

Octavio Paz

Il labirinto della solitudine

Introduzione di Franco Moggi
Traduzione di Alfonso D'Agostino

Collezione diretta da Franco Brioschi

il Saggiatore

Il messicano, secondo quello che s'è visto nelle descrizioni precedenti, non trascende la sua solitudine. Al contrario, si rinchiede in essa. Abitiamo la nostra solitudine come Filottete la sua isola, non con la speranza, ma con la paura di tornare al mondo. Non tolleriamo la presenza dei nostri compagni. Chiusi in noi stessi, quando non addirittura lacerati e alienati, spingiamo agli estremi una solitudine senza riferimenti a un aldilà redentore o a un aldi quà creatore. Oscilliamo tra l'abbandono e il riserbo, tra il grido e il silenzio, tra la festa e la veglia funebre, senza mai abbandonarci. La nostra impassibilità copre la vita con la maschera della morte; il nostro grido squarcia quella maschera e ascende al cielo fino a diffondersi, spezzarsi e cadere come sconfitta e silenzio. Attraverso tutte e due le strade il messicano si chiude al mondo: alla vita e alla morte.

La sorpresa che desta il nostro ermetismo ha creato la leggenda del messicano, essere insondabile. La nostra diffidenza provoca quella degli altri. Se la nostra cortesia attrae, il nostro riserbo gela. E le inattese violenze che ci squarciano, lo splendore convulso o solenne delle nostre feste, il culto della morte, finiscono per sconcertare lo straniero. La sensazione che induciamo non è diversa da quella che producono gli orientali. Anche loro, Cinesi, Indostani o Arabi, sono ermetici e indecifrabili. Anche loro trascinano a brandelli un passato ancora vivo. C'è un mistero messicano come c'è un mistero giallo e uno nero. Il contenuto concreto di quelle rappresentazioni dipende da ogni spettatore. Ma tutti concordano nel farsi un'immagine ambigua di noi, quando non contraddittoria: non siamo gente fidata e le nostre risposte, così come i nostri silenzi, sono imprevedibili, inattesi. Tradimento e lealtà, delitto e amore si acquattano nel fondo del nostro sguardo. Attraiamo e respingiamo.

Non è difficile comprendere le origini di questo atteggiamento. Per un europeo il Messico è un paese al margine della Storia universale. E tutto quello che è lontano dal centro della società appare come

estraneo e impenetrabile. I contadini, remoti, leggermente arcaici nel vestire e nel parlare, parchi, inclini ad esprimersi in forme e formule tradizionali, esercitano sempre del fascino sull'uomo di città. Dappertutto rappresentano l'elemento più antico e riposto della società. Per tutti, tranne che per se stessi, incarnano l'occulto, il recondito, che solo difficilmente si dà, un tesoro sotterrato, spiga che matura nelle viscere terrestri, antica saggezza nascosta tra le pieghe della terra.

Anche la donna, un altro degli esseri che vivono isolati, è una figura enigmatica. Per meglio dire è l'Enigma. A somiglianza dell'uomo d'altra razza o nazionalità, attrae e ripugna. È l'immagine della fecondità e parimenti della morte. In quasi tutte le culture le dee della creazione sono pure divinità di distruzione. Emblema vivente della stranezza dell'universo e della sua radicale eterogeneità, la donna nasconde la morte o la vita? A che pensa? Pensa, forse? Ha veramente dei sentimenti? È uguale a noi? Il sadismo nasce come vendetta dell'ermetismo femminile o come disperato tentativo di ottenere una risposta da un corpo che temiamo insensibile. Perché, come dice Luis Cernuda,¹ « il desiderio è una domanda a cui non esiste risposta ». Malgrado la loro nudità — piena, rotonda — nelle forme della donna c'è sempre qualcosa da scoprire:

¹ Luis Cernuda (1902-1963), poeta spagnolo, tra i più importanti esponenti della cosiddetta « generazione del '27 » (che annovera anche Jorge Guillén, Federico García Lorca, Pedro Salinas, ecc.). (N.d.T.)

Eva e Ciprigna concentrano il mistero del cuore del mondo.

Per Rubén Darío,² come per tutti i grandi poeti, la donna non è solo uno strumento di conoscenza, ma la conoscenza stessa. La conoscenza che non avremo mai, la somma della nostra definitiva ignoranza: il mistero supremo.

È da notare che le nostre rappresentazioni della classe operaia non sono imbevute da simili sentimenti, nonostante anch'essa viva lontana dal centro della società — persino fisicamente reclusa in quartieri o città speciali. Quando un romanziere contemporaneo introduce un personaggio che simboleggia la salvezza o la distruzione, la fertilità o la morte, non sceglie, come ci si potrebbe attendere, un operaio — che nella sua figura racchiude la morte della vecchia società e la nascita di una diversa. D. H. Lawrence, che è uno dei più profondi e violenti critici del mondo moderno, descrive in quasi tutte le sue opere le virtù che farebbero, dell'uomo frammentario dei nostri giorni, un uomo sul serio, padrone di una visione totale del mondo. Per incarnare quelle virtù crea personaggi appartenenti a razze antiche e non europee. Oppure inventa la figura di Mellors, un guardaboschi, un figlio della terra. È probabile che l'infanzia di Lawrence, trascorsa fra le miniere di carbone inglesi, spieghi quest'assenza deliberata. È noto che detestava gli operai tanto quanto i borghesi. Ma come spiegare il fatto che in nessuno dei grandi romanzi rivoluzionari appaia-

² Rubén Félix García Sarmiento, noto come Rubén Darío (1867-1910), grande poeta nicaraguense, creatore della corrente detta del Modernismo (derivata dal Simbolismo). (N.d.T.)

no i proletari come eroi, bensì come semplice sfondo? In tutti l'eroe è sempre l'avventuriero, l'intellettuale o il rivoluzionario di professione. L'uomo isolato, che ha rinunciato alla sua classe, alla sua origine o alla sua patria. Eredità romantica, senza dubbio, che fa dell'eroe un essere antisociale. Inoltre, l'operaio è troppo recente. E somiglia ai suoi padroni: tutti sono figli della macchina.

