

## “La mano nella terra”. Spaesamento e redenzione di un “conquistatore conquistato” nel Paraguay del XVI secolo

Francesca Di Meglio

Università degli Studi di Firenze (<[francesca.dimeglio@unifi.it](mailto:francesca.dimeglio@unifi.it)>)

### Abstract

In her short story “La mano en la tierra” Josefina Plá outlines a “postmodern” portrait of the sixteenth-century *hidalgo* Don Blas, whose language is initially marked by the difference between Western hegemonic discourse and the subdued and subaltern Otherness of the natives. However, he gradually realizes not only the estrangement effect of his contact with the guarani people, but also a sense of displacement due both to the semantic crisis caused by contamination and his sense of alienation within his own family. Only at the end, thanks to the blue colour of his mestizo son’s eyes, does he recognize himself as a foreigner among foreigners, as half of a world which is completed by the Other, and reach a reconciliation that opens the door to the counter-conquest of future Americans.

Keywords: *Conquistador*, *Josefina Plá*, *Otherness*, *reconciliation*, *sense of displacement*

Nel suo più noto racconto, intitolato “La mano en la tierra” (1996 [1952]; “La mano nella terra”, 2013), Josefina Plá conduce il lettore nella Asunción coloniale del XVI secolo, rendendolo testimone degli ultimi momenti di vita in una terra straniera ed estranea di un *hidalgo* castigliano, un “figlio” di *algo*, inteso sia come beni e ricchezza sia come nobiltà di lignaggio (ovvero progenitori cattolici di sangue puro da generazioni).

Sin dal tempo della cacciata di mori ed ebrei nel 1492, per gli uomini del centro e del sud della Spagna – sui quali gravava il sospetto d’impurità di sangue a causa di antenati mori o ebrei – ottenere il titolo di *hidalgo* (che, tra l’altro, esentava dal pagamento delle tasse e dalla prigionia per debito) era divenuto difficile, e, tra coloro che vi aspiravano (come i figli bastardi degli aristocratici o i figli legittimi cui spettava la minore eredità in base alla legge del *mayorazgo*), molti – in cerca di maniere alternative alla prova della “purezza di sangue” (*limpieza de sangre*) o alla dimostrazione d’aver generato sette figli

maschi consecutivi dalla propria legittima moglie, cosa che bastava a rendere “nobili di patta” (*hidalgos de bragueta*) – videro nel Nuovo Mondo il luogo ideale per convertire alla fede cristiana gli infedeli americani e dimostrarsi in tal modo degni di ottenere il titolo di *hidalgode privilegio*, ossia per grazia reale, in cambio della propria lealtà e dei propri meriti nei confronti della Corona. Don Blas de Lemos, invece, *hidalgo* lo era *de sangre*, quando disse addio alla sposa bambina Isabel, incinta, e partì per l’America, dove dovette “raccolgere le proprie forze e fare molte cose che non aveva mai pensato di fare con le sue mani nobili” (Di Meglio 2013, 31; “sacar fuerzas de flaqueza y hacer muchas cosas que hacer no pensaba con sus manos hidalgas”, Plá 1996, 15), mani che, evidentemente, non avevano mai svolto un lavoro manuale, considerato degradante per la nobiltà e l’onore. Nella Castiglia dell’*Antiguo Régimen* (XVI-XVIII secc.), infatti, agli *hidalgos* era vietato vivere di un’attività manuale o che implicasse un impegno personale (come nel caso di banchieri o mercanti), onta destinata a diventare una tara ereditaria trasmissibile alla discendenza<sup>1</sup>; monopolizzavano, perciò, le cariche municipali, ecclesiastiche, militari, universitarie e giuridiche, anche se per lo più vivevano delle rendite (non sempre cospicue) derivanti dalle proprietà terriere.

Don Blas de Lemos è dunque un nobile per discendenza, per purezza di sangue, così come lo era il figlio Blas nato dalla bionda e gracile Isabel, mai visto e morto due anni prima, durante la battaglia navale di Lepanto (1571) con la quale la Lega cristiana aveva sconfitto i turchi. E mentre nel Mediterraneo gli occidentali lottavano per contenere l’espansionismo ottomano e s’illudevano d’esservi riusciti, in Paraguay gli spagnoli continuavano a soffocare nel sangue le rivolte degli indigeni guaraní, che, tra il 1537 e il 1660, insorsero più volte contro i *conquistadores*, incitati dagli sciamani alla resistenza culturale e a bruciare non solo campi seminati, ma anche cani e vacche, animali non nativi introdotti al tempo della conquista e presi a simboli dell’occupazione straniera.

Blas de Lemos si era presumibilmente imbarcato, assieme ad altri mille e cinquecento spagnoli e un imprecisato numero di donne – tra sposate, nubili e *enamoradas* (Plá 1985, 13) –, a bordo di una delle navi del facoltoso *hidalgo* don Pedro de Mendoza, il quale, nominato da Carlo V *primer adelantado del Río de la Plata*, finanziò la propria spedizione in cerca della Sierra de Plata in cambio della concessione di future ricchezze. Salpato nell’agosto del 1535, giunse sei mesi dopo all’estuario del Río de la Plata, lungo il quale fondò il forte di Nuestra Señora Santa María de los Buenos Aires. Da lì Blas de Lemos, al seguito del luogotenente Juan de Ayolas, partì per esplorare il Paraná e fondare Corpus Christi e Nuestra Señora de la Esperanza. Ma nel

<sup>1</sup> Ai baschi, invece, era permesso essere *hidalgos* e lavorare (nella loro provincia). Quando però si recarono in Castiglia come emigranti, gli *hidalgos* locali non vollero annoverarli tra le loro fila (Otazu, Díaz de Durana 2008).

frattempo la prima Buenos Aires fu assediata dagli indigeni querandí, divenuti ostili in seguito alle *malocas* (vere e proprie spedizioni di caccia all’indio), ai rapimenti violenti delle loro donne e alla violazione di alcuni accordi da parte degli spagnoli. Senza il cibo fornito dai nativi, gli europei patirono “fame e spavento” (Di Meglio 2013, 37; “hambre y espanto”, Plá 1996, 21) come ricorda anche Ulrich Schmídel (Schmídel 1903 [1599]), e non solo mangiarono topi, serpenti, cuoio e cavalli, ma addirittura carne umana. Don Blas, come gli altri, probabilmente si salvò grazie alle cure che le poche donne spagnole prodigarono agli uomini nutrendoli, lavandoli, preparando le armi, il fuoco, e facendo turni di guardia, come si sa grazie a una lettera scritta alla regina di Spagna da Isabel de Guevara nel 1556. In tale situazione, Mendoza, allettato dalla sifilide, mandò il suo luogotenente Juan de Ayolas ad esplorare una possibile rotta per il Perù con un ristretto gruppo di individui ormai stremati, tra cui don Blas, e alcune donne. I due brigantini risalirono il fiume Paraná per tre mesi, fino a quando giunsero nel territorio degli amichevoli *cario*, che offrirono volontariamente ai bianchi non solo cibo ma anche guerrieri per la ricerca di un regno dell’El Dorado probabilmente confuso con la loro *Yvy-maraéy* o Terra senza Male: la migrazione degli europei verso nord proseguiva alla ricerca dei tesori di cui i primi avventurieri avevano visto i bagliori sulle rive del fiume ingenuamente ribattezzato Río de la Plata; la migrazione degli indigeni avveniva invece in nome di una ricerca incessante, vitale, della Terra senza Male, il luogo mitico del ricongiungimento tra uomini e dèi situato su questa terra, in direzione del sorgere del sole. Alla ricerca del paradiso perduto, i popoli guaraní compivano vere e proprie migrazioni di massa<sup>2</sup>, dislocandosi al seguito degli sciamani, guide spirituali itineranti, attraverso una rete di sentieri lunga circa quattromila chilometri che collegava la costa all’interno del continente. Europei e indigeni rincorrevano, dunque, la stessa chimera, con la differenza che i guaraní aspiravano alla felicità eterna, e gli spagnoli cercavano di impadronirsi dei mezzi per raggiungere una felicità terrena fugace ed effimera (Eliade 1969, 102).

