



# Educating the Children of *Malinche*: Identity and Modernity in Octavio Paz

## Educare i figli della *Malinche*: Identità e modernità in Octavio Paz

Anita Gramigna

Università degli Studi di Ferrara, Italy – grt@unife.it  
<https://orcid.org/0000-0001-9147-8832>

OPEN ACCESS



DOUBLE BLIND PEER REVIEW

## ABSTRACT

This article offers a pedagogical investigation about the educational role that emerges from the effort, both cultural and political, of Octavio Paz, one of the Latin American most famous intellectual of the Twentieth century (Nobel Prize for the Literature in 1990). Our work was focused, in particular, on his young teaching experience in Merida (1927) and on his famous 1950 essay *El labirinto de la soledad*. The leitmotiv is represented by the complex topics of the Mexican identity in the modernity and, above all, on its educational implicit beliefs (De Giuseppe, Fabian Mestas, 2015), but it extends towards a problematic universality, that problematizes the sense of the history, the value of the poetry, the essential presence of the alterity, the weight of the loneliness and the solidarity research of the other. The 'sons of Malinche', that are the result of the meeting between really different words, have to be educated to freedom and to responsibility. The aim is to offer a contribution to the pedagogical debate around the topics of the mestizaje and the intercultural, starting from an unexplored source in the pedagogical environments.

Il presente scritto propone un'indagine pedagogica sulla portata formativa che traspare nell'impegno, sia culturale che politico, di Octavio Paz; uno degli intellettuali latinoamericani del Novecento di più ampia fama (Premio Nobel per la letteratura 1990). Il nostro lavoro si è concentrato, in particolare, sull'esperienza giovanile di insegnamento a Merida (1937) e sul famoso saggio del 1950 *El labirinto de la soledad*. Il filo conduttore è rappresentato dal complesso tema dell'identità messicana nella modernità e soprattutto nei suoi impliciti educativi (De Giuseppe, Fabian Mestas, 2015), ma si allarga ad un'universalità problematica, che mette in discussione il senso della storia, il valore della poesia, l'imprescindibile presenza dell'alterità, il peso della solitudine e la ricerca solidale dell'altro. I "figli della Malinche", frutto dell'incontro fra due mondi radicalmente diversi, vanno educati alla libertà e alla responsabilità. L'obiettivo è di offrire un contributo al dibattito pedagogico intorno ai temi del meticcio e dell'intercultura a partire da una fonte poco esplorata negli ambienti pedagogici. L'approccio metodologico dell'analisi è di tipo qualitativo e si inserisce in una cornice epistemologica ermeneutica (Malavasi, 1992).

### KEYWORDS

Identity, Modernity, Mestizaje, Education, Interculture  
Identità, Modernità, Meticcio, Educazione, Intercultura

Citation: Gramigna, A. (2024). Educating the Children of *Malinche*: Identity and Modernity in Octavio Paz. *Formazione & insegnamento*, 22(2), 132-138. [https://doi.org/10.7346/-fei-XXII-02-24\\_14](https://doi.org/10.7346/-fei-XXII-02-24_14)

Copyright: © 2024 Author(s).

License: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Conflicts of interest: The Author(s) declare(s) no conflicts of interest.

DOI: [https://doi.org/10.7346/-fei-XXII-02-24\\_14](https://doi.org/10.7346/-fei-XXII-02-24_14)

Submitted: April 23, 2024 • Accepted: June 3, 2024 • Published: June 21, 2024

Pensa MultiMedia: ISSN 2279-7505 (online)

## 1. Introduzione: Il silenzioso furore che ci divora

Si tratta di un verso del poema giovanile *Entre la piedra y la flor*, scritto tra il 1937 e il 1940, pubblicato nel 1941, di fatto rimasto incompiuto benché il poeta sia tornato su di esso più volte nel corso della vita. Il ventitreenne intellettuale fu per due mesi (11 marzo – 10 maggio) insegnante a Mérida, Stato messicano dello Yucatán, presso la Scuola Secondaria Federale per Figli di Lavoratori, punta di diamante di un progetto di “educazione socialista” di portata nazionale durante la presidenza di Lázaro Cárdenas (Vázquez de Knauth, 1969). Un tempo breve perché sentì il dovere, nello stesso anno, di partire per la Spagna e schierarsi a difesa della Repubblica durante la sanguinosa guerra civile.

Riteniamo significativo mettere a fuoco il brevisimo tratto di storia di vita di Paz, dato che in esso si trova condensata l'immagine del suo essere, ad un tempo, militante politico-sindacale, poeta impegnato, uomo innamorato, figlio unico preoccupato per la madre vedova alla quale ha promesso di laurearsi in legge, cosa che non avverrà dovendo dedicare tutto sé stesso alla vocazione di poeta *ribelle*. Ma, qual è l'oggetto del “silenzioso furore” *divorante*? Si tratta di una pianta: l'*henequén*, agave tipico della regione, che diede vita per anni ad una fiorente industria tessile, soprattutto grazie allo sfruttamento degli indigeni locali ridotti ad uno stato di semi-schiavitù. Poi quando non si guadagna più, in quanto il mercato viene invaso dal tessile artificiale, si chiude ed i lavoratori diventano un problema per lo Stato, oltre che soggetti di un destino tragico. L'anticapitalismo di Paz si caratterizza per una critica continuativa, quasi ossessiva, al denaro e al suo uso superficiale, anzi, per certi aspetti, “criminale”.

