

**Consiglio Nazionale delle Ricerche**

ISSN 2035-794X

# **RiMe**

**Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea**

n. 7, dicembre 2011

**Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea**  
**<http://rime.to.cnr.it>**

## **Direzione**

Luciano GALLINARI, Antonella EMINA (Direttore responsabile)

## **Responsabili di redazione**

Grazia BIORCI, Maria Giuseppina MELONI, Patrizia SPINATO BRUSCHI,  
Isabella Maria ZOPPI

## **Comitato di redazione per il Dossier «Incontri e dialogo tra Italia e Messico: la doppia prospettiva storica e culturale»**

Emilia del Giudice e Michele Rabà

## **Comitato di redazione**

Grazia BIORCI, Maria Eugenia CAEDDU, Monica CINI, Alessandra CIOPPI,  
Yvonne FRACASSETTI, Raoudha GUEMARA, Maurizio LUPO, Alberto MARTINENGO,  
Maria Grazia Rosaria MELE, Sebastiana NOCCO, Riccardo REGIS,  
Giovanni SERRELI, Luisa SPAGNOLI

## **Comitato scientifico**

Luis ADÃO da FONSECA, Sergio BELARDINELLI, Michele BRONDINO, Lucio CARACCILO,  
Dino COFRANCESCO, Daniela COLI, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, Antonio DONNO,  
Giorgio ISRAEL, Ada LONNI, Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO, Michela NACCI,  
Emilia PERASSI, Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ CURULL, Gianni VATTIMO,  
Cristina VERA DE FLACHS, Sergio ZOPPI

## **Comitato di lettura**

In accordo con i membri del Comitato scientifico, la Direzione di RiMe sottopone a *referee*, in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione

## **Responsabile del sito**

Corrado LATTINI

[Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea](#): Luca CODIGNOLA BO (Direttore)

RiMe – Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (<http://rime.to.cnr.it>)

c/o ISEM-CNR - Via S. Ottavio, 20 - 10124 TORINO (Italia)

Telefono 011 670 3790 / 9745 - Fax 011 812 43 59

Segreteria: [segreteria.rime@isem.cnr.it](mailto:segreteria.rime@isem.cnr.it)

Redazione: [redazione.rime@isem.cnr.it](mailto:redazione.rime@isem.cnr.it) (invio contributi)

## Indice

Piero Fois	
<i>Il ruolo della Sardegna nella conquista islamica dell'occidente (VIII secolo)</i>	5-26
Matteo Binasco	
<i>La comunità irlandese a Roma, 1377-1870.</i>	27-44
<i>Lo status quaestionis</i>	
Maurizio Tani	
<i>Per una storia dei rapporti culturali e artistici tra Italia e Islanda</i>	45-82
Lilian Pestre de Almeida	
<i>«Emerentia 1713», de Corinna Bille: récit problématique et secret ou une poétique de réécriture de l'oralité traditionnelle et des images archaisantes</i>	83-104
Maurice Jackson	
<i>Carlo Botta: A Foreigner's View of the American Revolution</i>	105-133

## Dossier

### Incontri e dialogo tra Italia e Messico: la doppia prospettiva storica e culturale

a cura di

Patrizia Spinato Bruschi e Ana María González Luna C.

Ana María González Luna C., Patrizia Spinato Bruschi	
<i>Encuentros y diálogo entre Italia y México: la doble mirada histórica y cultural</i>	137-145
Homero Aridjis	
<i>Dante para poetas</i>	147-149
Gabriela Vallejo	
<i>Atisbos sobre la imprenta italiana en la Nueva España en el siglo XVI</i>	151-160
Michele Rabà	
<i>Conquistati e conquistatori. L'espansione spagnola nella penisola italiana e in Messico nella prima età moderna</i>	161-175
Luisa Pomar	
<i>L'immagine del Messico nel «Costume antico e moderno» di Giulio Ferrario</i>	177-192

## Indice

Massimo De Giuseppe, <i>Missionari e religiosi italiani in Messico tra porfiriato e rivoluzione: documenti dal vicariato apostolico della Baja California</i>	193-230
Franco Savarino <i>Le relazioni fra l'Italia e il Messico tra le due guerre mondiali</i>	231-247
Hilda Iparraguirre <i>La experiencia de Ruggiero Romano en la historiografía italiana en torno a México</i>	249-257
Ma. Alicia Puente Lutteroth <i>Percepción nueva de una misma realidad, construcción de una respuesta colectiva. Relaciones Italia-México, una mirada desde Cuernavaca (1960-1990)</i>	259-273
Ana María González Luna C. <i>México como etapa de una búsqueda espiritual en la escritura de Carlo Coccioli</i>	275-287
Maria Matilde Benzoni <i>Italia-Messico. Profilo storico di un incontro a distanza (secoli XVI-XXI)</i>	289-308
Irina Bajini <i>Los Calvino y México</i>	309-318
Silvia Eugenia Castellero <i>Travesía México-Italia en tres tiempos</i>	319-323
Francesca Gargallo <i>Escribir en una lengua que sostiene fantasías construídas en otra</i>	325-331
Cándida Elizabeth Vivero Marín <i>Influencia italiana en algunas narradoras mexicanas contemporáneas</i>	333-342
Giuseppe Bellini <i>Homero Aridjis y Cristóbal Colón</i>	343-349

## Il ruolo della Sardegna nella conquista islamica dell'occidente (VIII secolo)

Piero Fois

Il ruolo strategico ed economico assunto dalla Sardegna nell'espansione militare dell'Islam durante la prima metà dell'VIII secolo d.C., è un tema di ricerca che non ha mai attirato l'attenzione degli storici che s'interessano al mondo islamico medievale. In effetti, è una visione d'insieme del sistema insulare arabo-musulmano nel Medioevo che ancora difetta e l'assenza di dati provenienti dalla Sardegna è una delle cause<sup>1</sup>. Ciò nonostante, concentrandoci qui sul solo periodo della conquista mediterranea (647-753), non è possibile esprimere delle considerazioni sulla funzione tattica di un'unica isola, senza la comprensione globale della strategia militare adottata per il controllo di tutte le altre.

E' dunque necessario includere la Sardegna in un insieme più ampio, che è quello delle isole dell'intero bacino mediterraneo, per poter gradualmente cogliere le sue specificità. In questa prospettiva, conviene dapprima formulare una cronologia stabile delle prime campagne navali islamiche e discernere poi, i caratteri generali delle stesse.

Si precisa anzitutto, che i testi arabi di cui si dispone non sono gli strumenti esclusivi, benché principali, per raggiungere questi obiettivi. Oltre alle cronache islamiche, composte dal IX secolo d.C., possediamo fonti letterarie di altra origine – cronache greche, testi latini e siriaci – e fonti archeologiche che, messe in relazione tra loro, permettono di avere un'idea relativamente chiara degli avvenimenti e della strategia militare che permise all'Islam, in poco più di un secolo, di occupare le isole principali e di assumere il controllo del mar Mediterraneo.

---

<sup>1</sup> Tra i lavori sul mondo marittimo islamico nel Medioevo: Aly M. FAHMY, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the seventh to the tenth century A.D.*, Londra, Don Bosco, 1950; Christophe PICARD, *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge*, Parigi, Presse Universitaire de France, 1997; *Id.*, "Bahriyyûn, émirs et califes: l'origine des équipages des flottes musulmanes en Méditerranée occidentale (VIIIe-Xe siècle)", in *Medieval Encounters*, 13, 2007, pp. 413-451; *Id.*, "La Méditerranée musulmane: un héritage omeyyade", in *The Umayyad Legacy*, Leida-New York, Brill, 2010, pp. 385-402; R. Stephen HUMPHREYS, *Mu'âwiya Ibn Abi Sufyan*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.

## 1. *La conquista del Mediterraneo*<sup>2</sup>

Le prime operazioni navali islamiche possono essere divise in due grandi fasi che corrispondono a due obiettivi militari differenti e lontani tra loro nello spazio: la fase "orientale" con bersaglio finale Costantinopoli, compresa tra il 27H e il 60H (647/648-679/680 d.C.), e la fase "occidentale", che corrisponde grossomodo alla prima metà dell'VIII secolo, orientata verso la conquista dell'Africa del Nord e dell'*Hispania*. La separazione cronologica tra queste due fasi è tuttavia, come si vedrà, fortemente aleatoria.

### 1.1. *La fase orientale*

Teofane colloca la prima spedizione navale arabo-musulmana nel Mediterraneo nell'anno 647 d.C.<sup>3</sup>. L'obiettivo fu l'isola di Cipro così come confermato, tra gli altri, da Balâdhurî (m. IX secolo)<sup>4</sup>. La flotta si lanciò contro la città di *Constantia* (Salamina), sulla costa orientale dell'isola e, al ritorno in Siria, attaccò per la prima volta anche la piccola isola di Arwâd situata al largo delle coste siriane. Fu in quest'occasione che, secondo Teofane, ebbe luogo la prima vittoria navale dell'Islam su Bisanzio<sup>5</sup>.

A partire dal 29H (649/650), Arwâd capitolò definitivamente e, nel mentre che la marina arabo-musulmana si spingeva fino in *Hispania*<sup>6</sup>, le isole di Chios, Creta e Rodi furono occupate in maniera stabile<sup>7</sup>.

In poco più di due anni, l'Islam aveva allestito una flotta capace di navigare lungo tutto il Mediterraneo. Nel 31H o 34H (651/652-654/655), la seconda battaglia navale e la seconda dura sconfitta inferta a Bisanzio: in una località chiamata Phoenix sulle coste meri-

---

<sup>2</sup> Ove possibile, per le cronache e i trattati geografici arabi, si rimanderà alla consultazione di: Michele AMARI, *Biblioteca arabo-sicula: ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia* (in arabo), Lipsia, Società Orientale di Germania, 1857, 2 vol.; ID., *Biblioteca Arabo Sicula* (in italiano), Torino, Roma, Loescher, 1881, 2 vol.; Maria Giovanna STASOLLA, "Arabi e Sardegna nella storiografia araba del medioevo", in *Studi Maghrebini*, 1982, vol. XIV, pp. 163-202.