Fu probabilmente partecipando ad una di quelle spedizioni che don Blas giunse laddove sarebbe sorto il forte di Asunción. Non figurò, comunque, tra i centotrenta uomini della spedizione di Juan de Ayolas che attraversarono il semidesertico Chaco nel 1537, seguiti da circa trecento indigeni *payaguá*: al suo posto, racconta, andò l’amico d’infanzia Jerónimo Ortiz, che non fece mai ritorno, ucciso o dai *charcas* di lingua quechua contro cui Ayolas e i suoi combatterono dopo aver trovato tesori d’oro e d’argento sulle Ande, oppure, al ritorno, dagli stessi *payaguá* dominatori dei fiumi, divenuti nel frattempo

<sup>2</sup> Si sa che tra il 1539 e il 1549 dieci o dodicimila Tupí-Guaraní abbandonarono le proprie comunità agricole sulle coste brasiliane per raggiungere il Río delle Amazzoni in Perù, compiendo un viaggio sacro al quale sopravvissero in appena trecento (Clastres 1975).

ostili. Probabilmente la sorte volle Blas de Lemos tra coloro che Ayolas lasciò a Candelaria ad aspettare il proprio ritorno dal Chaco sotto il comando di Martínez de Irala, il capitano del forte che, però, dopo mesi d'attesa e non più rifornito di cibo dagli indigeni (perché accusato d'aver abusato della figlia dodicenne che il cacicco Tomatia aveva donato ad Ayolas), decise di far ritorno ad Asunción. Nominato *gobernador* ad interim, dopo la conferma della morte di Ayolas, Irala rimase come unica autorità nella regione e ordinò l'abbandono di Buenos Aires: Asunción sarebbe diventata la capitale dell'immensa *Provincia Gigante de las Indias*, comprendente tutto il bacino del Río de la Plata, dalla foresta amazzonica alla Patagonia e dall'Atlantico al Pacifico. Ma nel 1542 giunse l'*adelantado* del Río de la Plata Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, nominato dalla Corona per porre freno agli abusi di potere di Irala ed organizzare un'altra spedizione in cerca del regno dell'El Dorado, alla quale Blas de Lemos rivela d'aver preso parte, assieme a centinaia di guerrieri guaraní *cario*: sconfitti gli indigeni d'etnia *guaicurú*, ne riportarono prigioniere circa quattrocento donne, reclamate dagli spagnoli come bottino di guerra.

In una lettera del 1541, Irala scrisse che ad Asunción (soprannominata Paradiso di Maometto per gli harem di donne che ogni spagnolo possedeva), vi era disponibilità di 700 donne, e che i loro parenti maschi erano tenuti a lavorare per gli spagnoli non solo per via della "parentela", ma anche costretti con la forza, per cui nuovi eventuali coloni avrebbero trovato abbondanza di donne e manodopera: ciò avrebbe favorito non solo la conquista ma il popolamento dell'immensa regione, secondo il suo lungimirante piano. In effetti, nei dintorni di Asunción si era concentrato un numero cospicuo di donne guaraní. Alcune erano state offerte dagli indigeni per suggellare alleanze inter-etniche o unioni "amichevoli", che secondo la mentalità neolitica *cario* (convinta che dare implichi ricevere), comportavano un imparentamento politico regolamentato dalla norma di reciprocità: tutti i parenti della donna lavoravano la terra o prestavano servizio per gli spagnoli – divenuti "cognati" (*toveyá*) e si aspettavano di ricevere in cambio asce di metallo. Altre donne erano state, invece, barattate dagli stessi guaraní con asce metalliche, abitudine in cui l'antropologa Branislava Susnik ha riconosciuto la comparsa di una nuova concezione della "donna" (*cuñá*), divenuta dapprima "sposa" (*tembirekó*, ossia "battezzata" e dunque in condizioni di poter contrarre matrimonio religioso) e poi mero oggetto di scambio (Susnik 2010). Altre indigene ancora erano state cedute ai bianchi per evitare la distruzione dei villaggi che sempre si accompagnava ai rapimenti. L'economia iniziale degli spagnoli, infatti, dipese molto dalle razzie: di miele, di cera (indispensabile per ungere i brigantini), canapa e anche di donne – da vendere, barattare con vestiti e cavalli (la mercanzia più scarsa agli albori della colonia), oppure da usare per costringere gli uomini delle tribù a servirli o a riscattarle per riaverle (Susnik 1965).

Il sequestro delle donne, assieme al costante prelievo di "accompagnatori" per le spedizioni e le missioni di guerra – che sottraeva uomini ai villaggi ancora

dependenti dalla coltivazione “taglia e brucia” (*arozado*) e dalla cooperazione comune – fini col depauperare il potenziale biologico e pregiudicare l’economia delle comunità indigene, molte delle quali, in precedenza autonome sia per sussistenza che come unità sociali, o si raggrupparono tra loro, oppure, ridotte a piccoli gruppi familiari, accettarono il servizio per parentela e ripararono nelle case degli spagnoli. Nemmeno le numerose prigioniere – riportate dai giovani guerrieri che accompagnavano gli spagnoli durante le spedizioni nel tentativo di ritrovare un equilibrio demografico – riuscirono a frenare l’irreversibile declino socio-biologico delle comunità indigene. E mentre nei villaggi non nascevano più guaraní puri, si moltiplicavano i figli meticci degli spagnoli che restavano nelle case dei padri accanto a madri che preferivano convivere con i bianchi – presumibilmente per i privilegi che ne ricavano, come vestiti, oggetti di metallo o lo status di domestiche (*criadas*) e “madri di figli meticci”, per ottenere il quale le donne guaraní evitavano di avere figli indigeni.

Poco o nulla si sa di Ursula, se non che aveva dodici anni quando Blas, “per metà concupiscente, per metà compiaciuto, la ricevette come pegno d’alleanza e unione dal gregge nubile offertogli da un cacicco impennacchiato” (trad. it. di Di Meglio 2013, 32; “mitad rijoso, mitad risueño, la recibí de entre el rebaño núbil ofrecido por un empenachado cacique como prenda de alianza y de unión”, Plá 1996, 16). Offerta, dunque, dal capo del villaggio, entrò nella casa dell’*hidalgo* spagnolo così come accadde a migliaia di altre giovani donne, molte delle quali allontanate dalle “famiglie allargate” (*teyá*) in maniera violenta. Forse battezzata e resa *tembirekó*, di Ursula si ignora il vero nome, quello originario, tribale, che ne indicava l’identità guaraní e che le era stato attribuito alla nascita dalla divinità tutelare dopo ore di canti e rituali e di gesti con cui lo sciamano, suo intermediario, aveva catturato nell’aria forze sovranaturali, come se fossero tangibili, per poi trasmetterglielle. Il fatto che i guaraní credessero che l’assegnazione di un nome sbagliato avrebbe provocato malessere fisico e psichico rappresenta un’ulteriore conferma della convinzione secondo cui per i guaraní il nome era parte dell’anima, inseparabile dalla persona. Partendo dal presupposto che il guaraní non *si chiamava* in un certo modo ma *era* il proprio nome, risulta comprensibile il disprezzo per il ridicolo battesimo cristiano, in cui il sacerdote chiedeva ai genitori come si sarebbe chiamato il figlio, quando invece avrebbe dovuto conoscere, per ispirazione divina, il nome corretto del neonato. Il rito cristiano del battesimo contribuì alla dissoluzione della cultura indigena, poiché – come ha scritto Bartomeu Meliá – “cambiando i nomi propri snaturava i guaraní e ne alterava la cultura, quella loro cultura della parola ispirata”<sup>3</sup> (“cambiando los nombres de persona, desalmaba al Guaraní y le trocaba la cultura, esa cultura de la palabra inspirada”, Cadogan 2007, 12). Ursula, dunque, ha perduto l’anima, o almeno

<sup>3</sup> Se non diversamente indicato tutte le traduzioni sono di chi scrive.

la porzione che rappresentava l'identità tribale. Al pari di don Blas, è una migrante: allontanata da una comunità tribale depauperata e forse scomparsa, nemmeno lei, come l'*hidalgo* spagnolo, può più tornare a casa.

È un individuo separato dalla comunità, un'isola fluttuante che però fa di tutto per non recidere le ultime radici che la tengono unita alla propria cultura, e dare un senso alla sua esistenza di donna e madre di sei figli. Sei maschi ai quali durante l'infanzia aveva trasmesso "ritmi e tessiture emotive, i segreti della terra" ("ritmos y tesituras emotivas, los secretos de la tierra", Plá 1981, 192) appartenenti all'universo indigeno (di cui la lingua era simbolo, poiché veicolava conoscenze esclusive, identità, dignità, intimità con la natura). Da adulti, però, avevano seguito le orme del padre, portatore "di magie terribili e attraenti: le armi da fuoco, il cavallo, il libro" ("de magias terribiles y seductoras: las armas de fuego, el caballo, el libro", *ibidem*)<sup>4</sup>.