L'operaio moderno manca di individualità. La classe è più forte dell'individuo e la persona si dissolve nel genere. Perché questa è la prima e più grave mutilazione patita dall'uomo che diventa un salariato dell'industria. Il capitalismo lo spoglia della sua natura umana — cosa che non successe col serbo — dato che riduce tutto il suo essere a forza-lavoro, trasformandolo con ciò solo in oggetto. E come tutti gli oggetti, in mercanzia, in cosa suscettibile di compravendita. L'operaio perde, bruscamente e proprio a causa del suo stato sociale, ogni relazione umana e concreta col mondo: non sono suoi gli utensili che impiega, né è suo il frutto del suo sforzo. Non lo vede neppure. In realtà non è un operaio, perché non produce opere, o non ha coscienza di farlo, perduto com'è in un aspetto della produzione. È un lavoratore, nome astratto, che non indica un compito determinato, ma una funzione. Così non lo distingue dagli altri uomini il suo operare, come succede al medico, all'ingegnere o al falegname. L'astrazione che lo qualifica — il lavoro misurato nel tempo — non lo separa ma lo collega ad altre astrazioni. Di qui la sua mancanza di mistero, di problematicità, la sua trasparenza, che non è diversa da quella di qualsiasi strumento.

La complessità della società contemporanea e la spe-

cializzazione che richiede il lavoro estendono la condizione astratta dell'operaio ad altri gruppi sociali. Viviamo in un mondo di tecnici, si dice. Malgrado le differenze di salario e di livelli di vita, la situazione di questi tecnici non è essenzialmente diversa da quella degli operai: anche loro sono salariati e non hanno coscienza dell'opera che realizzano. Il governo dei tecnici, ideale della società contemporanea, sarebbe pertanto il governo degli strumenti. Il fine sarebbe sostituito dalla funzione; il creatore dal mezzo. La società avanzerebbe con efficacia, ma senza rotta. E la ripetizione del medesimo gesto, carattere distintivo della macchina, porterebbe a una forma sconosciuta di immobilità: quella del meccanismo che procede da nessuna parte verso nessun lato.

I regimi totalitari non hanno fatto altro che estendere e generalizzare, con forza o propaganda, questa condizione. Tutti gli uomini sottomessi ai loro comandi la patiscono. In un certo senso si tratta di una trasposizione alla sfera sociale e politica dei sistemi economici del capitalismo. La produzione in massa si ottiene attraverso la confezione di pezzi staccati che in seguito vengono uniti in laboratori speciali. La propaganda e l'azione politica totalitaria — così come il terrore e la repressione — obbediscono allo stesso sistema. La propaganda diffonde verità incomplete, in serie o a pezzi staccati. Più tardi questi frammenti si organizzano e diventano teorie politiche, verità assolute per le masse. Il terrore obbedisce allo stesso principio. La persecuzione ha inizio contro gruppi isolati — razze, classi, dissidenti, sospetti — fino a raggiungere gradualmente tutti. Al principio una parte della popolazione guarda con

indifferenza allo sterminio di altri gruppi sociali o contribuisce alla loro persecuzione, perché gli odi intestini vengono esasperati. Tutti diventano complici e il senso di colpa si estende a tutta la società. Il terrore si generalizza: non ci sono che persecutori e perseguitati. Il persecutore, d'altro lato, molto facilmente si trasforma in perseguitato. Basta un giro della macchina politica. E nessuno si sottrae a questa dialettica feroce, neppure i dirigenti.

Il mondo del terrore, come quello della produzione in serie, è un mondo di cose, di utensili. (Di qui l'inutilità della disputa sulla validità storica del terrore moderno.) E gli utensili non sono mai misteriosi o enigmatici, perché il mistero deriva dall'indeterminazione dell'essere o dell'oggetto che lo contiene. Un anello misterioso si stacca immediatamente dal genere anello, acquista vita propria, cessa di essere un oggetto. Nella sua forma riposa, nascosta, pronta a balzar fuori, la sorpresa. Il mistero è una forza o una virtù occulta che non ci obbedisce e che ignoriamo quando e come si manifesterà. Ma gli utensili non nascondono nulla, non ci chiedono nulla e nulla ci rispondono. Sono inequivocabili e trasparenti. Meri prolungamenti delle nostre mani, non hanno altra vita che quella concessa loro dalla nostra volontà. Ci servono; poi, consumati, vecchi, li gettiamo senza preoccupazione nel cestino delle immondizie, nel cimitero delle automobili, nel campo di concentramento. O li barattiamo con i nostri alleati o nemici per avere altri oggetti.

Tutte le nostre facoltà e anche tutti i nostri difetti si oppongono a questa concezione del lavoro come sforzo impersonale, ripetuto in porzioni di tempo uguali e vuote: la lentezza e la cura nello svolgimen-

to del lavoro, l'amore per il risultato e per ognuno dei dettagli che lo compongono, il buon gusto ormai innato, perché frutto di una eredità millenaria. Se non fabbrichiamo oggetti in serie, eccelliamo nell'arte difficile, squisita e inutile, di vestire le pulci. Questo non vuole dire che il messicano sia incapace di diventare ciò che si chiama un buon operaio. È tutta questione di tempo. E nulla, tranne un cambiamento storico sempre più remoto e impensabile, impedirà che il messicano cessi di essere un problema, un essere enigmatico e diventi un'ulteriore astrazione.

In attesa di quel momento, che risolverà — annientandole — tutte le nostre contraddizioni, debbo segnalare che il lato straordinario della nostra situazione risiede nel fatto che non siamo enigmatici solo nei confronti degli estranei, ma anche di noi stessi. Un messicano è sempre un problema, per un altro messicano e per se stesso. Orbene, nulla di più semplice che ridurre tutto il complesso insieme di atteggiamenti che ci caratterizza — e in particolare quello che consiste nell'essere un problema per noi stessi — a quella che potrebbe chiamarsi la « morale del servo », in opposizione, non solo alla « morale del padrone », ma anche alla morale moderna, proletaria o borghese.