Torniamo, per ora, al ruolo di Primo Segretario Scolastico; al di là del titolo pomposo, si trattava di un incarico governativo ai primi gradini del servizio pubblico, da non sottovalutare a quel tempo. Ma per il giovane intellettuale contava di più visitare un mondo sconosciuto, lontano tanto dallo spazio geografico della Capitale, quanto dal tempo presente. Era in quei luoghi la patria mitica dei maya: la stessa parola Yucatán gli richiamava alla memoria il *caracol*, lumaca di mare e, tuttavia, simbolo dell'infinito nella cosmologia arcaica di quel popolo (Paz, 1994, p. 21). Nei suoi ricordi, l'autore parla di una doppia mitologia affascinante: da una parte l'eredità culturale e dall'altra il sogno del progetto socialista, rafforzato dalla creazione, nel 1936, del Dipartimento di Azione Sociale e Culturale di Protezione Indigena. Purtroppo, i tentativi di riforma agraria e, più in generale, le scelte politiche di Cárdenas non ebbero successo anche a causa di una burocratizzazione esasperante delle procedure pubbliche.

Il giornale locale *Diario del Sureste* diede risalto alla presenza del poeta in città, e del compito che era stato chiamato a svolgere, già dal giorno successivo al suo arrivo. E, a destare interesse è la presenza di un gruppo di giovani intellettuali, uomini e donne, che collaborano con entusiasmo al progetto educativo con diverse competenze: letterati, archeologi, musicisti, antropologi. Tutti fermamente contro la cosiddetta “casta divina”: proprietari terrieri e ricchi commercianti che guardavano con inquietudine l'ar-

rivo dei *bolscevichi* da Città del Messico, soprattutto perché gettavano i semi del socialismo nelle scuole, tra i figli di quei lavoratori che erano stati obbedienti ai loro comandi e docili all'asservimento. Paz denuncia l'ostentazione di una ricchezza insolente in netto contrasto con la miseria degli indios, la considera “indecente” al pari del razzismo, che separa nettamente i bianchi da tutti gli altri, segnando una gerarchia che pone gli abitanti originari all'ultimo posto, privati della loro identità e discriminati entro i confini della loro stessa terra. Ha scritto Aguirre Lora:

“Il contatto permanente dei maestri con le comunità indigene fu utile per conoscere le loro carenze e necessità, e produsse altre forme di intervento educativo, allo stesso modo motivò la denuncia costante della situazione di marginalità e sfruttamento in cui ancora vivevano gli indios” (Paz, 2005, p. 161).

Gli studenti che si presentano alla scuola - una quarantina - sono figli di operai o di famiglie contadine che vivono del prodotto di terreni comunitari, dormono su di una amaca, hanno poco cibo e di scarsa qualità, non hanno a disposizione che qualche penna e una sola macchina da scrivere. A loro il nostro autore insegna con passione storia e letteratura sentendosi un “moschettiere della Rivoluzione”. Nel tempo libero viaggia nelle zone archeologiche e visita le aziende tessili ormai in dissesto: “Ognuno dei giorni che vissi là fu una scoperta e, spesso, un incantamento. L'antica civiltà mi sedusse ma anche la vita segreta di Mérida, metà spagnola e metà indigena” (Paz, 1996, p. 22). La partecipazione alla vita politica, invece, si mostrò ben presto ricca di tensioni e contrasti quando, ad esempio, confrontandosi con la sinistra radicale, non mancò di affermare l'impossibilità di subordinare il gusto poetico della libertà al “realismo socialista”. In altra occasione, non mancò di condividere invece la posizione ufficiale degli intellettuali della *decade rossa*, accettando la visione strategica che la causa del socialismo non fosse riducibile a problema politico-economico, in quanto si trattava di un complesso problema culturale o, meglio, del più grande problema umano. Egli condivide la spinta propulsiva dei fronti popolari, per la svolta di democratizzazione che rappresentano nel mondo occidentale, ma quando si reca in Spagna per combattere contro il franchismo, in difesa della Repubblica, ben presto individua nello stalinismo una forma di autoritarismo di fatto dittatoriale, ed entra in contrasto con l'élite comunista del suo Paese d'origine, schierata ideologicamente da quella parte.