Bibbia alla mano, armati e a cavallo, gli spagnoli, al comando di Irala, continuarono ad organizzare spedizioni alla frontiera col Perù in cerca dei leggendari tesori di cui tutti i *conquistadores* bramavano d'impossessarsi. Tuttavia, raggiunta l'anelata meta nel 1547, scoprirono che il Regno del *Rey Blanco* coincideva con l'Impero Inca, e furono costretti a far ritorno ad Asunción, poiché il diritto esclusivo di esplorazione e conquista di quelle terre era stato garantito ai membri della spedizione di Pizarro, dipendenti da Lima. Il sogno di appropriarsi delle ricchezze dell'El Dorado era ormai sfumato per tutti coloro che lo avevano cercato a partire dal bacino del Río de la Plata, dove di "argentino" non c'era mai stato nulla. Le migrazioni degli europei in cerca di tesori avevano perso senso. Josefina Plá nel poema dedicato ad Isabel de Guevara, la più famosa tra le donne della conquista, ricorda: "Che non c'è oro in questa terra, / ma che c'è oro nelle anime. Per servire Dio / e per la gloria della Spagna, / i superbi cavalieri / qui ad esser uomini si abbassano" ("Que no hay oro en esta tierra, / pero que hay oro en las almas. Para el servicio de Dios / y para gloria de España, / los altivos Caballeros / aquí a ser hombres se allanan", Plá s.d., 78).

Svanita la speranza dell'El Dorado, rimasti in pochi in un paese privo di metalli preziosi, ai frustrati *conquistadores* non restò che trasformarsi in coloni, ed esaltare nuovamente l'antica idea del "signore della terra": "Mano da spada oggi taglia / per la chiesa le palme; mano da calamaio oggi semina; / mano da timone, oggi ara" ("Mano de espada hoy corta / para la iglesia las palmas; mano de tintero hoy siembra; / mano de timón, hoy ara", *ivi*, 77-78). Il modello economico familiare, che finì per essere esportato nelle colonie, era quello della Spagna (soprattutto della Castiglia) del tempo, ancora vincolato al latifondo povero e improduttivo e con caratteristiche medievali. La Castiglia era la più

<sup>4</sup> Il libro su cui i missionari avrebbero registrato, "immagazzinato", i nomi dei battezzati, provocò un cambiamento fondamentale nella cultura indigena, sottraendo alla tradizione orale impersonata dallo sciamano lo spazio e la custodia della verità.

chiusa, isolata ed etnocentrica delle regioni iberiche. Mentre i regni di Portogallo e Aragona avevano completato la riconquista delle loro regioni e si erano dedicati al commercio e alle attività marittime, la Castiglia dovette affrontare l'ultimo regno moro fino all'anno della scoperta dell'America; per i castigliani, l'espansione significava ancora una conquista nello stile classico: instaurazione permanente di un cospicuo numero di immigranti, amministrazione formale, riscossione di tributi, conversione alla religione dominante e divisione generale dei beni conquistati (tradizione che portò all'evoluzione dell'*encomienda* nei territori americani). Il nuovo “signore della terra” doveva essere in tutto simile al nobile spagnolo, che manteneva un numeroso *establishment* di familiari, domestici e servi disseminati tra la città e la campagna ad occuparsi delle terre e degli approvvigionamenti. Lo scarso prestigio derivante dal lavorare direttamente la terra<sup>5</sup> avrebbe orientato il comportamento degli iberici nel Nuovo Mondo verso l'abbandono del lavoro nei campi per elevare il loro rango, e gli schiavi neri, cui le popolazioni iberiche erano abituate a ricorrere – considerati simbolo di prestigio e indicatori della prosperità di un casato – furono presto esportati nelle nuove terre in quanto figure integranti del sistema familiare europeo. D'accordo con la natura del patriarcato, infatti, la famiglia spagnola era un'entità inclusiva, esistente a vari livelli sociali e comprendente la famiglia diretta, molti parenti, servi e schiavi. In risposta alle reiterate richieste da parte dei primi coloni, a partire dal 1534 la Corona aveva concesso varie licenze per introdurre nel Río de la Plata schiavi neri provenienti da Africa o Brasile (molti altri vi furono trasportati clandestinamente), ma, in un territorio privo persino di animali domestici, la più immediata risorsa disponibile era rappresentata dai guaraní, che quando i *conquistadores* divennero *encomenderos* (nel 1556) furono ridotti a bestie da soma, a nuovi servi della gleba costretti a pagare tributi al re. Con l'introduzione dell'*encomienda*, ventimila guaraní furono distribuiti a trecentoventi spagnoli; le migrazioni forzose di elementi indigeni – sia femminili, verso gli agglomerati urbani degli europei, sia maschili, verso i campi di *mate* spesso lontanissimi – disgregò inesorabilmente il tessuto sociale indigeno.

Blas de Lemos confessa che “avrebbe potuto diventare un *encomendero*; ma preferì unirsi agli uomini d'armi” (trad. it. di Di Meglio 2013, 35; “pudo haber sido encomendero: prefirió ser de los de arma al brazo”, Plá 1996, 19); preferì non possedere la terra, ma abitarla, scoprirla, aprire piste nella foresta, seguire Irala o Cabeza de Vaca, fondare nuove città, al pari di altri uomini che “portarono tutti / il grido, il colpo, le armi” (“trajeron todos / el grito, el golpe, las armas”, Plá s.d., 77), il desiderio di gloria e di conquista

<sup>5</sup> A giustificazione della scarsa stima del lavoro da parte dei primi *conquistadores* (e poi dei meticci), Américo Castro – nella sua opera *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos* (1948) – propose la vittoria dei cristiani su mori e giudei, la quale fece apparire il lavoro cosa da vinti, una sorta di maledizione o condanna.

che contraddistingueva l'Impero degli Asburgo. In quanto spagnolo, don Blas è una scheggia di un mondo lontano, un frammento dell'impero che cercava di clonarsi nel cuore dell'America del Sud. Ed esattamente come in Castiglia, don Blas era signore e padrone in casa propria: era "mi señor" per Isabel che gli accarezzava i capelli biondi come l'oro, mai dimenticata ma mai fatta partire<sup>6</sup>, ed era "mio signore" ("che carai"<sup>7</sup>) per Ursula.

Il titolo onorifico di *karai* – col quale i tupí-guaraní indicavano i loro "abili" profeti itineranti, i massimi rappresentanti del potere magico, guaritori e custodi delle tradizioni orali – fu attribuito anche ai primi spagnoli, ritenuti capaci di prodigi e dotati di straordinari poteri derivanti da armi, oggetti di metallo, cavalli, navi, corazze... e animati da una volontà di "migrazione" equiparabile al potere carismatico dei *karai* indigeni, capaci di suscitare movimenti messianici e guidare lunghe migrazioni. Dal canto loro, è plausibile che gli spagnoli stessi avessero scelto *karai* come traduzione dell'espressione "figli di Dio" che prediligevano per presentarsi, ben consapevoli del prestigio di cui il termine godeva presso i guaraní; tuttavia in seguito fu imposta al titolo un'accezione religiosa che, nel renderlo sinonimo di "cristiano", "battezzato"<sup>8</sup> o, se riferito ad oggetti, semplicemente "asperso con acqua benedetta", lo privò dell'aura di esclusività di cui era inizialmente ammantato (rimasta, invece, solo nell'accezione di "signore e padrone" riferita agli spagnoli). Nonostante il battesimo, dunque, i guaraní *karai* "cristiani" dovettero comunque obbedienza ai *karai* "signori" bianchi, i quali, abbandonate le illusioni migratorie, si erano trasformati da "parenti" in *encomenderos* traditori che gli indigeni non avrebbero più seguito in cerca del paradiso perduto, bensì servito come schiavi (Meliá 1981, 163-166). Dunque, l'espressione *che karai*, modellata sul castigliano *mi señor*, testimonia la penetrazione, ottenuta o attraverso l'imposizione o per uno spontaneo adeguamento, di codici comportamentali europei: la società non si era "castiglianizzata" (poiché la lingua guaraní fu adottata anche dagli spagnoli), ma "ispanizzata", nonostante le ovvie discontinuità con la madrepatria (di cui la dilagante poligamia rappresentò un esempio) dovute al fatto che i coloni, in minoranza numerica dinanzi ad un'alterità molto più numerosa e non del tutto sottomessa, si trovarono costretti ad adeguarsi a nuove circostanze.