<sup>3</sup> THEOPHANIS, "Chronographia", in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, n. 41, 2 vol., Bonn, Weber, 1839, vol. 1, pp. 525-526 (6140).

<sup>4</sup> AL-BALÂDHURÎ, *Kitâb futûh al-buldân*, Brill, Leida, 1863-1866, pp. 152-153; trad. ing. in: Philip HITTI - Francis MURGOTTEN, *The origins of the Islamic State*, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1968, vol. 1, p. 235.

<sup>5</sup> THEOPHANIS, "Chronographia", 1839, vol. 1, pp. 525-526 (6140).

<sup>6</sup> Pierre GUICHARD, "Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale", in *Romm*, 35, 1983, pp. 55-76, in particolare, p. 75.

<sup>7</sup> Sul famoso episodio della sottrazione del Colosso dall'isola di Rodi, vedere: Edmund BOSWORTH, "Arab attacks on Rhodes in the Pre-Ottoman Period", in *Journal of Royal Asiatic Society*, 3<sup>a</sup> serie, v. 6, n. 2, Luglio 1996, pp. 157-164.

dionali dell'Anatolia, lo scontro detto *Ma'arak dhât al-Şawârî* (lett. "battaglia degli alberi", nel senso nautico del termine) consegnò, sembra, una gran parte del legno bizantino nelle mani dell'Islam<sup>8</sup>.

In seguito a questa vittoria, la *fitna* (lett. rivolta, sedizione) del 35H (655/656 d.C.), interruppe bruscamente tutte le operazioni militari. Costante II, in quel momento in Sicilia, approfittò della pausa, secondo Ibn al-Athîr, per lanciare una seppur timida controffensiva verso Alessandria<sup>9</sup>. Sconfitto ancora, e questa volta da una tempesta, l'imperatore di Bisanzio domandò una tregua al proprio rivale<sup>10</sup>.

In pochi anni, Cipro, Kios e Creta furono occupate in maniera stabile, la Sicilia, Pantelleria e Jerba attaccate per la prima volta, Costantinopoli assediata e Costante II assassinato in Sicilia<sup>11</sup>.

Quando nel 60H (679/680 d.C.) Yazîd b. Mu'âwiya fu proclamato primo califfo omayyade, l'Islam deteneva ormai il controllo del mar Mediterraneo orientale e aveva già registrato la sua prima apparizione sulla penisola iberica.

Questa serie di avvenimenti, presentati nella loro essenzialità, corrisponde al periodo del governatorato e del califfato di Mu'âwiya b. 'Abî Sufyân (m. 60H: 679/680 d.C.), il fondatore della dinastia omayyade di Damasco<sup>12</sup>. E' a questo personaggio, che le cronache islamiche conferiscono il merito di aver portato, per primo, l'Islam sul mare<sup>13</sup>. Per via di questo ruolo, per così dire, fondatore, attribuitogli dagli storiografi, le informazioni su di lui e sulla sua politica marittima, la sola che interessa in questo studio, appaiono piuttosto abbondanti.

Si nota in prima analisi, che l'occupazione di un'isola da parte delle armate arabo-musulmane comportava una tattica di attacco "stagionale" basata principalmente su dei fattori climatici. Quando Mu'âwiya decise di occupare la piccola isola di Arwâd, a sole tre miglia marine

---

<sup>8</sup> Vedere su questo punto: *Ibidem*; Marius CANARD, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende", in *Journal Asiatique*, t. CCVIII, n. 1, gennaio-marzo 1926, pp. 61-121, in particolare p. 66; Archibald R. LEWIS, *Naval Power and trade in the Mediterranean A.D. 500-1000*, Princeton, Princeton University Press, 1951, pp. 57 et seq.; Salvatore COSENTINO, "Constans II and the Byzantine Navy", in *Byzantinische Zeitschrift*, 100, 2, 2008, pp. 577-603, in particolare pp. 586 e seg.

<sup>9</sup> Michele AMARI, *Biblioteca arabo-sicula* (in arabo), vol. 1, pp. 214 e seg.; trad. it., vol. 1, pp. 353 et seg.

<sup>10</sup> Vedere in questo senso: Walter E. KÆGI, "The Interrelationship of seventh-century Muslim Raids into Anatolia with the Struggle for North Africa", in *Byzantinische Forschungen*, 28, 2004, pp. 21-43.

<sup>11</sup> Vedere, tra gli altri: Salvatore COSENTINO, "Constans II and the Byzantine Navy".

<sup>12</sup> La bibliografia su questo punto è estremamente vasta. Vedere essenzialmente: R. Stephen HUMPHREYS, *Mu'âwiya Ibn Abi Sufyan*.

<sup>13</sup> Christophe PICARD, "La Méditerranée musulmane", 2010.

dalle coste della Siria, le operazioni navali si svilupparono in due tempi: la prima occupazione avvenne nell'estate del 29H (650/651 d.C.) e la conquista definitiva non fu archiviata che nella primavera successiva. Non fu però la resistenza della ridotta popolazione locale a ritardare la fine delle operazioni navali ma, piuttosto, le direttive del Califfo. Sopraggiunto l'inverno del 650 Mu'âwiya richiamò le sue truppe in Siria al fine di consentire loro di riorganizzare i rifornimenti prima del nuovo e definitivo attacco alla fine dell'inverno<sup>14</sup>.

Una strategia navale dunque, caratterizzata dalla cautela. Malgrado non si tratti certo di tattiche di occupazione particolarmente originali – gli esempi in questo senso sono molteplici anche durante l'antichità – è interessante notare comunque, come questa mancanza di precipitazione nelle attività navali non coincida con quanto comunemente si afferma riguardo all'audacia dell'espansione islamica stessa. Fu per questa stessa cautela, forse, che la capitale dell'impero d'Oriente poté resistere così a lungo agli assedi islamici prima di capitolare, com'è noto, soltanto durante il XV secolo inoltrato per mano degli Ottomani<sup>15</sup>. Ciò che prova dunque, che gli attacchi stagionali, non imprevisi, se evitavano inutili perdite umane durante i tragitti navali, permettevano tuttavia al nemico di organizzare una difesa *ad hoc* e di predisporre i rifornimenti necessari in previsione di nuove offensive.

L'occupazione definitiva di un'isola era il fatto di varie campagne navali ritmate dalle stagioni propizie alla navigazione. Nondimeno, gli stabilimenti che ne conseguivano potevano avere una durata di parecchi anni. E' il caso di Rodi per esempio, occupata ininterrottamente, pare, dal 31H (652/653 d.C.) fino al 60H (679/680 d.C.). Gli Arabo-musulmani, secondo il siriano Agapius (m. 950 d.C.), si adoperarono durante questo tempo per costruire una torre di osservazione sulla costa (*rattabû bihâ l-maṣâliḥ*) al fine di controllare il traffico di navi bizantine dirette verso il Bosforo in difesa di Bisanzio<sup>16</sup>. Uno stabilimento di questo genere, provvisorio ma non fugace, è menzionato dal geografo Yaqût (m. 1233 d.C.) altresì per l'isola di Pantelleria durante gli anni finali del VII secolo<sup>17</sup>. Anche a Cipro infine, dodici mila

---

<sup>14</sup> Lawrence I. CONRAD, "The Conquest of Arwâd: A Source Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East", in *Studies in Late Antiquity and Early Islam, I. The Byzantine and Early Islamic Near East, I. Problems in the Literary Source Material: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Princeton, Darwin Press, 1992, pp. 317-401, in particolare p. 321.

<sup>15</sup> Marius CANARD, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende".

<sup>16</sup> Lawrence I. CONRAD, "The Arabs and the Colossus", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3a serie, Vol. 6, No. 2, Luglio 1996, pp. 165-187, in particolare, p. 170.

<sup>17</sup> Vedere: Michele AMARI, *Biblioteca arabo-sicula* (in arabo), p. 124; trad. it. p. 214.



Arabo-musulmani si stabilirono dal 33H (653/654 d.C.) per circa diciassette anni<sup>18</sup>.

Gli stabilimenti insulari rivestivano nell'ambito della strategia di conquista dell'Islam, la funzione di punti di osservazione collocati, per così dire, in alto mare. Tale funzione non è da considerarsi però esclusiva, posto che le isole furono all'occorrenza anche le basi di lancio di operazioni navali indirizzate, per lo più, verso i continenti. Quest'ultimo è ancora una volta il caso di Rodi<sup>19</sup>.

Tale ruolo strategico attribuito alle isole del Mediterraneo, al contempo difensivo e offensivo, era ponderato su delle tempistiche le cui durate e modalità rispondevano a dei bisogni immanenti legati alle necessità del Califfato. In questo senso il ruolo assunto dalle isole può essere considerato strategico certo, ma anche politico-economico, nella misura in cui appare strettamente legato all'amministrazione e alle finanze di Medina e di Damasco. Secondo Ibn A'tham al-Kûfî (m. 254H: 858/859 d.C.), quando Junâda b. Abî Umayya penetrò ad Arwâd, concesse la pace agli abitanti in cambio del pagamento di una somma di argento (*mâ*) e impose loro la tassa di capitazione (*ji-zya*)<sup>20</sup>. Anche a Cipro gli abitanti furono messi a contribuzione e, sembra, pagarono agli Arabo-musulmani una tassa identica a quella pagata in precedenza all'amministrazione bizantina<sup>21</sup>. Una situazione simile si riscontra a Rodi dal 31H (652/653 d.C.)<sup>22</sup>.

Le finanze del Califfato aumentarono anche grazie alle isole. E' lecito pensare che una parte delle imposte raccolte fossero reindirizzate direttamente sul continente in maniera periodica. Un indizio in questo senso, potrebbe essere fornito da Balâdhurî, dalla cui opera si comprende che le truppe occupanti Rodi, si alternarono periodicamente secondo gli ordini di Mu'âwiya<sup>23</sup>. Una tale politica doveva poter permettere ai comandanti degli eserciti insulari, di consegnare direttamente alle casse dello Stato gli introiti dei contribuenti delle isole occupate. Ciò evidentemente forniva all'amministrazione islamica, una parte dei mezzi necessari al proprio sostentamento.

