

**Zeitschrift:** Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas  
**Herausgeber:** Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)  
**Band:** 22 (1992)  
  
**Artikel:** "Caudillos" e "Campesionos" nel sapere antropologico e nella creazione letteraria : il caso della società paraguayana  
**Autor:** Giordano, Christian  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-261373>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 28.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## «CAUDILLOS» E «CAMPESINOS» NEL SAPERE ANTROPOLOGICO E NELLA CREAZIONE LETTERARIA

### Il caso della società paraguayana

#### 1. *Sapere antropologico e creazione letteraria: due forme necessariamente antitetiche di intendere la realtà sociale?*

Stephen Toulmin nel suo ultimo libro *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* ci propone una tesi stimolante sulla nascita e sulle caratteristiche della modernità (Toulmin, 1990). Finora — aggiunge quest'autore — si era dato per scontato, ed i più ripetevano senz'ombra di critica, che l'epoca moderna fosse iniziata con la transizione dal Medioevo al Rinascimento. Toulmin ritiene che queste congetture, tanto radicate nel sapere che ci viene trasmesso, siano in realtà esagerate, se non addirittura completamente false. Secondo il nostro filosofo il momento cruciale che introduce la modernità si situa invece molto più tardi e cioè dopo il 1630, quando la maggior parte dei pensatori volterà le spalle alle preoccupazioni umanistiche dell'epoca precedente. La frattura non deve quindi essere cercata tra un assertore della Scolastica e Leonardo da Vinci, ma piuttosto tra Montaigne e Descartes. Se Montaigne così come Erasmo da Rotterdam erano caratterizzati da un'eccezionale flessibilità concettuale e da un'affascinante tolleranza intrisa di scetticismo e di relativismo per la quale non esiste certezza, i pensatori del '600, con Descartes in prima fila, cercano delle certezze assolute, imponendo criteri più rigorosi, al limite del dogma, che diventeranno poi i pilastri del pensiero scientifico moderno e di ciò che oggi noi, a torto o a ragione, chiamiamo *tout court* razionalità.

Nell'ambito di questo passaggio alla modernità è avvenuta in filosofia la scissione tra retorica e logica che, come vedremo meglio più avanti, determinerà l'antitesi assai diffusa tra antropologia e letteratura. Se per gli antichi, e ancora

per Montaigne, la logica e la retorica erano ritenute campi di studio legittimi ed equivalenti, Descartes ed i suoi contemporanei, che rispolvereranno l'accusa di Platone contro i sofisti, condannano la retorica come una tecnica persuasiva, extrascientifica o perfino antiscientifica, che può fare apparire l'argomentazione peggiore come se fosse la migliore. In questo modo dal '600 in poi il termine retorica ha assunto connotazioni negative e stigmatizzanti sia nell'ambito delle discussioni accademiche che in quello del linguaggio quotidiano. Con retorica si associa dunque ridondanza, ampollosità, esagerazione, superficialità, esteriorità, formalismo ed al limite manipolazione, truffa, imbroglio. Il termine retorica perde di conseguenza il senso di arte sublime del parlare e del persuadere, mentre la logica assume il ruolo di severo garante della «solidità» e della «validità» di un'argomentazione. Con la «svolta cartesiana», se così la si può chiamare, nasce il nuovo modello di discorso scientifico che deve evitare ogni tentazione retorica destinata all'effimera persuasione di un pubblico di uditori o di lettori, per lasciar posto alla cruda presentazione dei rapporti interni determinati esclusivamente dalle leggi della logica.

Ciò vale per la filosofia, mentre per le scienze «empiriche» e quindi anche per l'antropologia, la costruzione logica è sostituita dall'osservazione o dall'esperimento.

Ma lo scopo di questo capitolo a sfondo metodologico non è certamente né di ricostruire l'infanzia della modernità, né di illustrare la «svolta cartesiana» come «rivoluzione» delle idee filosofiche e scientifiche, né tantomeno di appurare se Toulmin abbia ragione oppure torto, quanto piuttosto di mostrare come la rigida separazione tra logica e retorica abbia influito anche sullo sviluppo dell'antropologia.

Non vi è alcun dubbio che l'antropologia moderna sia stata ai suoi inizi figlia dell'evoluzionismo e che perciò essa ha le sue radici nelle scienze naturali e soprattutto nella biologia. Non dimentichiamo che i «padri fondatori» della disciplina come Tylor, Frazer e Morgan si rifacevano esplicitamente o implicitamente a Lamarck ed a Darwin appropriandosi dei loro modelli di sviluppo, pensati per il mondo della natura, per applicarli alle società ed alle culture.

Questo modo «scientifico» di intendere l'antropologia non è stato intaccato neanche dopo la crisi dell'evoluzionismo socio-culturale agli inizi del '900. I critici di Tylor e Morgan biasimavano le pretese evoluzionistiche di spiegare le origini delle culture e al medesimo tempo di presentare lo sviluppo unilineare come un processo a cui indistintamente tutte le società sarebbero sottoposte, ma non dubitavano della validità dell'approccio scientifico. Anzi, la scuola funzionalista britannica di Malinowski e Radcliffe-Brown cercava proprio attraverso la critica all'evoluzionismo, che riteneva troppo speculativo e congetturale, di incrementare il rigore scientifico della disciplina. D'altra parte, la vocazione «scientifica» di queste nuove correnti è dimostrata sia dall'ossessiva insistenza con cui Radcliffe-Brown ripete che l'antropologia può essere solo nomotetica, sia dalle metafore terminologiche che si rifanno immancabilmente all'anatomia e alla fisiologia, paragonando le società e le loro istituzioni al corpo umano ed ai suoi organi. Per i funzionalisti le istituzioni di un corpo sociale sono come gli organi degli esseri viventi, poiché attraverso le loro prestazioni viene garantita la vita, ossia la sopravvivenza del gruppo.

