

Luca D'Ascia

Tessendo la voce

*Letteratura indigena
contemporanea in Chiapas
Antologia e saggio critico*

Premessa di
José Antonio Reyes Matamoros



Copyright © MMIX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2405-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2009

Indice

<i>Premessa</i>	11
Il contesto sociale della letteratura indigena	17
Nota preliminare	115
Nicolás Huet	119
Ruperta Xuet Bautista	171
Raymundo Díaz Gómez	227
Mariano Reynaldo Vázquez López	245
Luis López Díaz	265
Manuel Bolom Pale	283
Josías López Gómez	311
Marceal Méndez Pérez	363
Juan Álvarez Pérez	381
Juana Peñate Montejo	427
Appendice – Miqueas Sánchez Gómez	439
<i>Bibliografia</i>	443
<i>Immagini</i>	445
<i>Indice delle illustrazioni</i>	461

Premessa

Una calma ingannevole regnava in Messico quando nel 1994 fece la sua apparizione a sorpresa l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (Ezln). Molti di noi, quando ci fummo riavuti dallo stupore, ci credemmo di fronte a un "colpo di coda" dei movimenti armati in America Latina e in particolare in America Centrale: il Chiapas, infatti, confina a Sud con il Guatemala, nazione che ha attraversato una delle guerre civili più prolungate del secolo scorso, la quale ha lasciato dietro di sé migliaia di morti, di invalidi, di famiglie intere scomparse o divise dalle calamità belliche.

L'Ezln, per di più, inalberava la "liberazione nazionale" come strategia che agglutinava le sue milizie e che, senza lasciar adito a dubbi, istituiva una linea di continuità con le esperienze del Nicaragua, El Salvador, Guatemala e di molti altri gruppi sociali che avevano fatto di questo concetto il loro fondamento programmatico. La sorpresa aumentò quando venimmo a sapere che quell'esercito lo formavano (e lo formano) essenzialmente le popolazioni maya e zoques del Chiapas: tsotsiles, tseltales, choles, mames, chujes, kanjabales. Le velleità di modernismo del governo in carica, tristemente conosciuto come "salinato" dal nome dell'allora presidente Salinas de Gortari, ricevettero una dura, ma meritata smentita in seguito all'irruzione della "banda indiana" in armi. Peraltro è opportuno segnalare che non tutti i maya e zoques sono zapatisti, né tutti gli zapatisti appartengono ai gruppi etnici maya e zoque.

Il movimento zapatista suscitò la simpatia di milioni di persone; grazie ad esso il messicano comune veniva a conoscere una parte della propria nazione di cui conservava l'impronta solo come riferimento ancestrale al passato immediato, indiano o "meticcio" che fosse. Molti messicani seppero solo allora che il Chiapas era parte del Messico e che non si riduceva alle rovine delle città-Stato di Palenque, Bonampak e Toniná.

Fu la mobilitazione sociale il fattore che impedì la guerra ai primi di gennaio del 1994. Il presidente di turno non decretò il "cessate il fuoco" in maniera unilaterale, bensì sotto la pressione delle manifestazio-

ni che si svolgevano in molte città della Repubblica e dei titoli cubitali che l'informazione internazionale riservava agli avvenimenti messicani. Lo spettacolo offerto dall'aviazione militare con i suoi bombardamenti sulle comunità indigene ubicate a Sud di San Cristóbal de Las Casas, alle cinque del pomeriggio o al mezzogiorno, mostrò che il governo messicano era disposto a confrontare l'Ezln con l'esercito federale anziché cercare una soluzione pacifica e negoziata del conflitto. Così l'Ezln ottenne la sua prima grande vittoria: richiamò l'attenzione di migliaia e addirittura milioni di persone in Messico e nel mondo sulle terribili condizioni di migliaia di messicani immersi nella più completa miseria, esposti al razzismo e alla discriminazione, mantenuti ai margini della dinamica sociale che prevedeva per la Repubblica Messicana l'ingresso nella modernità con l'entrata in vigore del trattato di libero commercio con gli Stati Uniti e il Canada.

I popoli indigeni integrati nell'Ezln irradiarono un'enorme ondata di dignità per quanti, pur essendo indiani, non condividevano i metodi militari. Questa ondata espansiva di dignità cominciò a produrre trasformazioni basandosi sul rispetto alle discrepanze. La ragione fu assai semplice: le comunità tsotsiles, tseltales, chujes e così via ed anche il popolo "meticcio" potevano non condividere il metodo dell'insurrezione armata o la dichiarazione di guerra dell'Esercito zapatista al governo messicano, ma fu l'Ezln a prendere l'iniziativa di richiamare l'attenzione sulle cause della rivolta e tale iniziativa dimostrò praticamente la sua eccezionale capacità di mobilitazione. Diversi, da allora in poi, sarebbero stati gli occhi, il cuore e il cervello con cui il popolo "meticcio" e gli altri popoli indiani sparsi per tutto il territorio messicano avrebbero percepito e compreso l'esistenza dell'Ezln come forza politica e militare che avrebbe presto insegnato al mondo nuove possibilità di espressione.

