

L'UMANIZZAZIONE DELL'ALTRO ASSOLUTO: UNA LETTURA DI EL ENTENADO DI JUAN JOSÉ SAER

DI ERMINIO CORTI

Saggio.

*Conmigo, los indios no se equivocaron;
yo no tengo, aparte de ese centelleo confuso, ninguna otra cosa
que contar.*

*Además, como les debo la vida, es justo que se la pague volviendo
a revivir,
todos los días, la de ellos.*

Juan José Saer, *El entenado*

Agli inizi di febbraio del 1516, per la prima volta una flotta europea, guidata dal capitano Juan Díaz de Solís e costituita da tre caravelle con un equipaggio di circa sessanta marinai, raggiunse lo smisurato estuario del Río de la Plata¹. La spedizione, che era stata organizzata in segreto sotto il patrocinio del re di Spagna Fernando II d'Aragona, aveva come obiettivo non tanto la conquista di terre nel Nuovo Continente quanto, piuttosto, la ricerca di un passaggio atlantico verso l'Oceano Pacifico e l'Estremo Oriente. L'impresa era di enorme importanza politica e commerciale perché, in caso di successo, la Spagna avrebbe tolto al Portogallo il monopolio nell'importazione delle spezie, garantitogli dal diritto esclusivo di percorrere la rotta navale che, costeggiando l'Africa e doppiando il Capo di Buona Speranza permetteva di raggiungere l'Oceano Indiano². Giunto in quello che fu in un primo tempo battezzato "mar dulce", Solís decise di interrompere il viaggio verso sud per esplorare la regione. La flotta penetrò così nel grande estuario e iniziò a risalire il fiume Uruguay. Notando la presenza di popolazioni indigene lungo la riva, il comandante della spedizione fece calare in acqua una scialuppa per sbarcare insieme a pochi marinai (sicuramente non erano una cinquantina, come aveva riportato il cronista López de Gómara)³ e prendere ritualmente possesso di quelle terre in nome della corona spagnola. Era ignaro del fatto che ben presto lui e i suoi uomini sarebbero diventati gli strumenti, cioè le vittime, di un rituale altrui. Tra i marinai che salirono sulla piccola imbarcazione vi era il giovane Francisco del Puerto, un orfano probabilmente originario di Santa María, nei pressi di Cádiz, che si era unito alla spedizione di Solís in qualità di mozzo. Quasi subito dopo aver messo piede a terra, gli europei furono inaspettatamente attaccati e massacrati dagli indigeni i quali, secondo le testimonianze, iniziarono a fare a pezzi e a divorare i cadaveri degli uccisi⁴. Colti di sorpresa e sconcertati dalla ferocia dell'episodio al quale assistettero, i marinai rimasti a bordo della caravella di Solís, non si resero conto che all'eccidio era miracolosamente scampato il giovane mozzo. A quel punto, il comando della spedizione fu assunto da Francisco de Torres, cognato del defunto capitano, il quale intraprese immediatamente il viaggio di ritorno in Spagna, che fu ulteriormente funestato dalla perdita di una delle tre navi.

Abbandonato al suo destino, Francisco del Puerto visse per circa dieci anni tra gli indios che abitavano la regione, sino a quando, nell'aprile del 1527, fu ritrovato su una delle isole del delta del Paraná dalla spedizione spagnola comandata dal navigatore Sebastiano Caboto. Secondo quanto riportano alcuni cronisti, il



[« HOME](#)

[ARCHIVIO](#)

[EVENTI](#)

[INFORMAZIONI](#)

[NEWSLETTER](#)

[PERCORSI TEMATICI](#)

[REDAZIONE](#)

[RISORSE ONLINE](#)

[RUBRICHE](#)

Nessuna categoria

[FEEDS RSS](#)

[Tutti gli articoli](#)

IPERSTORIA

© 2020 Iperstoria

[Informazioni tecniche](#)

Powered by [WordPress](#)

Compliant: [XHTML](#) & [CSS](#)

[Collegati](#)

SEARCH

giovane, che aveva appreso le lingue delle popolazioni indigene, si sarebbe offerto al capitano generale di Spagna come interprete. Inoltre, gli avrebbe rivelato che risalendo un affluente del fiume Paraná si raggiungeva una regione montagnosa dove si trovava un regno ricchissimo di argento e oro. Questa notizia naturalmente accese la cupidigia di Caboto e dei suoi uomini. Secondo quanto affermò lo stesso Caboto, un brigantino fu inviato in avanscoperta lungo il corso del Paraná/Paraguay alla ricerca di conferme al racconto del superstite della spedizione di Solís, che accompagnava gli esploratori. Ad un certo punto del viaggio, però, accadde un grave episodio. Una ventina marinai scesi a terra per incontrare una tribù di indios, dopo che questi avevano parlamentato con del Puerto, furono aggrediti e uccisi. Nel suo memoriale Caboto afferma che l'imboscata fu il risultato di un tradimento da parte dell'interprete il quale intendeva in questo modo vendicarsi di un'offesa o di un torto subito da parte del tesoriere Gonzalo Núñez: "por esto cree este declamante quel dicho Francisco los vendió á los dichos indios"⁵.

La sorte di Francisco del Puerto dopo il suo incontro con la spedizione di Caboto non è mai stata chiarita né dai cronisti dell'epoca né dagli studiosi moderni. A questo proposito esistono due ipotesi. Secondo la prima, priva di riscontri storici, l'ex-mozzo di Solís avrebbe fatto finalmente ritorno in patria al seguito della stessa spedizione di Caboto. La seconda, basata su congetture legate alla testimonianza di Caboto, afferma invece che del Puerto dopo il suo supposto tradimento non abbia più fatto ritorno in Spagna, rimanendo presso la comunità indigena in cui aveva vissuto per dieci anni e alla quale sentiva ormai di appartenere⁶. In questo senso, la figura di del Puerto presenterebbe una certa analogia con quella del più famoso Gonzalo Guerrero, che, naufragato nel 1511 sulla costa dello Yucatán, venne catturato da una popolazione indigena e ridotto in schiavitù. Ceduto più volte a tribù diverse, Guerrero finì per riguadagnare la condizione di uomo libero integrandosi perfettamente nella società indigena: assimilò la cultura maya, formò una famiglia e raggiunse il rango di capo guerriero, rifiutandosi in seguito di tornare tra le file dei conquistatori spagnoli e anzi combattendo contro di loro fino alla morte. Tuttavia, a differenza di quanto avvenne per Guerrero e altri celebri cautivos quali Álvaro Núñez Cabeza de Vaca e Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, la vicenda e il nome di del Puerto caddero per secoli nell'oblio. A ciò contribuirono due fattori. Da un lato, il sospetto del 'tradimento' denunciato da Caboto tendeva a gettare sull'ex-mozzo di Solís lo stigma del rinnegato. Un esempio pericoloso di 'contaminazione' culturale che era opportuno lasciare in quell'ombra a cui le cronache del primo Cinquecento lo avevano confinato (il suo caso non era stato clamoroso e documentato quanto quello di Guerrero, che per questa ragione, fino all'indipendenza del Messico, fu rappresentato nell'immaginario colonialista come un personaggio inquietante, incarnazione del tradimento e dell'apostasia). Dall'altro, rispetto a Cabeza de Vaca e Núñez de Pineda, che raccontarono le loro vicissitudini rispettivamente nei *Naufragios* (1543) e nel *Cautiverio feliz* (1673), due delle memorie più interessanti e lette della Conquista, del Puerto non lasciò alcuna testimonianza diretta della sua esperienza.

Pressoché dimenticata dalla storia, la figura di questo involontario primo colonizzatore europeo della regione rioplatense che trascorse almeno dieci anni della sua vita presso una tribù di indios antropofagi, ha suscitato nel Ventesimo secolo l'interesse di alcuni scrittori argentini. Il primo autore a trarre spunto dalle poche informazioni storiche disponibili per rielaborare in chiave funzionale la vicenda di del Puerto fu Roberto J. Payró, con la pubblicazione nel 1927 del romanzo *El mar dulce*⁷. L'opera di Payró è una ricostruzione dell'impresa tragicamente fallita di Solís e della sua scoperta del Río de la Plata, nella quale il personaggio di del Puerto svolge un ruolo marginale. Tuttavia, nella conclusione di questo romanzo storico ascrivibile all'estetica modernista⁸. La figura del giovane mozzo acquista un valore emblematico, incarnando quale

unico sopravvissuto della spedizione il simbolo e la promessa della futura colonizzazione spagnola dell'Argentina. Non a caso la narrazione presenta un finale aperto e ambiguo, nel quale lo scrittore immagina Paquillo osservare passivamente da lontano le navi di altri esploratori europei che giungono e ripartono, con o senza di lui non è dato sapere. Il secondo testo letterario ispirato alla figura di del Puerto appare cinquant'anni più tardi ed è il breve racconto di Maria Esther De Miguel intitolato "El grumete"⁹. Si tratta di una sorta di monologo interiore nel quale il protagonista, dopo dieci anni trascorsi fra gli indios, dei quali ha assimilato la cultura, esprime con amarezza la frustrazione e la repulsione che prova di fronte al comportamento di Caboto e dei suoi uomini, accecati dal miraggio di ricchezze favolose: "Traen ánimo de emprender la conquista de tantos embelecados, mis hermanos. Tal ánimo, les dije, es nefasto. Y agregué: esta tierra es tierra aparejada para labradíos y sembrados. Para crianza de ganado, insistí. Pero no me escucharon: otras metas persiguen. Sólo ven el reflejo del oro y la dulzura blanda de la plata. Quieren metales. ¿Para qué, digo yo? ¿Para comerlos? ¿Para aventar con ellos endriagos y serpientes? ¿Para buscar cobijo en la intemperie?"¹⁰. La cupidigia dei conquistatori europei dai quali è stato raccolto, che genera intrighi e scatena la loro violenza, spinge del Puerto a rinunciare alla possibilità di fare ritorno nella civiltà optando, con un atto simbolico che è prefigurazione della nascita dell'America meticcia, di continuare a vivere tra gli indios: "Ellos duermen; yo decido. Tomo a mi hembra: para hacer casta nueva la tomo (sol y casa darán generación de piel morena; nativa) y elijo el aire libre y la vida... Ya sé: me llamarán vil cristiano, renegado y herético, maldecirán mi nombre. Qué me importa. Tiño mi cara con el jugo de hierbas que conozco. Dejo este jubón prestado; en cueros quedo, como vine al mundo, como este nuevo mundo exige"¹¹.