Non soltanto le imposte, ma anche i prodotti di consumazione quotidiana facevano parte dei profitti dell'Islam e, in particolare, di quelli

<sup>18</sup> Lawrence I. CONRAD, "The Arabs and the Colossus", pp. 361-362; a proposito dei dodici mila uomini come *topos* letterario, vedere: *Ivi*, pp. 354-358.

<sup>19</sup> Edmund BOSWORTH, "Arab attacks on Rhodes in the Pre-Ottoman Period", p. 159.

<sup>20</sup> IBN A'THAM AL-KUFI, *Kitâb al-Futûh*, 2 vol., Hyderabad, M. 'Abd al-Mu'id Khân (1338-1395) 1968-1975, vol. 2, pp. 145, 9 - 146, 11.

<sup>21</sup> Edmund BOSWORTH, "Arab attacks on Rhodes in the Pre-Ottoman Period", p. 160.

<sup>22</sup> Lawrence I. CONRAD, "The Arabs and the Colossus", p. 173.

<sup>23</sup> AL-BALÂDHURÎ, *Kitâb futûh al-buldân*, pp. 376-377; trad. ing. Philip HITTI - Francis MURGOTTEN, *The origins of the Islamic State*, vol. 2, p. 458.

delle truppe stabilite sulle isole. Sempre in relazione a Rodi, ṭabarî informa che gli Arabo-musulmani che la occuparono non disdegnarono la coltivazione della terra né, chiaramente, l'acquisizione di nuove proprietà (*awwâ*). Oltre all'agricoltura, anche l'allevamento era contemplato come metodo di sussistenza delle truppe "insulari". A queste fonti di guadagno, si aggiungevano i salari inviati regolarmente dalla Siria e la pirateria. A credere sempre a ṭabarî, i Bizantini cominciarono a temere le truppe delle isole a tal punto che evitarono addirittura di navigare in prossimità dei loro porti<sup>24</sup>.

Quanto alle modalità pratiche d'installazione delle truppe infine, si deve notare che le città portuali appaiono i luoghi esclusivi dove queste soggiornarono. Come nel caso di *Constantia* a Cipro, per esempio. Un dato questo, che sarebbe d'altronde corroborato da quelle poche notizie utili che possediamo riguardo alla vita quotidiana delle truppe islamiche sulle isole durante il periodo della "conquista". La preghiera parrebbe essere una delle preoccupazioni principali dei soldati dal momento stesso del loro sbarco sui territori insulari. Secondo Ibn A'tham, appena giunte a Rodi, le truppe si preoccuparono ancor prima che delle loro abitazioni, di costruire una moschea e di istruire un muezzin<sup>25</sup>. Questa priorità data alla costruzione del luogo di culto, se parrebbe una mera invenzione letteraria volta ad enfatizzare la devozione dei soldati, era dovuta in realtà al fatto che una gran parte di essi, impegnata che fosse durante il giorno nella ricerca di campi coltivabili o nelle attività di avvistamento o di pirateria, alloggiava nelle imbarcazioni ormeggiate nelle acque dei porti occupati<sup>26</sup>. Non è tuttavia plausibile, ci pare, che un'organizzazione di questo genere potesse protrarsi al di là di un seppur lungo periodo di assestamento delle truppe di "conquista". Le occupazioni durature, non foss'altro che per l'insicurezza dei porti, dovevano senz'altro prevedere, quantomeno, delle abitazioni su terra ferma.

### 1.2. La fase occidentale

L'avanzata islamica precedente al 680, aveva profondamente alterato gli equilibri geopolitici del Mediterraneo. L'occupazione delle isole orientali permise di neutralizzare la flotta bizantina e, al contempo, di tenere ininterrottamente sotto assedio la stessa Costantinopoli. Ma non solo. Il controllo del mare consentì alle truppe di terra dell'Islam

---

<sup>24</sup> AL-ṬABARÎ, *Tâ'rikh al-rusul wa-l mulûk*, Cairo 1968-1969, Muḥammad Abû I-Faḍl Ibrâhîm, t. 5, 288, 5-11.

<sup>25</sup> IBN A'THAM, *Kitâb al-Futûḥ*, vol. 2, p. 127, 6-128, 1.

<sup>26</sup> AL-ṬABARÎ, *Tâ'rikh al-rusul wa-l mulûk*, t. 5, 288, 5-11.

di avanzare indisturbate dall'Egitto fino al Maghreb senza temere le controffensive navali bizantine sulle coste.

E' la constatazione di un ingente sforzo navale testimoniato da tutte le cronache islamiche prese in considerazione, che permette di intravedere una stretta relazione tra la conquista della terra e quella del mare. In altri termini, appare chiaro che le spedizioni insulari coadiuvassero quelle continentali nella misura in cui senza le une, le altre non avrebbero avuto luogo. Questa tattica "vincente" fu riproposta nell'occidente mediterraneo. E' questa funzione strategica delle isole che, forse, svela le cause della sorprendente rapidità dell'espansione arabo-musulmana dei secoli VII e VIII.

Se per l'ondata di operazioni navali in Oriente è possibile seguire gli avvenimenti quasi anno dopo anno e descrivere anche i caratteri specifici delle spedizioni insulari, non si può affermare lo stesso per la fase "occidentale" della conquista del Mediterraneo, quella cioè, che interessò precisamente la Sardegna. La stessa data d'inizio delle operazioni nel bacino Ovest non è facile da stabilire. Per ben due volte, infatti, nella seconda metà del secolo VII, la flotta islamica raggiunse l'*Hispania*: nel 27 H (647/648 d.C.), come già si è visto, e nel 55H o 56H (674-676 d.C.)<sup>27</sup>.

Non è perciò corretto affermare che la prima spedizione navale dell'Islam nel bacino Ovest del Mediterraneo sia successiva alla caduta di Cartagine in mano degli Arabo-musulmani (698 d.C.). E altrettanto inesatto è, d'altronde, datare questa prima operazione marittima agli anni immediatamente successivi alla fondazione dell'arsenale di Tunisi (primo decennio dell'VIII d.C.). Ciò che è chiaro tuttavia, è che l'ultima spedizione di questo periodo sul Mediterraneo occidentale, avvenne intorno alla metà dello stesso secolo.

Le cronache islamiche relative a questa fase di offensive sono numerose. Sarebbe poco interessante in questo contesto presentarle tutte, tanto più che la nostra cronologia diventerebbe in questo modo difficilmente intellegibile. Ci concentreremo dunque, sui testi più prossimi agli avvenimenti che possano fornirci delle informazioni riguardo alle operazioni navali e, soprattutto, riguardo quelle che interessarono la Sardegna. In questo senso, pare opportuno prendere in particolare considerazione due delle opere che sinora non sono state contemplate per questo genere di studi e, in particolare, per quelli

---

<sup>27</sup> L.A. MURATORI, *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno 1500 compilati da Ludovico Antonio Muratori*, XII Tomi, Firenze, Leonardo Marchini Editore, 1744-1749, t. IV, p. 150, a. 675: citando Lucas Tudensis (m. 1239 d.C.), duecentosettanta navi islamiche sono distrutte dal Re gotico Wamba al largo delle coste iberiche nell'anno 675.

relativi all'isola: il *Tâ'rîkh* di Ibn Khayyât (m. 854/855 d.C.) e il *Futûh Miṣr* di Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 870/871 d.C.). Si deve notare tra l'altro, che queste sono le sole appartenenti al cosiddetto "periodo di formazione" della storiografia islamica<sup>28</sup>, ad occuparsi delle campagne militari dell'Islam in Africa del Nord e in *Hispania* e, dunque, nel Mediterraneo occidentale. Le ben note cronache di Ya'qubî (m. 897 d.C.), Balâdhurî (m. IX secolo) e Ṭabarî (m. 923 d.C.), fondamentali e relativamente prossime a questi avvenimenti, tacciono completamente o quasi, sull'avanzata delle truppe arabo-musulmane al di là dell'Egitto.

Le operazioni navali in Occidente di cui è questione nella cronaca di Ibn Khayyât hanno le isole come loro obiettivo esclusivo. La flotta d'Ifrîqiya, l'unica di cui è questione nell'opera in rapporto a questa parte del bacino mediterraneo, è interpellata dai vari governatori della regione solo in previsione di spedizioni verso la Sicilia, la Sardegna, la Corsica o le Baleari. Queste, una decina, si svolgono tutte tra l'86H (705 d.C.) e il 119H (737/738 d.C.)<sup>29</sup>. Per la Sardegna in particolare, sono otto le volte in cui l'isola è oggetto di spedizioni durante quest'arco temporale. I paragrafi che la riguardano sono sempre inseriti in conclusione della "memoria" (*dhikr*) di un'annata specifica. La struttura degli *akhbâr* (racconti) che la concernono, inoltre, è sempre la stessa tranne alcuni casi: il comandante della flotta d'Ifrîqiya è incaricato dal governatore della regione di organizzare una spedizione verso l'isola; dopo razzie o battaglie in cui venivano uccisi nemici, catturati numerosi prigionieri e conquistati villaggi e castelli, gli Arabo-musulmani, quando non erano colti da una tempesta, facevano ritorno in Africa.

E' solo dopo aver trattato delle campagne terrestri che Ibn Khayyât inserisce, in conclusione ai suoi paragrafi, i racconti delle spedizioni insulari. Questo procedimento letterario, non originale, evidenzia più di tutto il resto il legame tra gli obiettivi militari continentali e quelli insulari. Le due tipologie di scontro, differenti per modalità e tempi, rientravano in un medesimo piano strategico che prevedeva il raggiungimento di due obiettivi interdipendenti: la conquista del Maghreb – inteso qui, come l'intero Occidente – e il controllo delle isole del mare. Questo è ancora più evidente nell'opera di Ibn 'Abd al-Ḥakam in cui, le poche ed uniche righe spese nei riguardi di un'operazione navale islamica nella prima metà del secolo VIII, sono inserite nell'ampio capitolo dedicato alla narrazione della conquista

<sup>28</sup> Chase F. ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. XIV.