Nel 1994 il centro principale degli Altos de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, accoglieva, come continua a fare, la parte più cospicua dei giovani maya espulsi dalle loro comunità per cercare alternative di vita nella "città grande". Alcuni di loro ebbero l'enorme fortuna di entrare all'università e di concludere i loro studi professionali. Altri si formarono come maestri e divennero rapidamente maestri elementari bilingui in altre comunità, ma la gran maggioranza trova impiego nel settore terziario, come manovali o nell'economia informale. Attual-

mente i parlanti di una lingua maya o zoque con studi superiori si contano sulle dita della mano. Ancora meno numerosi sono gli artisti che abbiano rivendicato l'uso estetico delle loro lingue materne. Sforzi se ne davano, e considerevolissimi, ma continuavano ad essere considerati fenomeni folclorici o stranezze antropologiche anziché espressione artistica dei popoli indigeni. Nell'ambiente si respirava l'immensa necessità di spazi per organizzarsi e cercare per lo meno di accompagnare il movimento sociale, senza pregiudizio dell'esistenza di un gruppo armato costituito da maya e zoques che a partire dal 1 gennaio del 1994 aprirono uno spazio d'espressione a forza di morti e di pallootle.

Il governo federale cambiò tattica e piani; nel corso del 1995, 1996 e 1997 puntò a sconfiggere militarmente l'Ezln, persino mentre si svolgevano le conversazioni di pace di San Andrés. Questo tentativo di repressione militare culminò in una delle sue fasi con il massacro di Acteal, il 22 dicembre 1997, quando i paramilitari, armati ed allenati da militari dell'esercito federale, aprirono il fuoco contro una comunità indifesa, assassinando quarantacinque tsotsiles fra uomini, donne e bambini che facevano parte dell'organizzazione civile "Las Abejas". L'obiettivo del massacro era quello di provocare una risposta militare da parte dell'Ezln per giustificare l'azione repressiva dell'esercito contro questa organizzazione che stava già dando prova della sua notevole abilità politica.

I tentativi di dividere le comunità furono numerosi e continuano tuttora. Il massacro di Acteal segnò un momento culminante, preceduto dalla comparsa di gruppi paramilitari come "Paz y Justicia", "Los Chinchulines", "Máscara Roja", che decisero di combattere l'Ezln seminando il terrore in comunità che non si potevano affatto ritenere fiancheggiatrici dei loro supposti avversari. Il terrore come tattica corrisponde allo sforzo del governo per isolare l'Ezln dalle comunità dove formò la sua base sociale.

Gli accordi di San Andrés vennero firmati il 16 febbraio 1996; poi il governo federale non tenne conto della propria firma, tradendo la parola data; si interruppero i negoziati, l'interlocuzione fra il governo federale e l'Ezln venne completamente a mancare e anni dopo, malgrado avessero luogo manifestazioni sociali di grandissima importanza, il parlamento messicano approvò una legge su diritti e cultura indigeni

che non rispecchia il punto di vista dei protagonisti di quei diritti e di quella cultura e non riprende gli accordi pattuiti nel documento del 1996 (una delle prime traduzioni a un idioma straniero degli accordi di San Andrés è stata in italiano. Notevoli sono i punti di contatto fra l'esperienza storica e il senso della vita italiani e messicani, e in altra sede varrebbe la pena di passarli in rassegna).

Le iniziative sociali dell'Ezln hanno dimostrato considerevole spessore, soprattutto quando invitò dozzine di intellettuali, dirigenti sociali, studiosi, accademici, artisti, dirigenti politici a discutere con loro la situazione dei popoli indigeni del Messico, non solo del Chiapas. L'Ezln riuscì così a creare un circolo d'appoggio che circondò il movimento salvaguardando i suoi dirigenti e le sue basi dal pericolo di un'azione bellica da parte dello Stato messicano. Per la prima volta nella storia moderna del Messico si discusse la situazione sociale, storica, economica e giuridica dei popoli indiani coinvolgendo quegli stessi popoli.

Quello che abbiamo esposto è il contesto sociale, politico e militare in cui sorge una generazione di poeti e narratori nelle lingue dei popoli indigeni destinate a immettere nuova linfa nella creazione artistica ciapaneca. Qual'è l'elemento nuovo? In cosa consiste la novità? Come possiamo osservarla?

La Poesia esiste a prescindere dal suo carattere scritto. Esistono le storie, vengano scritte o meno. Cantare storie e recitar poesie è uno degli atti più antichi di tutti i popoli sulla terra. Nel caso ciapaneco per maya e zoques "la parola è eredità degli dèi", come afferma il libro di *Chilam Balam*. La parola cura o, al contrario, porta a compimento il suo disegno maligno. La visione del mondo che si costituisce intorno alla Parola coincide evidentemente con l'esercizio dell'intelligenza individuale e collettiva dei popoli. La parola è impegno ed eredità. Queste affermazioni vennero rapidamente comprese da poeti e narratori grazie a quell'ondata di dignità di cui i nostri popoli indigeni avevano bisogno per conquistarsi un posto di primo piano nella dinamica sociale nazionale e internazionale, cioè fra le nazioni. Quindi non bastò più la raccolta dei racconti popolari, delle leggende, delle relazioni fra i popoli indigeni, delle varianti che presenta uno stesso racconto secondo la zona o l'idioma in cui viene narrato. La trascrizione, per la stessa fedeltà del compilatore, anche nella versione scritta più bella e natura-

le restava inevitabilmente nell'ambito del folclore. In altri termini, gli stessi popoli indigeni preferivano mostrare il loro versante meno drammatico anziché impegnare la loro parola attraverso i propri artisti.