Questa stessa conclusione emblematica della vicenda di del Puerto viene riproposta circa vent'anni più tardi dal romanzo di Gonzalo Enrique Marí che porta sostanzialmente lo stesso titolo del racconto di De Miguel. *El grumete Francisco del Puerto*, pubblicato nel 2003, si propone come una ricostruzione in chiave esplicitamente finzionale di tutta la vita del protagonista, quantomeno fino al suo incontro/scontro con la spedizione di Caboto. La prima parte della narrazione ripercorre non soltanto l'infanzia vissuta nella cittadina portuale di Moguer, ma evoca anche, attraverso le vicende che coinvolgono la madre di origine araba, alcuni aspetti del contesto storico e socio-culturale spagnolo che prelude alla scoperta e alla colonizzazione del Nuovo Mondo. Un contesto profondamente segnato dalla conclusione del processo di riconquista da parte dei re cattolici di tutti i territori della Penisola assoggettati per secoli alla dominazione araba, che con le successive persecuzioni ed espulsioni di mori ed ebrei metterà fine a quella forma di sincretismo che aveva caratterizzato la cultura ispanica durante il medioevo¹². L'adolescente del Puerto, figlio della bella mora Lola e cresciuto nella taverna dell'ebreo Isaac, in seguito alla morte della madre e alla caduta in disgrazia del suo protettore decide di seguire la spedizione di Solís, ritrovandosi un anno dopo la partenza dalla Spagna prigioniero di una tribù antropofaga del Río de la Plata. Riguadagnata la libertà con una fuga disperata, trova accoglienza presso una pacifica comunità di indios guaraní, nella quale si integra apprendendone la lingua, la cultura e stringendo una relazione sentimentale con la figlia di un *cacique*. La convivenza idilliaca di del Puerto con la tribù, che Marí descrive minuziosamente intercalando l'invenzione narrativa con testi della tradizione orale guaraní¹³, viene interrotta dall'arrivo della spedizione di Caboto. Non appena sbarcati in prossimità del villaggio alla ricerca di provviste, gli invasori europei aggrediscono senza alcun motivo gli abitanti inermi, seminando la morte tra la comunità dei nativi e disperdendone i sopravvissuti. Scampato al massacro, il protagonista decide di presentarsi al comandante della flotta spagnola per attirarlo con una serie di false informazioni in un'imboscata organizzata con l'aiuto di una tribù amica. Lo scontro sarà violento e costringerà Caboto e i suoi uomini alla fuga. La

narrazione si conclude con la ricongiunzione dell'eroe con la sua amata, la quale nel frattempo ha dato alla luce un figlio "con el inconfundible rostro de Francisco, enaltecido por el color bronce de su piel"¹⁴.

El grumete Francisco del Puerto non è un'opera che si distingue per particolari qualità letterarie. Il racconto è sostanzialmente lineare, affidato alla voce di un narratore eterodiegetico e costruito sull'elaborazione dei moduli tipici del romanzo 'classico' di avventura, che si intrecciano con alcune vicende sentimentali (altrettanto classiche, se pensiamo a due poemi della letteratura argentina e uruguayana dell'Ottocento quali *La cautiva* di Esteban Echeverría e *Tabaré* di Juan Zorrilla de San Martín, incentrati sulle tematiche della prigionia di un individuo bianco in una comunità di nativi e del dramma amoroso interetnico). La dimensione romanzesca di *El grumete* è accentuata inoltre dalla presenza nella prima metà del testo di alcuni personaggi storici che, in chiave marcatamente finzionalizzata, interagiscono con il personaggio immaginario di Lola. Fra loro troviamo il frate Bartolomé de Las Casas, il cartografo Paolo dal Pozzo Toscanelli e lo stesso Cristoforo Colombo, che appare come l'amante della madre di Francisco (artificio narrativo che per alcuni capitoli può indurre il lettore a sospettare che egli sia il padre dell'orfano). Nel romanzo di Marí, i nodi 'problematici' dell'esperienza vissuta da del Puerto sono concentrati essenzialmente nella conclusione della narrazione, che acquista un valore paradigmatico quando il protagonista decide di condividere la sorte degli indios che lo hanno 'adottato' piuttosto che quella dei suoi stessi compatrioti pervasi dalla sete di conquista. Sotto questo aspetto *El grumete*, così come il racconto di De Miguel, chiama in causa il rapporto con l'"altro" e il conflitto tra diverse identità culturali. Tuttavia, la complessità di queste tematiche viene qui in un certo senso ridotta attraverso la semplificazione che la scelta dicotomica del personaggio comporta.

Ben diverso è invece il discorso che, a tale riguardo, si deve fare a proposito di *El entenado* di Juan José Saer, uno degli scrittori argentini più interessanti ed importanti del panorama letterario ispanoamericano della seconda metà del Novecento, la cui opera solo recentemente ha ricevuto dalla critica l'attenzione che senza dubbio merita. Il romanzo di Saer, apparso tre anni dopo la pubblicazione del racconto di De Miguel, presenta sul piano sia della struttura e dell'intreccio sia dello stile narrativo e dei moduli espressivi numerosi elementi sostanzialmente diversi rispetto ai testi sin qui menzionati.

Anzitutto, in *El entenado* il *cautiverio* del protagonista tra gli indios del Río de la Plata non si conclude con la sua decisione di rimanere fra loro rinunciando alla possibilità di unirsi alla spedizione di Caboto. L'esperienza in terra americana che segna in modo profondo e indelebile l'esistenza di del Puerto termina al contrario con il suo ritorno in patria. Tale scelta narrativa permette a Saer di immaginare ulteriori sviluppi nella vita del suo personaggio, infrangendo, sia pure nella dimensione della finzione letteraria, quel silenzio che le cronache della Conquista fecero calare sulla figura inevitabilmente perturbante del mozzo di Solís. Al contempo si tratta di un artificio attraverso il quale l'autore permette al protagonista stesso di prendere la parola e di raccontare la sua vicenda, nel tentativo di comprenderla e di trovarvi un senso sia dal punto di vista soggettivo sia in relazione al contesto storico e culturale della Conquista. L'intero romanzo assume infatti la forma di un memoriale che del Puerto scrive per ricapitolare la sua intera esistenza, la quale disegna una traiettoria spiraliforme attorno a quella sorta di centro gravitazionale costituito dal ricordo dei dieci anni trascorsi fra la tribù dei colastiné. Questa voce che rievoca a posteriori gli eventi è quella di un uomo ormai già molto anziano che, attraverso un lungo processo di riflessione e analisi di cui la narrazione conserva puntualmente le tracce, sembra essere riuscito a decifrare l'enigma del rapporto che lo ha legato a quell'umanità profondamente "altra" con la quale ha convissuto. La scrittura di Saer, caratterizzata in tutta la sua opera da una prosa lirica, meticolosamente curata, attenta a cogliere e restituire al

lettore i dettagli più evocativi degli ambienti e del sentire dei personaggi, in *El entenado* assume un tono profondo, a tratti malinconico, ma sempre pacato e meditativo, che rispecchia lo stato d'animo del narratore protagonista. Niente di più lontano quindi dai moduli espressivi del romanzo di avventura.

Ma sono soprattutto i soggetti attorno ai quali si articolano le riflessioni del vecchio del Puerto che determinano la peculiare natura di un testo che, per la sua complessità, si presta ed essere studiato da molteplici punti di vista. *El Entenado* è infatti al contempo un'analisi introspettiva del soggetto protagonista, un discorso che indaga la funzione e i processi della memoria e della scrittura, una forma di "viaje metahistórico"¹⁵, che istituisce un rapporto dialettico con le cronache della Conquista e la "nueva novela histórica", nonché una sorta di funzionale studio etnografico ovvero di "antropología especulativa"¹⁶. Ma la tematica centrale attorno alla quale si articola il racconto, e che costituisce l'oggetto di questo studio, è soprattutto il rapporto del personaggio principale con una cultura e un'umanità che per la cultura europea rappresenta una realtà radicalmente "altra", "barbara" perturbante e sostanzialmente indecifrabile. In un'intervista del 1997 Saer affermava a questo proposito che una delle funzioni della scrittura ne *El entenado* era proporre "un análisis de las relaciones entre lo interno y lo exterior, yo y el mundo, lo que se llama lo otro y lo mismo, etc."¹⁷.

La parabola esistenziale attraverso la quale viene strutturato il memoriale del protagonista può essere suddivisa in cinque fasi, ciascuna legata a un evento che segna una trasformazione del soggetto, una sua costante crescita umana. Si tratta di una sequenza progressiva di "rinascite" - così le definisce lo stesso narratore - che hanno una valenza simbolica ma che, al contempo, presentano degli aspetti concreti, reali. Questa metafora della rinascita è inscritta nella condizione stessa con cui del Puerto viene al mondo, ed è emblematicizzata dal titolo stesso del romanzo, che costituisce una chiave di lettura fondamentale del testo. *Entenado*, è il termine con il quale si identifica il protagonista, che significativamente non rivela mai in modo esplicito il proprio nome (così come anonimi rimangono, con una sola eccezione, tutti gli altri personaggi che hanno un ruolo rilevante nella vicenda). Esso deriva dal latino *ante natus*, e indica il figlio di un genitore naturale che, in seguito a un suo secondo matrimonio, viene adottato dal nuovo coniuge. Nell'opera di Saer, tuttavia, il protagonista inizia il proprio memoriale dichiarando di essere cresciuto nell'ambiente per definizione instabile e confuso di un porto e di non aver mai conosciuto padre o madre¹⁸. Questa sua condizione di assoluta orfanità, che riprende uno dei pochi dettagli biografici del personaggio storico menzionati dai cronisti del tempo, è un elemento carico di forti connotazioni metaforiche. Soprattutto in relazione alle tematiche dell'identità culturale e del rapporto con l'altro, attorno a cui il romanzo si articola. In tale senso non è soltanto una realtà oggettiva che determina un'infanzia priva di affetti familiari e di una guida nel processo di crescita. L'orfanezza materiale di del Puerto rappresenta infatti la cifra della sua incompiuta assimilazione e integrazione a una collettività accogliente, a un'origine e, in ultima analisi, a una cultura. Adottato, per così dire, da marinai e prostitute, in questa umanità marginale il ragazzo inevitabilmente avverte la mancanza di radici e di prospettive. Sognando un luogo dove "las palabras y los actos de los hombres [sean] más inteligibles, justos y definidos", decide così di cambiare il proprio destino unendosi alla spedizione di Solís: "lo importante era alejarme del lugar en donde estaba, hacia un punto cualquiera, hecho de intensidad y delicia, del horizonte circular"¹⁹. Parole queste che, insieme al luogo di destinazione, il Nuovo Mondo, manifestano il bisogno di una rigenerazione, di una rinascita.