Paz mantiene fede all'ideale di un'educazione come pratica rivoluzionaria, dando continuità a posizioni assunte nell'adolescenza tra il 1930 e il 1931, ma l'esperienza d'insegnamento impone una riflessione:

“Come accendere l'animo poco combattivo dei nostri alunni, la maggioranza composta da artigiani, donne di servizio, operai senza lavoro e gente che ha cercato di venire dalla campagna per trovare un'occupazione? I nostri alunni non cercavano una dottrina per cambiare il mondo bensì pochi elementi di conoscenza che gli aprissero le porte della città” (Paz, 1990, p. 771).

Eppure, rimane la convinzione che la parola poetica possa cambiare il mondo, per questo egli torna più volte sul poema e i suoi temi centrali (Paz, 1956, 1968, 1976): la natura, il conflitto sociale, il mitico mondo maya. Paz ritiene che il poeta abbia pieno diritto di riscrivere le proprie opere, in una forma che si potrebbe definire auto-educativa, pur nella consapevolezza che non si possono cancellare le versioni precedenti e, in ogni caso, senza accettare l'accusa di *revisionismo* dei detrattori quasi mai in buona fede. Si può dire, come Rubén Medina che nel poema del 1941 si denunciava "lo sfruttamento del contadino yucateco" mentre in quello del 1976 compare "una accettazione fatalistica della realtà degradata"? (Rubén Medina, 1998, p. 16). Per il nostro autore la poesia è qualitativamente superiore alla storia, non è soggetta alle sue contingenze e, per questo, crediamo il *contadino sfruttato* sia sempre lo stesso della *realtà degradata*: un silenzioso figlio della Malinche che accetta quella maternità e non sogna, pateticamente come tanti meticci, di essere bianco.

Paz ha ripreso da Nietzsche il metodo d'indagine genealogica e lo applica alle figure cardine della Conquista, le quali non sembrano appartenere alla storia ma al mito nella valutazione popolare. Cortéz incarna il mito negativo, un vero e proprio capolavoro del teatro storico-mitologico, dal quale si deduce che l'odio contro di lui non è tanto estendibile alla Spagna, quanto piuttosto alla contingenza della stessa incerta identità messicana (Paz, 1994, p. 200). In questo quadro la Malinche rappresenta molto di più della ragazza india offerta come tributo a Cortéz da parte dei Maya del Tabasco dopo la sconfitta. Amante e interprete del conquistador, mette al mondo un figlio: il bastardo simbolo del Messico meticcio. Traditrice delle proprie origini o facilitatrice di un difficile dialogo tra vincitori e vinti? Carlos Fuentes, famoso scrittore che ha riconosciuto in Paz un maestro, racconta del suo parto nella dimensione di una scissione insanabile:

"...esci figlio della fottuta (*chingada*), adorato figlio mio [...] figlio dei due sangui nemici [...]. Contro tutti dovrai lottare e la tua lotta sarà triste perché lotterai contro una parte del tuo proprio sangue" (Paz, 1971, p. 114).

Lo studio genealogico di Paz si sofferma in particolare sulla parola *chingada* e sull'estensione semantica del termine. Il verbo *chingar* significa lacerare, violare, fottere, più in generale esercitare violenza sull'altro. L'identità messicana si trascina dalla Conquista in poi il pesante fardello di una violenza che si è tradotta in solitudine:

"La solitudine, fondo dal quale germoglia l'angustia, è iniziata il giorno in cui ci siamo distaccati dall'ambito materno e siamo caduti in un mondo strano e ostile. Siamo caduti; e questa caduta, questo saperci caduti, ci rende colpevoli. Di cosa? Di un delitto senza nome: l'esser nati" (Paz, 2001, p. 217).

Dall'angoscia, che trova le proprie radici nella violenza originaria di un'esistenza soggiogata, si può uscire solo tramite la formazione liberatrice, in grado di rendere esplicito il *donno* della differenza, che im-

plica la dignità del *riconoscimento* (Ricoeur, 2005, p. 197).

## 2. Curare il popolo dalla solitudine

È un'immagine significativa, oltre che bella a nostro parere, quella della *cura* educativa della solitudine, ben diversa dal concetto di curare che prevede la medicina con le sue dosi quantitative. Nel caso in oggetto si tratta di un prendersi cura, che è compito specifico dell'intellettuale nei confronti del proprio popolo attraverso lo strumento di una parola carica di verità; del resto, diceva Paulo Freire che "pronunciare la parola autentica significa trasformare il mondo" (1972, p. 105). Preso atto, da parte del nostro personaggio, di un dato che può far discutere: "manchiamo di un eroe e di un mito" (1988, p. 278), poiché fallimentare è stata l'esperienza di Zapata così come quella della Rivoluzione, diventa compito poetico esprimere un nuovo mito fondativo e intervenire sulla solitudine come residuo del passato, per generare la consapevolezza della *contemporaneità* messicana con gli altri popoli.