La fissazione scritta della tradizione orale risultò insufficiente, la cultura in costante movimento finisce per esaurire le generazioni che potrebbero trasmettere i miti e le leggende; all'interno del mondo indigeno parte del settore giovanile si è vista confrontata con l'Internet, il razzismo, l'uccisione dei familiari, l'espulsione dalle comunità, la frode elettorale e la ricerca di nuovi itinerari per emigrare negli Stati Uniti con l'obiettivo di soddisfare le necessità vitali. In quella situazione occorre la mano e il talento dell'artista per afferrare al volo le storie ritenute più importanti e ricrearle usando risorse e strutture letterarie che gli consentissero di far valere le sue opere non come "curiosità" folclorica, bensì come creazione nelle principali forme in cui racconto e poesia sono stati storicamente accolti e accettati, senza mancare di rivaleggiare con le letterature più antiche e prestigiose. Lo svantaggio risulta evidente: rispetto alla poesia scritta dobbiamo misurarci con numerosi problemi acuti da affrontare e risolvere. Nelle pratiche terapeutiche tradizionali, nelle feste comunitarie, nelle date emblematiche, nei luoghi sacri, nella comunione fra l'uomo e la terra l'invocazione costituisce di per sé una forma di poesia. Nel caso di questa poesia orale il ruolo del compilatore risulta particolarmente complesso, perché proprio le ripetizioni, la scansione delle sillabe, gli intercalari, l'accentuazione ritmica, l'accentuazione gutturale e persino il momento scelto dal devoto per far risuonare le sue preghiere sono gli elementi che gli assicurano la spontaneità di cui ha bisogno per plasmare nel corso dell'invocazione un nuovo frammento oratorio ed offrirlo alle sue divinità per curare un male, per suscitarlo, per sollecitare l'aiuto e la benevola assistenza degli elementi naturali in occasione della semina, del raccolto, dell'allevamento degli animali, della domanda di matrimonio ai genitori della donna amata. Questa poesia orale, come ogni poesia, è destinata a un momento particolarissimo della vita umana; la sua intenzione è nota solo a colui che prega e rimane nel registro della saggezza e dell'arte popolare. Essa manterrà un'influenza enorme sulla composizione dei nuovi creatori maya o zoques, perché costituisce la cultura e le forme ritmiche che ascoltarono fin dalla primissima infanzia.

Le nuove espressioni della narrativa e della poesia maya e zoque vengono determinate in primo luogo dalla forma di libro in cui gli autori espongono le loro composizioni, a differenza dell'oralità comunitaria e delle preghiere recitate in circostanze speciali. In secondo luogo assume notevole importanza la formazione e preparazione degli autori a fini letterari, per cui è ormai il talento individuale ad imprimere alle loro composizioni un suggello di originalità. In terzo luogo non sono più né antropologi, né storici, né sociologi a registrare gli avvenimenti letterari: ora gli autori maya e zoques sono direttamente responsabili delle loro creazioni artistiche. Parte del cambiamento consiste nel fatto che oggi ci sono autori che ricreano le leggende, i miti, il ritmo delle preghiere ed i loro obbiettivi. Questi tre elementi si presentano in modo diseguale.

Nella selezione di Luca D'Ascia gli autori affermati che scrivevano prima del 1994 sono Huet e Josías, che avevano lavorato in ambiti estremamente diversi. Huet aveva composto racconti e piccole pubblicazioni contro l'alcoolismo. Josías era stato il traduttore del *Popol Vuh* ed entrambi vengono ad incontrarsi nel volume *Parola congiurata* con racconti in forma classica. In questo volume entrambi gli autori usano per la prima volta la verticalità nella narrazione, l'economia di linguaggio, l'ambientazione, la psicologia dei personaggi, l'indicazione dei dialoghi, le didascalie del narratore, l'esposizione di quadri drammatici, lo scioglimento del nodo narrativo ed il finale a sorpresa. Con la trilogia *L'ultima morte* Nicolás Huet si definisce come il principale autore tsotsil. Riesce, infatti, a trascrivere in forma letteraria un fenomeno cruciale per la vita delle comunità indigene: il tema dei suoi racconti è la violenza arrecata per invidia a una famiglia della stessa comunità. Svolgendo questo tema Huet ci espone con eloquente bellezza alcune scene concepite da un autore che sa provvedere all'unità del tema con l'abile modulazione del ritmo narrativo. Anche se l'argomento non parrebbe permetterlo, lo scrittore va oltre le nostre aspettative, poiché il sopravvissuto alla strage perdona l'assassino nel momento in cui la vendetta sembrerebbe imminente. Huet ci narra un frammento di vita quotidiana degli abitanti di Huixtán: il loro vocabolario, la loro maniera di vestire, le relazioni familiari, la convivenza fra le persone adulte, le feste popolari. Cito a memoria una bella frase che mi colpì fin dalla prima lettura, quando la famiglia destinata a es-

ser vittima del massacro cammina per un sentiero di montagna per recarsi alla festa del villaggio; dice il bambino: «Mia madre sembrava un geranio fiorito, ma scalza». La composizione ritmica della prima parte della frase conclude il periodo con una metafora che conferisce al fiore la qualità dei piedi scalzi, sempre aderenti al suolo.

D'altra parte, a Josías López K'ana interessano le simbiosi della magia nel suo contesto sociale. Ne *Il ladro di parole* rappresenta efficacemente come curano gli uomini sapienti e carismatici nella comunità e ci integra senza alcuno sforzo a questo ambiente singolare. Spiccano la naturalezza del discorso, la stringatezza del linguaggio e la sintesi fra il tema e l'oggetto del racconto. Josías si apre fiduciosamente all'immagine poetica perché la poesia si trova nel cuore stesso della narrazione ed affiora senza che la verticalità del racconto perda la sua tensione drammatica.

Marceal Méndez ha cominciato da poco a pubblicare; questo scrittore si trova immerso nella transizione dalla ricreazione per mezzo dell'oralità alla scrittura originale ed il racconto che ci offre contiene queste possibilità purché dimostri continuità d'impegno e di sforzo letterario.