La rinascita effettivamente si realizza nella seconda fase dell'esistenza di del Puerto. Ma si tratta di una rinascita destinata a non realizzarsi in modo compiuto poiché, oltre a passare attraverso

una catena di eventi drammatici, essa comporta per il protagonista il contatto forzato con quell'alterità assoluta costituita sia dalla natura selvaggia della terra americana sia dalla cultura delle popolazioni che la abitano. E' un contatto che inizia nel modo più traumatico e feroce che si possa immaginare. Sbarcato sulle rive del fiume Paraná, il giovane Francisco assiste nel volgere di pochi istanti al massacro di Solís e dei suoi compagni, trafitti dalle frecce avvelenate di un gruppo di cacciatori colastiné.

Lo sgomento di cui è preda il sopravvissuto è totale e le parole con le quali, mezzo secolo più tardi, lo rievoca nel suo memoriale sembrano alludere all'esperienza di una creatura che per la prima volta si rende consapevole di essere venuta al mondo: "El recuerdo que me queda de ese instante, porque lo que siguió fu vertiginoso, se limita a representar el sentimiento de extrañeza que me asaltó (...) la certidumbre de una experiencia común desaparecía y yo me quedaba solo en el mundo para dirimir todos los problemas arduos que supone su existencia"²⁰. Il senso di straniamento, di sconcerto meravigliato in cui cade l'*entenado* nel suo primo drammatico incontro con l'alterità degli indios è una condizione che, seppure in forme diverse, lo accompagnerà durante tutta la sua permanenza con la tribù. Dopo che i cacciatori lo circondano, sfiorandolo quasi con deferenza e ripetendo al suo indirizzo l'espressione *def-ghi*, il cui significato il narratore comprenderà appieno solo decenni più tardi, questo straniamento assume anche una dimensione fisica, "la impresión de flotar, de estar en otra parte"²¹. Impresione che diventa realtà – e al contempo sospensione del contatto pieno con la realtà – durante la lunga marcia forzata con cui viene condotto al villaggio, quando "los dos [indios] que me flanqueaban me agarraron, sin brusquedad y sin decir palabra, de los codos, y me levantaron a varios centí-metros del suelo para que mis pies no lo tocaran"((Ivi, p. 30.)).

I primi giorni del *cautiverio* di Francisco trascorreranno in un'atmosfera surreale e terrificante. Quando i cacciatori, ripetendo l'enigmatica espressione "def-ghi", lo mostrano agli abitanti del villaggio, questi lo accolgono manifestando una compiaciuta meraviglia e quella la stessa reverenza di cui era già stato oggetto. *Def-ghi* non è un nome proprio che i colastiné attribuiscono al loro prigioniero. Eppure in certa misura può essere considerato tale e rappresenta, sul piano simbolico, una sorta di battesimo che sancisce l'ingresso del prigioniero nella comunità. Del resto, lo smarrimento e la solitudine e che egli prova la prima notte trascorsa nel villaggio, nella rievocazione a posteriori vengono esplicitamente associati alla nascita: "Entenado y todo, yo nacía sin saberlo y como el niño que sale, ensangrentado y ató-nito, de esa noche oscura que es el vientre de su madre, no podía hacer otra cosa que echarme a llorar"²².

In tale condizione inerme e di totale fragilità emotiva il ri-nato assiste al rituale orgiastico collettivo in cui gli indios si gettano, e che ha inizio con la macellazione dei corpi di Solís e dei suoi compagni. A questa scena raccapricciante fanno seguito, in un crescendo di parossismo, il banchetto antropofagico, un'ubriacatura incontrollata e un'esplosione di frenesia erotica che trascende ogni forma di tabù. Il rituale, che viene descritto meticolosamente dal narratore protagonista con una "distanza" quasi etnografica²³, non ha alcuna funzione magico-religiosa. Si tratta piuttosto di una violenta catarsi collettiva che rappresenta la risposta – e al contempo è funzionale – alla concezione ontologica e alla cosmovisione su cui si fonda la cultura colastiné. Ma Francisco giungerà a comprendere con chiarezza ciò solo alla fine della propria esistenza, attraverso lunghe analisi e riflessioni. Nel momento in cui vive questa esperienza ciò che domina in lui è invece uno sconcerto inebetito, l'incapacità di trovare una spiegazione razionale, un senso a ciò a cui assiste.

Quando il "viaje sin fondo"²⁴ del festino si esaurisce, lasciando la comunità prostrata dagli eccessi e alcuni dei suoi membri feriti o intossicati a morte, nel villaggio la vita quotidiana lentamente

ricomincia. Giovani, vecchi e bambini riprendono ciascuno quelle normali attività che l'*entenado* aveva fuggacemente osservato al momento del suo arrivo al villaggio. Ai suoi occhi la trasformazione che gli indios subiscono appare radicale, assoluta e viene assimilata al riemergere di un'essenza profondamente umana dall'abisso tenebroso della bestialità: "Los que habían sido, en los primeros días, peores que animales feroces se fueron convirtiendo, a medida que pasaba el tiempo, en los seres más castos, sobrios y equilibrados de todos los que me ha tocado encontrar en mi larga vida"²⁵.

In questa atmosfera di natura quasi edenica Francisco inizia, dopo il trauma violentissimo della sua "seconda nascita", la lunga convivenza con i colastiné. L'atteggiamento della popolazione nei suoi confronti è amichevole, premuroso e sostanzialmente improntato a un'enigmatica deferenza e cerimoniosità. La comunità provvede ai suoi bisogni e gli offre protezione dal mondo ostile della selva che si estende attorno al microuniverso umano del villaggio. Tuttavia, nella "urbanidad exagerada"²⁶ che gli viene manifestata, il protagonista avverte anche la presenza di una barriera invisibile eretta dall'altro, un muro al di là del quale non gli è concesso penetrare. Le sue giornate sono fatte di inattività e solitudine. Osserva il comportamento dei suoi anfitrioni, si aggira liberamente fra di loro, ma non viene coinvolto in nessuna delle occupazioni a cui ciascuno si dedica né gli viene assegnato alcun ruolo attivo. In altri termini, quella che poteva apparire come la sua nuova famiglia, non è intenzionata ad assimilarlo. Rifiuta di accoglierlo pienamente come suo membro, relegandolo a una condizione di liminalità, confinandolo in quello che, sul piano dei rapporti tra soggetti appartenenti a due sfere culturali profondamente diverse, costituisce un territorio neutro²⁷.

Constatato che il suo destino non sarà quello della vittima sacrificale o dello schiavo, l'*entenado* cerca di comprendere le ragioni che hanno spinto i suoi catturatori a risparmiarlo dal massacro e a trattenerlo nella comunità, più come ospite che come prigioniero. I gesti e gli atteggiamenti dei colastiné lasciano intuire a Francisco che la sua presenza presuppone una funzione, un ruolo, ma quale sia questo ruolo è per lui un enigma: "La sonrisa rápida, casi irónica que en general me dirigían, no era (...) un signo de complicidad o de connivencia (...) sino que, muy por el contrario, parecía estar en relación, no con los actos que ellos habían realizado y de los que yo había sido testigo, sino con ciertos actos de los que me creían capaz y que esperaban verme realizar algún día"²⁸. Naturalmente questa enigmaticità dipende da tutte le limitazioni oggettive che la barriera culturale che lo separa dai suoi anfitrioni comporta. Prima fra tutte il linguaggio, inteso non tanto come codice ma in quanto sistema di comunicazione che è inevitabilmente plasmato da e su una concezione del mondo e dell'esistenza affatto peculiari. Un linguaggio che, anche quando ne avrà appreso i rudimenti, al protagonista del romanzo si rivela tendenzialmente indeterminato, sfuggente, caratterizzato da un'ambiguità essenziale. Un linguaggio difficile da apprendere e usare, quasi fosse uno strumento, un utensile concepito per essere maneggiato da una creatura morfologicamente e mentalmente diversa da lui. Epitome di tale ambiguità è l'espressione *def-ghi*. Questa parola di cui gli indios si servono in modo sistematico ogni volta che cercano di interagire con l'ostaggio o di attirare la sua attenzione, si rivela dotata di una plurivocità semantica apparentemente disorientante: "esos dos sonidos, *def-ghi*, significaban a la vez muchas cosas dispares y contradictorias. *Def-ghi* se le decía a las personas que estaban ausentes o dormidas; a los indiscretos (...); *def-ghi* se le decía también a un pájaro (...) porque repetía algunas palabras que le enseñaban; *def-ghi* llamaban también a ciertos objetos que se ponían en lugar de una persona ausente (...); le decían *def-ghi*, de igual modo, al reflejo de las cosas en el agua; una cosa que duraba era *def-ghi*; (...) llamaban *def-ghi* al hombre que se adelantaba en una expedición y

volvía para referir lo que había visto (...). Llamaban *def-ghi* a todo eso y a muchas otras cosas"²⁹.