Ma anche lo strutturalismo di stampo francese, ovvero il terzo «grande» progetto teorico in antropologia, è imperniato sulla concezione «scientistica» della disciplina, anche se in questo caso le metafore terminologiche sono prese dall'astronomia. Non è perciò un caso che Lévi-Strauss, in quanto caposcuola dello strutturalismo antropologico, abbia definito lo studioso delle società diverse «l'astronome des sciences sociales» (Lévi-Strauss, 1955), poiché, in fin dei conti, egli è alla ricerca delle leggi recondite che regolano le culture aliene alla propria. L'«alterità» viene perciò paragonata all'universo con i suoi misteri e le sue logiche che di primo acchito ci appaiono come delle contrologiche. Sta appunto all'antropologo, esattamente come all'astronomo, di svelare l'inconsistenza di questi paradossi e di mostrare la congruenza delle regole.

Durante tutto l'800 e gran parte del '900 l'antropologia è stata — come dice giustamente Giddens — soggiogata dal fascino per le scienze naturali (Giddens, 1984, pp. 12 seg.). Morgan, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss così come molti altri



celebri studiosi si sono orientati esclusivamente al metodo scientifico introdotto dalla «svolta cartesiana». Si può aggiungere, senza cadere in semplificazioni eccessive, che praticamente tutti i pensatori di spicco legati all'antropologia — soprattutto di quella anglosassone — avevano ed hanno in parte tuttora il desiderio di impostare una «scienza naturale della società» che possieda le medesime strutture logiche e che garantisca le stesse prestazioni pratiche delle scienze ritenute esatte. È emblematico che Radcliffe-Brown abbia intitolato uno dei suoi ultimi libri, che è anche un po' il suo testamento spirituale, *A Natural Science of Society* (Radcliffe-Brown, 1957; Dumont, 1983). Insomma, fino a pochi anni fa l'antropologia ha cercato disperatamente ed invano il suo Newton che fosse in grado di proporre leggi ineccepibili ed universali sul comportamento umano.

Negli ultimi anni le cose sono cambiate un po' ed i fautori di un'antropologia fatta ad immagine e somiglianza delle scienze naturali stanno diventando più rari. Anzi, chi aspetta ancora il Newton delle scienze sociali assomiglia sempre più ad un eroe di Beckett: *En attendant Godot*.

Al nuovo modo meno «scientifico» di concepire l'antropologia hanno sicuramente contribuito i nuovi paradigmi teorici sviluppati soprattutto dalla fisica, anche se credo che l'influsso delle correnti filosofiche chiamate «postmoderne» sia stato determinante. Non c'è alcun dubbio che il «decostruzionismo» di Jacques Derrida abbia avuto un effetto dirompente sulla nostra disciplina, mettendo in crisi verità da lungo acquisite e certamente ormai sclerotizzate (Derrida, 1967). Come è noto, il «postmodernismo filosofico» possiede però una chiara vocazione anticartesiana che ha rimesso in discussione anche il rapporto tra logica e retorica, rivalutando quest'ultima. La predilezione cartesiana per le certezze si è notevolmente indebolita e l'antropologia ha scoperto il piacere di riflettere criticamente sui suoi principi e sul suo passato. Ci si è allora accorti che le descrizioni etnografiche, ovvero le fonti ritenute come le uniche attendibili in vista di generalizzazioni antropologiche, non erano poi quelle pure e semplici riproduzioni della realtà che tutti davano per scontate. Anche l'etnografia non era affrancata da artifici retorici per cui la dicotomia tra «*écrivain*» ed «*écrivain*» proposta da

Roland Barthes si rivelava per l'antropologo estremamente fluida (Barthes, 1964, pp. 147 seg.). Infatti, Clifford Geertz ci mostra attraverso una brillante rilettura delle monografie etnografiche più celebri, che autori del calibro di Malinowski, Evans-Pritchard, Benedict e Lévi-Strauss hanno usato tutti indistintamente le armi più raffinate della retorica per rendere più credibili le loro osservazioni di terreno: in questo modo l'etnografia, eretta a modello di precisione e di rigore, non può più essere considerata come l'esatto contrario dell'inaffidabile rapporto di viaggio (Geertz, 1988).

La dissoluzione della bipolarità tra logica e retorica ha anche ridimensionato la relazione tra antropologia e letteratura. James Clifford sostiene giustamente che in realtà la distanza tra antropologia «rigorosa» e letteratura «immaginaria» non è stata mai eccessiva: Malinowski e Lévi-Strauss si identificano con Conrad, mentre un buon numero di importanti studiosi della nostra disciplina sono dei novellisti mancati (Clifford & Marcus, 1986, pp. 3 seg.). A conti fatti, anche la descrizione etnografica è «solo» una costruzione scritta come l'opera letteraria.

Sciogliendo l'antinomia tra antropologia e letteratura si pone quindi la questione legittima, se le fatiche di uno scrittore possano essere parificate, dal punto di vista conoscitivo ed epistemologico, alle fonti «canoniche» della nostra materia.

Non essendo particolarmente legato alla tradizione cartesiana e partendo da premesse epistemologiche legate alla fenomenologia ed all'ermeneutica, ho la tendenza a credere che tra il sapere antropologico e quello letterario vi sia una complementarità troppo spesso trascurata. Ciò significa che la letteratura è per lo studioso di scienze sociali una fonte preziosissima, i cui dati sono sovente più utili ed illuminanti di quelli raccolti da inchieste complicate e scientificamente ineccepibili, ma costruite su ipotesi superficiali, se non addirittura banali.