Il maggior spazio occupato dai poeti rispetto ai narratori in *Tessendo la voce* costituisce un indicatore della pratica poetica come visione delle sue realtà specifiche. L'antologia di Luca D'Ascia rispecchia fedelmente le differenze di sviluppo; in altri termini, Luca desidera mostrarci diversi ritmi, vari toni, preoccupazioni cangianti e angoli differenti da cui contemplare la creatività poetica maya e zoque.

La lirica maya e zoque presenta evidenti salti compositivi. In Ruperta Bautista troviamo la durezza delle immagini, un linguaggio sottratto alla sua esperienza personale che si riallaccia a una chiara sfumatura di tristezza che ha accompagnato il divenire storico dei popoli indigeni. Questa sfumatura non è certo gratuita. Tono e svolgimento lirico di Ruperta riescono completamente diversi, ad esempio, da quelli di Mariano Reynaldo, anche lui tsotsil, che mette a fuoco i propri temi al margine degli avvenimenti che ha vissuto come giovane poeta. In una posizione intermedia potrebbe situarsi Raymundo Díaz, anche lui tsotsil, lirico che registra gli eventi accaduti nella sua comunità: la visione del contadino, di chi conosce l'aroma della terra e di chi ha provato l'amaro sapore dell'ingiustizia quando l'esercito federale provocò la comunità di El Bosque. Sembra pertinente porre qui a riscontro i canti

di Manuel Bolom come una possibilità di poesia in prosa con molta maggior libertà ritmica, assai vicina all'intimismo ma con quella stessa nota di tristezza che Ruperta introdusse a partire da *Parola congiurata* e che Bolom aspira a prolungare ma in contesto individuale.

Vertici di poesia emergono dalla voce di Juan Álvarez, tseltal di Chilón, e di Juana Karen, chol di Tumbalá. Il primo perché in *Così canta la morte* esprime il momento particolare di chi conosce la propria comunità e che ricrea a partire dall'ambito urbano, senza apologie né autoesclusioni, il ritmo, il tono, il verso e il linguaggio colto in lingua tseltal. La sapienza compositiva di Juan Álvarez è evidente in entrambi gli idiomi – ed anche in italiano – quando unifica il linguaggio colloquiale e le immagini e trova nel complesso della poesia questo equilibrio evocativo. Ho segnalato altrove che Juan si avvicina alla poesia pura, quella tendenza che da molti anni persegue l'espressività emotiva nelle sue forme musicali, ritmiche e tonali.

Dal canto suo Juana Karen nella raccolta *Il mio nome non è più silenzio* ci mostra con semplicità ed un ritmo fermamente sussurrato l'intrecciarsi della vita comunitaria con le complicazioni della guerra.

Luis López Díaz, tsotsil di San Juan Chamula, affronta per la prima volta il poema epico e di largo respiro con i suoi *Tredici canti per Tsajal Jemel*. Nel 1869 la guerra contro questa comunità spense le vite di centinaia di tsotsiles assassinati brutalmente a causa della rivalità fra i proprietari terrieri delle Valli Centrali e degli Altos de Chiapas. La repressione fu una forma di soffocare sul nascere possibili sollevazioni dovute alla ferocia con cui questi due gruppi si disputavano la forza-lavoro indigena scontrandosi per il potere politico. In questo poema Luis ricostruisce avvenimenti attraverso i quali il testo acquista semplici livelli di composizione: nel poema narrativo cita i dati delle sue letture e sembra istituire una correlazione fra l'ondata repressiva del 1994-1998 e quelle stragi lontane del 1869-1870. L'originalità dei *Tredici canti per Tsajal Jemel* consiste nella rievocazione partecipe della storia di San Juan Chamula da parte di un poeta tsotsil di quello stesso municipio.

È importante segnalare che in *Tessendo la voce* sono rappresentati i principali idiomi maya e varie regioni del Chiapas: Huet, Ruperta e Bolom sono tsotsiles di Huixtán; Raymundo è tsotsil di El Bosque;

Luis López Díaz è tsotsil di San Juan Chamula. Josías è tseltal di Oxchuc. Juan Álvarez è tseltal di Chilón. Marceal è tseltal di Petalcingo. Juana Karen è chol di Tumbalá e Miqueas è zoque di Chapultenango.

Luca D'Ascia si è posto l'obiettivo di documentare la varietà di tendenze che caratterizza gli scrittori nelle diverse lingue indigene ciapanecche in *Tessendo la voce*, e ci è riuscito. Quando *Tessendo la voce* circolerà in Chiapas, sarà il primo testo disponibile di questo tipo. Offriamo a Luca D'Ascia il nostro più sincero ringraziamento per il suo lavoro di traduttore: conosce il Chiapas, conosce gli autori antologizzati, li ha intervistati raccogliendo e sistematizzando le loro opinioni. Non si è limitato a trascogliere i testi che più gli piacevano, ma ha voluto render conto delle ragioni degli scrittori.

Qualche lettore italiano si chiederà perché un autore come Luca dedica il proprio tempo alle fatiche della traduzione. La nostra risposta è semplice: grazie ai traduttori noi lettori in lingua spagnola abbiamo letto la *Divina Commedia* di Dante, l'*Iliade* di Omero, l'*Eneide* di Virgilio, tutti autori imprescindibili per la formazione dei poeti di ogni tempo. Se nel Messico di lingua spagnola abbiamo letto i nostri poeti classici per poi renderli familiari ai giovani poeti maya e zoques, grazie allo sforzo di Luca D'Ascia i lettori italiani potranno ora conoscere una parte di quanto produciamo in Chiapas contribuendo ad avvicinare le nostre culture al dialogo e all'intercambio per mezzo dell'arte.

José Antonio Reyes Matamoros.

Direttore di *Ediciones de El Animal*.