Il *karai* don Blas è ormai padre di figli che parlano e vestono come spagnoli e sono cattolici, ma nelle cui vene il sangue che per lui aveva rappresentato l'*algo*, la purezza della discendenza e il senso dell'onore, scorre misto a un sangue altro che mette in crisi la sua identità. Sempre più di frequente la solitudine lo assale,

<sup>6</sup> Ai sentimenti dell'abbandonata Isabel potrebbero dar voce i versi del sonetto CXXIII di Gaspara Stampa (1523-1554), innamorata del conte Collaltino di Collalto: "[...] dall'empio mio signore stesso / Con queste proprie orecchie dir mi sento / Che tanto pensa a me quanto m'è presso / E, partendo, si parte in un momento / Ogni membranza del mio amor da esso" (1554, 66).

<sup>7</sup> L'attuale normalizzazione ortografica del guaraní vuole che il grafema /c/ sia sostituito da /k/ (*carai* > *karai*) e non richiede l'accento grafico sulle parole ossitone.

<sup>8</sup> Come tale comparve nel primo catechismo in guaraní di fra Luis Bolaños.



così come la perdita di certezze, e dopo essere rimasto impedito al braccio sinistro, comincia a scrivere, creandosi uno spazio esclusivo di riflessione e resistenza rappresentato non solo dalla memoria, ma dalla pagina scritta stessa. Scrive:

Memoriales y mensajes, pliegos que iban y venían por caminos duendes, hoy abiertos, mañana comidos por la selva; o que dormían meses un sueño de viento y sal en la cámara de algún bergantín perdido entre cielo y mar rumbo a la patria... Y había escrito también sus memorias. Escribió lo que hizo, y también un poco lo que no pudo hacer en aquellas tierras mansas y tenaces. (Plá 1996, 19)

Memoriali e messaggi, plichi che andavano e venivano per sentieri fantasma, un giorno aperti, l'indomani inghiottiti dalla foresta; o che dormivano per mesi un sonno di vento e sale nella cabina di qualche brigantino perso tra cielo e mare in rotta verso la patria... E aveva anche scritto le sue memorie. Scrisse ciò che aveva fatto, e un po' anche quel che non aveva potuto fare in quelle terre docili e tenaci. (Trad. it. di Di Meglio 2013, 35)

Passa dalla spada alla penna, dalle spedizioni di guerra o di fondazione di nuove città alla scrittura, che implica anch'essa un viaggio: non solo quello fisico di scritti che s'inoltrano nelle foreste attraverso piste destinate ad essere nuovamente fagocitate dalla giungla o s'imbarcano per lunghi mesi su brigantini diretti in Europa; il viaggio della scrittura di don Blas, *alter ego* di Josefina Plá, è anche ideale e lo si potrebbe definire postmoderno *ante litteram*, per il gesto conclusivo cui approdano le sue riflessioni e il superamento della bipolarità tipica dell'età moderna tra le categorie dell'Io e dell'Altro.

Nel parlare dell'Altro (di un'alterità che non si trova al margine, bensì nella sua stessa casa e nei suoi stessi figli) e di quell'altrove che abita da quarant'anni, il punto di partenza di don Blas è l'autorevolezza conferitagli dal discorso occidentale egemonico, ossia dal suo io maschile, bianco, spagnolo e cattolico. Ma Josefina Plá lo fa fermare e vacillare, e poi evolvere fino all'attraversamento del confine con l'Altro. Il suo viaggio è una continua oscillazione tra il passato e il presente, tra la Spagna e il Paraguay, tra le sue aspettative di europeo del Cinquecento e la realtà di quel luogo paradisiaco ed infernale insieme, ancora straniante nonostante il tempo trascorso. La mediazione, con le rinunce che comporta, non è facile, né inizialmente contemplata o avvertita come necessaria: don Blas incarna il punto di vista eurocentrico ed etnocentrico. Sono evidenti nei suoi scritti i riferimenti a una polarità apparentemente insuperabile tra il soggetto occidentale – situato in cima ad un'ideale scala di valori nell'immaginario coloniale incentrato sull'affermazione della superiorità della normatività bianca – e l'Altro stereotipato, del quale, all'interno delle differenze, si evidenziano le mancanze. Inizialmente il pensiero di don Blas procede per contrasti e le sue parole scritte reiterano il linguaggio della differenza, percepita e giudicata come inferiorità in quanto devianza dalla norma europea. La differenza è ovunque, nei piccoli gesti come nella percezione del divino.

Don Blas la riconosce, per esempio, nella terra: la sua, secca e austera, “adusta, avara di sorrisi ma fertile e leale” (trad. it. di Di Meglio 2013, 31; “adusta, avara de sonrisas, pero fecunda y cumplidora”, Plá 1996, 15) con “le montagne aride e scolorite, le lande grigie, e anche gli sconfinati campi di grano o i vigneti nereggianti del loro carico ebbro di zucchero” (trad. it. *ibidem*; “las montañas sequizas y descoloridas, los páramos grises, y también los trigales interminables o los viñedos negreando su carga borracha de azúcar”, *ibidem*) era “così diversa” (trad. it. *ibidem*; “tan distinta”, *ibidem*) da quella in cui lo aveva condotto il destino, “prodiga e soffice all’apparenza, ma mera indisciplina” (trad. it. *ibidem*; “pródiga y blanda al parecer, pero pura indisciplina”, *ibidem*).

La differenza è nella musica della chitarra, che nelle mani indigene “non era più quella che tu conoscevi, ed era come quando nei sogni qualcuno ti ha cambiato il volto e lo specchio non ti riconosce...” (trad. it. *ivi*, 36; “no era ya la que tú conocías, y era como cuando en los sueños alguien ha cambiado tu rostro y tu espejo no te reconoce...”, *ivi*, 20); un insieme di suoni non familiari al soggetto autoreferenziale. È anche nell’andirivieni dell’ago sul telaio in grembo alle native, che sebbene ripetano i gesti tipici del merletto di Tenerife appreso dalle poche, nostalgiche spagnole, cominciano ad introdurre tra i “soli” (*soles*) elementi del paesaggio subtropicale.

Nemmeno il castigliano riesce a scalzare l’idioma indigeno nel contesto intimo delle relazioni familiari o informali, dato che gli stessi spagnoli adottano il guaraní nelle proprie case. La lingua amerindia diviene uno strumento anch’esso migrante, che s’infiltra e s’impone all’interno dell’etnia dominante, introducendo, assieme alle parole, il germe di una differenza contaminante, destinata a rendere il castigliano impuro: pronunciato dalla figlia di don Blas, infatti, suona come un dialetto sconosciuto, ha un ritmo diverso, un tempo diverso: “Il castigliano sulle sue labbra ha un accento strascicato e soave, un po’ come di un’altra provincia sconosciuta di Castiglia” (trad. it. *ivi*, 33; “El castellano en sus labios tiene un acento deslizado y suave, algo así como de otra provincia desconocida de Castilla”, *ivi*, 17). In quanto mezzo di costruzione culturale, oltre che di comunicazione, la lingua dei figli meticci, pur essendo idioma del dominatore, sarà sempre diversa da quella dei padri europei, come un corpo fatto a pezzi e poi ricomposto in altra maniera, perché conterrà il legame con la terra e con le madri e l’eco di un altro mondo.

Persino Dio, una volta accettato lasciandosi battezzare, “non sarà più lo stesso, perché avranno scoperto che Egli può avere anche il loro volto, e glielo cambieranno...” (trad. it. *ivi*, 37; “ya no será el mismo, porque ellos habrán descubierto que Él puede tener también su rostro, y se lo cambiarán...”, *ivi*, 20). La contaminazione di elementi culturali inizialmente puramente spagnoli è ovunque, ed è guardata con riserva, quasi con timore.

Evidentemente, l’incontro col mistero dell’Altro provoca una crisi semantica, la perdita di certezze, la fine dei significati assoluti incarnati dall’uomo bianco che si crede portatore della verità. Così come accaduto col merletto di

Tenerife, l'indigeno, nell'appropriarsene, “riscrive” la musica, la lingua e il dio dei bianchi, i quali finiscono col perdere elementi culturali in cui riconoscersi e riconfermarsi.