<sup>29</sup> *Appendice, I.*

dell'al-Andalus. Non si tratta evidentemente di una casualità. L'autore del *Futûh Miṣr* riassume in un unico esempio la lunga serie di spedizioni insulari nel Mediterraneo occidentale inserendolo nel racconto della conquista di un territorio continentale. E' da notare che l'isola presa come modello di questa rappresentazione dai tratti fortemente allegorici, è precisamente la Sardegna<sup>30</sup>.

Il paragrafo, il più lungo nonché uno dei più antichi riguardanti l'isola nella letteratura storica medievale dell'Islam, è ricco di temi giuridici che non possono essere analizzati nel dettaglio in questa sede<sup>31</sup>. Ci concentreremo perciò, sul resto delle informazioni che quest'opera può fornirci. Continuando nella lettura della cronaca, Ibn 'Abd al-Ḥakam individua come base di partenza della campagna verso la Sardegna, l'Egitto, e come comandante della flotta, 'Aṭā b. Râf'i. La data dell'episodio non è però chiara. Al dire il vero il carattere letterario del testo, apertamente giuridico, farebbe dubitare della veridicità dell'episodio stesso. Tuttavia, un papiro scritto in lingua greca da un governatore arabo-musulmano dell'Egitto, Qurra b. Sharîk, e indirizzato al vescovo di Afrodito, un villaggio sul Delta del Nilo, elimina ogni dubbio in questo senso<sup>32</sup>: una smobilitazione dell'armata di mare d'Egitto che si trovava nel bacino occidentale del Mediterraneo, era in corso verosimilmente durante l'estate del 709 d. C.. Piuttosto che di un'operazione di razzia senza l'indomani, quella di 'Aṭā b. Râf'i deve considerarsi una campagna militare che prevedeva una sosta relativamente lunga in un luogo non distante dalla costa africana. A credere al papiro di Qurra, l'armata navale d'Egitto naufragò al ritorno in Africa dopo esser stata congedata dalle sue funzioni. Funzioni che, se incrociamo le nostre informazioni riguardo questa spedizione, dovette compiere precisamente in Sardegna.

Per le cronache arabe più prossime agli avvenimenti, quali le due appena presentate, gli obiettivi navali della seconda fase della conquista mediterranea dell'Islam, quella "occidentale", furono rappresentati dalle isole e, nel caso di Ibn 'Abd al-Ḥakam, dalla sola Sardegna. Altri tipi di fonti letterarie permettono di corroborare queste informazioni.

---

<sup>30</sup> *Appendice, II.* Lo Pseudo-Ibn Qutayba (IX-X secolo) e Ibn al-Athîr (XIII secolo), hanno ricopiato questa tradizione egiziana, riportata per primo da Ibn 'Abd al-Ḥakam, modificandone tuttavia alcuni dettagli e riassumendola nei suoi tratti principali.

<sup>31</sup> Si rimanda a: Robert BRUNSCHVIG, "Ibn Abd al-Ḥakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes", in *Al-Andalus*, 40, n. 1, 1975, pp. 129-179, in particolare p. 177.

<sup>32</sup> *Appendice, III.*

Il merito di aver richiamato l'attenzione su una fonte poco, o per niente, utilizzata a proposito dell'Ovest mediterraneo agli inizi della conquista arabo-musulmana, è da attribuire a Walter E. Kaegi il quale, in un passaggio dell'*Apocalisse* dello Pseudo-metodio, ritrova i toponimi occidentali di *Gightis* - laddove in appendice è tradotto "Egitto" - e *Olbia* - al posto di "Lûzâ"<sup>33</sup>. Queste considerazioni meritano tuttavia di essere rivalutate, nella misura in cui Kaegi analizza le versioni non originarie e dunque posteriori, in latino e in greco, della stessa *Apocalisse*<sup>34</sup>. Ma andiamo per ordine.

Per definizione, un'*Apocalisse* è «une prophétie eschatologique qui traite des destinées finales de l'humanité»<sup>35</sup>. L'opera dello Pseudo-Metodio non è esclusa da questo insieme ma al contrario è, nella sua versione greca, la base della tradizione apocalittica bizantina<sup>36</sup>. Ogni *Apocalisse* è concepita durante i periodi tumultuosi in cui le circostanze sociali erano particolarmente avverse alla comunità che le produceva. In quanto "manifesti politico-religiosi"<sup>37</sup> che pretendevano svelare un futuro imminente, questi testi trattavano di avvenimenti del loro presente e ben noti perciò, al loro pubblico.

L'attualità era sia la base delle riflessioni dei redattori di *Apocalissi* che la struttura portante delle loro opere. E' grazie ad essa in breve, che gli autori legittimavano le loro profezie sul futuro. Gli avvenimenti, le località e i personaggi menzionati, sono dunque reali e databili al periodo stesso di redazione dell'opera<sup>38</sup>. Per questo fatto, la datazione del testo dello Pseudo-Metodio è la prima tappa, necessaria, per capire e datare gli avvenimenti che vi sono descritti.

Ogni *Apocalisse* è un testo "vivente"<sup>39</sup>. Ciò che significa, che ognuna di esse è tradotta in diverse lingue dopo la sua redazione originaria e che ogni copista ha adattato i dettagli storici e geografici alla sua esperienza personale, nonché ai suoi propri obiettivi, conservando comunque la struttura originaria dell'opera. Datare l'*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio, vuol dire datare quattro testi differenti: il testo originario in siriano, la sua traduzione greca, quella latina e la slava.

---

<sup>33</sup> *Appendice, IV.*

<sup>34</sup> Walter E. KAEGI, "Gightis and Olbia in the Pseudo-Methodius Apocalypse and their Significance", in *Byzantinische Forschungen*, n. 26, 2000, pp. 161-167.

<sup>35</sup> Jean FLORI, *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Parigi, Du Seuil, 2007, p. 8.

<sup>36</sup> Paul J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Londra, University of California Press, 1985, p. 13.

<sup>37</sup> Per questo concetto vedere: J. FLORI, *L'Islam et la fin des temps*, p. 141.

<sup>38</sup> Paul J. ALEXANDER, "Medieval Apocalypses as Historical Sources", in *The American Historical Review*, vol. 73, n. 4, 1978, pp. 997-1018, in particolare, p. 1005.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 1004.



Ogni traduzione si differenzia dalla precedente nei dettagli e, chiaramente, nel periodo di redazione. Secondo Paul J. Alexander, la versione originale siriana è stata composta tra la prima *fitna* del 656 e l'assedio di Costantinopoli del 674<sup>40</sup> mentre, per altri, la datazione sarebbe più tarda, tra il 690 e il 692<sup>41</sup>. Intorno al 720 infine, l'Apocalisse fu tradotta in latino e in greco e, solo più tardi, in slavo<sup>42</sup>.

Ora, l'individuazione dei toponimi *Gightis* e *Olbia* nell'Apocalisse, ha lasciato supporre che già nel VII d.C. le flotte arabo-musulmane si fossero spinte fino alla Sardegna<sup>43</sup>. In particolare questa tesi si fonda sulla datazione del testo originario dello Pseudo-Methodio, nel quale, per quanto visto in precedenza, gli avvenimenti narrati sono antecedenti o contemporanei al 656-692. In realtà però, Kaegi non si serve della versione originaria siriana dell'Apocalisse redatta alla fine del VII secolo, ma utilizza piuttosto quella latina che si è detto essere più tarda<sup>44</sup>. Se la prima trattava dunque di avvenimenti contemporanei al 656-692, la seconda si riferiva invece ad avvenimenti accaduti nel 720 o pochi anni prima.

Individuando i toponimi di *Gightis* e di *Olbia*, Kaegi non rintraccia le prove di una prima spedizione navale arabo-musulmana in Sardegna alla fine del secolo VII, ma conferma tuttavia che un'operazione militare interessò l'isola nei primi anni del secolo VIII, ed in particolare il noto porto della Gallura.

---

<sup>40</sup> Paul J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 1985, p. 25.

<sup>41</sup> Gerrit J. REININK, "Pseudo-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam", in *Studies in Late Antiquity and Early Islam, I.*, 1992, pp. 149-187, in particolare p. 154; J. FLORI, *L'Islam et la fin des temps*, p. 134; Pablo UBIERNA, "Recherches sur l'Apocalypse syriaque et byzantine au VII<sup>e</sup> siècle: la place de l'empire romain dans une histoire du salut", in *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, fuori serie, n. 2, 2008, p. 9.

<sup>42</sup> Gerrit J. REININK, "Pseudo-Methodius", p. 155, n. 24.

<sup>43</sup> Walter E. KAEGI, "Gightis and Olbia".

<sup>44</sup> Willem J. AERTS - George A.A. KORTEKAAS (commentato da), "Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen", in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 570, Subsidia Tomus 98, Louvain, 1998, p. 95, par. 5, 4-6 e 5, 8-7: «Ascenderunt igitur et in regionibus Occidentis usque ad magnam Romam et Illyrico et Gigitum (Γιγίτου) et Thesalonica et Sardiniae (Σαρδανίας) magnae, quae est trans illa Romam» e «(...) usque Romam et Illirico et Gigitu et Thesaloniam et Olbaniae (Ἀλβανίας, Ὀρβανίας, Ούρβανίας, Ὀβοίας) et usque ad mare, quae Ponto mittit».

## 2. L'occupazione della Sardegna per la conquista dell'Africa del nord e della Penisola iberica: una "conditio sine qua non"

Lontani dal voler trasporre in maniera automatica alla Sardegna quanto mostrato a proposito dei caratteri generali degli stabilimenti insulari in Oriente, pare tuttavia opportuno sottolineare che, per quanto con modalità e tempi differenti, l'isola fu fondamentale per la conquista dell'occidente mediterraneo almeno quanto Cipro, Rodi, Creta e Arwâd lo furono per l'oriente.