Jovel (San Cristóbal de Las Casas), 13 giugno 2008.

Il contesto sociale della letteratura indigena

La rinascita letteraria indigena

Da alcuni anni a questa parte si sta producendo in America Latina un processo culturale significativo: stanno emergendo scrittori in numerose lingue indigene [...] Per cinquecento anni studiosi nazionali o stranieri hanno detto chi sono, che pensano, come si comportano, in che credono i gruppi indigeni. Con questi scrittori abbiamo per la prima volta la possibilità di avvicinarci, grazie ai suoi stessi protagonisti, ai lineamenti intimi e naturali, al volto più profondo di un continente sconosciuto¹.

Le parole di Carlos Montemayor, uno dei maggiori specialisti dell'espressione indigena contemporanea, descrivono con efficacia una "scoperta" letteraria ricca di implicazioni sociali e politiche. A partire dagli anni Ottanta si è venuto espandendo in Messico e in altri paesi dell'America Latina l'uso scritto degli idiomi indigeni. Quelli che venivano considerati arcaici dialetti contadini si rivelano lingue a tutti gli effetti, mentre la pratica della scrittura innesca un processo di riflessione sulle strutture grammaticali, le risorse stilistiche, il rapporto aperto ma non subalterno con lo spagnolo e perfino con l'inglese. Mentre ogni forma di scrittura, anche utilitaria, introduce nuove dimensioni nel rapporto del parlante con la lingua, la letteratura, arte di plasmare mondi possibili, assume particolare importanza al momento di definire un'identità. Una poesia o un racconto in lingua indigena sono immagini culturali che entrano in relazione con immagini con-

1

“Desde hace algunos años ha comenzado a darse en Iberoamérica un proceso cultural relevante: el surgimiento de escritores en varias lenguas indígenas [...] A lo largo de quinientos años otros investigadores nacionales o extranjeros han dicho qué son, qué piensan, cómo se comportan, en qué creen los grupos indígenas. Con estos escritores tenemos la posibilidad, por vez primera, de acercarnos a través de sus propios protagonistas, al rostro natural e íntimo, al profundo rostro de un continente que desconocemos” (H. AK'ABAL, *Ajkem tzij. Tejedor de palabras*. Estudio preliminar y selección de C. Montemayor. Fundación Carlos E. Novella, Ciudad de Guatemala 1996, p. 9). Traduzione nostra.

correnti della diversità etnica, confermandole o, più spesso, revocandole in dubbio. Per un pubblico occidentale abituato a consumare descrizioni esterne – per non dire stereotipi – di culture cosiddette “senza storia”, avallate dall’autorità personale dell’etnologo specializzato, i testi scritti da autori indigeni costituiscono all’inizio una sorpresa e, in un secondo tempo, una salutare sfida interpretativa. Ma anche per l’indigeno l’elaborazione scritta di contenuti tradizionalmente affidati all’oralità rappresenta una scossa che costringe a prendere posizione di fronte alla rappresentazione del sé, trasformando un senso di appartenenza consuetudinaria in un’identità riflessa che si può tanto riaffermare quanto modificare.

Con ragione afferma Montemayor che l’esistenza stessa di testi letterari contemporanei contribuisce a mettere in discussione rapporti di potere che hanno storicamente escluso gli indigeni dallo spazio pubblico e dalla cittadinanza piena. Mentre la “scienza” antropologica perde il monopolio della classificazione delle culture (che è sempre, in forma più o meno esplicita, gerarchia di culture), i gruppi minoritari acquistano la capacità di proiettare all’esterno un’immagine autonoma di sé stessi. Questa immagine, beninteso, è il prodotto dell’iniziativa di élites indigene il cui lavoro viene reso possibile dalla cooperazione di istituzioni internazionali non indigene, anziché l’espressione cosiddetta “spontanea” di un’essenza etnica omogenea. Di fatto i lettori di testi letterari indigeni sono in maggioranza non indigeni e in misura cospicua neppure latinoamericani. La scarsa familiarità dei diretti interessati con la letteratura prodotta nelle loro lingue materne costituisce senz’altro un problema per il movimento indianista e per le esigenze di un’educazione veramente interculturale. Ma questo limite sociologico e politico non annulla l’interesse della letteratura indigena contemporanea e non rende superflua la sua diffusione in altri ambiti culturali per mezzo di traduzioni in lingue diverse dallo spagnolo. Un salutare scetticismo nei confronti dell’essentialismo etnicista non è un argomento *ad hoc* contro l’ideologia della rinascita indigena, ma si applica in termini generali a tutte le “comunità immaginate”, modelli culturali che si appoggiano al mito del “popolo” in cerca di legittimazione. Ingenuo sarebbe credere che un testo in lingua indigena sia di per sé più “autentico”, più vicino di altri alle radici di un’ineffabile “americanità”. Gli scrittori indigeni non sono bardi o vati: sono, com’è

ovvio, individui che sentono e pensano, perfettamente capaci di far violenza alla realtà per rendere significativa la finzione e cioè di trasportare le contraddizioni sociali su un piano di superiore coerenza letteraria come inventori di un “mondo possibile” indiano (o, se si vuole, “neo-indio”). Il processo contemporaneo della letteratura indigena e dell’espressione indigena in generale risulta specialmente interessante perché descrive le contraddizioni vitali di una particolare tipologia di culture ibride anziché limitarsi a ribadire le certezze statiche dell’indigenismo². La letteratura indigena contemporanea, come altre tradizioni letterarie “poscoloniali”, non può permettersi di ignorare né il retaggio ancestrale, che innerva il tessuto di metafore ed allusioni, né le conseguenze dell’assimilazione di uno dei linguaggi egemoni della “modernità” occidentale in termini di mentalità e strutture di pensiero. Questo bilinguismo culturale viene descritto lucidamente dallo scrittore oaxaqueño Juan Gregorio Regino, che osserva:

Ci muoviamo fra due mondi, ci serviamo di due logiche. In noi sono presenti le due lingue, spagnola e indigena, ma in conflitto, come nella società. Non siamo riusciti a riconciliarci. Il giorno in cui riusciremo a conciliare le nostre due lingue, ci rafforzeremo e svilupperemo come scrittori e come popoli indigeni.