Mühlmann ci insegna che le «idee» dei poeti non sono «postulati» arbitrari, per cui l'opera letteraria, anche la meno «naturalistica», ha sempre un nesso, eventualmente invisibile, con la realtà politica, sociale e psicologica nella quale è stata concepita (Mühlmann, 1986, p. 12). Ha perciò ragione Sciascia quando a proposito di Pirandello scrive:

Pirandello non ha mai potuto fare a meno di raccontare Girgenti, i fatti di Girgenti. Anche quando, come nel *Fu Mattia Pascal*, dice lontana la Sicilia e chiama Miragno il luogo dell'azione, situandolo in una regione che possiamo approssimativamente indicare con la Liguria, lo scrittore non si è allontanato da Girgenti se non per l'esteriore necessità, crediamo, di star vicino a Montecarlo. Ma Miragno è Girgenti. (Sciascia, 1983, p. 35)

La stessa cosa si può però dire anche di Sciascia quando ne *Il contesto*, attraverso l'uso accorto di cognomi né siciliani, né tipicamente italiani, ci fa credere che l'azione si svolga in un'oscura repubblica sudamericana, mentre siamo sempre a Palermo o in qualche comune limitrofo della Conca d'Oro.

Questa complementarità tra antropologia e letteratura diventa ancora più evidente se si considerano tutti quegli autori che, per le ragioni più diverse, hanno esplicitamente descritto la società a cui appartengono. In questi casi abbiamo sovente a che fare con opere di denuncia o per lo meno impegnate a far conoscere la realtà del proprio paese. Va da sé che qui la produzione letteraria assume il ruolo di analisi socio-antropologica. Non ho bisogno di dilungarmi su scrittori come Carlo Levi, Silone, Kazantzakis, Kemal, García Lorca, Ben Jelloun ecc. le cui opere rappresentano un vademecum indispensabile per l'antropologo alla ricerca di una chiave di lettura dell'oggetto con cui è confrontato.

Se, come dicevo prima, l'antropologo è anche sempre un po' scrittore, come afferma Lévi-Strauss, il letterato possiede le caratteristiche dello studioso (Lévi-Strauss, 1962). Questo è sicuramente il caso di molti autori latino-americani e, in special modo, di Augusto Roa Bastos.

## 2. *Coscienza collettiva e strategie d'azione nel Paraguay postcoloniale: la frattura tra Stato e società civile*

La storia del Paraguay è stata quasi sempre ignorata; ne è nata pertanto l'impressione erronea di un paese isolato, al di fuori dei «grandi» eventi che hanno caratterizzato il periodo postcoloniale. Questa visione di un Paraguay disperatamente e tenacemente abbarbicato alle tradizioni indigene dell'epoca precolombiana è stata propugnata soprattutto da

parte brasiliana e argentina che ritenevano i loro Stati progressisti, dinamici e al passo con la storia. Tuttavia, i responsabili di tale mistificazione sono da ricercare anche tra gli intellettuali paraguayani, sia tra quelli legati all'ideologia «porteñista» che tra quelli caratterizzati da spinte «nativiste» e perciò tendenti ad idealizzare il passato «guaraní» del paese. I primi, affascinati dalla vita metropolitana ed europeizzante di Buenos Aires, vedevano nel Paraguay e specialmente nella sua capitale Asunción, una uggiosa, gretta ed ignorante provincia; i secondi preferivano invece negare il passato postcoloniale per rifugiarsi nel mito di una società precolombiana felice e protetta dagli influssi negativi della storia.

In realtà il Paraguay può essere considerato come uno degli epicentri storici del Sudamerica: l'esperienza del conflitto tra potere coloniale e ordini religiosi concernenti l'esperimento utopico nelle riduzioni gesuitiche, nonché la partecipazione nel '800 e nel '900 a due dei tre più importanti fatti bellici del Continente, cioè il coinvolgimento nella guerra della Triplice Alleanza e nel contenzioso del Chaco, dimostrano inequivocabilmente la centralità della storia paraguayana.

Ora, simili eventi drammatici, che hanno sconvolto a più riprese la vita sociale, politica ed economica di questo paese, non possono avere avuto un influsso marginale sulla coscienza collettiva della società paraguayana.

A ciò vanno aggiunti altri episodi meno spettacolari, ancora quasi sconosciuti, ma non meno significativi, come il tragico «Levantamiento» del 1947 che rappresenta il genuino antefatto che ha dato legittimità all'ultratrentennale dittatura militare di Alfredo Stroessner.

In base a questi fatti si è sviluppato un «espíritu derrotado» (Antúñez de Dendia, 1983, p. 27) imperniato sul sapere collettivo secondo il quale la «storia» nazionale «ha preso un corso sfavorevole» ed è pertanto da ritenersi un «nemico» che ha ridotto gli attori di tutti i ceti da «soggetti» ad «oggetti» del divenire.

Ora, il rapporto negativo con la propria storia forgia praticamente tutte le rappresentazioni cruciali concernenti le strategie d'azione e le pratiche quotidiane di cui parleremo in questo capitolo.



Bisogna innanzitutto sottolineare che nella società paraguayana, sia negli strati sociali superiori, cioè quelli a cui appartengono i «*caudillos*», che nelle classi inferiori, ovvero quelle formate in gran parte da «*campesinos*», non esiste l'idea di «bene pubblico» da amministrare nell'interesse di tutta la comunità nazionale. La storia intesa come «nemico» non permette di sviluppare una «*civic culture*» di stampo anglosassone, ma favorisce la logica dell'antagonismo tra settore pubblico e privato. Questi settori non sono come due atomi riuniti in una molecola, ma costituiscono due sfere indipendenti in continua lotta tra loro.

Il «pubblico», ovvero il luogo dove si svolge la storia nazionale è, nel modo di pensare della società paraguayana, un campo infido e pericoloso; di conseguenza si privilegia il «privato» connesso strettamente ai rapporti di famiglia e di parentela. Ci si sente dunque giustificati nell'appropriarsi del «bene pubblico» per scopi «privati», ovvero per garantire la sopravvivenza o il raggiunto benessere di coloro che appartengono alla sfera delle relazioni personali.