Quando riflette sulla sua poetica, Paz opera un taglio netto tra *tecnica* e *creazione*, *utensile* e *poema*: "La tecnica è ripetizione che si perfeziona o si degrada; è eredità e cambiamento: il fucile sostituisce l'arco. L'Eneide non sostituisce l'Odissea" (Paz, 1990). Il poeta sa che la propria tecnica non si può trasmettere poiché è invenzione, ed ha a che fare più con l'immaginario che con la ragione. A sua volta lo *stile* è sì l'espressione del modo di sentire di un'epoca, per il poeta, però è solo il "punto di partenza"; dato che il prodotto della sua arte, come di tutte le altre, è unico e irripetibile. Poesia, musica, danza, pittura, scultura, ecc., realizzano opere attraverso un linguaggio peculiare che, pur nella differenza, esprime unità e relazione aperta tra l'artista e il fruitore del suo potere comunicativo, che non si richiama al principio dell'utile. Il famoso saggio *L'arco e la lira* inizia così: "Tre domande: esiste un dire poetico – il poema – irriducibile a ogni altro dire? Cosa dicono i poemi? Come si comunica il dire poetico?" (Paz, 1956). Pare lampante la necessità di far comprendere, con evidente intento formativo, che esiste una qualità peculiare della poesia, la quale è libera e autonoma rispetto ad altre modalità di linguaggio (scientifico, filosofico, ecc.). Ma, se si tratta di formare alla consapevolezza dell'identità, bisogna capire cosa i poemi vogliono dire ed è rilevante porsi la questione forte del come comunicare la sapienza poetica. Non ci sembra un caso che l'autore non impieghi il termine *spiegare* ma lasci intendere, da buona tradizione umanistica, il valore del *comprendere*.

La poesia, che in lui risente degli influssi del surrealismo e dell'esistenzialismo, ha il compito di indagare sull'uomo e il suo destino, per questo non può esentarsi dalla critica, dalla passione rivoluzionaria ed erotica, dalla presa di posizione politica. E, tuttavia, non possiamo dimenticare che la solitudine è un *labirinto* dal quale è difficile uscire, per questo è necessario rimanere fedeli ad un fondamento olistico, ben presente nella cultura arcaica maya, che il poeta fa proprio parlando di *ritmo cosmico*, dove la ciclicità del tempo diviene elemento di messa in discussione del tempo lineare occidentale, sempre più scandito



nella logica che lo accosta inesorabilmente al denaro. Nel ritmo cosmico la storia si caratterizza nella dimensione dell'*alterità* connaturata al nostro essere (Paz, 2001, p. 391), che dobbiamo riconoscere per uscire dall'egocentrismo; ma ancor più dobbiamo imparare a riconoscere il significato della parola poetica capace di cogliere l'*istante* nel suo valore trascendente e, inoltre, nella prospettiva di una lettura analogica della realtà. Molto interessante, da questo punto di vista, il modo d'interpretare, da parte dell'autore, il modello espositivo di Lévi-Strauss che "oscilla continuamente fra il concreto e l'astratto, l'intuizione diretta dell'oggetto e l'analisi: una mente che vede le idee come forme sensuali e le forme come segni intellettuali" (Paz, 1967, p. 11). In qualche modo si può considerare che diviene un punto di riferimento, al pari di Machado come si può dedurre da una sola semplice frase: "L'uomo vuole essere altro. Ecco ciò che è specificamente umano" (Paz, 1981, p. 278).

I vari e profondi interessi culturali di Paz, dalla poesia alla politica, dalla filosofia all'antropologia, dalla storia alla psicanalisi, hanno avuto come fulcro di attenzione la modernità, trattata in modo originale, a partire dal drastico rifiuto di termini per lui ambigui come post-modernità. È il caso di considerare qui che non concordiamo affatto, pur ritenendoci progressisti, con l'immagine di intellettuale reazionario trasmessa dall'intellettualità latino-americana di sinistra, fortemente ideologica e scarsamente dialettica. La modernità, dice il poeta, è concetto tipicamente occidentale, estraneo ad altre civiltà, imperniato su alcuni termini chiave, come evoluzione, cambiamento, culto del futuro. Vi è anche la parola rivoluzione come incessante proiezione in avanti, così come la parola critica che finirà per rivolgersi alla modernità stessa, si pensi alla Scuola di Francoforte (Horkheimer & Adorno, 1947). In una sintesi del tutto personale Paz critica il processo rivoluzionario per una sostanziale incapacità di uscire da un finalismo utopico poco propenso a leggere il presente; mentre è proprio questo che si rende necessario, come nel caso del 2 ottobre 1968, fatto storico ma anche fatto simbolico nell'ottica arcaica del sacrificio rituale, già delineato dall'autore tempo prima in una celebre espressione: "se per gli spagnoli la conquista è stata un'impresa, per gli indigeni è stato un rito, la rappresentazione umana della catastrofe cosmica" (Paz, 2001, p.391).