L’invito a una lettura anzitutto “letteraria”, orientata al piacere del testo e al giudizio critico, dei testi indigeni contemporanei proviene dallo stesso Carlos Montemayor nella sua prefazione alla vasta antologia *Words of the true peoples. Palabras de los pueblos verdaderos*. A tale lungimirante criterio, che esclude sia il pregiudizio idealizzante che il disprezzo dell’antropologia oggettivista per “valori” non utiliz-

² Cfr. le giudiziose considerazioni di P. Gorza in *Letteratura indigena del Chiapas. Tradurre le lingue, tradurre le culture* a cura di P. Gorza e R. M. Grillo, trad. di E. Guagliano, Oedipus, Salerno-Milano 2007, pp. 9-10: “L’esaltazione di usi e costumi che si vorrebbero immutabili diviene vessillo di rivendicazioni culturaliste; il buon selvaggio ritorna nei discorsi nazionali e internazionali, l’essenzialismo e l’attenzione solo verso ciò che permane contribuiscono a creare nuove comunità immaginarie, capaci però di attirare consenso e simpatia generali. Dagli studi antropologici più attenti emerge una situazione diversa (...) Così, per esempio, possiamo scoprire che questa ‘nuova narrativa indigena’ non può essere relegata nelle categorie dell’autenticità o della falsità. Giovani indigeni si giocano il proprio futuro al di fuori della comunità, celebrando gli aspetti tradizionalisti dei posti di origine così come richiesto dai committenti, anche se, nello stesso tempo, sono evidenti attori di dinamiche di mobilità sociale”.

zabili come “documenti”, si ispira anche questa traduzione e interpretazione di una scelta consistente della produzione letteraria indigena nello Stato messicano di Chiapas. Le contraddizioni sociali di questa regione, spesso occultate dall’entusiasmo dei *media* per lo zapatismo, sono state il terreno arido ma non infecondo che ha prodotto frutti abbondanti nel campo della narrativa e soprattutto della poesia. Come avrebbe detto Saba: «Quante rose a nascondere un abisso!». Nel nostro lavoro ci siamo sforzati di congiungere l’analisi immanente dei testi con l’interpretazione del contesto politico e sociale e la prospettiva Emic (le testimonianze degli autori trascritte dal registratore) con quella Etic (la valutazione di testi profondamente diversi fra loro, ma accomunati da uno stesso sostrato con l’obbiettivo di tracciare un abbozzo, per lo meno nei limiti della brevità dell’arco temporale considerato, della storia letteraria “neo-maya”). Nel corso della ricerca si è cercato di mantenere quel distacco critico e quella passione per le sfumature che, a differenza dell’identificazione fervorosa, possono contribuire davvero alla comprensione simpatica della suggestiva “alterità” indigena.

Origini della letteratura indigena in Chiapas

La letteratura indigena in Chiapas ha radici antiche ed è al tempo stesso un fenomeno estremamente moderno. Fa parte integrante di una rivendicazione “indianista” di autonomia culturale, però nasce bilingue e si può considerare un ramo della vasta espressione mondiale in lingua spagnola, una sorprendente manifestazione della tumultuosa vitalità di questo idioma che nello spazio latinoamericano assorbe contraddittoriamente l’apporto dell’inglese e delle lingue indigene. Presentare al lettore italiano gli scrittori bilingui del Chiapas significa ricostruire un contesto socioculturale estremamente complesso. D’altra parte solo la conoscenza di questo contesto permette di valutare adeguatamente i risultati espressivi conseguiti dagli autori indigeni.

Il Chiapas, ubicato all’estremo sudoccidentale della Repubblica Messicana, è uno dei trentadue Stati che compongono la federazione. Il suo ampio territorio (75.000 chilometri quadrati) è caratterizzato da un’orografia tormentata. Due catene montuose lo attraversano in senso