Don Blas percepisce la differenza anche nel linguaggio affettivo:

Y las abrazas, y no se te niegan nunca,  
ni conocen remilgo de dama consen-  
tida; pero de sus brazos sales como  
hidrópico que ha bebido vaso tras vaso  
sin conseguir calmar su sed. Y tu oído  
se secará sin las palabras soñadas, y  
tu lengua querrá en vano entregar su  
dulzura, pues no habrá vaso para ella...  
(Plá 1996, 19-20)

E le abbracci, e non ti si negano mai, né  
conoscono smancerie da nobildonne viziate;  
ma dalle loro braccia esci come un idropico  
che ha bevuto un bicchiere dopo l'altro  
senza riuscire a placare la propria sete. E il  
tuo udito si seccherà senza le parole sognate,  
e invano la tua lingua vorrà offrire la sua  
dolcezza, ché per essa non vi sarà recipiente...  
(Trad. it. di Di Meglio 2013, 36)

Nonostante le sue donne guaraní – Josefina Plá oltre a Ursula, nomina María, morta nel dare alla luce Cecilia – ciò che manca all'*hidalgo* è il calore degli abbracci appassionati, il mutuo scambio di dolci parole, la reciprocità e l'intimità dell'amore che aveva avuto con Isabel, ma che non aveva potuto rivivere con le indigene, poco prodighe di effusioni non solo nei confronti dell'uomo bianco, ma anche dei propri figli, per i quali don Blas le considera sì capaci di sacrificarsi (“E portano in braccio i tuoi figli fino a rompersi la schiena, e li allattano fino a demolire ogni avvenenza”, trad. it. *ibidem*; “Y llevan en sus brazos a tus hijos hasta quebrarse la espalda, y los amamantan hasta derrumbar toda gallardía”, *ivi*, 20), ma anche di rimanere indifferenti nel vederli sacrificati (“E li potresti uccidere e non direbbero nulla”, trad. it. *ibidem*; “Y los podrías matar y nada dirían”, *ibidem*). Ciò che don Blas ha imposto loro è stata obbedienza, ed obbedienza ha ottenuto, ma non amore: “E dà i loro ordini e ti obbediscono, gli occhi bassi, che invano cercherai di cogliere in ribellione; ma le loro labbra si serrano su ragioni che non potrai mai far tue e i loro piedi filano sentieri in cui tu mai potrai aprirti il passo. E la loro obbedienza ti lascia defraudato d'amore, e il loro silenzio è popolato di strani canti...” (trad. it. *ibidem*; “Y les mandas y te obedecen, los ojos bajos; en vano querrás hallarlos en rebeldía; pero sus labios se aprietan sobre razones que nunca podrás hacer tuyas y sus pies hilan caminos que tú nunca podrás levantar. Y su obediencia te deja defraudado de amor...”, trad. it. *ibidem*). Le native sembrano apatiche, spente, sottomesse e vuote di sentimento come statue lignee. Ursula, per esempio, ha il volto di legno oleoso, lustro ma crepato dalle rughe di una vecchiaia che si calcola in base agli anni dell'*hidalgo*, come se Don Blas fosse il suo tempo (“È vecchia Ursula, d'una vecchiaia che non si calcola in base ai suoi propri anni, bensì a quelli di lui, Don Blas. Eppure i suoi capelli sono ala d'*iribú*”, trad. it. *ivi*, 32; “Está vieja Ursula, con una vejez que no se cuenta por sus propios años sino por los de él, Don Blas, pero su pelo es ala de iribú”, *ivi*, 16): “Nel suo volto di legno crepato, oliato, Blas identifica con sottile tristezza le fecce del prolungato

spremersi virile sull'alveo imperterrito di quel sangue oscuro" (trad. it. *ibidem*; "En su rostro de madera agrietada, aceitada, Blas identifica con sutil tristeza las heces del dilatado exprimirse viril sobre el cauce impertérrito de aquella sangre oscura", *ibidem*). Il corpo di Ursula è evidentemente oggettivizzato/cosificato: come in un complemento oggetto, transitano e poi si esauriscono in lei le azioni, il desiderio, il seme e persino i giorni dell'uomo bianco. Per don Blas anche inseminare quel corpo ramato, dai capelli neri come penne d'avvoltoio è stata un'esperienza straniante, dalla quale la sua virilità sembra essere uscita sminuita; e gli stessi figli nati da quelle relazioni gli paiono estranei, come se appartenessero esclusivamente alle madri e non a lui, mero fornitore di seme. Dunque, anche nel sesso, nella maternità e nella paternità si annida la differenza:

Él, Blas, no había podido entenderse nunca del todo con ellos. Siempre se habían entendido mejor con la madre. Aun sin hablarle, con sólo dejarse servir por ella. Con ella conversaban a las veces en su lengua, de la cual él, Blas de Lemos, no pudo nunca ahondar del todo los secretos. Apenas erguidos sobre sus piernas, recién llegados a la vida en la tierra aquella, ellos sabían de ella infinitas cosas que para él, Blas de Lemos, serían siempre un arcano. Siempre sintió junto a ellos, aún al tenerlos en sus rodillas, que era el de esos seres por cuyas venas su sangre navegaba irremediable, un mundo aparte en el cual él, Blas de Lemos, era el llamado a aportar la simiente, desgastándose y empequeñeciéndose en la diaria ofrenda, mientras la mujer la recogía silenciosa creciendo con ella, para amamantar luego con sus senos oscuros y largos a hijos que seguían siendo un poco color de la tierra, siempre un poco extraños, siempre con un silencio reticente en el labio túmido y un fulgor de conocimiento exclusivo en los ojos oscuros [...]. (Plá 1996,16-17)

Lui, Blas, non era mai riuscito ad intendersi del tutto con loro. Avevano sempre avuto una migliore intesa con la madre. Anche senza parlarle, solamente lasciandosi servire da lei. Con lei conversavano alle volte nella loro lingua, di cui lui, Blas de Lemos, non era mai riuscito a penetrare del tutto i segreti. A malapena ritti sulle gambe, da poco venuti alla vita su quella terra, da lei apprendevano un'infinità di cose che per lui, Blas de Lemos, sarebbero state sempre un arcano. In loro presenza, anche quando li teneva sulle ginocchia, sentì sempre che il mondo di quegli esseri nelle cui vene navigava irrimediabile il suo sangue, era un mondo a parte, in cui lui, Blas de Lemos, era deputato ad apportare il seme, debilitandosi e sminuendosi nell'oblazione quotidiana, mentre la donna lo raccoglieva silenziosa e con quello cresceva, per poi allattare coi suoi seni scuri e caccanti figli che continuavano ad essere un poco del colore della terra, sempre un po' estranei, sempre con un silenzio reticente sulle labbra tumide e negli occhi scuri un fulgore di conoscenza esclusiva [...]. (Trad. it. di Di Meglio 2013, 33)

Negli scritti di don Blas si avverte la presenza dell'egemonia del *cogito* europeo, dell'univocità del discorso occidentale che riduce l'alterità ad un'identità modellata su se stesso e per questo giudicata anormale. Il pensiero che si esprime attraverso la scrittura – altro dominio esclusivo dell'uomo bianco

– è uno specchio deformante, che restituisce l’immagine speculare di un sé al negativo. I nativi, costretti a subire l’affermazione normativizzante e cannibalizzante del pensiero europeo che Spivak ha definito “epistemic violence” (Spivak 1988, 24) sono generalmente immobilizzati nello stereotipo restrittivo di una teorica “autenticità” indigena che, essendo plasmata dal pregiudizio (l’indigeno deve per forza essere primitivo, selvaggio, privo di sentimenti, pagano, fannullone), preclude ogni possibilità di “progresso”, di acquisizione di valori ritenuti superiori, e costringe a ruoli limitati, inferiori. Se il maschio bianco europeo rappresenta la logica, il pensiero razionale, l’elevazione della mente, l’indigeno – e ancor più l’india – guaraní è il neolitico legato alla terra e ai suoi arcani, il corpo primitivo di rame con gli occhi e i seni scuri, quella nudità che i primi missionari s’affrettarono ad occultare: “Il *typoi* aperto ai lati lascia intravedere di tanto in tanto i seni di rame, voluminosi e pendenti come certi frutti nativi” (trad. it. di Di Meglio 2013, 32; “El *typoi* abierto a los costados deja ver por momento los pechos de cobre, voluminosos y alargados como ciertos frutos nativos”, Plá 1996, 16)

Ma oltre che la fisicità, l’indigeno, contrapposto al bianco razionale, rappresenta il mistero, l’arcano, l’oscuro legame con una natura con cui l’uomo bianco non può dialogare. L’indio, scrive lo scrittore francese naturalizzato mauriziano Jean-Marie Gustave Le Clézio, “sa altre lingue. Sa parlare uccello, pianta, albero; sa parlare terra, fiume e sole. Quando non dice nulla con la bocca, magari dice altro con le mani, con la schiena, col naso” (“sabe otras lenguas. Sabe hablar pájaro, planta, árbol; sabe hablar tierra, río y sol. Cuando no dice nada con su boca, quizás dice otra cosa con sus manos, con su espalda, con sus narices”, Cansigno Gutiérrez 2002, 48): un linguaggio che l’uomo europeo non può capire. Il nativo è perturbante in quanto confonde e stravolge le regole del mondo dell’*hidalgo*, un mondo ancora euro- e mono-centrico, che non si è mai curato di ascoltare l’Altro e che per questo, pur senza conoscerlo, ne definisce la moralità o l’“autenticità” basandosi sui propri valori etici o religiosi, e spesso sui preconcetti o sulla propria “sordità”.