Vorrei sottolineare ancora una volta, per evitare eventuali rimproveri di etnocentrismo, che da parte mia non vi è alcuna preclusione morale verso queste attitudini della società paraguayana. Ritengo, al contrario, che il «particolarismo» finora accennato non debba essere interpretato come indizio di anomia, asocialità o, peggio ancora, di irrazionalità. L'antagonismo tra «pubblico» e «privato» nonché la netta preferenza per quest'ultimo risponde, invece, ad una specifica concezione etica ed a una peculiare razionalità, ambedue derivanti dalla visione della «storia» intesa come «nemico».

Per gli attori non vi è dunque nulla di scandaloso, anzi è quasi meritorio appropriarsi delle risorse pubbliche per soddisfare i bisogni personali. Gran parte delle nazioni latinoamericane dopo l'indipendenza, ed il Paraguay in particolare, è stata caratterizzata da un sistema politico basato sul fenomeno del «caudillismo». I «caudillos», impadronitisi del potere a livello nazionale, gestivano e gestiscono tuttora lo Stato in modo «patrimonialistico», ovvero — come sottolinea Max Weber — ritenendolo una proprietà, cioè un patrimonio personale.

La caratteristica più evidente dei «caudillos» e qui mi riferisco espressamente a quelli paraguayani dal Dott. Francia a Carlos e Francisco López, nonché da Higinio Morínigo all'attuale presidente, il generale Rodríguez, è proprio quella di personalizzare sistematicamente sia tutta la sfera pubblica che la proprietà dello Stato. Bisogna aggiungere che in Paraguay anche i politici eletti legalmente hanno agito sulla falsariga dei «caudillos»: è classico il caso del Mariscal Estigarribia, l'eroe della guerra del Chaco che, dopo la sua elezione avvenuta democraticamente, diede una chiara svolta «caudillista» alla sua presidenza interrotta prematuramente dal noto incidente aereo le cui cause sono a cinquant'anni di distanza ancora avvolte nel mistero. Gli stessi studiosi paraguayani, anche se comprensibilmente a malincuore, sottolineano perciò l'esistenza di una «tradición autoritaria» nel proprio paese ed accennano in questo modo alla continuità storica del «caudillismo» dall'indipendenza fino a oggi. Giustamente sottolinea Rodríguez Alcalá che dalla persistenza della concezione «caudillista» del potere si è sviluppato in Paraguay

el autoritarismo burocrático, centralista y autoritario de Francia y de López (Rodríguez Alcalá, 1987, p. 122),

creando così una cultura politica

que consigue sobrevivir durante la era liberal y que se levanta de nuevo para afirmarse a partir de la tiranía de Morínigo, cuyo nacionalismo es tan legítimo como la hermosa cabellera de Madame Lynch, dama que hizo fusilar a su peluquero francés por haber dicho que se trataba de una peluca. Francia y López usan el «camouflage» de Las Luces; Morínigo & Cía., el de Francia y López. (Rodríguez Alcalá, 1987, p. 122)

Non so se l'episodio ora citato della signora Lynch, la sfortunata compagna irlandese del Mariscal Francisco Solano López, il «caudillo» paraguayano che scatenò la scellerata guerra della Triplice Alleanza, sia vero o se invece sia frutto di fantasia. So però esattamente che in tutta l'America latina, e il Paraguay non è certamente un'eccezione, esiste una ricca produzione di leggende «caudilliste». È inoltre singolare il fatto che le mogli o le amanti dei «capi» siano spesso le vere



protagoniste di questi racconti: basti pensare a tutta la «mitologia» creata attorno a Evita Perón, il cui marito fu senza dubbio il più celebre e il più tipico dei «caudillos» argentini.

Nelle leggende «caudilliste», che talvolta assumono la forma della parabola, è riscontrabile, malgrado la loro enorme varietà, una costante: l'uso personalizzato nel bene e nel male del potere pubblico. Esse non sono interessanti per il loro contenuto di verità «oggettiva», ma per il significato che intendono trasmettere ed infatti ci indicano che, proprio a causa dell'uso personalizzato del potere, la giustificazione ideologica dei «caudillos» risulta effettivamente essere un puro «*camouflage*».

Questo però è un indizio fondamentale per mettere in luce la vera natura del «caudillismo» latinoamericano. Infatti, questo fenomeno è caratterizzato da una perenne carenza ideologica o meglio, nel linguaggio del grande sociologo della politica Robert Michels, dall'uso dell'ideologia come «ornamento» dietro a cui si nasconde il patrimonialismo. Come ci mostra Rodríguez Alcalá le ideologie cambiano, mentre la gestione del potere a scopo privato resta (Rodríguez Alcalá, 1987, p. 122). Classico è il caso del fondatore del Paraguay, il Dottor José Gaspar de Francia la cui

base rusioniana de su Estado — liberal por lo tanto en origen — se transforma en una férrea dictadura que sólo conocerá su límite el día de la muerte del jefe supremo. (Irala Burgos, 1988, p. 3)

Ancora più illuminante è l'esempio di Higinio Morínigo, presidente semianalfabeta del Paraguay tra il 1940 e il 1948, che gestì lo Stato, pur mettendo in mostra una melodrammatica filosofia popolar-nazionalista, come un «despota orientale» (Rodríguez Alcalá, 1987, p. 89). Le medesime particolarità le ritroviamo senz'ombra di dubbio anche tra i suoi successori, da Natalicio González all'attuale presidente, per cui mi sembra inopportuno se non addirittura erroneo parlare di «fascismo» in Paraguay.

La stessa fondamentale impermeabilità all'ideologia o l'impiego di quest'ultima come puro «ornamento» si osserva anche nelle organizzazioni partitiche: la suddivisione in «partido colorado» e «blanco» in Uruguay così come la distin-

zione tra «liberales» e «colorados» in Paraguay non implicano, come già ci fanno capire le denominazioni, l'adesione ad una filosofia politica astratta, ma l'alleanza o meglio la coalizione, spesse volte a breve termine, tra individui uniti tra loro esclusivamente da legami personali di diversa natura. Questi partiti non sono perciò dei «*moral*», ma dei «*transactional teams*», per usare una nota formula dell'antropologo Freddy Bailey (Bailey, 1970, pp. 37 seg.). Nella maggioranza dei casi si può dunque parlare di fazioni, ovvero di associazioni con carattere gerarchico e piramidale, che si formano attorno ad uno o più «caudillos» con lo scopo primario di appropriarsi con qualsiasi mezzo delle risorse pubbliche. Naturalmente, la fazione che si impadronisce del potere pone il problema della distribuzione delle risorse seguendo il principio dell'esclusione sistematica dei rivali sconfitti che può arrivare fino all'eliminazione fisica attraverso atti di violenza.