Francisco riuscirà a intuire, in un primo momento solo in modo inconsapevole, il senso dell'espressione solo quando, un anno più tardi, secondo una cadenza ciclica che continua per tutta la sua cattività, la tribù ripeterà il rituale dell'orgia antropofagica. Anche in questa occasione i cacciatori ritornano con un ostaggio vivo, al quale riservano lo stesso trattamento ossequioso, cercando in ogni modo di attirare la sua attenzione. L'omologo dell'*entenado* è però un indio appartenente a una tribù vicina e con il suo comportamento dimostra di sapere qual è il suo ruolo nella circostanza.³⁰ Trascorsi alcuni mesi dalla cattura, questi viene rimandato tra la sua gente. Ma il giovane del Puerto non ha una tribù a cui tornare, ed è questa la ragione per la quale i colastiné sono costretti a trattenerlo presso di loro, facendo di lui "el eterno extranjero"³¹.

Dopo dieci anni di convivenza, accade l'evento inatteso. Un pomeriggio, l'intera tribù, pervasa da un'inconsueta eccitazione, si affolla attorno alla capanna del "*def-ghi*" che viene condotto con sollecitudine presso la riva del fiume. Qui, attorniato dagli indios che "me toqueteaban, me sacudían, me acariciaban incluso, trataban de detenerme y, sobre todo, para llamarme la atención, asumían (...) poses exageradas"³² Francisco trova ad attenderlo una canoa carica di viveri, nella quale viene cerimoniosamente deposto. L'imbarcazione viene quindi spinta nell'acqua e affidata alla corrente, mentre dalla riva si leva incessante il grido "*def-ghi*".

Improvvisamente espulso da quel consorzio umano che per dieci anni gli ha offerto protezione e scaraventato nella "exterioridad pura"³³ della natura americana, l'*entenado* discende il grande corso d'acqua verso l'ignoto. L'ultima immagine che si fissa nella sua memoria prima di raggiungere nel cuore della notte la riva, dove si addormenta spossato, è quella di un cielo brulicante di stelle, le quali, riflettendosi sulla superficie dell'acqua, sembrano duplicare la volta celeste. È un'immagine carica di valore simbolico e nella quale forse per la prima volta riesce a leggere il suo destino futuro, quello del testimone, il compito che gli indios hanno attribuito al loro ostaggio. "Le decían *def-ghi* al reflejo de las cosas en el agua"; ma *def-ghi* era chiamato anche il cacciatore che andava in avanscoperta per poi riferire al clan quanto aveva visto. In questa immagine speculare del firmamento è quindi contenuta la prefigurazione di ciò che il protagonista farà per il resto della sua vita: riflettere sulla sua esperienza e sul microcosmo umano con cui è venuto a contatto, e, al tempo stesso, portare nel mondo esterno, nella Spagna a cui farà ritorno, la testimonianza di questo microcosmo.

A risvegliare Francisco il mattino seguente sono due soldati della spedizione di Caboto, avvistata giorni prima dai colastiné e identificata come un gruppo della tribù di origine del loro *def-ghi*. Dopo aver pronunciato alcune parole nel tentativo di spiegare chi sia, di fronte allo sconcerto dei suoi compatrioti si rende conto che l'idioma che sta usando per comunicare è quello degli indios³⁴. Lo spagnolo è diventato qualcosa di non familiare, parole semisepolte nella memoria che solo lentamente riaffioreranno, al principio mescolati con vocaboli della lingua charrua e articolati sulla sua sintassi. L'incontro con la spedizione e il ritorno in Spagna segnano per il protagonista l'inizio della terza tappa della sua esistenza. Un inizio che nella narrazione assume ancora le connotazioni metaforiche di una (ri)nascita. Ritrovato nudo e incapace di interloquire, Francisco viene portato all'accampamento dei della spedizione, dove un ufficiale, intendendosi con lui a segni, gli chiede informazioni sulla presenza di popolazioni native. Il giovane molto ingenuamente fornisce come può le indicazioni di cui il militare ha bisogno. Un'ingenuità le cui tragiche conseguenze gli appariranno un mattino sotto forma di decine e decine di cadaveri di indios, trucidati dai *conquistadores* sbarcati in missione esplorativa, che la corrente del fiume trascina a valle. In quel

momento il *def-ghi* comprende che la sua famiglia adottiva è scomparsa, inesorabilmente annientata dagli stessi uomini che lo hanno raccolto.

Al ritorno della spedizione esplorativa che ha compiuto il massacro, Caboto decide fare vela verso la Spagna portando con se Francisco, che viene affidato alle cure di un prete. La sua presenza a bordo, produce in tutti gli uomini quel senso di diffidenza, timore e repulsione già manifestato dall'ufficiale durante l'interrogatorio. Un atteggiamento che genera in lui il dubbio: "Ese resquemor hacia mi persona fue, en los primeros tiempos, tan generalizado, que por momentos llegué a preguntarme si no había habido, en mi sobrevivencia y en mi larga estadía entre los indios, algún delito secreto del que cualquier hombre honrado debía sentirse culpable, o si los indios, sin que yo lo supiese, me habían hecho solidario de su esencia (...)"³⁵. Dopo essere stato confinato nella stiva insieme al sacerdote, che lo percepisce come una presenza posseduta dal demonio, un essere corrotto nella sua essenza dal contatto con i selvaggi³⁶, durante la lunga traversata il giovane viene lasciato libero di aggirarsi sul ponte della nave. Benché stia gradualmente recuperando familiarità con la lingua materna e le consuetudini della "civiltà", la sua persona continua però a suscitare sospetto e inquietudine. Per la prima volta, una spedizione europea di conquista non torna dal Nuovo Mondo con oro, notizie di regni favolosi, esemplari di piante e animali sconosciuti o prigionieri nativi da esibire come curiosità più o meno mostruose. La flotta di Caboto ritorna invece con un compatriota che ha vissuto per anni con l'altro assoluto, una popolazione antropofaga la cui natura lo sguardo eurocentrico e cristiano considera men che umana. Francisco è lo scomodo testimone di una cultura barbara, aliena, e al tempo stesso un essere contaminato dal contatto con questa cultura. È percepito come un'entità irrimediabilmente ibrida, è il meticcio che, anziché rimanere confinato e silenzioso nelle terre d'oltreoceano, entra in casa. In quanto tale, viene ricondotto in patria "como se puede traer una brasa en la palma de la mano"³⁷.

Al suo arrivo in Spagna, dopo essere stato studiato e interrogato da "sabios y cortesanos" Francisco viene finalmente condotto in un convento, dove trascorrerà sette anni. Qui, dopo aver subito alcune pratiche di esorcismo, viene affidato ad uno dei religiosi, il padre Quesada, un uomo colto, d'intelligenza vivace e di spirito tollerante, piuttosto anticonformista sia dal punto di vista delle sue idee in materia di fede sia dal punto di vista delle sue abitudini. Ha un "desmedido amor" per il vino, coltiva il gusto per la passione le discussioni speculative, è incline all'ironia e le malelingue dicono che nelle città dove saltuariamente si reca per visitare amici e raccogliere libri, abbia delle concubine. Sotto la guida premurosa del padre Quesada, che per il protagonista del romanzo assume la funzione – anche sul piano affettivo – di quel genitore che non ha mai conosciuto³⁸, Francisco inizia il suo processo di acculturazione, che si accompagna a una crescita interiore. È uno studio di ampio respiro che gli permette non soltanto di imparare a leggere e scrivere, ma anche di accostarsi alle opere della letteratura europea, greca, latina ed ebraica, sviluppando così un amore per l'erudizione umanistica. Questo apprendimento avrà una funzione fondamentale nelle fasi successive della sua esistenza, poiché lo dota degli strumenti – che il padre Quesada definiva "tenazas destinadas a manipular la incandescencia de lo sensible" – indispensabili per cogliere il senso della sua esperienza presso i colastiné, per cercare di decifrarne la loro cultura in rapporto alla propria e per svolgere quella sorta di missione che essi hanno affidato al "def-ghi": "Después, mucho más tarde, cuando ya había muerto desde hacía años, comprendí que si el padre Quesada no me hubiese enseñado a leer y escribir, el único acto que podía justificar mi vida hubiese estado fuera de mi alcance"³⁹.

L'aiuto e l'esempio che il padre Quesada offre al suo allievo non è tuttavia costituito soltanto da elementi che, sul piano dell'approccio culturale all'altro, hanno un assoluto e intrinseco

valore positivo. La curiosità intellettuale del sacerdote lo spinge a raccogliere dalla voce del testimone informazioni sugli usi, i costumi e quelle che oggi chiameremmo le strutture sociali del gruppo di nativi americani con cui Francisco ha convissuto. Per ottenere questi dati non chiede al protagonista di raccontare in modo spontaneo la sua vicenda, cioè non concede ai suoi ricordi di emergere nella forma di una narrazione orale libera. Ricorre invece a uno scrupoloso sistema d'indagine costituito da una serie di domande circostanziate. Per certi aspetti, questo approccio può essere considerato la forma embrionale di un metodo d'indagine etnografico, mentre per altri sembra ricalcare la procedura dell'interrogatorio attraverso cui gli inquisitori del Sant'Uffizio raccoglievano le prove dell'alterità eretica degli inquisiti⁴⁰. Tale operazione permette al sacerdote di redigere un breve testo dal titolo *Relación de abandonado* che, analogamente alle cronache e alle relazioni di viaggio funzionali alla conquista e alla colonizzazione, è condizionato e plasmato dalla visione eurocentrica, dai paradigmi di quella che nel Nuovo Mondo si imporrà come la civiltà dominante. Francisco non è in grado di cogliere in modo conscio questo limite culturale che il trattato - questo è il termine usato da Saer - presenta. Avverte però che nella *Relación* mancano "tantas cosas esenciales que no evocaban sus preguntas". Cose essenziali non soltanto dal punto di vista documentario ma anche e soprattutto dal punto di vista di quel processo di riflessione e rielaborazione dei ricordi costellato di dubbi ed equivoci che lo dovrà portare, anni più tardi, a comprendere la natura della sua esperienza e l'enigma di quell'umanità "altra" con la quale è venuto in contatto.