La diffidenza, la dissimulazione, il riserbo che sbarano il passo all'estraneo, l'ironia, insomma tutte le oscillazioni psichiche colle quali, eludendo lo sguardo altrui, eludiamo noi stessi, sono tratti di gente dominata, che teme e che finge davanti al padrone. È rivelatore il fatto che la nostra intimità non affiori mai in modo naturale, senza lo stimolo della festa, dell'alcool o della morte. Schiavi, servi e razze

sottomesso si presentano sempre coperti da una maschera, rigida o sorridente. E solo a tu per tu, nelle grandi occasioni, osano manifestarsi così come sono. Tutte le loro relazioni sono avvelenate dalla paura e dal sospetto. Paura del padrone, sospetto dei pari. Ognuno controlla l'altro, perché ogni compagno può essere anche un traditore. Per uscire da se stesso il servo deve superare ostacoli, ubriacarsi, dimenticare la sua condizione. Vivere da soli, senza testimoni. Solamente nella solitudine osa essere. L'indubitabile analogia che si riscontra tra alcuni dei nostri atteggiamenti e quelli dei gruppi dominati da un padrone, una casta o uno Stato straniero, potrebbe risolversi in questa affermazione: il carattere dei Messicani è un prodotto delle circostanze sociali imperanti nel nostro paese; la storia del Messico, che è la storia di quelle circostanze, contiene la risposta a tutte le domande. La condizione della popolazione durante il periodo coloniale sarebbe così la radice del nostro atteggiamento chiuso e instabile. La nostra storia come nazione indipendente contribuirebbe pure a perpetuare e a precisare questa psicologia servile, visto che in un secolo e mezzo di lotte ed esperienze costituzionali non siamo riusciti ad eliminare la miseria popolare né le esasperanti differenze sociali. L'uso della violenza come mezzo dialettico, gli abusi di autorità dei potenti — vizio non ancora scomparso — e infine lo scetticismo e la rassegnazione della gente, oggi più visibili che mai a causa delle successive disillusioni postrivoluzionarie, completerebbero questa spiegazione storica.

Il difetto di interpretazioni come quella che ho appena abbozzato risiede, precisamente, nella loro sem-

PLICITÀ. Il nostro atteggiamento davanti alla vita non è condizionato dai fatti storici, almeno nel modo rigoroso con cui nel mondo della meccanica la velocità o la traiettoria di un proiettile è determinata da un complesso di fattori conosciuti. Il nostro atteggiamento vitale — fattore che non arriveremo mai a conoscere del tutto, perché mutamento e indeterminazione sono le uniche costanti del suo essere — è anch'esso storia. Intendo dire che i fatti storici non sono per nulla fatti, ma sono intrisi di umanità, cioè di problematicità. E non sono nemmeno il risultato puro e semplice di altri fatti che li causano, ma sì di una volontà singolare, capace, entro certi limiti, di regolarne la fatalità. La storia non è un meccanismo e le influenze tra le diverse componenti di un fatto storico sono reciproche, come tante volte è stato detto. Ciò che distingue un fatto storico dagli altri fatti è il suo carattere storico. Ovvero il fatto d'essere, per se stesso e in se stesso, una unità irriducibile ad altre. Irriducibile e inseparabile. Un fatto storico non è la somma dei così detti fattori della storia, ma una realtà indissolubile. Le circostanze storiche spiegano il nostro carattere nella misura in cui anche il nostro carattere spiega quelle. Entrambi sono la stessa cosa. Per questo ogni spiegazione puramente storica è insufficiente — il che non equivale a dire che sia falsa.

È sufficiente un'osservazione per ridurre alle sue vere proporzioni l'analogia tra la morale dei servi e la nostra: le reazioni abituali del messicano non sono esclusive di una classe, razza o gruppo isolato, in situazione di inferiorità. Anche le classi ricche si chiudono al mondo esterno e anch'esse si spaccano ogni volta che tentano di aprirsi. Si tratta di

un atteggiamento che oltrepassa le circostanze storiche, sebbene si serva di esse per manifestarsi e si modifichi al loro contatto. Il messicano, come tutti gli uomini, servendosi delle circostanze le trasforma in materia da plasmare e si fonde con esse. Scollpendole, si scolpisce.

Se è impossibile identificare il nostro carattere con quello dei gruppi sottomessi, non è possibile nemmeno negarne la parentela. In tutte e due le situazioni l'individuo e il gruppo lottano in modo simultaneo e contraddittorio, occultandosi e rivelandosi. Ma ci separa una differenza. Schiavi, servitori o razze vittime di un potere estraneo qualunque (per esempio i negri degli Stati Uniti) ingaggiano un combattimento con una realtà concreta. Noi invece lottiamo con entità immaginarie, vestigia del passato o fantasmi generati da noi stessi. Questi fantasmi e vestigia sono reali, almeno per noi. La loro realtà è di tipo sottile e atroce, perché è una realtà fantasmagorica. Sono intoccabili e invincibili, perché non sono fuori di noi, ma in noi stessi. Nella lotta sostenuta contro di loro dalla nostra volontà di essere, contano su un alleato segreto e potente: la nostra paura di essere. Perché tutto ciò che è il messicano attuale, come s'è visto, si può ridurre a questo: non vuole o non osa essere se stesso.

In molti casi questi fantasmi sono vestigia di realtà passate. La loro origine è nella Conquista, nella Colonia, nell'Indipendenza o nelle guerre combattute contro yankees e francesi. Altri riflettono i nostri problemi attuali, ma in modo indiretto, occultando o camuffando la loro vera natura. E non è straordinario che, scomparse le cause, persistano gli effetti? E che gli effetti celino le cause? In questa

sfera è impossibile scindere cause ed effetti. In realtà non ci sono cause ed effetti, ma un complesso di reazioni e tendenze che si compenetrano. La persistenza di certi atteggiamenti e la libertà e l'indipendenza che assumono dinanzi alle cause che li originarono, induce a studiarli nella carne viva del presente e non sui testi di storia.

Insomma, la storia potrà chiarire l'origine di molti nostri fantasmi, ma non li dissiperà. Solo noi possiamo affrontarli. O in altri termini: la storia ci aiuta a comprendere certi tratti del nostro carattere, a condizione che siamo capaci di isolarli e di denunciarli previamente. Noi siamo gli unici che possiamo rispondere alle domande che ci pongono la realtà e il nostro stesso essere.