longitudinale: la Sierra Madre del Chiapas, che divide la fascia costiera o Soconusco dalla Depressione Centrale, e gli Altos de Chiapas, che separano la Depressione Centrale dalla zona pianeggiante di foresta umida tropicale, che si estende fino alla frontiera con il Guatemala. Come conseguenza di questa diversità geografica e climatica il Chiapas attuale si presenta come un mosaico linguistico e culturale. I gruppi indigeni costituiscono circa il 25% della popolazione complessiva dello Stato. Va però considerato che il criterio di classificazione etnica vigente in Messico è piuttosto restrittivo, perché si fonda sulla competenza attiva di un idioma indigeno. Ciò implica considerare schematicamente “non indigeni” i membri di un vasto gruppo sociale che, pur avendo perso la capacità di esprimersi correntemente in un idioma diverso dallo spagnolo, conservano radici culturali nettamente indigene. I gruppi indigeni si concentrano nella regione montagnosa degli Altos de Chiapas e nella pianura tropicale, costituendo la maggioranza della popolazione in numerosi municipi rurali. In cambio le minoranze indigene del Soconusco e della Depressione Centrale sono piuttosto esigue. La diversità linguistica è impressionante: in Chiapas (75.000 chilometri quadrati) si parlano dieci lingue indigene, nell’intera Repubblica Messicana (1.900.000 chilometri quadrati) una sessantina. Alcuni gruppi linguistici, come il mam, il kakchiquel e il jacalteco, sono rappresentati da poche migliaia di persone (per altro verso, il mam e il kakchiquel sono due delle lingue indigene più diffuse in Guatemala e ai due lati della frontiera si osserva una notevole continuità culturale). I gruppi tsotsil e tseltal (Altos e pianura tropicale) e chol (zona montagnosa nella parte settentrionale dello Stato di Chiapas, alla frontiera con Tabasco) annoverano invece ciascuno fra 80.000 e 100.000 parlanti. Una certa importanza possiede anche il gruppo linguistico tojolabal (parte meridionale degli Altos e Selva Lacandona). Tutti questi idiomi appartengono alla famiglia “mayense”, sono cioè eredi della lingua (e della cultura) maya classica. L’antica scrittura ideografica è scomparsa, però la numerazione vigesimale, che utilizza come unità la “generazione” (venti anni) calcolando gli intervalli per difetto (ventuno = diciannove meno di quaranta), e i nomi dei mesi (ora disusati) testimoniano la continuità dell’aritmetica maya. In Chiapas si parlano anche idiomi indigeni appartenenti ad altre famiglie linguistiche, come il zoque (nella Depressione Centrale intorno alla capitale dello Stato

Tuxtla Gutiérrez) e il nahua. Quest'ultimo idioma ha influenzato fortemente la toponomastica, poiché era il linguaggio usato dalle truppe indigene che aiutarono Pedro de Alvarado, luogotenente di Hernán Cortés e conquistatore di Chiapas e Guatemala. Alcuni municipi maya, come Tsotsleb, ricevono arbitrariamente una denominazione ufficiale nahua (Zinacantán). Una riforma della toponomastica, richiesta da alcune associazioni indigene, non è alle porte.

L'impiego scritto di tutti gli idiomi mayensi ha subito a partire dalla Conquista una traumatica soluzione di continuità. In Chiapas non si è prodotta la trascrizione alfabetica di testi ideografici anteriori all'arrivo degli spagnoli, come nel caso del *Popol Vuh* per la lingua quiché (Guatemala centrale). La popolazione mayense non ha conosciuto neppure un'esperienza di semi-indipendenza indigena come avvenne nello Yucatán orientale, che si ribellò nel 1847 mantenendosi autonomo dal governo centrale fino al 1905: nel cinquantennio della "guerra di casta" ragioni militari (la possibilità di comunicare in una lingua sconosciuta ai non indigeni) favorirono l'uso scritto del maya yucateco. D'altra parte, la solidarietà culturale all'interno della famiglia mayense fa sì che un tsotsil o un tseltal possa idealmente includere testi maya precolombiani come il *Popol Vuh* o i *Libri di Chilam Balam* nella tradizione scritta del proprio idioma, anche se di fatto non è in grado di comprendere la lingua quiché e deve ricorrere a traduzioni spagnole.

L'attuale letteratura indigena in Chiapas è un prodotto del movimento indianista che ebbe inizio negli anni Settanta³. In un primo momento la rinascita indiana negli Altos de Chiapas assunse un carattere fortemente religioso: la diocesi di San Cristóbal intraprese un programma di evangelizzazione che implicava anche un rafforzamento della coscienza politica e culturale attraverso traduzioni della Bibbia alle lingue indigene e la pratica di un cristianesimo orizzontale e "democratico" vicino all'esperienza delle comunità di base. L'alfabetizzazione in lingua mayense legata alla lettura della Bibbia, però, non ha avuto grande importanza per il sorgere di una letteratura indigena propriamente detta: nessuno degli attuali scrittori milita nella cosiddetta "teo-

³ Una sintesi storica di questo processo, peraltro piuttosto superficiale, si legge nel saggio di J.L. ESCALONA VICTORIA, *Narrativa indigena in Chiapas: panorama di una storia recente in Letteratura indigena del Chiapas*, cit., pp. 91-106.

logia india". Le lotte agrarie degli anni Settanta e Ottanta incentivarono la produzione di una serie di manuali tecnici e documenti politici in lingua indigena, produzione che continua tuttora. Gli anni Ottanta rappresentarono anche la fase decisiva per la costituzione di associazioni letterarie indigene come il gruppo di teatro *Sna Jts'ibajom* (La Casa dello Scrittore) e soprattutto l'Unità di Scrittori Maya-Zoques. Il clima politico di allora era favorevole a queste iniziative, perché a partire dagli anni Settanta lo Stato messicano rinunciò a promuovere direttamente la trasformazione e modernizzazione delle zone indigene e molte delle competenze precedentemente assegnate all'Istituto Nazionale Indigenista furono trasferite ad organismi indigeni (come il Consiglio di Popoli Indii) controllati solo indirettamente dal partito di governo. Nelle zone più vicine al centro culturale degli Altos de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, si venne diffondendo la prassi di pubblicare in edizioni bilingui i risultati delle ricerche antropologiche sulle formule di preghiera, le cerimonie, la tradizione orale. Intanto si andava incrementando la percentuale dei giovani indigeni appartenenti all'élite locale dei municipi degli Altos che avevano accesso all'Università Nazionale Autonoma del Chiapas e ad altre istituzioni di educazione superiore. Queste circostanze stimolarono l'uso scritto e letterario delle lingue indigene, per lo meno in contesti circoscritti e politicamente non pericolosi.