È ambasciatore il India quando avviene la strage studentesca di Piazza delle Tre Culture a Tlatelolco (Taibo, 2021), zona centrale di Città del Messico, e immediatamente rassegna le dimissioni per protesta contro il governo. A dieci giorni dall'inizio delle Olimpiadi, circa quindicimila studenti si erano riuniti in quella piazza per protestare contro le scelte del governo e la mancanza di libertà, lo slogan era "non vogliamo olimpiadi, vogliamo la rivoluzione!". Alla fine della manifestazione le forze dell'ordine iniziarono a sparare uccidendo tra le 200 e le 300 persone, mentre i feriti e gli arrestati furono migliaia. Paz considera che gli studenti abbiano opposto al "fantasma implacabile del futuro", così caro all'agonizzante modernità, "la realtà spontanea dell'adesso", ponendo al centro la parola *proibita*, "la parola maledetta: piacere" (Paz, 1979, pp. 27 – 28). Come si può far fronte a questa solitudine tragica? Prendendo atto che tale è la condizione del *sacrificato* lasciato di fronte al proprio

destino di insignificanza, elemento di mera quantità che il potere, dagli aztechi agli spagnoli, fino ai rappresentanti politici di un partito che avrebbe dovuto richiamarsi alla rivoluzione, espone agli occhi degli altri, potenziali vittime future. Perché lo fa? Per ingraziarsi gli dèi, per imporre una nuova religione, per spaventare e rendere docili le masse indigenti.

Il poeta non si accontenta di interpretazioni socio-storiche o psicologiche, ritiene suo compito richiamare i miti sacrificali aztechi che si reincarnano nella Conquista con rituali che si ripetono nella guerra d'indipendenza, poi nella rivolta di Zapata, fino alla strage del 1968. Così la piramide preispanica diventa simbolo inquietante del sangue versato e della solitudine storica di chi si trova in ostaggio della follia del potere. La piramide è un'immagine eloquente del Messico gerarchico, incarna la visione del mondo di chi sta sopra: "degli antichi dei e dei loro servitori", ma anche con continuità, denuncia Paz, di "viceré, altezze serenissime e signori presidenti". Poi la considerazione di una necessità critica improrogabile: "E anche quello dell'immensa maggioranza, le vittime schiacciate dalla piramide o sacrificate nella sua piattaforma-santuario. La critica del Messico inizia dalla critica della piramide" (Paz, 2001, p. 403). Il percorso di liberazione verso l'accettazione dell'identità, passa attraverso l'assunzione di un atteggiamento critico che ha profonda valenza educativa. L'esempio più significativo lo si coglie nel mito del ritorno di Quetzalcóatl, che veniva raccontato anche nelle nostre scuole: gli indigeni vedevano negli spagnoli l'incarnazione simbolica della divinità, di cui era stata profetizzata la ricomparsa in un tempo indefinito, che senso aveva combatterli? Paz osserva che nei testi indigeni non vi è cenno a tale profezia, più probabile che Cortés nelle sue *Cartas de relación* inviate in patria abbia inventato il mito per giustificare il proprio operato. È in tale direzione che bisogna orientarsi, nella convinzione che sia necessario rivedere la distanza tra ciò che si voleva essere e ciò che si è stati come nazione: "Un Messico che, se sappiamo nominarlo e riconoscerlo, un giorno riusciremo a trasfigurare: cesserà di essere quel fantasma che scivola nella realtà e la trasforma in incubo di sangue" (Paz, 2001, p. 391).

In una visione più ampia, il poeta valuta la crisi di significato della modernità a livello globale e ritiene la *solitudine universale* quale banco di prova per vedere emergere una nuova forma di civiltà. È la grande occasione di realizzazione piena di un Messico nuovo e differente:

"Se ci strappiamo quelle maschere, se ci apriamo, se, finalmente, ci affrontiamo, inizieremo a vivere e pensare davvero. Ci attendono nudità e abbandono. Lì, nella solitudine aperta, ci attende anche la trascendenza: le mani di altri solitari. Siamo, per la prima volta nella nostra storia, contemporanei di tutti gli uomini" (Paz, 2001, p. 340).

Si tratta di un promemoria formativo sul quale è necessario indagare con una certa attenzione; intanto la metafora della maschera che va *strappata*. Il messicano per Paz, come vedremo in seguito, si è costruito un volto finto dietro il quale nascondere le proprie paure, tipiche di chi avverte un senso di inferiorità non giustificato. Con il proprio vero volto ognuno

deve rendersi disponibile ad aprirsi, sia pure per confrontarsi talora in modo conflittuale con gli altri: solo così si può vivere e pensare con piena dignità. Nell'accettazione della solitudine, come prova di apertura al mondo, vi è la possibilità - che ci trascende - dell'incontro con l'altro; di qui, alla fine, la conquista della contemporaneità tra tutti che è comunione.

### 3. Nella periferia della storia

La parte conclusiva del nostro percorso vorremmo iniziarla con una citazione che ci è sembrata profetica fin dalla prima lettura:

“Abbiamo vissuto nella periferia della storia. Oggi il centro, il nucleo della società mondiale, si è disgregato e tutti noi ci siamo convertiti in esseri periferici, perfino gli europei e i nordamericani. Tutti siamo ai margini perché non vi è centro” (Paz, 2001, p. 206).