Emblematico per il fazionalismo «caudillista» paraguayano è ancora una volta il cruciale «Levantamiento» del 1947 terminato con la schiacciante vittoria politico-militare dei caporioni del «partido colorado», probabilmente aiutati dai «descamisados» peronisti della vicina Argentina e protetti dalla benevolenza degli Stati Uniti. I sostenitori dei «caudillos colorados», localizzati soprattutto nel sud-est del paese furono e sono tuttora lautamente premiati con posti nell'amministrazione pubblica, con generosi incentivi economici, con la creazione di moderne infrastrutture come strade e ponti e con privilegi e prebende di vario tipo come la zona franca dell'Alto Paraná.

Gli avversari, ovvero i fautori del fallito «Levantamiento», in maggioranza «campesinos» legati ai «caudillos» del «partido liberal» e concentrati attorno alla città di Concepción, subirono e subiscono fino a oggi pesanti penalizzazioni come l'esclusione sistematica dall'apparato burocratico, dalle cariche pubbliche, dai programmi nazionali ed internazionali di sviluppo.

Il risultato di questa faida tra fazioni è facilmente percepibile anche all'osservatore meno attento: accanto alle province sud-orientali relativamente fiorenti e tradizionalmente «coloradas» e in seguito «stronistas», con in testa la città di Encarnación, sopravvive abbandonata a se stessa la regione

di Concepción, il cui isolamento attuale non è altro che il risultato dell'ostracismo decretato dalla fazione vincitrice dopo la repressione del «Levantamiento». Ancora oggi Concepción e la sua provincia sono collegate in modo insufficiente con tutto il resto del paese: strade sconnesse e polverose nonché bus sgangherati consentono solo uno scomodo viaggio di 10-12 ore per raggiungere la capitale. La distanza solo un po' inferiore tra Asunción ed Encarnación viene percorsa da bus di lusso con aria condizionata in un lasso di tempo di circa 5 ore.

E pensare che fino alla data del «Levantamiento» Concepción conteneva ad Asunción il ruolo di capitale del Paraguay.

In questa atmosfera, in cui non manca mai la dimensione della violenza, è evidente che i «campesinos» non possono identificarsi con l'idea di bene pubblico o dimostrare attaccamento allo Stato quale garante dei diritti del cittadino. Lo Stato, «debole con i forti e forte con i deboli», viene percepito come uno strumento monolitico e personale dei potenti, rivelandosi così come l'elemento più pericoloso della sfera pubblica.

Tra Stato e società esiste perciò una profonda frattura che deve essere vista in termini weberiani come un'opposizione tra legalità e legittimità: i «campesinos» riconoscono allo Stato, magari per forza o controvolgia, il potere legale, ma non gli accordano nessun consenso e soprattutto considerano gli amministratori pubblici ed i politici, pur non biasimandoli, come dei profittatori. «È normale che facciano così», «se ne avessi la possibilità, farei anch'io così», «rubare allo Stato non è peccato» sono le frasi più comuni che si sentono durante i discorsi quotidiani dei «campesinos» riguardanti la politica: infatti, rubare al ladro che ti ha derubato non è un delitto, ma quasi un diritto-dovere.

Se per i «campesinos» paraguayani lo Stato non è certamente una «polis», è altrettanto vero che per essi la società non è né una «civitas», né tantomeno una «communitas». Nel loro modo di vedere essa è invece un immenso reticolo di relazioni personali, imperniato sul rapporto tra patrono e cliente e sulle conseguenti prestazioni e controprestazioni.

Ogni «campesino» cerca perciò di essere collegato a questa rete mediante l'affiliazione ad una delle tante clientele iniziate dai «caudillos» locali, i quali, a loro volta, mantengono un rapporto di dipendenza clientelare con i «caudillos» nazionali.

Tuttavia la relazione tra «caudillos» e «campesinos» è estremamente ambigua, dato che quest'ultimi ritengono poco auspicabile se non addirittura sgradevole, ma assolutamente necessario, aderire ad un'organizzazione formale od informale di carattere clientelare. Non vi è dunque nessun senso di lealtà tra «caudillos» e «campesinos» e tra loro esiste esclusivamente una «convergenza di egoismi» talvolta solo temporanea.

Vengono alla luce così altri elementi della «filosofia politica» dei «campesinos» paraguayani, come la diffidenza per le «grandi» ideologie epocali d'origine europea e la tendenza al pragmatismo, allo scetticismo e alla rassegnazione, una tendenza che, paradossalmente, non deve essere in alcun caso confusa con un atteggiamento fatalistico *tout court*.

In base a questa «filosofia» che potremmo chiamare «antistatalista», il «campesino» paraguayano non resta inerte, apatico e quindi non «subisce» passivamente gli eventi; al contrario, nella pratica quotidiana predilige essenzialmente due strategie attive, una d'infiltrazione nelle strutture dello Stato e l'altra di opposizione a queste.

Il primo modello di comportamento consiste nell'uso dei rapporti clientelari per neutralizzare oppure per finalizzare a proprio vantaggio l'azione dello Stato. Così facendo si diventa membri di una «seccional» del «partido colorado» non per ragioni ideologiche, ma per compiacere il proprio «caudillo» locale o per entrare in rapporto con uno di questi. Attraverso lo scambio di prestazioni tra patroni e clienti gli attori riescono a pervertire il contenuto delle leggi e, in questo modo, a manipolare l'operato delle istituzioni pubbliche. Svuotando il diritto della sua sostanza originale, si rende inoffensivo, in maniera quasi automatica, lo Stato da cui ci si aspetta in ogni caso solo ostacoli, discriminazioni ed ingiustizie.

