor prima di alfabetizzarlo.

Sono ancora lontani gli anni in cui la dicotomia sarmientina si rovescerà e il gaucho col poncho smetterà i panni del barbaro per assurgere a simbolo di nazionalità, da contrapporre alle masse immigrate che minacciano di dissolvere ogni immagine coerente di una identità nazionale già lacerata. Ancora qualche anno, e Alberdi stesso si ricrederà sugli effetti dell’alluvione immigratoria ormai alle soglie. Alberdi era stato il grande teorico dell’immigrazione come arma di progresso e democratizzazione del paese. Aveva ravvisato nel programma di Sarmiento il pericolo della visione non inclusiva di cui era sotteraneamente portatrice, che avrebbe condotto al perpetuarsi di quella tentazione di espulsione dell’alterità dalle viscere della repubblica, come sosteneva Sarmiento, e delle irriducibili differenze in seno alla comunità nazionale. «Tampoco hay que olvidar – affermava nelle “Páginas explicativas” alla riedizione delle *Bases*, del 1879 – que el extranjero no debe ser excluido, por malo que sea. Si se admite el derecho de excluir al malo, viene enseguida la exclusión del bueno» (15). E tuttavia, Alberdi stesso, di fronte al compiersi dell’alluvione immigratoria da lui auspicata trent’anni addietro, non mancava di colmare di distinzioni il suo progetto inclusivo: «hay extranjeros y extranjeros; y que si Europa es la tierra más civilizada del orbe, hay en Europa y en el corazón de sus brillantes capitales mismas, más millones de salvajes que en toda la América del Sud» (16).

Quando fu evidente che l’orda ‘selvaggia’ proveniente dal sud europeo non sbarcava indossando il frac, l’effigie del gaucho prese a contendere il centro della scena nazionale alla figura dell’immigrante, spoglio, agli occhi dei nuovi conservatori, degli abiti della civiltà.

### Bibliografia citata

- Alberdi, Juan Bautista. *Fragmento preliminar al estudio del derecho. Obras Completas*. I. Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna Nacional. 1886: 99-255.  
———. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*. Buenos Aires: La cultura argentina. 1915.

- . *Cartas Quillotanas. Una polémica con Sarmiento*. Buenos Aires: Rosso. s.d.
- Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse". *October*, 28 (1987): 317-325.
- Goldgel Carballo, Víctor. "La moda del progreso. El Río de la Plata hacia 1837". *Estudios*, 16 (julio-diciembre 2008), 32: 227-247.
- Hallstead, Susan *FashionNation: The Politics of Dress and Gender in 19th Century Argentine Journalism (1829-1880)*. Tesi dottorale discussa presso la University of Pittsburgh nel 2005.
- . "Políticas vestimentarias sarmientinas: tempranos ensayos sobre la moda y el buen vestir nacional". *Revista iberoamericana*, LXX (enero-marzo 2004), 206: 53-69.
- Nikolaevič Vološinov, Valentin. *Marxismo e filosofia del linguaggio*. Bari: Dedalo. 1976.
- Root, Regina. *Couture and Consensus: Fashion and Politics in Postcolonial Argentina*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2010.
- Salvioni, Amanda. "I nostri corpi federalmente vestiti di sangue. Moda e colori nella guerra civile argentina". Cristina Giorcelli (ed.). *Abito e identità*. XII. Palermo, Roma, Sao Paulo: ILA Palma. 2012: 237-276.
- Sarmiento, Domingo F. *Facundo ò civilizacion i barbarie en las Pampas arjentinas*. Paris: Hachette. 1874<sup>3</sup>.
- . *De la educación popular*. Santiago de Chile: Imprenta de Julio Belín. 1849.
- . *Memoria sobre educación común*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril. 1856.
- . *Las ciento y una*. Buenos Aires: Biblioteca Quiroga Sarmiento. 2007. Edizione digitale.