L’Altro, dunque, non avendo voce che il bianco possa ascoltare, e non potendo definire né comunicare il proprio senso dell’essere o le proprie problematiche esistenziali, è “orientalizzato” secondo la definizione di Edward Said (1978): è l’*hidalgo* che parla a nome dei guaraní, e nel farlo, ovviamente, li allontana da sé, li rende sempre più distanti, estranei abitanti di un “mundo a parte” (Plá 1996, 17) a lui precluso. L’Altro è ridotto ad una differenza non totalmente addomesticata, ma praticamente muta, e dunque, secondo Spivak, subalterna: Ursula è “silenziosa” (*ibidem*) nel ricevere il seme dell’uomo bianco; la “luz” del pianeta di rame che ella incarna per i figli è “taciturna” (*ibidem*); e al capezzale di Don Blas, “accoccolata ai piedi del letto, Ursula mastica tabacco. I suoi movimenti sono minimi e precisi. Fa meno rumore della brezza tra l’erba, fuori” (trad. it. di Di Meglio 2013, 32; “acuclillada masca su tabaco. Sus movimientos son mínimos y precisos. Hace menos ruido que la brisa en

el pasto, afuera”, Plá 1996, 16). Se nella versione mistica esprime l’ineffabile, in contrapposizione alla voce e alla Legge del conquistatore, invece, il silenzio dell’indio – che per don Blas “è popolato di strani canti...” (trad. it. *ivi*, 36; “está poblado de cantos extraños”, *ivi*, 20) – definisce il silenziato stesso, per il quale da una parte diviene strumento di muta condanna dell’Altro, che lo ha ridotto al silenzio, mentre dall’altra è rifugio, è l’unica maniera per difendere ciò che è rimasto e salvare dall’oblio il canto sacro che è “una specie di anestesia che paralizzava [...] pensieri e desideri, che distrugge la paura, la sofferenza, la morte” (“una especie de anestesia que paraliza [...] pensamientos y deseos, que destruye el miedo, el sufrimiento, la muerte”, Cansigno Gutiérrez 2002, 51). Il silenzio che accompagna il ritorno ad un tempo sacro, all’armonia primordiale diviene una sorta di silenzio ontologico che appartiene all’indio e lo caratterizza, permettendogli di risolvere il conflitto in maniera non violenta. Tuttavia, in quanto donna considerata solo atta al lavoro e alla procreazione, sottratta alla comunità tribale da adolescente e privata non solo della possibilità di comunicare con donne di altre tribù, ma soprattutto del “valore simbolico che attribuiva loro il sistema di parentela tribale” (“valor simbólico que les atribuía el sistema de parentesco tribal”, Roa Bastos 1988, 176), Ursula – cui sarebbe stata comunque preclusa la conoscenza integrale dei canti sacri, di dominio maschile – non ha senso al di fuori della grammatica tribale ed ha come unico strumento di resistenza, ultima roccaforte di una cultura agonizzante, una lingua (con caratteristiche femminili) che, immersa nel silenzio, si sta facendo eco. Come ha scritto il gesuita Meliá: “la nuova lingua guaraní paraguaiana è carica dei grandi silenzi delle donne trasformate in serve” (“la nueva lengua guaraní paraguayana está cargada de los grandes silencios de las mujeres convertidas en servidoras”, Meliá 1973, 138). La strategia di sopravvivenza di molte donne consistette nel costruire un muro di silenzio impenetrabile intorno al sapere e alla lingua nativi.

[...] cuando decían *oré...* trazaban en torno de ellos mismos un círculo en el cual nadie, ni aún él, el padre, el genitor, tenía cabida; un ámbito hecho de selva y de misteriosos llamados girando en la luz taciturna de un planeta de cobre, un mundo con el cual él nunca había acabado de sentirse en lucha. (Plá 1996, 17)

[...] quando dicevano *oré...* tracciavano intorno a sé un cerchio in cui nessuno, nemmeno lui, il padre, il genitore, era ammesso; un ambiente fatto di foresta e di misteriosi richiami che ruotava alla luce taciturna di un pianeta di rame, un mondo col quale lui non aveva mai smesso di sentirsi in conflitto. (Trad. it. di Di Meglio 2013, 33)

L’esclusività dell’*ore* che lascia don Blas al di fuori della cerchia quasi esoterica composta da Ursula e dai figli è segno di una resistenza guaraní che mette a disagio il padre spagnolo (“Con lei conversavano alle volte nella loro lingua, di cui lui, Blas de Lemos, non era mai riuscito a penetrare del tutto i segreti”, trad. it. di Di Meglio 2013, 33; “Con ella conversaban a las veces en

su lengua, de la cual él, Blas de Lemos, no pudo nunca ahondar del todo los secretos”, Plá 1996, 16), lo fa vacillare, lo rende consapevole di una differenza di cui razionalmente andrebbe fiero, se inconsciamente non gli facesse provare un senso di inadeguatezza, costringendolo a prendere atto dei propri limiti e facendolo ritirare nella solitudine. Ursula, col suo linguaggio e le sue radici nella terra, ha legato a sé i figli rendendoglieli estranei: egli, infatti, non si riconosce nei frutti dell’unione con un’Alterità sempre rimasta o costretta a rimanere tale, nonostante gli abiti, i costumi, il linguaggio impostole come un travestimento grottesco: “Un uomo ha figli per riconoscersi in loro; Blas de Lemos non è riuscito a ritrovarsi nella moltitudine dei suoi figli” (trad. it. ivi, 37; “Un hombre tiene hijos para recuperarse en ellos; Blas de Lemos no ha conseguido reencontrarse en la muchedumbre de sus hijos”, ivi, 20).

Il senso di spaesamento dovuto alla lontananza incolmabile dalla patria e all’incapacità di ritrovare se stesso nella prole, induce don Blas a cercarsi altrove, nella memoria e nella scrittura, che, contrapposta alla cultura esclusivamente orale guaraní, incarna di per sé l’Occidente. Ma il senso di sé di don Blas si aggrappa ad una lingua che intanto sta divenendo ibrida e a ricordi che non sono più radici, bensì semplici tracce, voci e volti ormai mescolati ad altre storie e ad altre figure. Don Blas è moribondo, da due anni allettato su un giaciglio da cui vede il sinuoso corso giallo del fiume, solcato ogni tanto da un giacinto d’acqua che è metafora della fluttuazione del pensiero, dei ricordi e della ricerca di un senso del proprio essere lungo la stessa rotta di un ritorno a casa un tempo anelato, ma divenuto impossibile: “Di tanto in tanto passa fluttuando l’isola naufraga di un giacinto d’acqua” (trad. it. ivi, 31; “De cuando en cuando, la isla náufraga de un camalote pasa boyando”, ivi, 15). Don Blas, grazie alla memoria, è ancora un uomo-ponte tra la Spagna e la colonia, ma ben presto, col ricambio generazionale e la morte dei vecchi (“Già signori di nobile ceppo / han messo una croce sulle loro pene”; “Ya hidalgos de noble cepa / pusieron cruz a sus ansias”, Plá, s.d., 78), il legame con la Corona si dissolverà e nei calici violetti dei giacinti d’acqua non si verseranno più nostalgie: “Giacinto d’acqua navigante, / oramai ti voltan le spalle” (“Camalote navegante, / ya te vuelven las espaldas”, *ibidem*). L’isola naufraga del *camalote* simboleggia ancora perfettamente la condizione esistenziale dell’*hidalgo* castigliano, un tempo migrante partito all’avventura e in cerca di gloria, ma per i successivi quarant’anni vissuto in preda allo spaesamento e alla solitudine nella sua stessa casa, costretto, pur di sentirsi più vicino alla Spagna dei ricordi e degli affetti, a migrare col solo pensiero seguendo la via dei giacinti d’acqua dal fiume al mare: “con ogni giacinto d’acqua che passa galleggiando manda un pensiero nostalgico al mare lontano. Al mare della sua sete, che non sa più se sia il mare celestesogno mediterraneo o il mare verdefuria, pazzo di solitudine, al quale era scampato durante il suo remoto viaggio di arrivo. Com’è lontano tutto ciò” (trad. it. di Di Meglio 2013, 32; “con cada camalote que pasa boyando manda una saudade al mar lejano. Al mar de su sed, que no sabe ya

si es el mar azulsueño mediterráneo o el mar verdefuria, loco de soledad, que sorteó en su remoto viaje de venida. Qué lejos está todo eso”, Plá 1996, 16). La *saudade* è il sentimento più tipico del migrante, di colui che è lontano; rappresenta l’“anelito a un futuro capace di recuperare un irreversibile passato, con implicita la coscienza di tale irreversibilità” (Verri 1999, 37), e il mare è un ricordo che “gli apre subito nel petto un’ampia crepa verdazzurra e salata” (trad. it. di Di Meglio 2013, 31-32; “le abre enseguida en el pecho una ancha grieta azulverde y salada”, Plá 1996, 15-16).