Non solo i messicani, quindi, ma tutti noi siamo diventati periferici in quanto non vi è più un centro, si potrebbe dire che è l'effetto globalizzazione. Una speranza che si è mostrata debole e presuntuosa, come tutte quelle che hanno illuso l'umanità su basi tecnologiche quando si è scambiato il mezzo per il fine. Se potesse rivivere, dopo un quarto di secolo, Paz vedrebbe un mondo più disgregato di quello che ha conosciuto, senza più alcuna ipotesi rivoluzionaria a scaldare gli animi, nemmeno di una minoranza. Vedrebbe che la sua diffidenza nei confronti della tecnologia mantiene in pieno la sua ragion d'essere, di fronte ad un'umanità dell'Occidente che si lascia irretire dalla socializzazione fasulla su internet, nonché dall'uso sfrenato e incontrollabile della telefonia mobile, e non si tratta solo dell'altra America, quella consumista, interventista ed economicamente dominante, poiché tutti devono essere soggiogati e omologati dagli stessi strumenti di persuasione. Non compare qui solo il sonno della ragione, ma un intorpidimento della volontà e delle passioni, intollerabile per chi ha affermato che la libertà è tale quando la si esercita ed è una possibilità autentica per l'uomo che sa dire no al potere.

Eppure di rivoluzione dobbiamo parlare, individuando un personaggio chiave come Emiliano Zapata, con il quale l'autore ha un legame profondo, a partire dal fatto che suo padre, avvocato, ne fu rappresentante negli Stati Uniti dopo la rivoluzione del 1910. Anche il nonno del resto era stato progressista, tra i primi intellettuali a battersi per il riconoscimento civile degli indios. Zapata incarna il significato di rivoluzione in due modi distinti: come trasformazione del presente e come ritorno alle origini. Egli, infatti, si batte per il ripristino del *calpulli*, la proprietà comunitaria della terra di tradizione indigena: “la Rivoluzione è stata in primo luogo la scoperta di noi stessi e un ritorno alle origini” (Paz, 2001, p. 314), ma quel ritorno è un atto che pretende il suo farsi presente. Il rischio consiste, come considerava Ortega y Gasset (1930), nella razionalizzazione della realtà, con la pretesa di ristabilire un ordine che gli oppressori hanno voluto cancellare e di mettere al centro una giustizia violata dall'interesse del più forte. Quando desta scal-

pore non solo locale l'insurrezione zapatista del 1994 in Chiapas, Paz critica duramente il subcomandante Marcos e sul quotidiano *La Jornada* scrive: “È una ribellione irrealista, condannata al fallimento. Non corrisponde alla situazione del nostro paese, né alle sue necessità attuali” (Paz, 1994). In un breve arco di tempo la lettura attenta dei proclami di Marcos produce un cambiamento d'opinione radicale, che gli fa onore, l'autore coglie una sensibilità sincera nel presentare le richieste degli indigeni e un'attenzione autentica ai loro sentimenti, una sorta di vocazione degna di stima.

Per Paz quella di Zapata, invece non è stata una ribellione ma, di fatto, una rivolta, quindi non una rivoluzione, ed è una differenza non trascurabile: “la nozione di rivolta si inserisce con naturalezza nell'immagine dell'esplosione storica, una rottura che è, anche, un tentativo di riunione di elementi dispersi. Solitudine e comunione” (Paz, 1996, p. 37). Manca quell'esigenza di razionalità che nella storia ha lasciato segnali inquietanti, non a caso l'autore ha preso rapidamente le distanze dallo stalinismo durante la guerra civile spagnola. Il ribelle ha nostalgia di un tempo passato, che immagina ciclico e, pertanto, invece di aspettarlo si impegna per renderlo presente nella lotta contro il tiranno. Non ha in mente un modello di società futura, anzi resiste - quando è messicano - nell'esigenza di tornare alle origini e togliersi finalmente la maschera cui l'ha costretto “l'universalismo europeo”.

Il tema della maschera è di grande interesse in quanto nasce per rispondere alla domanda sull'eventuale relazione tra rivoluzione e mito. L'analisi dell'autore è complessa e attraversa vari aspetti ma, senza dubbio, per chi ha subito in profondità il fascino del Messico da tanti anni, è la festa l'elemento cruciale della relazione, anche perché si inserisce nell'ambito del sacro e, in essa, la maschera gioca un ruolo di primo piano, basti ricordare le immagini affrescate dei guerrieri aquila e dei guerrieri giaguaro, oppure gli abiti sacerdotali durante le pratiche del sacrificio. Queste erano già “maschere sociali”, ma nel coinvolgimento della vita quotidiana hanno finito per rappresentare un fattore identitario o, piuttosto, una fuga dall'identità, un accasarsi nella periferia o nella marginalità della storia. *El Día de los Muertos* è una festa in maschera, i turisti corrono affascinati dal magico e dal macabro, ma sfugge ai più il senso dei travestimenti, anche agli *influencers* che copiano e ripropongono al loro gregge pratiche inconsuete e “divertenti”. Il primo di novembre - non il due come da noi - si celebrano gli spiriti di quanti se ne sono andati. Vi è allegria e nodo alla gola, qualcosa che stupisce lo straniero ma, soprattutto, vi è la convinzione dell'arcanità presenza dei defunti che partecipano alla loro festa. Nel vedere persone mascherate da scheletri o da fantasmi si ha l'impressione di una volontà popolare che vuole esorcizzare, fingere di non avere paura, mascherare l'inquietudine.