Da questo punto di vista il parallelo è legittimo. Lo sforzo militare ed economico che portò l'Islam ad occupare la quasi totalità delle isole orientali del Mediterraneo, è giustificato, oltre che dalle necessità sociali immanenti, anche e soprattutto dal valore dell'obiettivo ultimo di queste campagne navali. Costantinopoli, assediata a più riprese tra il 34H (654/655 d.C.) e il 99H (716/717 d.C.)<sup>45</sup>, fu il centro degli interessi del Califfato e il bersaglio finale di una strategia marittima che è ormai possibile definire come "insulare".

Questa stessa strategia fu impiegata a Occidente per il raggiungimento di due obiettivi non meno importanti benché, senz'altro, privi dello stesso valore simbolico di Bisanzio: l'Africa del Nord e la penisola iberica. Il primo indizio in tal senso è fornito dalle stesse cronache islamiche, per le quali le operazioni insulari, fino allora sistematiche, si arrestarono poco prima dell'inizio delle campagne terrestri nell'Andalus (711) e ripresero subito dopo che la conquista della stessa fu archiviata<sup>46</sup>. Coincidenza che non può evidentemente essere considerata casuale.

E' l'assenza delle isole dalle cronache durante tutto il periodo della conquista della penisola iberica, che permette di ipotizzare che Sicilia, Sardegna e Baleari, assunsero lo stesso ruolo strategico delle loro omologhe orientali: esse formarono un *limes* difensivo naturale con la funzione di arginare le flotte bizantine che avrebbero tentato di arrestare l'avanzata militare delle truppe islamiche nel Maghreb estremo. Da cui l'arresto delle spedizioni insulari. Arresto che, per quanto detto, dovrebbe corrispondere a delle occupazioni stabili delle isole occidentali.

---

<sup>45</sup> Marius CANARD, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende", fino a p. 102.

<sup>46</sup> Vedere p. es. *Appendice, I*. In Ibn Khayyât le campagne insulari si arrestano nell'89H (707/708 d.C.) e riprendono solo nel 103H (721/722 d.C.). In tutte le cronache consultate, il periodo di arresto delle spedizioni corrisponde all'arco cronologico compreso tra queste date tranne alcune rare eccezioni. Vedere a titolo indicativo, la cronologia delle spedizioni verso la Sardegna proposta in: Maria Giovanna STASOLLA, "Arabi e Sardegna nella storiografia araba del medioevo".



Ormeggiare nei porti insulari, le flotte avrebbero potuto svolgere le funzioni di avvistamento che conosciamo per l'Oriente in relazione gli anni precedenti. Se l'assenza delle isole dalle cronache in concomitanza con la sparizione dalle stesse della flotta islamica, evidenzia lo stretto legame tra isole e marina dell'Islam, questo però è un indizio che, isolato, risulta troppo debole per ipotizzare un'occupazione stabile dei porti sardi tra il 710 e il 721. A corroborare questa ipotesi in relazione precisamente alla Sardegna tuttavia, intervengono i quattro sigilli islamici ritrovati nei pressi del porto di *Tharros*, nella costa occidentale dell'isola<sup>47</sup>. Una rarità in questo lato del bacino Mediterraneo.

Databili tra l'85H e il 137H (704-754 d.C.)<sup>48</sup>, a seguito di raffronti eseguiti principalmente con altri oggetti di questo genere scoperti in Oriente e con le monete islamiche in rame (*fulûs*), coniate solo fino all'VIII secolo, le bulle in piombo scoperte nell'area dell'*Oppidum Sancti Georgii*, sono precisamente la prova della presenza di truppe stabilite nella Sardegna occidentale nella prima metà del secolo VIII. Uno studio recente eseguito su quaranta tre oggetti di questo genere ritrovati nell'*Oppidum* di *Ruscino* – qualche chilometro ad Est dalla città di Perpignan, in Francia – ha dimostrato come questi possano essere messi in relazione con l'avanzata militare delle truppe arabo-musulmane che superarono i Pirenei poco prima del 720<sup>49</sup>. L'*Oppidum* in questione, sarebbe servito da luogo di riunione delle truppe, o da accampamento stabile, nel quale i soldati spartivano tra di loro e con i loro comandanti il bottino della conquista. Le bulle in piombo rappresentano dunque le prove della presenza di soldati arabo-musulmani nella regione e sono gli oggetti con i quali si sigillavano i sacculi contenenti, in particolare, i salari delle truppe di conquista.

Le bulle islamiche di San Giorgio sono dunque la prova di una presenza di truppe arabo-musulmane in Sardegna a breve distanza dalla costa occidentale e dal porto di *Tharros*, durante la prima metà del secolo VIII. Ciò che coincide, ancora una volta, con quanto affermato dalle cronache islamiche per questo periodo.

---

<sup>47</sup> Pier Giorgio SPANU - Raimondo ZUCCA, *I sigilli bizantini della ΣΑΡΔΗΝΙΑ*, Roma - Urbino, Carocci, 2004, pp. 142-144.

<sup>48</sup> *Ibidem*. Le datazioni dei sigilli islamici di San Giorgio: n. 73, 74 e 76, 85H-97H (704-715 d.C.); n. 75, 99H-137H (717-754 d.C.).

<sup>49</sup> Rémi MARICHAL - PHILIPPE SENAC, "Ruscino: un établissement musulman du VIII<sup>e</sup> siècle", in *Villes et campagne de Tarraconaise et d'al-Andalus (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle): la transition*, Toulouse, CNRS - Université de Toulouse Le Mirail, 2007, pp. 67-94, in particolare p. 75 (Collection Méridiennes. Série Etudes Médiévales Ibériques).

Così come si è visto per le isole orientali, anche in Occidente i soldati impegnati nelle spedizioni insulari, ricevevano dal continente una parte dei loro stipendi quando la durata del loro soggiorno sui territori insulari era destinata ad essere particolarmente lunga. A questi poi, si aggiungevano i guadagni della spartizione dei bottini di guerra. Ma queste non erano la sola fonte di sostentamento delle truppe. La coltivazione di terre, così come accadde nelle isole orientali, è anch'essa documentata dalle cronache islamiche per l'Occidente e, in particolare, per la Sardegna: nell'89H (707/708 d.C.), il governatore d'Ifrîqiya Mûsâ b. Nuşayr, affidò a 'Abd Allâh b. Murra, comandante di una flotta egiziana, il comando della flotta d'Ifrîqiya. Appena assunta tale carica, questi partì in spedizione verso la Sardegna dove, a detta dello Pseudo-Ibn Qutayba, oltre a conquistare numerose città e a catturare tremila prigionieri, occupò dei terreni atti alla coltivazione (*harth*)<sup>50</sup>. Quanto all'allevamento di bestiame invece, attività anch'essa documentata per le isole orientali, le cronache non forniscono alcuna informazione.

La terminologia utilizzata nelle cronache islamiche a proposito di queste occupazioni durature, merita un'analisi approfondita che non può essere sviluppata in questo contesto. Conviene comunque notare che i testi relativi alla Sardegna parlano per lo più di "conquiste" (*futûh*) effettuate sull'isola dai primi anni del 700. È interessante che la maggioranza degli storiografi consultati, concordino nel datare la conquista della Sardegna nell'87H (705/706 d.C.) e ad attribuirlo a 'Abd Allâh b. Mûsâ b. Nuşayr. In un caso specifico tra l'altro – nel *Kitâb al-'imâma wa-l siyâsa* apocrifo di Ibn Qutayba al-Dînawarî (m. 890 d.C.) – si racconta della cattura da parte di questo stesso comandante di un Re (*malik*) di Sardegna qualche anno prima del 714<sup>51</sup>. A seguito di questo avvenimento, 'Abd Allâh sarebbe diventato il governatore dell'isola.

Le spedizioni navali verso la Sardegna tuttavia, non sembrano arrestarsi nemmeno dopo queste cosiddette "conquiste", a significare che esse furono aleatorie o, piuttosto, così come per le isole orientali, molto più simili a delle occupazioni militari circoscritte territorialmente e regolate secondo gli ordini del governo centrale che aveva il potere di disporre in merito alla loro durata e alle loro modalità.

Un altro dato infine che merita di essere segnalato in relazione a questa presenza di truppe arabo-musulmane sul territorio sardo du-

<sup>50</sup> IBN QUTAYBA, *Kitâb al-'imâma wa-l siyâsa*, 2 Tomi, Cairo, Maṭaba'at a-Ṣil, (1322) 1904, t. 1, pp. 206-207. Per la traduzione italiana, vedere : Maria Giovanna STASOLLA, "Arabi e Sardegna nella storiografia araba del medioevo".

<sup>51</sup> IBN QUTAYBA, *Kitâb al-'imâma wa-l siyâsa*, p. 218-219.

rante tutta la prima metà dell'VIII secolo, è fornito dalla ben nota cronaca del Venerabile Beda (m. 735 d.C.) e in particolare dal passaggio in cui è trattato l'acquisto, avvenuto sull'isola in una località non meglio definita, probabilmente Cagliari<sup>52</sup>, delle reliquie di S. Agostino di Ippona da parte di Liutprando (712-744 d.C.). Soldati arabomusulmani si sarebbero impadroniti dei resti del Santo, rivendendoli poi a caro prezzo al re Longobardo tra l'anno del suo incoronamento e quello della morte di Beda<sup>53</sup>. Al di là della datazione esatta dell'episodio ciò che comunque risulta chiaro, è che tale arco cronologico (712-735 d.C.) coincide sempre con quanto attestato dalle cronache in relazione alle prime campagne militari islamiche verso la Sardegna.

### *Conclusioni*

Senza la Sardegna la conquista del Maghreb e dell'al-Andalus non avrebbe probabilmente avuto luogo. Di certo, non con la rapidità che conosciamo.

Le spedizioni che interessarono l'isola a partire grossomodo dal 705, ebbero come risultato delle occupazioni militari circoscritte territorialmente per le quali è ancora difficile cogliere a pieno le caratteristiche ma che, senz'altro, ebbero come risultato un controllo sistematico dei porti, per dei periodi più o meno lunghi, al fine di neutralizzare le flotte bizantine che navigavano in quei paraggi e che utilizzavano la Sardegna come rampa di lancio verso il Maghreb estremo.