Nel nostro linguaggio di tutti i giorni c'è un gruppo di parole proibite, segrete, senza un contenuto chiaro e alla cui magica ambiguità affidiamo l'espressione delle più brutali o sottili delle nostre emozioni o reazioni. Parole maledette che pronunciamo a voce alta solo quando non siamo padroni di noi stessi. Riflettono confusamente la nostra intimità: le esplosioni della nostra vitalità le illuminano e le depressioni del nostro animo le offuscano. Linguaggio sacro, come quello dei bimbi, della poesia e delle sette. Ogni lettera e ogni sillaba sono animate da una vita duplice, al tempo stesso luminosa e oscura, che ci rivela e ci occulta. Parole che non dicono nulla e dicono tutto. Gli adolescenti, quando vogliono fare gli adulti, le pronunciano con voce roca. Le ripetono le signore, sia per esprimere la loro libertà di spirito, sia per mostrare la verità dei loro sentimenti. Perché queste parole sono definitive, cate-

goriche, malgrado la loro ambiguità e la facilità con cui cambia il loro significato. Sono le brutte parole, unico linguaggio vivo in un mondo di vocaboli anemici. La poesia alla portata di tutti.

Ogni paese ha la propria. Nella nostra, nelle sue sillabe brevi e spezzate, aggressive e scintillanti, simili alla luce momentanea che manda la lama scagliata contro un corpo opaco e duro, si condensano i nostri appetiti, le nostre ire, i nostri entusiasmi e gli aneliti che lottano nel nostro fondo, inespressi. Quella è la nostra parola d'ordine. Per essa e in essa ci riconosciamo fra stranieri e ad essa ricorriamo ogni volta che affiora sulle nostre labbra la condizione del nostro essere. Conoscerla, usarla, gettarla in aria come un giocattolo vistoso o facendola vibrare come un'arma affilata è una maniera di affermare la nostra messicanità.

Tutta l'angosciosa tensione che ci possiede si esprime in una frase che ci sale alla bocca quando la colera, l'allegria o l'entusiasmo ci portano ad esaltare la nostra condizione di Messicani: Viva il Messico, figli della Chingada! Vero grido di guerra, carico di un'elettricità particolare, questa frase è una sfida e un'affermazione, uno sparo indirizzato contro un nemico immaginario e un'esplosione nell'aria. Di nuovo, con una certa patetica e plastica fatalità, si presenta l'immagine del razzo che ascende al cielo, si frange in scintille e precipita oscuramente. O quella dell'urlo con cui terminano le nostre canzoni e che possiede la stessa ambigua risonanza: allegria astiosa, affermazione spezzata che si apre il petto e consuma se stessa.

Con quel grido, che è di rigore lanciare ogni 15 settembre, anniversario dell'Indipendenza, ci affer-

miamo e affermiamo la nostra patria di fronte, e contro gli altri. E chi sono gli altri? Gli altri sono i « figli della Chingada »: gli stranieri, i cattivi Messicani, i nostri nemici, i nostri rivali. In ogni caso gli « altri ». Cioè tutti coloro che non sono quello che siamo noi. E questi altri sono definiti solamente in quanto figli di una madre vaga e indeterminata come loro stessi.

Chi è la Chingada? Innanzi tutto è la Madre. Non una madre in carne ed ossa, ma una figura mitica. La Chingada è una delle rappresentazioni messicane della Maternità, come la « Llorona » (l'Addolorata) o la « paziente madre messicana » che festeggiamo il 10 maggio. La Chingada è la madre che ha patito, metaforicamente o realmente, l'azione corrosiva e infamante implicita nel verbo che le dà il nome. Vale la pena di soffermarsi sul significato di questo termine.

Nella sua *Anarchia del linguaggio nell'America Spagnola* Darío Rubio esamina l'origine di questa parola ed enumera i significati che le attribuiscono quasi tutti i popoli ispanoamericani. È probabile la derivazione azteca: *chingaste* viene da *xinachtli* (seme di ortaggio) o *xinaxtli* (idromele fermentato). La parola e i suoi derivati si usano, in quasi tutta l'America e in alcune regioni della Spagna, in riferimento alle bevande, alcoliche o no: *chingaste* sono i residui o la feccia che resta nel bicchiere, in Guatemala ed El Salvador; ad Oaxaca si chiamano *chingaditos* i resti del caffè; in tutto il Messico si chiama *chinguere* — o significativamente *piquete* (« puntura ») — l'alcool; in Cile, Perù ed Ecuador la *chingana* è l'osteria; in Spagna *chingar* equivale a

bere molto, ubriacarsi; e a Cuba un *chinguirito* è un sorso di alcool.

Chingar implica pure l'idea di insuccesso. In Cile e in Argentina un petardo si *chinga* « quando non scoppia o fa cilecca ». E le imprese che falliscono, le feste che non riescono, le azioni che non giungono al termine si *chingan*. In Colombia *chingarse* è rimanere con un palmo di naso. Nella regione del Plata un vestito a brandelli è un vestito *chingado*. Quasi dappertutto *chingarse* è rimanere delusi, fare fiasco. *Chingar* è usato in alcune zone del Sud America anche come sinonimo di disturbare, punzecchiare, beffare. È un verbo aggressivo, come si può notare da tutti questi significati: mozzare la coda agli animali, incitare o aizzare i galli, motteggiare, dar la baia, danneggiare, sciupare, frustrare.

Nel Messico i significati della parola sono innumerevoli. È un termine magico. Basta un cambiamento di tono, appena un'inflessione perché il senso muti. Le sfumature sono tante quante le intonazioni: i significati tanti quanti i sentimenti. Si può essere un *chingón*, un *Gran chingón* (negli affari, in politica, nel delitto, con le donne), un *chingaquetito* (silezioso, dissimulatore, che trama nell'ombra, procede cauto per dare la mazzata), un *chingoncito*. Ma la pluralità di significati non impedisce che l'idea di aggressione — in tutti i suoi gradi, da quello semplice di molestare, pungere, mordere a quello di usare violenza, fare a pezzi e uccidere — si presenti sempre come significato ultimo. Il verbo denota violenza, uscire da se stessi e penetrare con la forza in qualcosa d'altro. Ed anche ferire, lacerare, violentare — corpi, anime, oggetti — distruggere. Quando qualcosa si rompe, diciamo: « *se chingó* ». Quando

qualcuno compie un atto esagerato e contro le regole, commentiamo: « ha fatto una *chingadera* ».