Chi non sceglie la via dell'infiltrazione clientelare, ricorre evidentemente all'alternativa dell'opposizione e della resistenza che in America latina si concretizza nel fenomeno della



«rebeldía». «Rebeldía» è un termine molto complesso che ingloba numerose forme di comportamento. In primo luogo vale la pena di ricordare il banditismo che sconvolse nel periodo postcoloniale tutta la regione dal Messico all'Argentina. «Bandolerismo» e «Cangaçerismo» sono parole dal contenuto leggendario che evocano, appunto, i momenti più significativi e forse più drammatici della «rebeldía» sudamericana. Infatti, in questa immensa zona che include naturalmente anche il Paraguay, il banditismo fu sempre più un fenomeno di ribellione che di criminalità comune, poiché sia i «bandoleros» che i «cangaçeiros», pur non avendo né precisi programmi di riforma né progetti utopici, si ritenevano e venivano considerati come dei garanti di giustizia sociale che toglievano ai ricchi per dare ai poveri e come generosi vendicatori dei torti subiti dallo Stato, strumento dei prepotenti.

Parallelamente al banditismo la «rebeldía» assume anche le sembianze di una sommossa contadina che si scatena improvvisamente e che si spegne altrettanto rapidamente senza una vera e propria ragione. Si tratta di rivolte che si cristallizzano attorno a personaggi carismatici — come ha dovuto constatare tragicamente Che Guevara illuso dal potenziale rivoluzionario delle masse rurali latinoamericane — ma che non riescono quasi mai a trasformarsi in movimenti stabili a causa soprattutto di carenze organizzative e programmatiche: labilità direttiva, strutture mal definite e ideologie confuse non permettono al ribellismo sudamericano, forse con l'eccezione del Messico, d'incidere efficacemente sui processi di mutamento della società, restando perciò un fenomeno permanentemente velleitario.

### 3. *L'opera di Roa Bastos come specchio della società paraguayana*

Se ora riprendiamo gli argomenti trattati nell'introduzione e confrontiamo il profilo della società paraguayana esposto nel capitolo precedente con alcuni temi dell'opera di Roa Bastos, ci accorgiamo facilmente che tra «sapere empirico» dell'antropologo e «sapere condensato» dello scrittore

esistono realmente delle sensibili convergenze che vale la pena di illustrare più dettagliatamente.

In questo senso Roa Bastos, nel suo modo di presentare situazioni e personaggi che rifugge da ogni facile idealizzazione e soprattutto da ogni tentazione folkloristica, è per l'antropologo molto più illuminante di autori appartenenti alla tradizione «indigenista» e «campesinista», come Natalicio González, i quali, pur sottolineando esplicitamente le loro pretese scientifiche, contribuiscono solamente a costruire la figura di un «indio» e di un «campesino» immaginari, prendendo in prevalenza a prestito concetti e visioni dalle più disparate ideologie di origine europea, dal nazionalismo integrale al marxismo. L'idea di «guarania», di «alma guaraní» o di «identidad guaraní» che dà vita in seguito all'invenzione di un Paraguay «eterno», «profondo» ed «immutabile» è ad esempio una delle più riuscite mistificazioni intellettuali concernenti la realtà di questo paese (Rodríguez Alcalá, 1987, pp. 9 seg.). Ebbene, gli scritti di Roa Bastos sono proprio l'esatto contrario della retorica «indigenista» e «campesinista» di molti sedicenti cultori delle scienze sociali.

Sia la sua prima fase chiamata forse a torto «regionalista» (Antúnez de Dendia, 1983, p. 15) che quella più «ermetica» o se si vuole «metaforica», forniscono all'antropologo un'appassionante chiave di lettura che mostra, in modo sobrio e al contempo crudo e sofferto, tutte le strutture elementari del pensare e dell'agire all'interno della società paraguayana.

Cerchiamo ora di illustrare con alcuni esempi la congenialità tra il «sapere sociale» mediatoci dall'opera di Roa Bastos e le conoscenze dell'antropologo dei modelli di comportamento relativi al Paraguay.

Come sottolinea giustamente Rosalba Antúnez de Dendia, uno dei motivi ricorrenti nella narrativa di Roa Bastos è il tema della violenza (Antúnez de Dendia, 1983, p. 28). Naturalmente il nostro autore ci fornisce uno spettro straordinariamente ampio di questo fenomeno che, a suo modo di vedere, si infiltra subdolamente in tutti i settori della vita individuale e collettiva della sua nazione. La violenza diventa così un fatto quotidiano, una costante che va al di là della volontà di chi agisce. Tuttavia Roa Bastos, e qui basta citare



il suo volume *El trueno entre las hojas* del 1953, non si lascia prendere la mano dal sensazionalismo che il tema stesso potrebbe suggerire, ma dedica buona parte di questi scritti a quel fenomeno socio-politico che potremmo chiamare «violenza strutturale». Si tratta di una violenza sottile, talvolta quasi impercettibile, anche se sempre presente, che non coinvolge arbitrariamente solo alcune persone, ma che permea in modo globale le relazioni tra gli individui e che pervade senza eccezione le istituzioni sociali, soprattutto quelle relative alla sfera politica. Questa violenza «onnipervasiva» è «strutturale» proprio perché non è un fatto isolato o di puro valore autobiografico, ma è invece un elemento costitutivo del sistema sociale.

Dalla raccolta *El trueno entre las hojas* possiamo prendere in considerazione due racconti particolarmente emblematici per questa tematica: «Mano cruel» e «Esos rostros oscuros».