La morte improvvisa di padre Quesada chiude la terza tappa della traiettoria esistenziale di Francisco. Lasciato il convento, dove aveva sì trovato un genitore putativo, ma non certo una famiglia accogliente, si ritrova solo e senza alcuna prospettiva per il futuro. Come uno dei protagonisti della letteratura picaresca spagnola che nasce in quel periodo⁴¹, vaga per anni senza meta di città in città sopravvivendo di espedienti, sino a quando, una sera, il caso lo porta a incontrare in una taverna una compagnia di attori girovaghi. Conversando con Francisco, l'anziano capocomico si rende conto di avere di fronte una persona colta, "que conocía el latín, el griego, que no ignoraba ni a Terencio ni a Plauto"⁴², così gli propone di unirsi a loro. *L'entenado* accetta l'opportunità che il destino gli offre e si aggrega al gruppo, costituito da quattro donne e due uomini e apparentemente strutturato come una famiglia, di cui il capocomico rappresenta il patriarca⁴³.

Il giorno in cui Francisco racconta all'anziano attore la storia della sua avventura americana, questi rimane immediatamente folgorato da un'idea. Afferma che la notizia dello straordinario episodio si era a suo tempo diffusa in tutta l'Europa destando curiosità e interesse, e che la rappresentazione di uno spettacolo teatrale basato sulla vicenda avrebbe senza dubbio riscosso un grande successo. Francisco accetta di scrivere il testo della commedia e di interpretare sul palcoscenico il ruolo di se stesso. Tuttavia, la necessità di allestire una rappresentazione destinata a incontrare il favore del pubblico facendo leva sulle sue aspettative condiziona inesorabilmente il lavoro dell'autore. Il risultato è una commedia fatta di "versos sin sentido", "falsedades vulgares y (...) actos sin contenido", dalla quale "toda verdad estaba excluida"⁴⁴.

Come previsto, lo spettacolo ottiene un grande successo dentro e fuori i confini della Spagna (per superare l'ostacolo delle barriere linguistiche la recita viene alla fine trasformata in una semplice pantomima, lasciando così al pubblico la libertà di sostituire le "mentiras" dell'autore con le proprie fantasie esotiche) e naturalmente ciò soddisfa gli attori della compagnia. Ben altra è invece la reazione del protagonista del romanzo. Indifferente alla fama e al denaro, è consapevole che per il modo in cui ha scritto la commedia è venuto meno alla sua "missione" di testimone. Nella rievocazione della sua esperienza di commediografo il narratore non fornisce alcun dettaglio esplicito a proposito delle distorsioni e

delle menzogne che lo spettacolo porta sulla scena. Ciò nonostante, un indizio circa la natura della mistificazione drammaturgica è dato dalla reazione entusiastica del pubblico. Francisco lascia intuire infatti che il successo della commedia sia dovuto al fatto che essa mette in scena una rappresentazione del Nuovo Mondo e dei suoi abitanti originari completamente plasmata sull'immaginario collettivo europeo. Una rappresentazione esotizzante del favoloso, dello straordinario, dell'avventura, dove l'indio, l'altro, può apparire solo come l'abnorme, l'essenzialmente diverso oppure come la parodia dell'essere umano, che nella concezione eurocentrica non può che coincidere con il bianco civilizzato. Il narratore nelle sue riflessioni rovescia invece questa assiologia fondata sull'autoreferenzialità culturale. Quando il padre Quesada durante una conversazione con gli amici, alla quale assisteva il suo discepolo, aveva espresso la sua opinione sulla controversia circa la natura umana o non-umana dei nativi americani, si era dichiarato convinto della prima ipotesi. Tuttavia, per attestare la loro umanità aveva affermato che si trattava senza alcun dubbio di "figli di Adamo", usando una metafora biblica che subordinava l'identità dell'altro alla propria⁴⁵. Alle parole del maestro, nell'allievo scatta una sorta di illuminazione che lo rende per la prima volta consapevole della natura profonda dei colastiné, che emergono dai suoi ricordi come gli archetipi dell'essenza umana: "Yo, silencioso, pensé esa noche, me acuerdo bien ahora, que para mí no había más hombres sobre esta tierra que esos indios (...)"⁴⁶. Al contrario, nella reazione superficialmente entusiastica degli spettatori alla messa in scena della commedia Francisco trova i segni della disumanità dei propri simili, dei propri compatrioti, che definisce "espantapajaros que se creen sensible y afectos a lo verdadero", "títers sin vida propia", "envoltorios vacíos que pretendían llamarse hombres"⁴⁷. Se il trattato di padre Quesada era assimilabile alle cronache della conquista, la commedia scritta da Francisco appare come una prefigurazione caricaturale della cosiddetta letteratura indianista latinoamericana di matrice soprattutto romantica. Una letteratura che, nonostante i buoni propositi dei suoi autori e l'ingenuo spirito filantropico che li animava, tendeva a costruire una rappresentazione del nativo americano, dell'altro, falsata dall'eurocentrismo culturale della società dominante, che di queste opere era la destinataria.

Dopo alcuni anni trascorsi a mettere in scena la sua commedia, Francisco decide di rompere il sodalizio con la compagnia di teatranti. A questa scelta lo spinge essenzialmente il desiderio di mettere fine a "tanta falsedad". Ma, ancora una volta, è il fato che gli fornisce l'occasione favorevole per mettere in atto il suo proposito, quando una delle attrici viene assassinata da un amante geloso. La donna aveva avuto dalle sue promiscue relazioni amorose tre figli, a cui il protagonista si era affezionato, prendendosi cura di loro e insegnandogli a leggere e scrivere. La morte della madre li lascia orfani e nella circostanza Francisco prende la decisione di separarsi dai compagni di viaggio e di portare con sé i bambini, che adotta come fossero figli propri. Ha così inizio l'ultima tappa della sua esistenza.

Stabilitosi con la sua nuova famiglia nel sud della Spagna, in un'anonima "ciudad blanca que se cocina al sol entre viñas y olivares", per guadagnarsi da vivere inizia l'attività di stampatore, che gli permette di continuare a coltivare l'amore per i libri trasmessogli da padre Quesada. Nella tranquillità della dimora che non lascerà più, i figli putativi crescono, si sposano e generano i loro discendenti, che Francisco chiama "nipoti". È ormai un uomo maturo che ha trovato quella stabilità affettiva e materiale che non aveva mai conosciuto. Lavora con i figli nel suo laboratorio e dedica il tempo libero alla lettura e alla riflessione. Tuttavia è sempre assillato dai ricordi della sua permanenza tra i colastiné, dalla natura difficilmente comprensibile del rapporto che lo ha legato a quegli esseri umani e dall'enigmaticità della loro cultura.

In questa atmosfera rassicurante, serena e sobria, Francisco giunge alla vecchiaia, quando decide di scrivere il memoriale della

sua esistenza che costituisce il romanzo. Le ultime cinquanta pagine di *El entenado*, dove non accade pressoché nulla dal punto di vista dell'azione, sono una minuziosa e approfondita analisi di tutto ciò che il protagonista ha osservato e vissuto durante il suo *cautiverio*. Ciò che lo spinge a fissare sulla carta le proprie riflessioni e a ripercorrere incessantemente con la memoria le scene, i gesti, gli sguardi indelebili di quell'umanità conosciuta nel Nuovo Mondo più di mezzo secolo prima è un duplice impulso. Da un lato, il bisogno di comprendere tutto ciò che allora non poteva capire, perché privo della sensibilità e degli strumenti cognitivi – le "tenazas" a cui alludeva il padre Quesada – indispensabili; dall'altro, la volontà di adempiere alla missione che i suoi catturatori gli avevano affidato sin dal primo istante, e della quale ha ormai preso piena consapevolezza. L'impellenza di assolvere alla funzione testimoniale inscritta nell'appellativo *def-ghi* è inoltre acuita nel protagonista dal presentimento, divenuto via via certezza, che la tribù dei colastiné sia ormai definitivamente estinta. Francisco, nella cui memoria è impressa l'immagine dei corpi galleggianti degli indios massacrati dalla spedizione di Caboto, confessa di aver cercato in ogni occasione di ottenere informazioni sulla sorte della tribù dai marinai che ritornavano dal Nuovo Mondo, ma invano⁴⁸. D'altro canto, le notizie ufficiali che giungono dall'America sotto forma di cronache e *cartas de relaciones* non lasciano speranze. Raccontano di uno spaventoso genocidio in atto, che solo pochissimi uomini, isolati e osteggiati dalla macchina implacabile della conquista, osano denunciare apertamente (si pensi a Bartolomé de Las Casas e in particolare alla sua *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, pubblicata nel 1542). Per il vecchio narratore lasciare memoria della sua esperienza è quindi anche un dovere morale "en nombre de los que ya, definitivamente, se perdieron"⁴⁹.

Le ultime cinquanta pagine di *El entenado*, dove non accade pressoché nulla dal punto di vista dell'azione, sono una minuziosa e approfondita analisi di tutto ciò che il protagonista ha osservato e vissuto durante il suo *cautiverio*, di cui ha raccontato nella prima parte del romanzo. Questa narrazione speculativa, attraverso la quale trova le risposte agli interrogativi e ai dubbi che il comportamento apparentemente incomprensibile e sconcertante dei colastiné aveva suscitato in lui, gravita attorno a due aspetti della loro cultura: l'antropofagia rituale e il ruolo del *def-ghi*. Le riflessioni dell'anziano Francisco assumono a tratti le connotazioni di uno studio etnografico e antropologico⁵⁰, a tratti quelli di un'indagine psicologica e filosofica. Sono tuttavia questi due ultimi approcci a prevalere. Le argomentazioni del narratore muovono dall'osservazione di alcuni atteggiamenti esteriori che la tribù manifestava costantemente: una frenesia nel comunicare, nel muoversi, nel compiere le attività quotidiane di sussistenza, ma anche il paradossale senso di disgusto e insieme di bramosia per la carne umana mostrati in occasione dei banchetti antropofagici. Il narratore riconduce tale comportamento a una condizione di profonda inquietudine, di angoscia latente che attanagliava l'intera collettività. L'origine di tale malessere interiore viene identificata nel rapporto dei colastiné con l'altro e, più in generale, con l'universo esterno al loro cosmo. Un cosmo che, nella loro concezione, corrispondeva al villaggio che abitavano e al circoscritto ambiente limitrofo con il quale interagivano. Ciò che si trovava al di fuori di questa dimensione, appariva agli indios come una "masa blanda", un "horizonte incierto y sin forma" in cui tutto, comprese le altre tribù, gli "hombres no verdaderos", era privo della qualità fondamentale che invece avvertivano in se stessi: la realtà. Francisco congettura che l'ossessione, il terrore inespriabile in cui vivevano i colastiné era non sentirsi abbastanza reali, vale a dire "hombres verdaderos". Temevano costantemente di riprecipitare nella condizione precaria e amorfa dalla quale in un certo momento della loro storia erano faticosamente usciti. In altri termini, temevano di non-essere, di perdere la loro natura umana: "los indios estaban convencidos de que si había una posibilidad de ser reales esa posibilidad les estaba reservada, y que lo que se

encontraba fuera de su horizonte, es decir las otras tribus, era un magma indiferenciado y viscoso"⁵¹.