L'idea di rompere e di aprire ricompare in quasi tutte le espressioni. La parola è imbevuta di sessualità, ma non è sinonimo dell'atto sessuale, si può *chingar* una donna senza possederla. E quando si allude all'atto sessuale, la violazione o l'inganno danno una sfumatura particolare. Chi *chinga* non lo fa mai col consenso della *chingada*. In definitiva *chingar* è fare violenza sull'altro. È un verbo maschile, attivo, crudele: punge, ferisce, spezza, macchia. E provoca un'amara, risentita soddisfazione in chi lo esegue.

Il *chingado* è il passivo, l'inerte e aperto, in opposizione a quello che *chinga*, che è attivo, aggressivo e chiuso. Il *chingón* è il maschio, colui che apre. La *chingada* è la femmina, la passività pura, inerme di fronte all'esterno. La relazione fra i due è violenta, determinata dal potere cinico del primo e dall'impotenza dell'altra. L'idea di violazione sorregge oscuramente tutti i significati. La dialettica del « chiuso » e dell'« aperto » si compie così con precisione quasi feroce.

Il potere magico della parola è intensificato dal suo carattere proibito. Nessuno la pronunzia in pubblico. Solo un impeto di collera, un'emozione o l'entusiasmo delirante giustificano la sua franca espressione. È un termine che solamente si ode fra uomini o nelle grandi feste. Gridandolo rompiano un velo di pudore, di silenzio o di ipocrisia. Ci manifestiamo così come veramente siamo. Le brutte parole ribollono nel nostro intimo, come ribollono i nostri sentimenti. Quando escono lo fanno bruscamente, brutalmente, come un urlo, una sfida, un'of-

fesa. Sono proiettili o coltelli. Fanno a pezzi. Anche gli Spagnoli abusano di espressioni forti. Al loro confronto il messicano è singolarmente corretto. Ma mentre gli Spagnoli si compiacciono della bestemmia e della scurrilità, noi ci specializziamo nella crudeltà e nel sadismo. Lo spagnolo è semiplice; oltraggia Dio perché crede in lui. La bestemmia, dice Machado,³ è una preghiera alla rovescia. Il piacere che provano molti Spagnoli, perfino alcuni dei loro più grandi poeti, nel fare allusione ai rifiuti e nel mescolare la merda col sacro assomiglia un poco a quello dei bimbi che giocano col fango. C'è, oltre al risentimento, il gusto per i contrasti, che ha generato lo stile barocco e la drammaticità della grande pittura spagnola. Solo uno spagnolo può parlare autorevolmente di Onan e di Don Giovanni. Nelle espressioni messicane, al contrario, non si avverte la dualità spagnola simbolizzata dall'opposizione tra il reale e l'ideale, i mistici e i pìccari, il Quevedo funebre e quello scatologico, ma la dicotomia tra il chiuso e l'aperto. Il verbo *chingar* indica il trionfo del chiuso, del maschio, del forte, sull'aperto.

La parola *chingar*, con tutte le sue molteplici accezioni, definisce gran parte della nostra vita e qualifica i nostri rapporti col resto dei nostri amici e compatrioti. Per il messicano la vita è una possibilità di *chingar* o di essere *chingado*. Cioè di umiliare, punire e offendere. O viceversa. Questa concezione della vita sociale come lotta genera fatalmente la divisione della società in forti e deboli. I forti -

³ Antonio Machado y Ruiz (1875-1939), massimo poeta spagnolo del sec. xx. (N.d.T.)

i *chingones* senza scrupoli, duri e inesorabili - si circondano di fedeltà ferventi e interessate. Il servilismo coi potenti - specialmente nella casta dei « politici », cioè dei professionisti degli affari pubblici - è una delle deplorabili conseguenze di questa situazione. Un'altra, non meno degradante, è l'attaccamento alle persone e non ai principi. Sovente i nostri politici confondono gli affari pubblici coi privati. La loro ricchezza o influenza sull'amministrazione permette loro di mantenere una mansueta che il popolo chiama, in modo molto indovinato, di « leconi » (*lambiscones*, da *lamer* « leccare »).

Il verbo *chingar* - maligno, agile e burlone come un animale da preda - origina molte espressioni che fanno del nostro mondo una selva: ci sono tigri negli affari, aquile nelle scuole o nei consigli, leoni con gli amici. Corrompere si dice « mordere ». I burocrati rodono i loro ossi (gli impieghi pubblici). E in un mondo di *chingones*, di relazioni dure, improntate alla violenza e al sospetto, in cui nessuno si apre né si spezza e tutti vogliono *chingar*, le idee e il lavoro contano poco. L'unica cosa che vale è la mansollità, il valore personale capace di imporsi.

La parola ha ancora un altro significato, più ristretto. Quando diciamo: « Va' alla *Chingada* », mandiamo il nostro interlocutore in uno spazio lontano, vago e indeterminato. Al paese delle cose rotte, consumate. Paese grigio, che non si trova da nessuna parte, immenso e vuoto. E non è solo per semplice associazione fonetica che lo paragoniamo alla Cina, che è anch'essa immensa e remota. La *Chingada*, a causa dell'uso, dei significati opposti e del logorio di labbra coleriche o entusiasmate, finisce

per consumarsi, esaurisce i suoi contenuti e sparisce. È una parola vuota. Non vuole dire nulla. È il Nulla.

Dopo questa digressione si può finalmente rispondere alla domanda: « che cos'è la *Chingada*? » La *Chingada* è la Madre aperta, violata o ingannata con la forza. Il « figlio della *Chingada* » è il parto della violazione, del ratto o dell'inganno. Se si confronta questa espressione con lo spagnolo *bijo de puta* (« figlio di puttana »), si avverte immediatamente la differenza. Per lo spagnolo il disonore consiste nell'essere figlio di una donna che si dà volontariamente, una prostituta; per il messicano nell'essere frutto di una violenza.