L’azzurro non è solo il colore del mare che non rivedrà mai più, o della nostalgia intesa come dolore (ἄλγος) per un ritorno (νόστος) impossibile; lo è anche del narcisismo del soggetto autoreferenziale che riconosce l’Altro solo come proiezione di sé, del padre che spera di rispecchiarsi e ritrovarsi nelle iridi dell’ultimogenito Diego, “L’unico che aveva preso gli occhi azzurri. Blas lo amava tra tutti per questo, senza dirglielo;” (trad. it. ivi, 33; “El único que había sacado los ojos azules. Blas lo amaba entre todos por eso, sin decirselo;” ivi, 17):

Lo mira; ve los ojos azules, que parecen un poco extraviados en el color terrígeno del rostro. Y como en las aguas de los arroyos de su niñez, Blas de Lemos ve en ellos hasta el fondo. En aquel rostro moreno, un poco tosco pero noble, en aquellos ojos azules, Blas de Lemos recupera por un instante, en un relámpago, toda su juventud desaparecida. Allí en esos ojos está la sangre soñadora y loca. La sangre destinada a verterse sin sosiego y sin tregua por los cuatro puntos cardinales. (Plá 1996, 22)

Lo guarda: vede gli occhi azzurri, che sembrano un po’ smarriti nel colore terrigeno del volto. E come nelle acque dei ruscelli della sua infanzia, Blas de Lemos vi vede fino in fondo. In quel volto bruno, un po’ rozzo ma nobile, in quegli occhi azzurri, Blas de Lemos recupera per un istante, in un lampo, tutta la giovinezza scomparsa. Lì in quegli occhi c’è il sangue sognatore e pazzo. Il sangue destinato a versarsi senza requie e senza tregua ai quattro punti cardinali. (Trad. it. di Di Meglio 2013, 38)

Ecco, dunque, l’*algo* liquido di cui è *hijo* Diego, il gene attraverso cui si fa manifesto il sangue che è stato tramandato e che sarà ereditato per generazioni: l’io/occhio del padre, l’ascendenza spagnola condensata in un colore inizialmente percepito come incongruente con la pelle ramata meticciosa ma che, alla fine del racconto, diviene il colore-ponte tra occhi uguali in volti differenti, appartenenti ad etnie e generazioni, a luoghi e tempi diversi con quell’azzurro come unico elemento visibile in comune, marca del passaggio, della fine del diverso relegato altrove e della continuità nell’ibridazione; la luce di quel colore, infatti, rischiarava il cammino per attraversare la soglia tra sé e l’Altro: “quel colore sembrava rischiarare un poco il cammino tra le loro anime...” (trad. it. ivi, 33; “aquel color parecía aclarar un poco el camino entre sus almas...”, ivi, 17) e, negli ultimi istanti di vita, “solo gli occhi di Diego gli si accendono a tratti nella memoria come lampade che vorrebbero illuminargli qualcosa” (trad. it. ivi, 37; “sólo los ojos de Diego se le encienden a trechos



en la memoria como lámparas que quisieran alumbrarle algo”, ivi, 20). Al chiarore di quegli occhi azzurri (gli stessi suoi) nel volto meticcio del figlio – una luce che la vicinanza della morte rende epifanica – don Blas comprende che a conferire senso alla propria vita è quello sguardo che lo completa, ed è allora che accoglie l’Altro, si *alter-a* antepoendo il sentire e l’affetto paterni al giudizio eurocentrico. Nello spazio di quegli occhi avviene lo scambio, la sostituzione tra passato e presente, cosicché lo sguardo si può volgere al futuro. Finalmente don Blas contempla l’interrogativo, la possibilità di vedere nei confini non una fine ma un inizio, ed anche di redimersi facendo distruggere al padre francescano giunto a dargli l’estrema unzione scritti ormai inutili, confessioni ed eresie di cui forse ora prova vergogna, quasi fossero un peccato (“prendeteli, padre, prendeteli e bruciateli, perché vorrà dire che così ho stabilito per un miglior riposo della mia anima...”, trad. it. ivi, 35; “tomadlos, Padre, tomadlos y quemadlos, porque será que así lo he resuelto para mejor descanso de mi alma...”, ivi, 19). Se è vero, come sostiene Audre Lorde, che “What you chart is already where you’ve been. But where we are going, there is no chart yet.” (Chambers 1994, 37), allora nella distruzione del testo scritto, simbolo dell’egemonia occidentale, c’è anche l’apertura a nuovi mondi, all’ignoto della collisione, dell’incontro, del dialogo e della contaminazione. “Nella sua anima, dove la solitudine si dilata, filtra come lieve voluta di fumo un insolito timore: dove si dirige questa discendenza la cui unione ha benedetto un istante prima, col suo mistero e quella sua segreta sapienza da lui sempre osteggiata?...” (trad. it. di Di Meglio 2013, 37-38; “En su alma donde la soledad crece, se filtra como leve vendija de humo un raro temor: ¿hacia dónde va esta descendencia cuya unión ha bendecido hace un instante, con su misterio y su secreta sabiduría siempre vedada por él...?”, Plá 1996, 21). Ancora non può essere scritto nulla su quella che in realtà è una “terza cultura”, quella dei figli meticci, né indigeni né bianchi, nei quali la voce del patriarca, l’autorità, la norma occidentale verrà decentrata e raddoppiata allo stesso tempo, attraverso quella che Homi Bhabha ha definito *mimicry* (poiché l’identità del subalterno tende a muoversi verso un’imitazione dell’Occidente). Ma già ci si può preoccupare del futuro di quei figli alter/nativi.

La condizione di don Blas è dunque postmoderna *ante litteram*, per quel suo senso di sradicamento e spaesamento, la consapevolezza di vivere a cavallo fra mondi ed epoche diverse, fra la nostalgia di un passato ormai perduto, un presente di solitudine e il desiderio di un futuro di “agentività”, caratteristici del migrante. Nonostante avesse desiderato risvegliarsi da quello che gli era sembrato uno sgradevole sogno (“In fin dei conti non era stato un sogno triste; ma gli farebbe piacere potersi risvegliare...”, trad. it. ivi, 34; “Al fin y al cabo no había sido un sueño triste; pero le gustaría poder despertar...”, ivi, 18), attraverso l’ordine di distruggere le carte, Blas de Lemos muore subendo una metamorfosi, sentendosi a casa: il tentativo di tornare al passato attraverso i ricordi è divenuto un addio e lo spazio di partenza (cui non si sentiva di ap-

partenere) diventa ritorno. Il gesto stesso che ordina la distruzione degli scritti è una conferma di quell'addio alla casa/famiglia/patria perduta, dello scambio avvenuto nell'azzurro degli occhi di Diego tra passato e presente che permette al vecchio Blas de Lemos di guardare ad un futuro che sarà suo attraverso i figli. Don Blas è ora straniero tra stranieri, e finalmente parte della cerchia dell'*ore*. Come ha scritto Kristeva in *Etrangers à nous-mêmes* (1988; *Stranieri a se stessi*, 1990) in quanto "sintomo che rende appunto il 'noi' problematico, forse impossibile, lo straniero comincia quando sorge la conoscenza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri" (Serra 1990, 9; "symptôme qui rend précisément le «nous» problématique, peut-être impossible, l'étranger commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers", Kristeva 1988, 9). Alla fine, nell'accettare la propria differenza come tale senza pretendere di imporla come normalità, nel gesto d'addio alla propria purezza culturale, don Blas si riconosce straniero e dunque non è più tale.