Nel primo si narra la «carriera» di un piccolo impresario locale legato all'organizzazione delle tradizionali «riñas de gallo» che, attraverso strategie piuttosto losche tra le quali anche il ricatto, riesce a diventare un personaggio importante della scena politica della capitale paraguayana. Ciò ricorda all'antropologo, e certamente non a caso, il dramma *L'onorevole* di Leonardo Sciascia e il romanzo *Il diavolaro* dello scrittore calabrese Saverio Strati. Per quanto riguarda il contenuto, il paragone tra «Mano cruel» e le opere citate dei due scrittori dell'Italia meridionale è certamente legittimo; tutti e tre infatti, attraverso la ricostruzione delle traiettorie «professionali» dei protagonisti, affrontano il problema della frattura tra Stato e società civile. «Mano cruel» è in realtà una via di mezzo tra «l'onorevole», ovvero un onesto professore di un liceo di provincia che, non appena ricevuta la nomina a deputato del parlamento nazionale, si trasforma in un avido ed arrogante carrierista politico, e il «diavolaro», ossia uno spietato «*parvenu*» di modestissima origine contadina che riesce a diventare molto ricco grazie a combinazioni affaristiche di stampo mafioso nel settore delle costruzioni. «Mano cruel» possiede dunque sia le «qualità» dell'«onorevole» che quelle del «diavolaro». I tre racconti con accenti diversi ci riferiscono fatti che qualsiasi rappresentante del diritto occidentale definirebbe di corruzione. Così come

Sciaccia e Strati esaminano il problema del «malcostume» clientelare e mafioso, Roa Bastos approfondisce il tema della strumentalizzazione personale del settore pubblico basata sulla «violenza strutturale».

Ma «Mano cruel» segnala all'antropologo anche un'altra caratteristica essenziale del «caudillismo» e cioè la sua quotidianità. Lo sguardo da lontano dell'osservatore europeo o nordamericano può infatti portare a credere che il «caudillismo» sia una realtà eccezionale concernente solo poche persone assetate di potere, riconoscibili soprattutto tra le gerarchie militari. In questo modo il «caudillismo» diventa qualcosa di extraquotidiano, di straordinario, di estraneo alla struttura sociale degli Stati latinoamericani e si finisce per metterlo, il più delle volte, in relazione con gli innumerevoli «cuartelazos» e i «golpes» che hanno costellato la storia del Sudamerica postcoloniale. Invece, come non si stanca di sottolineare Roa Bastos in «Mano cruel», il «caudillismo» non è separabile dalle pratiche quotidiane in cui regna sovrano il modello culturale dell'«astucia criolla». «Mano cruel» non è pertanto un personaggio anomalo, ma è solo uno dei tanti aspiranti «caudillos» che popolano le città e le campagne paraguayane. Egli assomiglia in tutto e per tutto ai «caudillos de barrio» così magistralmente descritti da Borges. La fortuna di «Mano cruel» consiste in definitiva nel possedere un tantino di furbizia in più e forse qualche scrupolo in meno di coloro che interagiscono con lui.

Nella seguente citazione Antúnez de Dendia ci conferma sia le caratteristiche furbesche del personaggio che la «quotidianità» e la «normalità» di questo modello di comportamento. Il nostro «*parvenu*»

es a la vez y según las circunstancias rígido o flexible, sus actos son intuitivos pero efectivos, con escaso margen de error, con una habilidad especial para mimetizarse, para adaptarse. Con el correr de los tiempos, la imaginación popular ha puesto diversos nombres a esta forma del quehacer político paraguayo. Así, por ejemplo, algunos políticos son denominados «trepadores» aludiendo a la postura figurativamente simiesca con que se proponen o logran alcanzar ascenso en la administración pública. (Antúnez de Dendia, 1983, p. 40)

«Esos rostros oscuros» approfondisce il tema del «caudillismo» mostrandoci un'altra dimensione di questo fenomeno. Roa Bastos narra la storia dell'alleanza tra un «caudillo» della capitale e un grande proprietario terriero. Tra i due esiste un accordo grazie al quale il carrierista politico riesce ad ampliare la sua sfera d'influenza, mentre il latifondista aumenta la sua proprietà a scapito naturalmente dei «campesinos» e «peones» della regione. Credo che anche in questo racconto Roa Bastos non si limiti a descrivere un caso isolato od anomalo, ma affronti invece una delle caratteristiche fondamentali del sistema sociale e politico del Paraguay odierno e ciò proprio perché il blocco tra «caudillos» e latifondisti, talvolta fuso nella medesima persona, non comporta solo l'aumento di status sociale dei suoi membri, ma rappresenta allo stesso tempo la migliore garanzia per il mantenimento delle attuali strutture di potere che, a dire il vero, si perpetuano ininterrottamente dall'indipendenza in poi.

Si potrebbero ora menzionare tantissimi altri esempi in cui Roa Bastos ci introduce al tema della violenza ed in particolare del «caudillismo», non da ultimo l'ormai celebre romanzo *Yo el Supremo* che, nonostante le chiare aspirazioni «universalistiche», resta pur sempre una vera e propria «summa» della realtà sociale paraguayana passata e presente. Ma nell'ambito di questo articolo ci si deve accontentare di osservare che le opere di Roa Bastos ci forniscono un profilo tipico, e perciò antropologicamente significativo, dei «caudillos» paraguayani, un profilo tipico che Antúnez de Dendia riassume nel seguente modo. Negli scritti di Roa Bastos

queda patente cómo se hacen algunos políticos: sin reparar en medios, eliminando rivales en la carrera donde los méritos de la formación teórica o académica carecen de relevancia, sólo importa la astucia y la fría calculación de medios conducentes al fin. Así ciertos políticos en el Paraguay aparecen y desaparecen de las esferas de poder como fantasmas y el nivel de su permanencia en dichas cúpulas dependerá del grado de adulonería o del maquiavelismo desarrollado en ese álgido quehacer: el medio vital se compone de intrigas, maniobras, astucias. La legalidad, honestidad o moralidad son valores, que aunque aclamados con frecuencia demagógica o retóricamente, son desconocidos en esta clase sociológica. (Antúnez de Dendia, 1983, p. 37)