Manuel Cabrerá mi fa osservare che l'atteggiamento spagnolo riflette una concezione storica e morale del peccato originale, mentre quello del messicano, più profondo e schietto, trascende aneddoto ed etica. Infatti ogni donna, anche quella che si dà volontariamente, è squarciata, *chingada* dall'uomo. In un certo senso tutti siamo, per il solo fatto di nascere da una donna, figli della *Chingada*, figli di Eva. Ma l'aspetto caratteristico del messicano risiede, secondo me, nella violenta, sarcastica umiliazione della Madre e nella non meno violenta affermazione del Padre. Un'amica — le donne sono più sensibili alla stranezza della situazione — mi faceva notare che l'ammirazione per il Padre, simbolo della chiusura e dell'aggressività, capace di *chingar* e di aprirle, traspare da una espressione che adoperiamo quando vogliamo imporre ad un altro la nostra superiorità: « Potrei essere tuo padre ». Insomma il problema dell'origine è il centro segreto della nostra ansia e della nostra angoscia. Vale la pena di soffer-

marsi un poco sul senso che tutto ciò ha per noi. Siamo soli. La solitudine, fondo da cui spunta l'angoscia, iniziò il giorno che ci staccammo dall'ambito materno e cademmo in un mondo estraneo e ostile. Siamo caduti; e questa caduta, questo saperci caduti ci rende colpevoli. Di che cosa? Di un delitto senza nome: l'esser nati. Questi sentimenti sono comuni a tutti gli uomini e non c'è nulla in essi che sia specificamente messicano; pertanto non si tratta di ripetere una descrizione che è già stata fatta molte volte, bensì di isolare alcuni tratti ed alcune emozioni che illuminano di una luce particolare la condizione universale dell'uomo.

In tutte le civiltà l'immagine del Dio Padre — non appena spodesta la divinità femminile — si presenta come una figura ambivalente. Da un lato, sia esso Javé, Dio creatore o Zeus, re della creazione, ordinatore cosmico, il Padre incarna il potere generico, origine della vita: dall'altro è il principio anteriore, l'Uno da cui tutto nasce e a cui tutto ritorna. Ma, oltre a ciò, è il signore del fulmine e della frusta, il tiranno e l'orco divoratore della vita. Questo aspetto — Javé collerico, Dio dell'ira, Saturno, Zeus violatore di donne — è quello che appare quasi esclusivamente nelle raffigurazioni popolari che il messicano si fa del potere virile. Il « maschio » rappresenta il polo maschile della vita. La frase « Potrei essere tuo padre » non ha alcun sapore paterno, e non si dice per proteggere, difendere o guidare, ma per imporre una superiorità, cioè per umiliare. Il suo reale significato non è diverso da quello del verbo *chingar* e di alcuni suoi derivati. Il « maschio » è il *Gran Chingón*. Una parola riassume l'aggressività, l'impassibilità, l'invulnerabilità, l'uso scarnifi-

cato della violenza e gli altri attributi del « maschio »: potere. La forza, ma svincolata da ogni nozione di ordine: il potere arbitrario, la volontà senza freni e senza corso.

L'arbitrarietà aggiunge un elemento imprevisto alla figura del « maschio ». È un umorista. I suoi scherzi sono enormi, eccessivi e sfociano sempre nell'assurdo. È risaputo l'aneddoto di quello che, per « curare » il mal di testa di un compagno di baldoria, gli scaricò la pistola nel cranio. Vero o no, l'avvenimento rivela con quale inesorabile rigore la logica dell'assurdo si introduce nella vita. Il « maschio » compie « *chingaderas* », cioè gesti imprevedibili e che producono la confusione, l'orrore, la distruzione. Apre il mondo; aprendolo lo rompe. La rottura provoca una grande risata sinistra. A modo suo egli è giusto: ristabilisce l'equilibrio, mette le cose al loro posto, cioè le riduce in polvere, miseria, nulla. L'umorismo del « maschio » è un atto di vendetta.

Uno psicologo direbbe che il risentimento è il fondo del suo carattere. Non sarebbe difficile percepire anche certe inclinazioni omosessuali, come l'uso e l'abuso della pistola, simbolo fallico apportatore di morte e non di vita, il gusto per le confraternite strettamente maschili eccetera. Ma quale che sia l'origine di questi atteggiamenti, il fatto è che l'attributo essenziale del « maschio », la forza, si manifesta quasi sempre come capacità di ferire, rompere, annientare, umiliare. Nulla di più naturale, dunque, della sua indifferenza per la prole che genera. Non è il fondatore di un villaggio; non è il patriarca che esercita la *patria potestas*; non è re, giudice, capo di clan. È il potere, isolato nella sua stessa potenza.

senza relazione o compromessi col mondo esterno. È l'incomunicabilità pura, la solitudine che divora se stessa e divora ciò che tocca. Non appartiene al nostro mondo; non è della nostra città; non vive nel nostro quartiere. Viene da lontano, è sempre lontano. È lo Straniero. È impossibile non avvertire la somiglianza tra la figura del « maschio » e quella del conquistatore spagnolo. Quello è il modello — più mitico che reale — a cui si ispirano le rappresentazioni che il popolo messicano si è fatto dei potenti: cacicchi, signori feudali, possidenti, politici, generali, capitani d'industria. Tutti sono « maschi », *chingones*.

Il « maschio » non ha un corrispettivo eroico o divino. Hidalgo, il « padre della patria », com'è uso chiamarlo nel gergo rituale della Repubblica, è un anziano inerme, più incarnazione del popolo derelitto di fronte alla forza che immagine del potere e della collera del padre terribile. Tra i numerosi santi patroni dei Messicani non ve n'è alcuno che presenti analogia con le grandi divinità maschili. Non esiste, alla fine, una venerazione speciale per il Dio padre della Trinità, figura piuttosto sbiadita. Invece è molto frequente e costante la devozione a Cristo, il Dio figlio, il Dio giovane, soprattutto, come vittima redentrice. Nelle chiese dei villaggi abbondano le sculture di Gesù in croce o piene di piaghe e ferite — in cui il crudo realismo degli Spagnoli si unisce al simbolismo tragico degli indigeni: le ferite sono fiori, pegni di resurrezione da una parte, e contemporaneamente reiterazione del fatto che la vita è la maschera dolorosa della morte.