Le constatazioni fin qui presentate ci permettono di essere anche più precisi riguardo alle località occupate. La spedizione egiziana del 708, testimoniata da Ibn 'Abd al-Ḥakam, dallo Pseudo-Ibn Qutayba e

---

<sup>52</sup> Luciano Marco GASTONI, «Le reliquie di S. Agostino», in *L'Africa Romana 6. Atti del VI Convegno di Studio* (Sassari, 16-18 dicembre 1988), Sassari, 1989, pp. 583-593, in particolare p. 592.

<sup>53</sup> M.G.H., *Auct. Antiq.*, XIII, *Chronica minora III*, Berlino, Mommsen, 1898, p. 321: «Liudbrandus audiens quod Sarraceni depopulata Sardinia etiam loca fedarent illa, ubi ossa sancti Augustini episcopi propter vastationem barbarorum olim translata et honorifice fuerant condita, misit et dato magno praetio accepit et transtulit ea in Ticinis ibique cum debito tanto patri honore recondidit». Una ricostruzione dell'episodio, molto simile a quella di Beda, in: P. DIACONO, *Storia dei Longobardi*, testo latino e trad. italiana a fronte di Lidia CAPO, Milano, Mondadori, 2003, p. 348, n. 48: «Liutprand quoque audiens, quod Sarraceni, depopulata Sardinia, etiam loca illa, ubi ossa sancti Augustini episcopi propter vastationem barbarorum olim translata et honorifice fuerant condita, foedarent, misit, et dato magno pretio, accepit et transtulit ea in urbem Ticinensem ibique cum debito tanto patri honore recondidit».

confermata dal papiro di Qurra, potrebbe coincidere con quella menzionata nell'Apocalisse dello Pseudo-Metodio ed indirizzata verso il porto di Olbia. I sigilli islamici e le contingenze mediterranee in relazione alla conquista dell'al-Andalus, permetterebbero poi di supporre che delle truppe ed una flotta proveniente d'Ifrîqiya, fossero stabilmente stanziati nella zona del porto di *Tharros*. Anche Cagliari infine, secondo quanto si potrebbe supporre dalla cronaca di Beda, avrebbe ospitato uno o più contingenti militari arabo-musulmani.

Si è visto come le città portuali delle isole orientali fossero i luoghi esclusivi dove le truppe di "conquista" soggiornarono per dei periodi più o meno lunghi. Questa caratteristica propria alle occupazioni insulari nel Mediterraneo orientale, combacia dunque con quanto accadde in Sardegna. Ciò che d'altronde rientra perfettamente nella logica della strategia marittima arabo-musulmana.

Ma l'Islam sfruttò i porti della Sardegna non solo per delle motivazioni puramente strategiche. Le ricchezze dell'isola in termini di materiali e di uomini, divennero le risorse e il "materiale umano"<sup>54</sup> per il proseguimento delle operazioni militari e per il sostentamento di regioni in via di strutturazione politica ed economica quali l'Ifrîqiya. Le specificità naturali dell'isola, come l'abbondanza di terreni coltivabili e la posizione dei suoi porti, furono poi gli *atouts* necessari alla motivazione delle truppe di "conquista".

Per concludere, è importante notare come alla stregua dell'Africa del Nord, l'isola non dovette godere in quel periodo di particolari attenzioni da parte di Bisanzio. A testimoniare è in primo luogo il contesto mediterraneo, che impegnava interamente la flotta costantinopolitana in Oriente impedendole allo stesso tempo di navigare al di là della Sicilia. Se leggiamo le cronache in lingua araba con attenzione inoltre, è altrettanto chiaro come in Sardegna la difesa del territorio non fosse che il fatto di truppe locali che poco o niente avevano a che fare con Costantinopoli. Un esempio tra i tanti, è il passaggio già analizzato di Ibn 'Abd al-Ḥakam nel quale è evidente che la resistenza alla razzia non fu messa in atto che dalle "genti di Sardegna" (*ahl Sardâniya*). Come altri della stessa cronaca, neanche questo dettaglio è casuale. Anche Ibn Khayyât fa una chiara differenza tra le terre dei Rûm e la Sardegna<sup>55</sup>.

Gli storiografi dell'Islam che si occuparono della conquista dell'Occidente, distinguevano in maniera netta le terre bizantine da quelle cristiane o franche in genere. Un caso a parte è rappresentato

---

<sup>54</sup> Pierre GUICHARD, *Al-Andalus 711-1492: une histoire de l'Espagne musulmane*, Parigi, Hachette Littératures, 2000, p.16.

<sup>55</sup> Vedere, per esempio, l'anno 103 H (721/722 d.C.).

dalle terre africane abitate dai Berberi. Se le prime erano evidentemente le regioni legate politicamente all'impero bizantino, le seconde, come la penisola iberica visigota per esempio, erano invece tutti quei territori in cui le popolazioni, prevalentemente di religione cristiana, si governavano in maniera autonoma o, comunque, indipendente da Bisanzio. Ci limiteremo a constatare che i numerosi passaggi delle cronache relativi alla Sardegna della prima metà del secolo VIII, riferiscono quasi esclusivamente di una popolazione locale non meglio definita politicamente e istituzionalmente ma, certamente, di religione cristiana. E' solo in alcuni periodi precisi che le cronache documentano della presenza di Rûm in Sardegna. E' il caso, per esempio, della spedizione del 135H (752/753 d.C.) riportata da Ibn al-Athîr<sup>56</sup>. Sono le congetture mediterranee, tuttavia, che spiegano le motivazioni delle momentanee apparizioni bizantine sull'isola.

---

<sup>56</sup> Testo arabo e trad. it. in: Maria Giovanna STASOLLA, "Arabi e Sardegna nella storiografia araba del medioevo", pp. 184, 186

## Appendice

### *I. Tâ'rikh di Khalîfa b. Khayyât al-Layshî al-'Uṣfurî 'Abû 'Amr (m. 854 d.C.)*<sup>57</sup>

Anno 86H (705 d.C.)

Mûsâ b. Nuṣayr incaricò Ibn 'Abî Burdat al-'Abdî della flotta (d'Ifrîqiya) affinché questi conquistasse le città della Sicilia, che è nel Maghreb<sup>58</sup>.

Anno 87 H (705/706 d.C.)

In questo anno Mûsâ b. Nuṣayr mandò suo figlio 'Abd Allâh in spedizione (*ghazwa*) verso la Sardegna, che è tra i paesi del Maghreb. Si dice che l'abbia conquistata. Durante lo stesso anno, Mûsâ b. Nuṣayr mandò 'Ayḍâ 'Abd Allâh b. Ḥadhîfa al-'Azadî in spedizione verso la Sardegna. Questo riuscì a catturare dei prigionieri e ad impadronirsi del bottino<sup>59</sup>.

Anno 89H (707/708 d.C.)

In questo anno Mûsâ b. Nuṣayr mandò suo figlio 'Abd Allâh alla conquista di Maiorca e di Minorca, due isole che si trovano tra la Sicilia e al-Andalus, e questi le conquistò<sup>60</sup>.

Anno 92H (710/711 d.C.)

In questo anno Mûsâ b. Nuṣayr incaricò il suo mawala Ṭâriq della conquista di Tangeri che si trova vicino al mare. Da qui questi passò in al-Andalus<sup>61</sup>.

Anno 103H (721/722 d.C.)

In questo anno al-'Abbas b. al-Walîd fece una spedizione nella terra dei Rûm. Durante il mese di Muḥarram dello stesso anno, Bishr b. Ṣafwân mandò Yazîd b. Misrûq al-Yahṣbî in spedizione verso la Sardegna, che è nel Maghreb. Vi fece del bottino e rientrò (in Ifrîqiya) sano e salvo<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> IBN KHAYYÂT, *Tâ'rikh*, Najaf, al-Âdab Presse, (1368) 1967. Si riportano tutti i passaggi relativi alla Sardegna e si mostrano, per una migliore comprensione degli avvenimenti citati, solo alcuni esempi di spedizioni navali verso le altre isole maggiori del Mediterraneo occidentale (Sicilia, Corsica, Baleari).

<sup>58</sup> p. 137.

<sup>59</sup> p. 143.

<sup>60</sup> p. 144.

<sup>61</sup> p. 144-145.

<sup>62</sup> p. 161.

Anno 106H (724/725 d.C.)

In questo anno Bishr b. Şafwân che si trovava in Ifrîqiya, mandò Muḥammad b. 'Abî Bakr mawalâ dei Banî Jamḥa in spedizione. Questo raggiunse la Corsica e la Sardegna<sup>63</sup>.

Anno 109H (727/728 d.C.)

In questo anno Bishr b. Şafwân che si trovava in Ifrîqiya, mandò Ḥasân b. Muḥammad b. 'Abî Bakr mawalâ des Banî Jamḥa in spedizione verso la Sardegna. Questo s'impadronì del bottino e ritornò (in Ifrîqiya) sano e salvo<sup>64</sup>.

Anno 110H (728/729 d.C.)

In questo anno, 'Ubayda b. 'Abd al-Raḥman al-Birkânî che apparteneva ai Banî Salîm, fu incaricato del governo dell'Ifrîqiya. Costui, mandò in spedizione alla testa di settecento uomini 'Uthmân b. 'Abî 'Ubayda. Questo si diresse verso Siracusa, che è una città della Sicilia. Dio tagliò in due il loro patrizio, vinse la battaglia, e investì (del potere) Al-Ḥajj 'Ibrâhîm b. Hishâm b. 'Ismâ'il al-Mukhazûmî<sup>65</sup>.

Anno 112H (730/731 d.C.)

'Abû Khâlîd disse: in questo anno, 'Ubayda b. 'Abd al-Raḥman al-Birkânî mandò dall'Ifrîqiya verso la Sicilia, Thâbat b. Khathîm delle genti di Giordania. Questi riuscì a catturare dei prigionieri e ritornò (in Ifrîqiya) sano e salvo<sup>66</sup>.