Ma la questione per Paz è assai più dura: la Malinche rappresenta il mito della donna violentata e, di conseguenza, i figli portano la maschera di chi vuole nascondere le proprie origini e, tuttavia, vi è qualcosa di più grave che si è insediato nell'immaginario popolare: il tradimento. La Malinche abbandona il suo popolo per seguire lo straniero e, pensando agli

straordinari murali di Diego Rivera al palazzo del Governo nel cuore di Città del Messico, emerge il suo volto come estraneo alla massa umana che la circonda, in una sorta di simbolica processione della Conquista. Diversa la sua fisionomia, il colore della pelle e degli occhi, enigmatico lo sguardo che sembra in parte smarrito e, in parte, orientato verso un mondo altro. La fase rivoluzionaria, tra il 1910 e il 1929, riesce a togliere la maschera e a produrre gli effetti di un riconciliarsi: “ricerca e momentaneo ritrovamento di noi stessi, il movimento rivoluzionario ha trasformato il Messico” (Paz, 2001, p. 320). Bisogna saper cogliere la portata formativa di tale *ricerca* e di quel ritrovarsi; un formarsi che incide sulla vita dei *campesinos* poiché infonde in loro la consapevolezza di un compito che può trasformare l'esistenza quando si è imparato a combattere, anche solo con il machete, contro i cannoni. È in questo modo, tramite la negazione e rottura con il passato che si può uscire dall'esilio della solitudine.

#### 4. Conclusione: Il gioco delle interpretazioni

E noi che siamo l'altro Occidente, spesso caduti nell'illusione di non essere periferici, quale maschera abbiamo indossato? La questione verte sulla relazione essere-apparire che è viva già nell'antichità classica. Nietzsche ne coglie un aspetto fondamentale nel divenire dionisiaco del mondo arcaico, dove il caos incute paura e occorre difendersi da una natura ostile, ecco allora la necessità della *finzione*. Fink ha considerato che non si può combattere con il lavoro lo strapotere magico dei demoni che ci assillano, occorre un'altra strategia: mutare la loro ostilità in amicizia attraverso il gioco: “La maschera del giocatore acquista essa stessa un potere magico” (Paz, 1991, p. 118). La maschera, quindi, non ha lo scopo di ingannare gli altri nel mostrarsi sotto altra forma, ma si propone in origine come incantesimo o, richiamandoci a Fink, “gioco culturale mitico”. Sta nel mito e nella sua lettura in chiave magica il punto d'incontro tra i due occidenti separati dall'Atlantico; ma ciò non è tranquillizzante. Quando Foucault parla di “gioco di maschere” siamo nel contesto della “morte dell'uomo e ritorno della maschera” (Paz, 1980, p. 412) e quel gioco, nell'interpretazione di Ricoeur, è rischioso perché si insinua nella dialettica tra “destino e libertà” che indica con chiarezza il nostro essere periferici al di là di facili presunzioni (Paz, 1972, p. 486).

Se vogliamo usare i due termini impiegati dal filosofo francese, per concludere la nostra riflessione su Paz che si focalizza sulla tecnica, potremmo argomentare che essa è un *destino* ma ha ben poco a che fare con la *libertà*. Per lui il “crepuscolo della modernità” è iniziato con l'esplosione atomica, simbolo del potere della tecnica che ha posto fine al valore della critica. Tra i danni arrecati all'umanità il progressivo distanziamento dal sacro e dal mitico e un'esaltazione del progresso priva di ogni dubbio sul futuro: “oggi il tempo non è più sinonimo di progresso bensì di repentina estinzione” (Paz, 1973, p. 14). Una paradossale messa in crisi del tempo quindi, secondo la visione pessimistica dell'autore, che esalta il futuro ma ne mette in discussione l'esistenza attraverso una pratica distruttiva. La crisi climatica attuale è in perfetta con-

tinuità con quel paradosso e non si configura alcuna strategia educativa a vasto raggio capace di proporre un'inversione di tendenza. Paz sostiene che si poniamo la domanda sbagliata: *dove andiamo?* Mentre dovremmo interrogarci in altra maniera: *in che tempo viviamo?* La crisi del tempo è conseguenza di un'immagine del mondo, sia nella sua forma sensibile sia nella sua portata cosmica, negata dalla tecnica che tende ad innalzare le proprie immagini, sempre deboli perché destinate a soccombere rapidamente nell'incalzare incessante della novità (Gobbo & Tallé, 2010). Così la tecnica si pone come *anti-idea*, o nuova idea universale, che sradica l'idea mitica del mondo radicandosi come unica volontà di potenza.