Il fervore del culto al Dio figlio si potrebbe spiegare, a prima vista, come legato delle religioni prei-

spaniche. Effettivamente, all'arrivo degli Spagnoli, quasi tutte le grandi divinità maschili — tranne Tláloc, vecchio e fanciullo a un tempo, dio di maggiore antichità — erano dei figli, come Xipe, dio del mais giovane e Huitzilopochtli, il « guerriero del Sud ». Forse non è inutile ricordare che la nascita di Huitzilopochtli offre più di un'analogia con quella di Cristo: anch'egli è concepito senza contatto carnale; il messaggero divino è anche stavolta un uccello (che lascia cadere una piuma nel grembo di Coatlicue); e, infine, anche il bimbo Huitzilopochtli deve sfuggire alla persecuzione di un mitico Erode. Tuttavia sarebbe abusivo utilizzare queste analogie per spiegare la devozione a Cristo, così come lo sarebbe attribuirlo a una pura e semplice sopravvivenza del culto agli dei figli. Il messicano venera il Cristo sanguinante e umiliato, colpito dai soldati, condannato dai giudici, perché vede in lui l'immagine trasfigurata del proprio destino. La stessa cosa lo spinge a riconoscersi in Cuauhtémoc, il giovane imperatore azteco detronizzato, torturato e assassinato da Cortés.

Cuauhtémoc vuol dire « aquila che cade ». Il capo messicano sale al potere all'inizio dell'assedio di México-Tenochtitlán, quando gli Aztechi sono stati abbandonati via via dai loro dei, dai loro vassalli e dai loro alleati. Sale unicamente per cadere, come un eroe mitico. Perfino il suo rapporto con la donna si conforma all'archetipo dell'eroe giovane, a un tempo figlio e amante della Dea. Così, López Velarde⁴ dice che Cuauhtémoc va incontro a Cortés, cioè al

⁴ Ramón López Velarde (1888-1921), poeta e scrittore messicano. (N.d.T.)

sacrificio finale, « staccato dal petto curvo dell'imperatrice ». È un guerriero, ma è anche un fanciullo. Il ciclo eroico però non si chiude: l'eroe caduto è ancora in attesa della sua resurrezione. Non è sorprendente che per la maggioranza dei Messicani Cuauhtémoc sia il « giovane antenato », l'origine del Messico: la tomba dell'eroe è la culla del popolo. Tale è la dialettica dei miti e Cuauhtémoc, prima che una figura storica, è un mito. E a questo punto interviene un altro elemento decisivo, un'analogia che fa di questa storia un vero e proprio dramma alla ricerca di uno scioglimento: il luogo della tomba di Cuauhtémoc è sconosciuto. Il mistero del luogo dove sono finiti i suoi resti è una delle nostre ossessioni. Trovarlo significa niente di meno che tornare alla nostra origine, riannodare la nostra ascendenza, rompere la solitudine. Resuscitare.

Se si interroga la terza figura della triade, la Madre, ascolteremo una risposta duplice. Non è un segreto per nessuno che il cattolicesimo messicano si incentra nel culto della Vergine di Guadalupe. In primo luogo si tratta di una Vergine india; inoltre la località della sua apparizione (davanti all'indio Juan Diego) è una collina che fu in precedenza un santuario dedicato a Tonantzin, « nostra madre », dea della fertilità per gli Aztechi. Com'è noto, la Conquistata coincide con l'apogeo del culto a due divinità maschili: Quetzalcoatl, il dio dell'immolazione (crea il mondo, secondo il mito, gettandosi sul rogo, a Teotihuacán) e Huitzilopochtli, il giovane dio guerriero sacrificatore. La disfatta di questi dei — perché questo fu la Conquista per il mondo indio: la fine di un ciclo cosmico e l'instaurazione di un nuovo regno divino — produsse tra i fedeli una sorta

sività è abietta: non offre resistenza alla violenza, è un mucchio inerte di sangue, ossa e polvere. La sua macchia è costituzionale e risiede, come si è detto sopra, nel suo sesso. Questa passività aperta all'esterno la porta a perdere la sua identità: è la Chingada. Perde il suo nome, non è più nessuno, si confonde col nulla, è il Nulla. E tuttavia è l'atroce incarnazione della condizione femminile.

Se la Chingada è una rappresentazione della Madre violata, non mi sembra una forzatura riconnetterla alla Conquista, che fu pure una violazione, non solamente in senso storico, ma nella carne stessa delle indie. Il simbolo della consegna è donna Malinche, l'amante di Cortés. È vero che ella si dà volontariamente al Conquistatore, ma questi, non appena cessa di essergli utile, la dimentica. Donna Marina è diventata una figura che rappresenta le indie, affascinate, violate o sedotte dagli Spagnoli. E allo stesso modo che il bimbo non perdona a sua madre il fatto che lo abbandoni per andare in cerca del padre, il popolo messicano non perdona alla Malinche il suo tradimento. Ella incarna l'aperto, il *chingado*, di fronte ai nostri indi, stoici, impassibili e chiusi. Cuauhtémoc e donna Marina sono pertanto due simboli antagonisti e complementari. E se non è sorprendente il culto che professiamo tutti al giovane imperatore — « unico eroe all'altezza dell'arte », immagine del figlio sacrificato — non è nemmeno strana la maledizione che grava sulla Malinche. Di qui il successo dell'aggettivo peggiorativo « malinchista », messo da poco in circolazione dai giornali per denunciare tutti i contagiati da tendenze esterofile. I *malinchistas* sostengono che il Messico si debba aprire all'esterno: veri figli della Malinche, che è

di ritorno alle antiche divinità femminili. Questo fenomeno di ritorno alle viscere materne, ben conosciuto dagli psicologi, è senza dubbio una delle cause che determinarono la rapida popolarità del culto alla Vergine. Orbene, le divinità indie erano dee di fecondità, legate ai ritmi cosmici, ai processi di vegetazione e ai riti agrari. La Vergine cattolica è pure una Madre (Guadalupe-Tonantzín che chiamano ancora alcuni pellegrini indi), ma il suo attributo principale non è quello di vegliare sulla fertilità della terra, ma di essere il rifugio dei derelitti. La situazione è cambiata: non si tratta più di assicurare le messi, ma di trovare un grembo. La Vergine è la consolazione dei poveri, lo scudo dei deboli, il riparo degli oppressi. Insomma, è la Madre degli orfani. Noi tutti uomini nasciamo diseredati e il nostro vero stato è quello di orfani, ma questo è vero in modo particolare per gli indi e i poveri del Messico. Il culto alla Vergine non solo riflette la condizione generale degli uomini, ma anche una situazione storica concreta, tanto spirituale come materiale. E v'è di più: Madre universale, la Vergine è anche l'intermediaria, la messaggera tra l'uomo diseredato e il potere sconosciuto, senza volto: l'Estraneo.