Per contrastare questa sempre incombente deriva nell'indifferenziato, nel caos che sentivano infiltrarsi anche nel loro cosmo chiuso, erano costretti ad 'attualizzare' tale cosmo con le loro azioni, operando come una sorta di *axis mundi* vivente: "para ellos, a ese mundo que parecía tan sólido, había que actualizarlo a cada momento para que no se desvaneciese como un hilo de humo en el atardecer"⁵². Di qui la rapidità e l'urgenza con la quale compivano gesti e movimenti, la laboriosa meticolosità con cui sostituivano ciò che veniva perduto e riparavano ciò che si deteriorava.

Tuttavia, neppure ciò poteva essere sufficiente. Gli indios, per sentirsi autenticamente reali, "hombres verdaderos", avevano bisogno di trovare una conferma e un sostegno nella realtà del loro mondo. Ma, a sua volta, questo mondo, il cosmo, per essere pienamente reale, e quindi vero e 'abitabile', doveva necessariamente ricevere, per così dire, un supplemento di realtà dagli stessi indios⁵³. Francisco ipotizza che i colastiné facessero ricorso all'antropofagia proprio per tentare di risolvere questo paradosso e trovare una via d'uscita al loro tormento esistenziale, che vivevano e percepivano in tutta la sua drammaticità ma che non erano in grado di razionalizzare⁵⁴. Nel decifrare i processi mentali che determinano l'agire degli indios e il loro immaginario, il narratore è consapevole di non poter garantire con la sua 'lettura' alcuna certezza assoluta. Più volte nel romanzo allude a questa *impasse*, ma è proprio nelle sue speculazioni riguardanti la pratica del cannibalismo che ciò viene affermato in modo esplicito: "todo lo que creo saber de ellos me viene de indicios inciertos, de recuerdos dudosos, de interpretaciones, así que, en cierto sentido, también mi relato puede significar muchas cosas a la vez, sin que ninguna, viniendo de fuentes tan poco claras, sea necesariamente cierta"⁵⁵.

Secondo le congetture di Francisco, le cui concatenazioni logiche non sono qui mai del tutto chiare, il cannibalismo rituale degli indios non rispondeva al desiderio di assimilare simbolicamente l'altro. L'orgia di carne umana, ebbrezza alcolica e frenesia sessuale a cui ciclicamente i colastiné si sottoponevano era un retaggio della loro condizione primordiale di "hombres no verdaderos" dalla quale sentivano di essere usciti, seppur precariamente e con il timore di ricadervi. Il narratore suppone che in origine il cannibalismo fosse stato praticato all'interno della stessa comunità dei colastiné, e che il ricordo ancestrale di questo mangiarsi tra di loro determinasse il senso di malessere e disgusto osservato durante il banchetto⁵⁶. Con il raggiungimento di un livello culturale più elevato, l'antropofagia intra-clanica si trasforma in antropofagia che ha come vittima esclusivamente l'altro. Diventa cioè un rituale finalizzato ad affermare a se stessi e a dimostrare alle altre tribù la propria diversità, il proprio essere "hombres verdaderos".

Francisco rileva anche che "[l]o exterior era su principal problema.

No lograban, como hubiesen querido, verse desde afuera"⁵⁷. In altre parole, gli indios percepivano la propria condizione pienamente umana - ciò che li rendeva "reali" - come precaria, instabile, e quindi sentivano il bisogno di ricevere una costante conferma del loro status. Non riuscendo tuttavia a "verse desde afuera", cioè ad avere di se stessi una visione oggettiva, distaccata, "razionale", erano costretti a trovare qualcuno esterno al clan che svolgesse tale ruolo. Per questa ragione, nelle incursioni fuori dal loro territorio mediante le quali si procuravano carne umana, risparmiavano una delle vittime destinate al banchetto, il *def-ghi*. Questo emblema vivente del caos informe da cui essi stessi erano faticosamente emersi, forniva agli indios quello sguardo esterno, di cui sentivano la mancanza. Ma il *def-ghi* assolveva anche a un altro compito. Rimanendo per un certo

tempo con la tribù dopo la sua cattura, doveva assistere al saturnale e in seguito osservare l'esistenza pacifica, sobria e laboriosa che i colastiné conducevano durante il resto dell'anno. Una volta ritornato tra la sua gente, il *def-ghi* avrebbe potuto testimoniare anche all'esterno, agli "hombres no verdaderos", l'esistenza di una comunità di indios culturalmente superiori a loro⁵⁸.

Il *def-ghi* dalla pelle bianca arrivato un giorno per caso sulle rive del fiume in compagnia di uomini barbuti, come lui bianchi e come lui vestiti, rappresentò per i colastiné un'anomalia, una presenza aliena che veniva a sovvertire un rituale ciclico e consolidato. Testimone investito di un ruolo del quale è ignaro e che può assolvere soltanto in modo parziale e passivo, il mozzo di Solís non ha una tribù alla quale essere restituito. Il suo *cautiverio* si trasforma così in una lunga permanenza nella dimensione liminale a cui gli indios necessariamente lo relegano in quanto incarnazione di quell'alterità che li ossessiona ma da cui, al tempo stesso, dipende la fragile struttura della loro identità di gruppo. La barriera che divide i due protagonisti del libro – il narratore e il personaggio collettivo della tribù⁵⁹ – non cadrà mai nel corso dei dieci anni di convivenza. Non cadrà neppure quando Francisco, lentamente e con grande fatica, inizierà ad apprendere la lingua dei colastiné, che nella sua essenza "imprevisible, contradictoria, sin forma aparente" - emblematicizzata dalla mancanza del verbo *essere*, cui supplisce il verbo *sembrare* - riflette la loro concezione del mondo.

In ultima analisi, l'esperienza di Francisco tra i colastiné non presenta caratteri che la rendano assimilabile a un processo di transculturazione o di meticcio culturale. Il rifiuto da parte degli indios di assimilare il *def-ghi* preclude infatti ad ambedue i soggetti la possibilità innescare qualsiasi modalità di transizione da una cultura all'altra, ciò che appunto l'antropologo cubano Fernando Ortiz definì come transculturazione⁶⁰. Tuttavia, se è vero che il muro di confine eretto dagli indios risulta pressoché invalicabile sul piano dell'interazione e dello scambio culturale, è vero anche che il narratore protagonista trova comunque un altro terreno sul quale stabilire una forma di contatto profondo, o per meglio dire di comunione, con loro. Contatto e comunione che verosimilmente l'altro non sperimenta e del quale lo stesso Francisco sembra rendersi del tutto consapevole soltanto alla fine della sua lunga esistenza. Tale terreno è quello universale della condizione esistenziale umana nei suoi aspetti fondamentali più problematici: la percezione della precarietà dell'essere, il senso di solitudine e finitudine dell'individuo, l'ineluttabile presenza della morte.

È soprattutto nelle ultime pagine del memoriale, dove le riflessioni assumono un carattere marcatamente filosofico, che l'*entenado* rievoca alcuni episodi della vita tra i colastiné che gli permettono di cogliere pienamente nell'altro la sua stessa essenza umana. Il primo dei due eventi più importanti a questo proposito è la morte di un giovane indio, causata dagli eccessi dell'orgia cannibalica. Francisco, che nonostante i limiti imposti dalla propria condizione di *def-ghi* aveva intessuto con l'uomo una "relación un poco más directa y natural que con el resto de la tribu" (J.J. SAER, *El entenado*, cit., p. 142.), assiste impotente alla sua lenta agonia: "Inclinado sobre él, bajo el sol de la mañana, lo miraba morir. (...) [E]ste recuerdo es único, porque la muerte de cada hombre es única y era ese hombre y ningún otro el que se moría"⁶¹. Ed è in virtù della consapevolezza dell'unicità di quell'individuo che si sta spegnendo che il suo ricordo rimane indelebilmente impresso nella memoria del protagonista.

Il secondo episodio, con il quale si chiude il romanzo, è quello di un'eclissi totale di Luna, alla quale Francisco assiste insieme agli indios. Il fenomeno naturale, descritto con una prosa spiccatamente lirica e meditativa, possiede forti connotazioni simboliche e può essere letto sia come una metafora della concezione del mondo dei colastiné⁶², sia come una prefigurazione del destino tragico a cui presto andranno incontro. L'aspetto più

rilevante di questo lungo brano si trova comunque nelle riflessioni del narratore che accompagnano la rievocazione del momento in cui il cono d'ombra proiettato dalla Terra copre interamente la Luna. La "negrura assoluta" che avvolge il villaggio e i suoi abitanti viene assimilata al caos informe del mondo esterno che ossessiona gli indios. Ma in questa circostanza anche Francisco sente di vivere il loro lo stesso stato d'animo, che riconduce al senso di precarietà, di solitudine e di smarrimento proprio della condizione esistenziale umana: "Como a mí mismo, estoy seguro de que esa oscuridad les estaba entrando tan hondo que ya no les quedaba, tampoco adentro, ninguna huella de la lucecita que, de tanto en tanto, provisoria y menuda, veían brillar. Al fin podíamos percibir el color justo de nuestra patria (...). Al fin palpábamos, en lo exterior, la pulpa brumosa de lo indistinto (...). Al fin llegábamos, después de tantos presentimientos, a nuestra cama anónima"⁶³. Nel corso di tutto il romanzo il narratore generalmente rappresenta il suo rapporto con l'altro in termini di "yo" e "ellos". Solo in poche circostanze ricorre al "nosotros". Mai però l'uso di questa seconda persona plurale assume la pregnanza e il senso di comunione umana che si manifesta invece nel passaggio sopra riportato. La metaforica "lucecita" che Francisco scorge brillare fiocamente negli indios è quello stesso bagliore che sente vivo dentro di se, la consapevolezza della condizione umana, fragile e sempre minacciata dall'oscurità della non-esistenza. Compresa la funzione che il ruolo di *def-ghi* implica, il protagonista compirà con la redazione del suo memoriale la missione affidatagli dai colastinés. Testimonierà così ai propri compatrioti la presenza in coloro che vengono considerati l'altro assoluto, i selvaggi, di questa "lucecita" che, come le candele della stanza in cui ogni sera si è ritirato a elaborare i ricordi di un'esperienza lontana nel tempo, ha illuminato e guidato la sua scrittura: "Llamarlos salvajes es prueba de ignorancia; no se puede llamar salvajes a seres que soportan tal responsabilidad. La lucecita tenue que llevaban adentro, y que lograban mantener encendida a duras penas, iluminaba, a pesar de su fragilidad, con sus reflejos cambiantes, ese círculo incierto y oscuro que era lo externo y que empezaba ya en sus propios cuerpos"⁶⁴.