Anno 113H (731/732 d.C.)

In questo anno, 'Ubayda b. 'Abd al-Raḥman mandò in spedizione dall'Ifrîqiya 'Abd al-Malik b. Qaṭan affinché conquistasse la Sicilia. Questi s'impadronì del bottino e ritornò (in Ifrîqiya) sano e salvo<sup>67</sup>.

Anno 114H (732/733 d.C.)

In questo anno 'Ubayda b. 'Abd al-Raḥman mandò dall'Ifrîqiya 'Abd Allâh b. Qaṭan in spedizione verso la Sicilia. Questo si impadronì del bottino e ritornò (in Ifrîqiya) sano e salvo. Nello stesso anno 'Ayḍâ

---

<sup>63</sup> p. 166.

<sup>64</sup> p. 168.

<sup>65</sup> p. 169.

<sup>66</sup> p. 171.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

'Abd Allâh b. Ziyâd al-Anṣârî partì in spedizione verso la Sardegna. Questi s'impadronì del bottino e ritornò (in Ifrîqiya) sano e salvo<sup>68</sup>.

Anno 115H (733/734 d.C.)

In questo anno, 'Ubayda b. 'Abd al-Raḥman inviò (per mare) dall'Ifrîqiya Bakr b. Sawîd affinché conquistasse la Sicilia<sup>69</sup>.

Anno 117H (735/736 d.C.)

In questo anno 'Ubayda b. al-Ḥabḥâb mandò in missione (*bâ'ath*) Ḥabîb b. 'Ubayda affinché raggiungesse un villaggio (*qariyat*) della Sardegna. Questi massacrò a morte il nemico e catturò prigionieri<sup>70</sup>.

Anno 116H (734/735 d.C.)

In questo anno, Ibn al-Ḥabḥâb mandò in spedizione in Sicilia anche 'Uthmân b. 'Abî 'Ubayda. Questi riuscì a raggiungere una zona montagnosa della regione<sup>71</sup>.

Anno 119H (737/738 d.C.)

In questo anno Ibn al-Ḥabḥâb mandò in spedizione 'Ayḍâ Qathim b. 'Awâna. Questi raggiunse una fortezza (*qal'at*) della Sardegna che è tra i paesi del Maghreb. Qathim annegò e alcuni musulmani si salvarono<sup>72</sup>.

## II. *Futûḥ Miṣr* di Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 870 d.C.)

Quando al-Andalus fu conquistata, le armate s'impadronirono di un ingente bottino (*ghanâ'im*), ne sottrassero (*ghalla*) gran parte, lo caricarono sulle loro navi (*fa-ghalû fihâ ghallûlâ kathirâ ḥamalûha fî al-marâkib*) e finalmente s'imbarcarono. Ma giunti in mezzo al mare, sentirono qualcuno gridare: "O mio Dio, annegali!". (I musulmani) allora, invocarono Dio e recitarono il Corano. Si racconta che il vento si mise a soffiare (così) violentemente, che le navi si ruppero e gli equipaggi annegarono. Ma gli Egiziani negano tutto questo, e dicono che non furono delle genti di al-Andalus ad annegare, ma delle genti di Sardegna (*ahl Sardâniya*).

---

<sup>68</sup> p. 172.

<sup>69</sup> p. 172.

<sup>70</sup> p. 173.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> p. 174.



Ci racconta Sa'd b. 'Afîr: quando le genti di Sardegna si trovarono di fronte i musulmani, decisero di recarsi in uno dei loro porti. L'ostruirono facendone fuoriuscire l'acqua ed in seguito vi gettarono i loro vasi d'argento e d'oro. Infine il livello abituale dell'acqua fu ristabilito e (i Sardi) vollero andare in una delle loro chiese. Qui, misero una copertura al di sotto del tetto dell'edificio e tra questi due tetti nascosero tutto ciò che possedevano. Uno dei Musulmani andò allora a lavarsi nel luogo che (i Sardi) avevano svuotato e poi riempito. Il soldato cadde su un oggetto e lo tirò fuori dall'acqua. Si trattava di un piatto d'argento. Si tuffò e né trovò degli altri. Quando i Musulmani furono messi al corrente di ciò che accadeva, iniziarono a svuotare il porto e a prendere tutti i vasi che poterono trovarvi. Un Musulmano che possedeva una fionda (*qûs bunduq*) si diresse verso la chiesa sotto il tetto della quale (i Sardi) avevano nascosto le loro ricchezze. Gettò lo sguardo su un piccione, gli tirò un proiettile ma mancò l'obiettivo. Colpì però una trave di legno e la ruppe. Le ricchezze caddero su di loro e i Musulmani ne sottrassero quante più poterono. Successe anche che un soldato catturò un gatto, lo sgozzò e né svuotò gli intestini. Fatto questo poi, lo riempì con le ricchezze sottratte e lo gettò lungo la strada, in maniera tale che (chiunque passasse di là) non pensasse ad altro che ad una bestia morta. Tornando poi sulla strada, lo raccolse. Successe anche che qualcuno disarmò la sua sciabola, gettò la lama e tolse il manico per nascondervi le ricchezze prima di rimetterlo al suo posto. Quando furono tutti imbarcati sulle navi, sentirono una voce gridare: "O mio Dio, annegali!". Recitarono il Corano ma annegarono tutti tranne Abû 'abd al-Raḥmân al-Ḥubulî e Ḥanash b. 'Abd Allah al-Sabalî, i quali, si dice, non sottrassero alcuna ricchezza<sup>73</sup>.

### III. Lettera di Qurra b. Sharîk

Nel nome di Dio. Qurra b. Sharîk, governatore, a Basilius, vescovo del borgo di Afrodito. Rendiamo grazie a Dio. Noi non conosciamo il numero dei marinai che, partiti con 'Aṭâ b. Râf'i verso l'Africa, hanno fatto ritorno alle loro case nel vostro distretto amministrativo né di quelli che sono rimasti nella stessa Africa. E dunque, alla ricezione della presente lettera, scriveteci il numero di marinai che hanno fatto ritorno nel vostro distretto, così come vi abbiamo appena domandato. Raccogliete le informazioni che essi po-

<sup>73</sup> IBN 'ABD AL-ḤAKAM, *Futûḥ Miṣr*, Yale, Ed. Charles Torrey, 1922, pp. 140-141.

tranno fornirvi. Interrogateli riguardo quelli che son rimasti in Africa affinché conosciate le ragioni che gli hanno fatti rimanere laggiù ed interrogateli anche riguardo al numero di soldati morti durante il viaggio di ritorno a seguito del loro congedo. Infine, annotate tutto quello che si può sapere su di loro e inviateci un rapporto, velocemente, non appena riceverete questa lettera.

Scritto il 15 Mechir de l'ottava indizione (Gennaio - Dicembre 709/710 d.C.).

Consegnato da Sa'îd riguardo ai marinai inviati con 'Aṭâ b. Râf'i<sup>74</sup>.

#### *IV. L'Apocalisse dello Pseudo-Methodio*

Quando i figli di Ismael conquistarono tutta la terra, depredarono le città e i villaggi occupando tutti i Reami delle nazioni. I figli di Ismael viaggiarono su navi in legno e arrivarono fino alle terre dell'Ovest, fino a Roma, l'Illiria, l'Egitto, Âfnasôliôs e Lûzâ la grande che è di fronte a Roma (...). Sette tribù partirono dal deserto lontano per conquistare il mondo e governarlo. S'impadronirono delle regioni, dei passaggi e delle strade: dalle terre coltivate d'Egitto fino all'Etiopia, dall'Eufrate fino all'Indus, dal Tigri fino al mare chiamato 'Fuoco del sole' e fino ai reami di Ionton, figlio di Noah, e dal Nord fino a Roma la grande e al mare del Ponto (...)

Quando i quattro principi della punizione, Desolazione, Spoliazione, Rovina e Distruzione si gettarono sulla terra, la Persia fu subito abbattuta in uno stato di desolazione (...). La Siria fu demolita e i suoi abitanti catturati o uccisi. La Sicilia fu distrutta ed anche i suoi abitanti furono catturati o uccisi. Lo stesso accadde in Grecia e nelle terre dei Romani. Gli abitanti delle isole del mare fuggirono o furono fatti prigionieri. L'Egitto, la Siria e le località dell'Est saranno sottomesse al giogo del tributo e dell'imposta e soffriranno per sette volte il giogo dei prigionieri. La terra promessa sarà invasa dagli uomini dei quattro venti del paradiso che si assomigliano a delle locuste ammassate da una tempesta. Ci sarà carestia, angoscia e morte (...)<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> La traduzione proposta è dello scrivente. Il testo greco, con traduzione francese a fronte, in Paul SEBAG, "Les expéditions maritimes arabes du VIIIe siècle", in *Cahiers de Tunisie*, VIII, 31, 1960, pp. 73-82; la traduzione inglese della lettera, in Harold I. BELL, "Translation of the Greek Aphrodito Papyrus in the British Museum", in *Der Islam*, II, 1911, pp. 269-283, in particolare p. 279, n. 1350.

<sup>75</sup> Quella proposta, è una traduzione italiana della traduzione inglese della versione siriana dell'Apocalisse dello Pseudo-Methodio. Per la traduzione inglese completa, vedere: Paul J. ALEXANDER, *Byzantine Apocalyptic Tradition*, pp. 36-51; per la versione siriana: *Codex Vaticanus Syrus*, 58.

## La comunità irlandese a Roma, 1377-1870. Lo *status quaestionis*

Matteo Binasco

### *Introduzione*

Proporre una rassegna bibliografica sulla comunità irlandese a Roma nel periodo che va dal 1377 al 1870 è un esercizio estremamente difficile in quanto il numero delle opere disponibili varia considerevolmente durante l'arco cronologico preso in considerazione<sup>1</sup>. Un'ulteriore difficoltà è rappresentata dal fatto che la storiografia sulle migrazioni e sulle comunità straniere a Roma è un campo di ricerca vastissimo che è aumentato a dismisura nell'ultimo trentennio. Ad oggi l'unico ad aver proposto un *excursus* di lungo periodo sulle migrazioni a Roma è stato Matteo Sanfilippo<sup>2</sup>. Questa breve rassegna storiografica è divisa in tre parti. La prima che analizza il periodo medievale, la seconda che analizza la prima età moderna, e la terza che prende in esame il periodo settecentesco e ottocentesco.