In contrapposizione a Guadalupe, che è la Madre vergine, la Chingada è la Madre violata. Né in lei, né nella Vergine si trovano tracce degli attributi negativi della Gran Dea: lascivia di Amaterasu e di Afrodite, crudeltà di Artemisa e di Astarte, magia funesta di Circe, amore del sangue di Kali. Si tratta di figure passive. Guadalupe è la ricettività pura e i benefici che produce sono dello stesso tipo: consolazione, rasserena, acquieta, asciuga le lacrime, placa le passioni. La Chingada è ancora più passiva. La sua pas-

la Chingada in persona. Di nuovo compare il chiuso in opposizione all'aperto.

Il nostro grido è un'espressione della volontà messicana di vivere chiusi verso l'esterno, sì, ma soprattutto chiusi di fronte al passato. Con quel grido condanniamo la nostra origine e rinneghiamo il nostro ibridismo. La curiosa permanenza di Cortés e della Malinche nell'immaginazione e nella sensibilità dei Messicani contemporanei rivela che sono qualcosa di più che figure storiche: sono simboli di un confitto segreto che non abbiamo ancora risolto. Ripudiando la Malinche — Eva messicana, come la rappresenta José Clemente Orozco⁵ nel suo murale della Scuola Nazionale Preparatoria — il messicano spezza i legami col passato, rinnega la sua origine e si addentra da solo nella vita storica.

Il messicano condanna in blocco tutta la sua tradizione, che è un insieme di gesti, atteggiamenti e tendenze in cui è difficile distinguere quanto v'è di spagnolo da quanto v'è di indio. Per questo la tesi indianista che ci fa discendere da Cortés escludendo la Malinche è il patrimonio di pochi stravaganti — che non sono neppure bianchi puro-sangue. E altrettanto può dirsi della propaganda indigenista, sostenuta anche da creoli e meticci maniaci, senza che gli indio le abbiano mai prestato attenzione. Il messicano non vuole essere né indio né spagnolo. Nessuno vuol discendere da loro. Li nega. E non si afferma come meticcio, ma come astrazione: è un uomo. Diventa figlio del nulla. Inizia con se stesso.

⁵ José Clemente Orozco (1883-1949), grande pittore messicano di origine india, autore soprattutto di affreschi, «muralles» e litografie. (N.d.T.)

Quest'atteggiamento non si manifesta affatto nella nostra vita quotidiana, bensì nel corso della nostra storia, che in certi periodi è stata pervicace volontà di sradicamento. È sorprendente che un paese dal passato così vivo, profondamente tradizionale, legato alle sue radici, tanto ricco di antichità leggendaria quanto povero di storia moderna, venga concesso solo come negazione della sua origine.

Il nostro grido popolare ci denuda e rivela qual è la piaga che a tempi alterni esibiamo e occultiamo, ma non ci indica quali furono le cause di quella separazione e negazione della Madre, né quando avvenne la rottura. Con la riserva di esaminare più diffusamente il problema, si può anticipare che la Riforma liberale della metà del secolo scorso pare il momento in cui il messicano si decide a rompere con la sua tradizione, che è un modo di rompere con se stesso. Se l'Indipendenza spezza i lacci politici che ci univano alla Spagna, la Riforma nega che la nazione messicana, in quanto progetto storico, continui la tradizione coloniale. Juárez e la sua generazione fondano uno Stato i cui ideali sono diversi da quelli che animavano la Nuova Spagna o le società precortesiane. Lo Stato messicano proclama una concezione universale e astratta dell'uomo: la Repubblica non è formata, come specificavano le Leggi delle Indie, con grande amore per le sfumature e rispetto per la natura eterogena del mondo coloniale, da creoli, indi e meticci, ma da uomini, semplicemente. E da uomini soli.

La Riforma è la grande Rottura con la Madre. Questa separazione era un atto fatale e necessario, perché ogni vita veramente autonoma principia come rottura con la famiglia e col passato. Ma questa se-

parazione ci fa ancora male. Respiriamo ancora attraverso la ferita. Ne deriva che il sentirci orfani è il fondo costante dei nostri tentativi politici e dei nostri conflitti intimi. Il Messico è solo, così come ognuno dei suoi figli.

Il messicano e la messicanità si definiscono come rottura e negazione. E, contemporaneamente, come ricerca, come volontà di trascendere questa condizione di esilio. Insomma, come viva coscienza della solitudine, storica e personale. La storia, che nulla ci poteva dire sulla natura dei nostri sentimenti e dei nostri conflitti, può invece mostrarci ora come avvenne la rottura e quali sono stati i nostri tentativi di trascendere la solitudine.

Conquista e colonia

Qualunque contatto col popolo messicano, per quanto fugace, rivela che sotto le forme occidentali palpitano le antiche credenze e abitudini. Questi residui, ancor vivi, sono testimonianza della vitalità delle culture precortesiane. E dopo le scoperte di archeologi e storici non è più possibile riferirsi a quelle società come a tribù barbare o primitive. Di là dal fascino e dall'orrore che possono suscitare in noi, si deve riconoscere che gli Spagnoli, quando giunsero in Messico, trovarono civiltà complesse e raffinate.

La Mesoamerica, cioè il nucleo di quella che sarebbe stata più tardi la Nuova Spagna, era un territorio comprendente il centro e il sud dell'attuale Messico e una parte dell'America centrale. Al nord, nei deserti e nelle pianure incolte, vagavano i nomadi, i « chichimecas », come in modo generico e senza distinzione di nazionalità gli abitanti dell'Altipiano centrale chiamavano i barbari. Le frontiere tra gli uni e gli altri erano instabili, come quelle di Roma. Gli ultimi secoli della Mesoamerica si possono ridurre, alquanto sommariamente, alla storia dell'incontro tra le ondate di cacciatori del nord, quasi tutti appartenenti al ceppo náhuatl, con le popolazioni sedenta-