1. La datazione della prima esplorazione europea della regione rimase per molto tempo controversa. Lo storico López de Gómara nella sua *Historia general de las Indias* (1552) riportava infatti che Vespucci, alla ricerca di un passaggio atlantico verso l'Oriente, avesse raggiunto il Río de la Plata già nel 1501. Di seguito affermava che anche de Solís vi sarebbe giunto una prima volta nel 1512: "Del cabo de Sant Agustín, que cae a ocho grados, ponen setecientas leguas de costa hasta el río de la Plata. Américo dice que las anduvo el año de 1501 yendo a buscar estrecho para las Malucas y Especiería por mandado del rey don Manuel de Portugal. Juan Diez de Solís, natural de Librija, las costeó legua por legua el año de 12, a su propia costa. Era piloto mayor del rey; fué con licencia, siguió la derrota de Pinzón, llegó al cabo de Sant Agustín (...); topó con un grandísimo río que los naturales llaman Paranaguazu, que quiere decir río como mar o agua grande. Vido en él muestra de plata, y nombró de ella. Parecióle bien la tierra y gente, cargó de brasil y volvióse a España. (...) Tornó allá por capitán general en setiembre del año de 15, por el camino que primero." F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, Madrid, Calpe, 1922, Vol.I, Cap. LXXXIX, pp. 208-9. La notizia di un primo viaggio al Río de la Plata da parte di Solís nel 1512, fu ripresa anche dal cronista Ruy Díaz de Guzmán nella sua opera *Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Río de la Plata*, scritta nel 1612 ma rimasta inedita fino al 1835: "(...) el año de 1512 salió de Castilla Juan Díaz de Solís, vecino de la villa de Lebrija con su licencia, aunque a su costa siguió esta navegación, que entonces llamaban de los Pinzones por dos hermanos, que fueron compañeros de Cristóbal Colón en el descubrimiento de las Indias, y continuando su derrota llegó al cabo de San Agustín y costeando la vía meridional vino a navegar setecientas leguas hasta ponerse en 40 grados, retrocediendo a mano derecha descubrió la boca de este gran Río de la Plata a quien los naturales llaman Paraná Guasú (...)." R. DÍAZ DE GUZMÁN, *Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Río de la Plata*, Asunción, Ricardo Rolón, 1980, Libro I, Cap. I. Sulla scorta delle sue ricerche, lo storico ottocentesco José Toribio Medina rifiutò nettamente l'ipotesi del primo viaggio di Solís nel 1512 e lo definisce una "expedición imaginaria". J. TORIBIO MEDINA, *Juan Díaz de Solís. Estudio histórico*, Santiago de Chile, Ed. dell'autore, 1897, p. XXII. [↔]

2. "Tenía el rey particular cuidado, en que se descubriese el Estrecho, de que había dado intención el almirante don Cristóbal Colon, porque parecía que se podría navegar a las islas de la Especería sin tocar en las navegaciones del rey de Portugal, y con ese fin envió a Juan Díaz de Solís y a Vicente Yáñez Pinzón, para que descubriesen todo lo que pudiesen al Sur". A. DE HERRERA Y TORDESILLAS, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierrafirme del Mar Océano que llaman Indias Occidentales. En cuatro Décadas desde el Año 1492 hasta el de 1531*, Madrid, fol. 1601, Década I, Libro IX, Cap. XIII.[[↗](#)]
3. "Salió a tierra en un batel con cincuenta españoles, pensando que los indios lo rescibirían de paz como la otra vez, y según entonces mostraban; pero en saliendo de la barca, dieron sobre él muchos indios que estaban en celada, y lo mataron y comieron todos los españoles que sacó, y aun quebraron el batel." F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, cit., Vol.I, Cap. LXXXIX, pp. 208-9.[[↗](#)]
4. "Fueron a surgir al Río de los Patos en 34 grados y un tercio, entraron luego en un agua que por ser tan espaciosa, y no salada, llamaron Mar Dulce, que pareció después ser el río que hoy llaman de la Plata y entonces dijeron de Solís. De aquí fue el Capitán con él un navío que era una carabela latina reconociendo la entrada por la una costa de el río (...). Siempre que fueron costeano la tierra (...) descubrían, algunas veces, montañas y otras grandes riscos viendo gente en las riberas, y en esta del río de la Plata descubrían muchas casas de indios y gente con mucha atención estaba mirando pasar el navío y con señas ofrecían lo que tenían poniéndolo en el suelo. Juan Díaz de Solís quiso en todo caso ver qué gente era ésta y tomar algún hombre para traer a Castilla. Salió a tierra con los que podían caber en la barca; los indios que tenían emboscados muchos flecheros, cuando vieron a los castellanos, algo desviados de la Mar, dieron en ellos y rodeando los mataron sin que aprovechase el socorro de la artillería de la carabela, y tomando a cuestras los muertos y apartándolos de la ribera hasta donde los del navío los podían ver, cortando las cabezas, brazos, y pies asaban los cuerpos enteros y se los comían. Con esta espantosa vista la carabela fue a buscar el otro navío y ambos se volvieron al cabo de San Agustín a donde cargaron de Brasil y se tornaron a Castilla. Este fin tuvo Juan Díaz de Solís más famoso piloto que Capitán." A. DE HERRERA Y TORDESILLAS, *Historia general*, cit., Década II, Libro I, Cap. VII.[[↗](#)]
5. Il testo della dichiarazione che Sebastiano Caboto fornì al tribunale di Siviglia nel 1530, dal quale fu processato con l'accusa di non aver condotto a termine la sua spedizione, è riportato da José Toribio Medina (*Juan Díaz de Solís*, cit., pp. CCCXXIV-VII), che, a sua volta, attinge agli studi pubblicati circa in quegli stessi anni dallo storico francese Henry Harrisse.[[↗](#)]
6. Questa è l'ipotesi a cui dà pieno credito Toribio Medina: "Tal fue la venganza que el antiguo grumete tomó de la afrenta que recibiera de Núñez. Claro aparece, después de esto, que Francisco del Puerto no volvió á presentarse entre los españoles." J. TORIBIO MEDINA, *Juan Díaz de Solís*, cit., p. CCCXXVI.[[↗](#)]
7. R.J. PAIRÓ, *El mar dulce*, Buenos Aires, Gleizer Editor, 1927.[[↗](#)]
8. A prescindere dal periodo e dalla temperie culturale in cui l'opera di Payró si iscrive, il critico e storico della letteratura José Miguel Oviedo lo ritiene un autore legato agli stili del costumbrista piuttosto che al Modernismo o al Realismo/Naturalismo. Cfr. J.M. OVIEDO, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Alianza, 1997, vol. 2, p. 203.[[↗](#)]
9. M.E. DE MIGUEL, "El grumete" in *En el campo las espinas*, Buenos Aires, Pleamar, 1980. Ripubblicato in O. ZAMBONI, G. BIAZZI, a cura di, *Cuentos regionales argentinos*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1983, pp. 79-82.[[↗](#)]
10. M.E. DE MIGUEL, "El grumete", cit., p. 81.[[↗](#)]
11. Ivi, p. 84.[[↗](#)]
12. Vale la pena ricordare che la capitolazione del sultanato di Granada, l'ultima roccaforte musulmana in terra di Spagna, avviene dopo un lungo assedio il 2 gennaio del 1992, pochi mesi prima della partenza della spedizione di Colombo.[[↗](#)]
13. Nella "Nota del autor", lo scrittore precisa che: "En el caso de los nativos, cabe destacar que si bien son personajes de ficción, sus costumbres, lengua, y mitos, responden a investigaciones de distintos autores. Asimismo, los poemas, provienen de la tradición oral guaraní y fueron recopilados en distintos trabajos de investigación por antropólogos de reconocida trayectoria." G.E. MARÍ, *El grumete Francisco del Puerto*, Buenos Aires, De los Cuatro Vientos, 2003, p.11.[[↗](#)]
14. Ivi, p. 247.[[↗](#)]
15. T. VEKIC, *La experiencia del cautiverio como punto de partida para el desarrollo de una identidad nacional híbrida en dos novelas argentinas contemporáneas: El entenado de Juan José Saer y Finisterre de María Rosa Lojo*, "Entrehojas: Revista de Estudios Hispánicos", Vol.1, Iss.1, 2010 <<http://ir.lib.uwo.ca/entrehojas/vol1/iss1/6/>>.[[↗](#)]
16. C. BARRIUSO, *Escritura y percepción en la escritura de Juan José Saer: El entenado como sistema de representación especular*, "Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey", Nr. 15 (2003), pp. 13-29.[[↗](#)]