Nella narrativa i temi folclorici vennero rielaborati con intenzione letteraria; nella poesia si passò dalla trascrizione di preghiere e formule rituali alla composizione originale. Al principio i contenuti continuarono a provenire dalla tradizione orale. L'educazione informale indigena assegna grande valore al racconto, che possiede una funzione tanto d'intrattenimento quanto di trasmissione di valori morali relativi al rapporto dell'uomo con la natura e con gli esseri soprannaturali, concepiti come "guardiani" di determinati luoghi. Le invocazioni, associate spesso a pratiche terapeutiche tradizionali, attualizzano il tesoro di metafore degli idiomi indigeni e costituiscono il nucleo di una lingua poetica nettamente distinta dal linguaggio della conversazione quotidiana. Gli intellettuali indigeni raggruppati intorno all'Unità di Scrittori Maya-Zoque si prefissero di conferire forma scritta a questo materiale ancestrale con obiettivi di conservazione e diffusione anche in ambienti esterni alla comunità. Per conseguire questa finalità

dovettero peraltro confrontarsi con il concetto occidentale di letteratura, tanto dal punto di vista delle istituzioni linguistiche (normalizzazione della grammatica e dell'ortografia) come da quello delle strutture narrative e poetiche (assimilazione di diverse forme metriche, esigenza di una composizione rigorosa e sintetica). Le origini della letteratura indigena in Chiapas sono quindi contraddistinte da una forte interculturalità. Il recupero di tradizioni minacciate dall'occidentalizzazione si accompagna alla scoperta della letteratura come strumento espressivo che permette l'affermazione della dignità culturale di lingue considerate fino allora dialetti strutturalmente inferiori e, al tempo stesso, la conquista di nuove competenze in quello spagnolo che nelle comunità indigene continua ad essere percepito come una lingua straniera. In questo senso, senza essere subalterna a un'ideologia determinata, la letteratura indigena ciapaneca presenta fin dall'inizio una chiara dimensione rivendicativa, formulando un'esigenza di accesso alla cultura "alta" (da cui gli indigeni furono sistematicamente esclusi) nei modi dell'affermazione di una personalità collettiva autonoma.

Mentre si costituiva intorno alla città di San Cristóbal un gruppo di professionisti e letterati indigeni coscienti della loro identità di gruppo, la cui ideologia indianista non minacciava apertamente i poteri costituiti, nelle zone più isolate di recente colonizzazione ai margini della Selva Lacandona l'insicurezza del diritto alla terra provocava la rivolta zapatista del 1 gennaio 1994. Dal 1994 in poi si diffuse un atteggiamento ufficiale pro-indianista, che contrastava singolarmente con il ricorso alla repressione militare per contenere il movimento zapatista. La questione dell'autonomia culturale fu posta all'ordine del giorno, scomparvero le forme più odiose di razzismo e le organizzazioni civili indigene che simpatizzavano con lo zapatismo ma rifiutavano la violenza, che avevano temuto le conseguenze della polarizzazione politica, si trovarono inaspettamente a disporre di un accresciuto margine di manovra. Mentre la legislazione scolastica stabiliva in teoria, anche se non in pratica, il principio dell'educazione bilingue biculturale, gli accordi di San Andrés su Diritti e Cultura Indigeni, sottoscritti nel febbraio 1996 dal governo messicano e dall'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale, sancivano il diritto delle popolazioni indigene a costituire associazioni culturali e ad acquisire gradualmente il controllo delle emittenti radiofoniche e televisive in lingua mayense e zoque. Il

canale ufficiale dello Stato di Chiapas cominciò a dedicare un certo spazio a trasmissioni in lingua indigena, mentre la Segreteria di Educazione Pubblica diffondeva alcuni materiali per l'insegnamento della lettura e della scrittura negli idiomi materni degli alunni indigeni.

In questo contesto si produce il passaggio dalla semplice rielaborazione letteraria della tradizione orale alla composizione originale, che lascia a poeti e narratori piena libertà di scelta dei propri contenuti secondo le esigenze espressive individuali. Gli autori si dedicano sempre più coscientemente alla scrittura come attività distinta dalla raccolta di dati etnografici, pur non rinunciando a forme di organizzazione collettiva. Un apporto significativo viene dato da letterati non indigeni, come il maestro Reyes Matamoros che attraverso la sua scuola di letteratura appoggia e patrocina il lavoro degli scrittori mayensi. Nel 1997, sull'onda del parziale riconoscimento dell'autonomia indigena in occasione degli accordi di San Andrés, nasce il Centro Statale di Lingue, Arte e Letteratura Indigena (Celali), che coordina corsi di letteratura maya-zoque a San Cristóbal de Las Casas, principale centro del Chiapas "indio", e nei borghi rurali più importanti, concede diplomi e patrocina premi letterari. Intanto si intensificava l'interesse della comunità internazionale per gli indigeni del Chiapas. Questo interesse è stato un fenomeno a doppio taglio: troppo spesso i simpatizzanti zapatisti si sono accontentati di un'immagine idealizzata e idilliaca della "democrazia comunitaria", tradotta in termini letterari da un linguaggio falsamente ingenuo e mitologizzante. Si è ascoltata assai più la voce del Subcomandante Marcos che quella degli scrittori indigeni del Chiapas, poeti e narratori che non parlano il linguaggio della politica militante, ma quello del conflitto esistenziale e della lacerazione fra passato e presente, testimoni come sono del contrasto fra lo splendore di una natura animata, piena di forze mitiche e religiose, e l'esperienza di solitudine individuale vissuta da giovani socialmente discriminati e che temono la perdita della memoria, trasformata in metafisica "ferita del tempo". Con ciò non si disconosce l'impulso dato dal movimento zapatista alla cultura indigena in Chiapas, ma si segnala il pericolo ben reale di ridurre un'estrema ricchezza problematica a un generico messaggio ideologico.