Naturalmente essa, simbolo della modernità non può essere cancellata o abolita: “Non possiamo (né dobbiamo) prescindere dalla tecnica e dalla scienza [...] il problema consiste nell'adeguare la tecnologia alle necessità umane e non al contrario come è accaduto sin ora” (Paz, 1984, p. 66). Si tratta in particolare di non subirla come entità che detta le regole per uniformare ogni prospettiva culturale ai propri dettami, ad esempio la bellezza non più come forma ma come *funzione*. La sua solidità strumentale rassicurante nasconde con abilità l'incapacità di creare miti e di non possedere la creatività per produrre simboli, finendo per cancellare quell'alterità che risulta indispensabile al nostro essere. Vi è una strada per riaffermare il ruolo dell'alterità e dare significato al reale, visto che la negazione ha cessato di esercitare il suo sforzo creativo? (Paz, 1983, p. 361). La strada individuata dall'autore è l'erotismo, una forza autonoma e propulsiva che nasce, muore, rinasce nella storia ma è irriducibile ad essa. Esso è in grado di esplicitarsi come metafora e analogia che alimentano la parola poetica e la sostanziano di speranza.

#### Riferimenti bibliografici

- Aguirre Lora, G. M. E. (2005). Dialettica dell'inclusione e dell'esclusione: L'educazione dei diversi in Messico. In A. Gramigna (Ed.), *Semantica della differenza: La relazione formativa nell'alterità* (pp. 143–166). Aracne.
- Arredondo, M. A., & De Giuseppe, M. (Eds.). (2015). *Scuole, maestri e pedagogie nel Messico prima e dopo la rivoluzione*. La scuola.
- Fink, E. (1991). *Il gioco come simbolo del mondo*. Hopefulmonster.
- Foucault, M. (1980). *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane*. Rizzoli.
- Freire, P. (1972). *La pedagogia degli oppressi*. Mondadori.
- Fuentes, C. (1971). *Los reinos originarios: Teatro hispano-mexicano*. Seix Barral.
- Gobbo, F., & Tallé, C. (Eds.). (2010). *Antropologia ed educazione in America latina*. CISU.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1966). *Dialettica dell'illuminismo* (L. Vini, Trans.; 2nd ed.). Einaudi.
- Machado, A. (1981). *Soledades; Poesías de la guerra*. Busma.
- Malvasi, P. (1992). *Tra ermeneutica e pedagogia*. La Nuova Italia.
- Medina, R. (1999). *Autor, autoridad y autorización: Escritura y poética de Octavio Paz* (1st ed.). Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- Menéndez Martínez, R. (2009). La Historia de la educación en México: Nuevos enfoques y fuentes para la investigación. *Sarmiento Anuario galego de historia da educación*, 13, 151–164. <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/7846>
- Ortega y Gasset, J. (2010). *La rebelión de las masas* (R. B. Núñez, Ed.). La Guillotina. <https://monoskop.org/>



- images/f/f6/Ortega\_y\_Gasset\_Jose\_La\_rebelion\_de\_las\_m  
 asas.pdf
- Paz, O. (1956). *El arco y la lira: Fondo de cultura económica*. Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1967). *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Seix Barral.
- Paz, O. (1973). *El signo y el garabato*. Joaquín Mortiz.
- Paz, O. (1979). *Posdata*. Siglo Veintiuno.
- Paz, O. (1983). *Los signos en rotación y otros ensayos (Prologo di Carlos Fuentes)*. Alianza Editorial.
- Paz, O. (1984). *Hombres en su siglo, y otros ensayos*. Seix Barral.
- Paz, O. (1988). *Primeras Letra (1931-1943)*. Seix Barral.
- Paz, O. (1990a). La mia poetica. *L'indice*, 7(9), 8. [https://www.byterfly.eu/islandora/object/librib:553002/datastream/PDF/content/librib\\_553002.pdf](https://www.byterfly.eu/islandora/object/librib:553002/datastream/PDF/content/librib_553002.pdf)
- Paz, O. (1990b). 'Notas' a *Obra poética (1935-1988)*. Seix Barral.
- Paz, O. (1994). *Obras completas. 8: El peregrino en su patria: historia y política de México* (2nd ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1996). *Itinerario*. Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (2001). *El laberinto de la soledad*. Cátedra.
- Ricoeur, P. (1972). *Finitudine e colpa*. Il Mulino.
- Ricoeur, P. (2005). *Percorsi del riconoscimento: Tre studi* (F. Polidori, Ed.). Raffaello Cortina.
- Taibo, P. I. I. (2021). '68: *Città del Messico: Dalle lotte studentesche al massacro di Tlatelolco* (S. Cattaneo, Trans.). Mimesis.
- Vázquez, J. Z. (1969). La educación socialista de los años treinta. *Historia Mexicana*, 18(3(71)), 408–423. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1201>.