Il secondo complesso tematico utile all'interpretazione antropologica della società paraguayana è senza dubbio quello concernente la «rebeldía» come espressione collettiva dei «campesinos». Qui Roa Bastos si riferisce più alla rivolta contadina che al «bandolerismo» sociale. Già in «El viejo señor Obispo», racconto contenuto nella sopracitata raccolta *El trueno entre las hojas*, traspare il fenomeno della «rebeldía» poichè il «signor vescovo» viene coinvolto in una ribellione popolare che egli finisce per appoggiare. La curia diventa così il rifugio degli insorti ormai sconfitti e quando il «caudillo» vincitore fa arrestare il protagonista sotto l'accusa di tradimento, quest'ultimo dice emblematicamente:

Los oprimidos tienen derecho a la rebelión. Yo cumplo con mi deber de sacerdote y de ciudadano ayudándolos. (Roa Bastos, 1953, p. 49)

Ma il romanzo che approfondisce di più le caratteristiche della «rebeldía» paraguayana è certamente *Hijo de hombre*. Qui il tema del «levantamiento» rurale diventa un elemento essenziale della trama.

Uno dei due centri rurali in cui si svolge la vicenda, Sapukái, situato nella provincia di Paraguarí a sud di Asunción, è segnato, direi quasi traumatizzato e tramortito, dagli effetti nefasti di una ribellione «campesina» fallita. Questa premessa dà all'autore l'occasione di esaminare in modo paradigmatico le cause primarie di un'insurrezione contadina. Come già in «El viejo señor Obispo» Roa Bastos giunge alla cruciale questione della terra mal distribuita e monopolizzata da pochi latifondisti. «Tierra y Libertad» è infatti il motto dei «campesinos» insorti a Sapukái. Ma in *Hijo de hombre* la questione del latifondo assume contorni ancora più precisi poichè il nostro autore descrive sia le ineguaglianze sociali vigenti all'intorno delle comunità rurali che le condizioni disumane di lavoro nelle grandi proprietà coltivate a «yerba». E sono proprio gli «yerbateros», questi avidi imprenditori latifondisti della regione meridionale ed orientale del paese che impongono ai «campesinos» ed ai «peones» un'esistenza talmente miserabile per cui l'unica reazione sensata è la «rebeldía».



Roa Bastos crea così due figure tipiche ed estremamente illuminanti di «*leaders*» contadini ribelli impersonati da Casiano e Cristóbal Jara, padre e figlio, che sono infatti i trascinatori dei due «*levantamientos*» contadini di Sapukái. Mediante l'agire di Casiano e Cristóbal Jara, due personaggi-chiave del romanzo, Roa Bastos non analizza solo le cause politico-sociali della «*rebeldía*», ma anche la struttura e la dinamica del ribellismo agrario paraguayano. Egli ci fa toccare con mano la necessità di una «*leadership*» contadina, nonché il suo carattere carismatico e perciò strutturalmente labile che in definitiva risulta essere il vero punto debole comune a tutti i «*levantamientos*». Tuttavia, credo che il dato più importante che Roa Bastos fornisce all'antropologo sia quello relativo alla dinamica della «*rebeldía*» e cioè che deve essere vista come una costante ciclica della società paraguayana, poichè, come sottolinea giustamente Antúnez de Dendia, si tratta di

rebelión colectiva, siempre abatida pero al mismo tiempo siempre resurgente. (Antúnez de Dendia, 1983, p. 147)

#### 4. *Una riflessione conclusiva*

Roa Bastos non è dunque «solo» uno scrittore che crea vicende fittizie, come invece forse vorrebbero molti sociologi ed antropologi legati alla tradizione «scientistica»; egli è, al contrario, un testimone ed un interprete essenziale per la conoscenza della società paraguayana. Clientelismo, fazionalismo, manicheismo politico, violenza, ribellione, frattura tra Stato e società civile, sapere contadino, astuzia politica, mentalità latifondista sono solo alcuni degli argomenti che abbiamo potuto trattare in quest'articolo. Ma come abbiamo avuto modo di mostrare nei capitoli che mettono a confronto l'interpretazione antropologica e la produzione letteraria, tutti questi temi affrontati dal nostro autore appartengono senza eccezione ai pilastri su cui ancor oggi si fonda la società paraguayana e che sono al centro di ricerche scientifiche. Risulta perciò evidente la convergenza ed il comune interesse conoscitivo tra studioso e scrittore, dimostrando ancora una

volta come sia fallace la contrapposizione tra scienze sociali e letteratura.

*Christian Giordano*  
Université de Fribourg

#### BIBLIOGRAFIA

Rosalba Antúnez de Dendia, *Augusto Roa Bastos. Una interpretación de su primera etapa narrativa*, Bonn, Diss. Phil., 1983.

Roland Barthes, «Ecrivains et écrivains», *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, pp. 147-154.

Freddy G. Bailey, *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1970.

James Clifford e George Marcus (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1984.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Anthony Giddens, *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt, New York, Campus, 1984.

Adriano Irala Burgos, *La ideología política del Doctor Francia*, Asunción, Carlos Schauman Editor, 1988.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.

—, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Wilhelm E. Mühlmann, *Philosophische Betrachtungen*, Wiesbaden, 1986.

Alfred R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Glencoe, The Free Press, 1957.

Augusto Roa Bastos, *El trueno entre las hojas*, Buenos Aires, Losada, 1953.

—, *Hijo de hombre*, Buenos Aires, Losada, 1960.

—, *Yo el Supremo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

Guido Rodríguez Alcalá, *Ideología Autoritaria*, Asunción, R. P. Ediciones, 1987.

Leonardo Sciascia, *Pirandello e la Sicilia*, Caltanissetta, Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1983.

Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York, The Free Press, 1990.