Inducendo il proprio personaggio all'umiltà dell'ammissione della sua differenza, Josefina Plá rappresenta il decentramento dell'individuo classico occidentale, della voce maschile bianca, l'indebolimento del *cogito* europeo, un senso postmoderno di contaminazione positiva, l'abbandono della pretesa di rappresentare la verità e il rispetto per una cultura differente. Così facendo, se da un lato costringe il pensiero di Blas de Lemos ad una costante fluttuazione fra sé e alterità, dall'altro lo predispone alla metamorfosi, a ridisegnare i confini riconoscendo che lo straniero è in lui, che l'Altro non è altrove: in tal modo lo rende finalmente libero di sentirsi padre e parte di un mondo nuovo, inarrestabile, in cui il suo sangue continuerà a scorrere nelle vene di meticci che, come lui, saranno fondatori di nuove città. "What we have inherited – as culture, as history, as language, as tradition, as a sense of identity – is not destroyed, but taken apart, opened up to questioning, rewriting and re-routing" (Chambers 1994, 24). Il viaggio di don Blas verso un nuovo senso di sé, un'identità che potremmo, sebbene impropriamente per via dell'ambientazione temporale, definire postcoloniale, avviene nella pagina scritta in cui l'io europeo, intero, completo, si scopre fittizio, precario e soprattutto bisognoso di un "altro" che ha solo metà del suo stesso sangue.

Sebbene, al contrario dello stereotipo del conquistatore proposto più volte dalla Storia, lo si possa definire un conquistatore conquistato perché vinto dalla fine del mondo che egli rappresenta, don Blas è comunque un vincente, non solo perché si arrende all'inarrestabilità del processo di ibridazione etnica, ma soprattutto perché è capace di sperare in un futuro prospero per i propri figli meticci, non più *hidalgos* ma "giovani della terra" (*mancebos de la tierra*)<sup>9</sup>. Come ha scritto Carlos Fuentes in *El espejo enterrado* (Lo specchio sepolto):

<sup>9</sup> Eufemismo adoperato in Paraguay per indicare i meticci.

Los hechos desnudos de la Conquista recibieron la respuesta de los hechos mucho más secretos e insinuantes de la contraconquista, a medida que los pueblos indígenas derrotados, enseguida los mestizos de indio y blanco y, finalmente, los recién > negros en el Nuevo Mundo, iniciaron un proceso que sólo podemos llamar la contraconquista de América: la conquista de los conquistados por los derrotados, el surgimiento de una sociedad propiamente americana, multirracial y policultural. (1992, 133)

Ai nudi fatti della conquista fecero seguito i fatti molto più segreti ed insinuanti della controconquista, man mano che i popoli indigeni sconfitti, subito seguiti dai meticci nati da indios e bianchi e, più tardi, dai neri arrivati in tempi recenti nel Nuovo Mondo, diedero inizio ad un processo che non si può che chiamare la controconquista dell'America: la conquista dei conquistati da parte dei vinti, che ha portato al sorgere di una società propriamente americana, multietnica e pluriculturale.

Don Blas muore lieto di venire “contro-conquistato” dai suoi stessi figli, coloro che saranno veri americani. La mano protesa a toccare la terra rappresenta la conciliazione, la benedizione del padre che “si sente felice, di una felicità quasi dolorosa, che è quasi come rivivere. Quegli occhi azzurri sembrano moltiplicarsi all’infinito, popolano col loro scintillio di speranza uno spazio senza confini” (trad. it. di Di Meglio 2013, 39; “se siente feliz, con una felicidad casi dolorosa, que es casi como revivir. Aquellos ojos azules parecen multiplicarse hasta el infinito, pueblan con su destello de esperanza un ámbito sin lindes”, Plá 1996, 22).

#### Riferimenti bibliografici

- Cadogan León (2007), *Mil apellidos guaraníes: aporte para el estudio de la onomástica paraguaya* (Mille cognomi guaraní: un contributo allo studio dell’onomastica paraguaiana), Asunción, Editorial Tiempo de Historia.
- Cansigno Gutiérrez Yvonne (2002), *El indio y la indianidad en la obra de Jean-Marie Gustave le Clézio* (L’indio e l’indianità nell’opera di Jean-Marie Gustave le Clezio), Azcapotzalco, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Castro Américo (1948), *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos* (La Spagna nella sua Storia. Cristiani, mori ed ebrei), Buenos Aires, Losada.
- Chambers Iain (1994), *Migrancy, Culture, Identity*, London-New York, Routledge.
- Clastrès Hélène (1975), *La Terre Sans Mal: Le Prophétisme Tupi-Guaraní*, Paris, Seuil.  
Trad. it. di Francesco Bocolari (2016), *La terra senza il male. Il profetismo tupi-guaraní*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Eliade Mircea (1969), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- Fuentes Carlos (1992), *El Espejo Enterrado*, Colección Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kristeva Julia (1988), *Etrangers À Nous Mêmes*, Paris, Les éditions Fayard. Trad. it. di Alessandro Serra (1990), *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli.
- Lorde Audre (1988), *A Burst of Light: Essays*, London, Sheba Feminist Publishers.
- Meliá Bartomeu (1973), “Diglosia en el Paraguay” (Diglossia in Paraguay), *Suplemento Antropológico CEADUC* 8, 1-2, 133-139.

- (1981), “La entrada en el Paraguay de los otros *karai*” (L’arrivo in Paraguay degli altri *karai*), in Egon Schaden, *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista, 157-167.
- Otazu Alfonso, Díaz de Durana J.R. (2008), *El espíritu emprendedor de los vascos* (Lo spirito intraprendente dei baschi), Madrid, Sílex.
- Plá Josefina (s.d.), *Antología poética (1927-1977)*, Asunción, Cabildo.
- (1981), “Rui Díaz de Guzmán: El hombre en el idioma” (Rui Diaz de Guzmán: L’uomo nella lingua), *Cuadernos americanos* 5, 192-205.
- (1985), *Algunas mujeres de la conquista* (Alcune donne della conquista), Asunción, Asociación de la mujer española.
- (1996 [1952]), “La mano en la tierra”, in Miguel Ángel Fernández (introducción y bibliografía de), *Cuentos completos*, Asunción, El Lector, 15-22. Trad. it. e cura di Francesca di Meglio (2013), “La mano nella terra”, in Ead., *Racconti*, Firenze, Le Lettere, 31-39.
- Roa Bastos Augusto (1988), “Una cultura oral”, *Suplemento Antropológico CEADUC* 23, 1, 159-189.
- Said Edward (1978), *Orientalism*, New York, Vintage Book. Trad. it. di Stefano Galli (1991), *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Schmidel Ulrich (1903 [1599]), *Viaje al Río de la Plata (1534-1554)*, Norimbergae, Impensis Leuini Hulsij, <[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12586186423471506765435/p0000001.htm#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12586186423471506765435/p0000001.htm#I_0_)> (11/2016).
- Spivak Chakravorty Gayatri (1983) “Can the Subaltern Speak?”, in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture* (1988), London, Macmillan, 271-313.
- Stampa Gaspara (1554), *Rime di madonna Gaspara Stampa*, Venezia, Plinio Pietrasanta.
- Susnik Branislava (1965), *El indio colonial del Paraguay: El indio colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andres Barbero, <[http://www.portalguarani.com/965\\_branislava\\_susnik/9664\\_el\\_indio\\_colonial\\_del\\_paraguay\\_1965\\_\\_obra\\_de\\_branislava\\_susnik.html](http://www.portalguarani.com/965_branislava_susnik/9664_el_indio_colonial_del_paraguay_1965__obra_de_branislava_susnik.html)> (11/2016).
- (2010), *La independencia y el indígena* (L’indipendenza e l’indigeno), Asunción, Intercontinental Editora, <[http://www.portalguarani.com/965\\_branislava\\_susnik/14137\\_la\\_independencia\\_y\\_el\\_indigena\\_ensayos\\_de\\_branislava\\_susnik\\_.html](http://www.portalguarani.com/965_branislava_susnik/14137_la_independencia_y_el_indigena_ensayos_de_branislava_susnik_.html)> (11/2016).
- Verri Luca, a cura di (1999), *Sguardi sulla memoria*, Santarcangelo di Romagna, Fara Editore.