17. J. SCHWARTZ, *Sobre literatura/Juan José Saer*, "Cuadernos de Recienvenido", Nr. 14 (2000), p. 8.[↵]
18. "La orfandad me empujó a los puertos. (...) Todo eso me acunó, fue mi casa, me dio una educación y me ayudó a crecer, ocupando el lugar, hasta donde llega mi memoria, de un padre y de una madre." J.J. SAER, *El entenado*, Ciudad de México, Folios Ediciones, 1983, pp. 11 e 35.[↵]
19. Ivi, p. 12.[↵]
20. Ivi, p. 27.[↵]
21. Ibidem.[↵]
22. Ivi, p. 35.[↵]
23. Riferendosi alla gestazione di *El entenado*, Saer dichiarava: "esa novela yo la había pensado bajo la forma de cuatro conferencias sobre una tribu dictada por un conferenciante (...) un científico podemos decir, en todo caso un etnólogo, que contaba o analizaba diversos aspectos de una sociedad (...)". J. SCHWARTZ, *Sobre literatura/Juan José Saer*, cit., p. 7.[↵]
24. J.J. SAER, *El entenado*, cit., p. 61.[↵]
25. Ivi, p. 67.[↵]
26. Ibidem.[↵]
27. Sul concetto di liminalità (rielaborato a partire dagli studi entoantropologici di Victor Turner), si vedano B. THOMASSEN, *The Uses and Meanings of Liminality*, "International Political Anthropology", 2 (1) (2009), pp. 5-27, nonché A. BARNARD e J. SPENCER (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2nd ed.), New York, Routledge, 2010.[↵]
28. J.J. SAER, *El entenado*, cit., pp. 66-7.[↵]
29. Ivi, p. 133.[↵]
30. "Él sabía. Estaba al tanto, no únicamente de su propio papel, que desempeñaba con fervor y prolijidad, sino también del mío, dándome la impresión más bien desagradable de ser, al mismo tiempo, englobado y rechazado por él." Ivi, p. 80.[↵]
31. Ivi, p. 45.[↵]
32. Ivi, p. 87.[↵]
33. Ivi, p. 90.[↵]
34. "A medida que hablaba veía crecer el asombro en sus expresiones hasta que, después de un momento, me di cuenta de que estaba hablándoles en el idioma de los indios. Traté de hablar en mi lengua materna, pero comprobé que me la había olvidado." Ivi, p. 91.[↵]
35. Ivi, p. 96.[↵]
36. "Ese cura, que durante tres o cuatro meses se ocupó de mi persona (...) veía mi proximidad como la del demonio y de no haber sido por su rectitud y por su observancia meticulosa de las obligaciones eclesiásticas, me hubiese abandonado, porque era evidente que mi persona le inspiraba más miedo que compasión." Ibidem.[↵]
37. Ivi, p. 97.[↵]
38. "Todo lo que puede ser enseñado lo aprendí de él. Tuve, por fin, un padre, que me fue sacando, despacio, de mi abismo gris (...)". E ancora, "Padre es, para mí, el nombre exacto que podría aplicársele -para mí, que vengo de la nada, y que, por nacimientos sucesivos, estoy volviendo, poco a poco, y sin temblores, al lugar de origen." Ivi, pp. 99 e 105.[↵]
39. Ibidem.[↵]
40. "El padre Quesada me hacía, de tanto en tanto, durante las lecciones, preguntas que a veces me desconcertaban, pero cuyas respuestas él anotaba, haciéndomelas repetir para obtener detalles suplementarios. ¿Tenían gobierno? ¿Propiedades? ¿Cómo defecaban? ¿Trocaban objetos que fabricaban ellos con otros fabricados por tribus vecinas? ¿Eran músicos? ¿Tenían religión? ¿Llevaban adornos en los brazos, en la nariz, en el cuello, en las orejas o en cualquier otra parte del cuerpo? ¿Con qué mano comían?" Ivi, p. 103.[↵]
41. Basti citare la *Vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, pubblicato in forma anonima nel 1554, e *Guzmán de Alfarache* di Mateo Alemán, la cui prima parte appare nel 1599.[↵]
42. J.J. SAER, *El entenado*, cit., p. 106-7.[↵]
43. "El joven, que era su sobrino, llamaba primas a todas las mujeres." Ivi, p. 107.[↵]
44. Ivi, pp. 109 e 108.[↵]
45. "Una vez, en una de las reuniones con los amigos, le oí decir, con una sonrisa, sacudiendo un poco la cabeza, que los indios eran hijos de Adán, putativos sin duda, pero hijos de Adán, lo cual significaba para él que eran hombres." Ivi, p. 103.[↵]
46. Ibidem.[↵]
47. "Más que las crueldades de los ejércitos, la rapiña indecente del comercio, los malabarismos de la moral para justificar toda clase de maldades, fue el éxito de nuestra comedia lo que me ilustró sobre la esencia verdadera de mis semejantes: el vigor de los aplausos que festejaban mis versos insensatos demostraba la vaciedad absoluta de esos hombres (...)". Ivi, p. 109.[↵]

48. "Durante años, ya de vuelta de esas tierras, cuando me encontraba en la proximidad de los puertos, me sabía venir la tentación de interrogar a los marinos que volvían de viaje para tratar de adivinar, de entre sus relatos confusos, detalles que me diesen algún indicio sobre el destino de la tribu. (...) Los marineros, en rigor de verdad, no sabían nada, y la única certidumbre que me quedaba de esas conversaciones era que, desde que marineros y soldados habían empezado a desembarcar en ellas, un relente de muerte flotaba en esas tierras que muchos habían confundido al principio con el Paraíso. Fue de a poco que me vino el convencimiento de que de los indios no debía quedar nada." Ivi, pp. 116-17 e 118. [↵]
49. Ivi, p. 114.[↵]
50. Abbiamo già segnalato che in un'intervista Saer aveva dichiarato di avere in un primo tempo immaginato *El entenado* come il discorso di un etnologo. A questo proposito bisogna aggiungere che in un suo saggio critico del 1991, riconducendo il carattere essenziale di tutte le grandi opere narrative (in particolare dell'epoca moderna) al loro "entrecruzamiento crítico entre la verdad y la falsedad", lo scrittore afferma che "podemos definir de un modo global la ficción como una antropología especulativa". J.J. SAER, *El concepto de ficción*, "Punto de Vista", 40, 1991, p. 3.[↵]
51. J.J. SAER, *El entenado*, cit., p. 117. È quasi superfluo segnalare che la concezione del mondo che Saer attribuisce ai colastiní attinge, direttamente o indirettamente, alle ricerche sulla cultura mitica e religiosa delle civiltà arcaiche di Mircea Eliade. Il testo più significativo (e discutibile) in questo senso è *Il sacro e il profano*, pubblicato nel 1956, nel quale lo studioso afferma che la sfera del mito ruota attorno alla polarità caos-cosmo, dove il cosmo corrisponde allo spazio sacralizzato dagli dei o dall'uomo e per questa ragione costituisce la realtà vera, quindi abitabile; al contrario, il caos è lo spazio non sacralizzato e in quanto tale rappresenta una dimensione irreal e inabitabile.[↵]
52. Ivi, p. 121.[↵]
53. Il narratore per illustrare questa concatenazione logica senza via d'uscita ricorre a un esempio semplice: "Los indios no podían confiar en la existencia del árbol porque sabían que el árbol dependía de la de ellos, pero, al mismo tiempo, como el árbol contribuía, con su presencia, a garantizar la existencia de los indios, los indios no podían sentirse enteramente existentes porque sabían que si la existencia les venía del árbol, esa existencia era problemática ya que el árbol parecía obtener la suya propia de la que los indios le acordaban." Ivi, pp. 119-20.[↵]
54. "Todas estas elucubraciones eran para ellos mucho más penosas de lo que parecen escritas porque ellos, a pesar de que las vivían en carne y hueso, las ignoraban." Ivi, p. 123.[↵]
55. Ivi p. 124.[↵]
56. Il narratore osserva anche che "comer carne humana no parecía ser tampoco una costumbre de la que se sintiesen muy orgullosos, lo prueba el hecho de que nunca hablaban y de que incluso parecían olvidarlo todo el año hasta que, más o menos para la misma época, volvían a empezar." Ivi, p. 128.[↵]
57. Ivi, p. 120.[↵]
58. "Guardaban (...) al huésped desdenoso que los sabía dependientes de su capricho o de su memoria, y que podía perpetuar, en el mundo incrédulo (...) alguna imagen fuerte y entera, reconocible de inmediato, y los hiciese perdurar entre las cosas visibles cuando ellos, fugitivos, ya se hubiesen borrado por completo. Si traían (...) a esos huéspedes, en los días en que comían carne humana, era también para mostrar, para que fuese evidente, que ellos se habían arrancado, meritorios, del amasijo original y que, aprendiendo a distinguir entre lo interno y lo exterior, entre lo que se había erigido en el aire luminoso y lo que había quedado chapaleando en la oscuridad, el mundo vasto y borroso supiese que en ellos se apoyaba, arduo, lo real, y que ellos eran los hombres verdaderos." Ivi, p. 134.[↵]
59. Nella già citata intervista, Saer a questo proposito affermava: "Yo quería hacer por entonces una novela donde el personaje fuese un personaje colectivo (esta es la razón de ser de *El entenado*) (...). Después (...) apareció el narrador, y este narrador se convirtió de algún modo en el personaje principal del relato. Pero para mí, hay dos personajes en este libro: uno es el narrador, y el otro la tribu (y la tribu es un personaje, digamos, único, entero)". J. SCHWARTZ, *Sobre literatura/Juan José Saer*, cit., p. 7.[↵]
60. F. ORTIZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Jesús Montero, La Habana, 1940. *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero*, tr. it. di A. Olivieri, Troina, Città Aperta Edizioni, 2007, pp. 143-51.[↵]
61. Ivi, p. 146.[↵]
62. "Al borrarse, en un espacio que se convertía, ante sus propios ojos, en noche pura, la luna, de la que la costumbre podía hacernos creer que era imperecedera, corroboraba, con su extinción gradual, la convicción antigua que se manifestaba, a sabiendas o no, en todos los actos y en todos los pensamientos de los indios." Ivi, p. 154.[↵]

63. Ivi, p. 155.[\[↵\]](#)

64. Ivi, p. 125.[\[↵\]](#)

29 Dicembre 2011

« MURDER IN HENRY JAMES' THE OTHER HOUSE (1896)

WINESBURG, OHIO »

© 2006 Iperstoria