### *Il periodo medievale*

L'arrivo e la presenza a Roma di irlandesi, laici e religiosi, comincia ad essere tracciabile già dalla fine del IX secolo. Infatti è da quel momento in avanti che gli *Annals of Ulster*, il più importante *corpus* documentario sul periodo alto medievale irlandese, cominciano a registrare la partenza in pellegrinaggio verso Roma di re gaelici e di

---

<sup>1</sup> Questa ricerca viene condotta presso l'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, sede di Genova, nell'ambito del Progetto Migrazioni, commessa nr. IC.P10.003 del Dipartimento Identità Culturale del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

<sup>2</sup> Matteo SANFILIPPO, "Roma città aperta: luogo di accoglienza, di incontro culturale, di religiosità", <[www.baobaroma.org/pdf/2006/romacittaaperta.pdf](http://www.baobaroma.org/pdf/2006/romacittaaperta.pdf)>, (30 settembre 2011); Matteo SANFILIPPO, "Roma nel Rinascimento: una città di immigrati", in Benedetta BINI - Valerio VIVIANI (a cura di), *Le forme del testo e l'immaginario della metropoli*, Viterbo, Edizioni Sette Città, 2007, pp. 73-85; Matteo SANFILIPPO, "Migrazioni a Roma tra età moderna e contemporanea", in *Studi Emigrazione*, n. 165, vol. 44, 2007, pp. 19-32.

influenti membri del clero<sup>3</sup>. È ipotizzabile che nel flusso dei pellegrini provenienti dall'Irlanda alcuni di essi possano essersi stabiliti in modo permanente in città. Secondo gli *Annals of Inisfallen*, nel 1095 era attestata la presenza a Roma di monaci gaelici<sup>4</sup>. Maggiori informazioni su questa comunità monastica, identificata come *S. Trinitas Scotorum*, si trovano in un manoscritto, probabilmente del XI secolo, proveniente dalla chiesa di Santa Maria in Palladio. Questo documento, che è stato edito dallo storico benedettino Dom André Wilmart nel 1929, riporta la presenza di nove monaci irlandesi<sup>5</sup>.

Nella sua analisi sulla comunità inglese di Roma, la storica Margaret Harvey ha sottolineato come l'ospizio di San Tommaso, fondato nel 1362, ospitasse anche gallesi ed irlandesi, ad esclusione però di quelli provenienti dalle aree gaeliche<sup>6</sup>. Le liste dei pellegrini, ecclesiastici e laici, ammessi nell'ospizio non fanno però alcuna menzione di irlandesi<sup>7</sup>. Tuttavia a partire dalla prima metà del 1400 vi sono tracce, seppur frammentarie e discontinue, della presenza di membri del clero irlandese in servizio permanente presso la Curia papale. Secondo lo storico Kenneth Nicholls, nel 1444 un largo numero di ecclesiastici provenienti dalle province del Connacht e dell'Ulster si recò a Roma al seguito di William O'Hedian, vescovo di Elphin, una presenza che rimane tuttora da investigare sia nelle fonti irlandesi che nei registri papali<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> *Annals of Ulster. A Chronicle of Irish Affairs from A.D. 431 to A.D. 1540*, Dublin, Stationery Office, 1887, vol. 1; Aubrey GWYNN, SJ, "Ireland and Rome in the Eleventh Century", in *Irish Ecclesiastical Record*, vol. 57, January-June 1941, pp. 213-232; Aubrey GWYNN, "Ireland and the Continent in the Eleventh Century", in *Irish Historical Studies*, nr.31, vol. 8, March 1953, pp. 193-216; per un'analisi del pellegrinaggio a Roma durante il medioevo vedi Debra J. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1998; Massimo MIGLIO (a cura di), *Pellegrinaggi a Roma: il codice di Einsiedeln, l'itinerario di Sigerico, l'itinerario Malmesburiense, le meraviglie di Roma, racconto delle meraviglie della città di Roma*, Roma, Città Nuova, 1999.

<sup>4</sup> Aubrey GWYNN, *The Twelfth Century Reform*, vol. 2 in Patrick CORISH (a cura di), *A History of Irish Catholicism*, Dublin, Gill and Son, 1968, pp. 8-9.

<sup>5</sup> Dom André WILMART, OSB, "La Trinité des Scots à Rome et les notes du Vat. Lat. 378", in *Revue bénédictine*, vol. 41, 1929, pp. 218-230; Marco VATTASSO - Pio Franchi DE' CAVALIERI, *Codices Vaticani Latini*, vol. 1: *Codices 1-678*, Romae, Typis Vaticanis, 1902, pp. 294-295.

<sup>6</sup> Margaret HARVEY, *The English in Rome, 1362-1420. Portrait of an Expatriate Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 10, 30.

<sup>7</sup> "The English Hospice in Rome", in *The Venerable Sexcentenary Issue*, vol. 21, 1962. Ripubblicato in *The English Hospice in Rome*, Leominster, Gracewing edition, 2005.

<sup>8</sup> Kenneth NICHOLLS, *Gaelic and Gaelicised Ireland in the Middle Ages*, Dublin, Gill and MacMillan, 1972, pp. 99-100.

L'unica analisi di rilievo sulla presenza clericale irlandese nella Curia è quella fatta dalla storica Katherine Walsh che ha ricostruito la carriera di John Swayne, *abbreviator* dal 1404 al 1411 e arcivescovo di Armagh dal 1418 al 1439. L'analisi di Walsh su Swayne ha dimostrato come questo ecclesiastico fosse probabilmente in contatto con Dietrich von Niem, ufficiale della cancelleria vaticana e uno dei due fondatori dell'ospizio tedesco di Santa Maria dell'Anima. Questo favorì probabilmente la fondazione, nel 1413, da parte di von Niem di un ospizio e di una chiesa per i preti irlandesi che si recavano a Roma in pellegrinaggio o per altri motivi. La ricerca di Walsh, condotta in buona parte negli archivi di Santa Maria dell'Anima, non ha però trovato ulteriore documentazione per verificare cosa avvenne di questo ospizio<sup>9</sup>. Una ricerca più approfondita negli archivi Vaticani o nei fondi notarili dell'Archivio Capitolino potrebbe fornire nuovo materiale per chiarire la genesi e la fine di questa misteriosa struttura. Un'ulteriore campo di ricerca che andrebbe approfondito è quello riguardante l'adesione degli irlandesi alla confraternita di Santo Spirito in Sassia eretta da Sisto IV (1471-1484) nel 1478. Chi scrive ha compiuto un primo rilevamento che ha permesso d'identificare venti nominativi irlandesi che fra il 1478 ed il 1500 aderirono alla confraternita<sup>10</sup>. Tuttavia è necessario ampliare lo spettro della ricerca alle altre strutture assistenziali esistenti a Roma in quel periodo.

### *Il cinquecento ed il seicento*

Nel passaggio dal basso medioevo al cinquecento la presenza irlandese a Roma sembra contrarsi ulteriormente. La riprova di ciò è data dal fatto che la *descriptio Urbis*, il principale censimento dell'epoca, del 1527 non fa alcuna menzione di irlandesi, né ecclesia-

---

<sup>9</sup> Katherine WALSH, "The Roman Career of John Swayne, Archbishop of Armagh, 1418-1439. Plans for an Irish Hospice in Rome", in *Seanchas Ardmhacha. Journal of the Armagh Diocesan Historical Society*, nr.1, vol. 11, 1983-1984, pp. 1-21. Altri due irlandesi, Robert Holhan e Thomas Rossall, operano in qualità di *abbreviator* durante il pontificato di Martino V, dal 1417 al 1431. Tuttavia la mancanza di fonti non permette di ricostruire la loro carriera in Curia. Vedi Margaret HARVEY, *England, Rome, and the Papacy, 1417-1464. The Study of a Relationship*, Manchester, Manchester University Press, 1993, p. 30.

<sup>10</sup> Vedi "Liber fraternitatis S. Spiritus et S. Mariae in Saxia de Urbe", in Pietro EGIDI (a cura di), *Necrologi e libri affini della provincia romana*, Roma, Istituto Storico Italiano, 1914, vol. 2, pp. 107- 446.

stici né laici, residenti in città<sup>11</sup>. Tuttavia è bene ricordare come la *descriptio* indichi la provenienza esatta solo per meno del 7% dei 53.987 abitanti riportati nel documento<sup>12</sup>, e di conseguenza è opportuno estendere l'indagine ad altre fonti del periodo. Nella seconda metà del cinquecento la situazione non subisce profondi cambiamenti tanto che lo storico dominicano Hugh Fenning, nei suoi studi prosopografici sul clero irlandese ordinato a Roma, ha contato solo tredici secolari e due Gesuiti irlandesi ordinati in città fra il 1572 ed il 1599<sup>13</sup>. Nello stesso periodo, egli ha anche rilevato la presenza di tre dominicani irlandesi che però erano solo di passaggio in città. Tuttavia, secondo Fenning, questa sparuta presenza potrebbe essere più consistente di quanto sembri. Infatti uno studio più approfondito dei registri delle ordinazioni conservati presso l'Archivio Storico del Vicariato di Roma potrebbe rivelare ulteriori nominativi irlandesi. Un'ulteriore pista di ricerca potrebbe essere quella d'identificare in quali strutture questi ecclesiastici risiedevano e studiavano, con una specifica enfasi sui loro mezzi di sostentamento, durante la loro permanenza a Roma.

Agli inizi del seicento la presenza irlandese a Roma comincia a divenire più consistente sia in termini numerici che dal punto di vista della visibilità all'interno della Curia pontificia e della società romana. Questo è in parte dovuto all'arrivo a Roma nel 1608 di Hugh O'Neill (c.1550-1616) e di Rory O'Donnell, rispettivamente conte di Tyrone e di Tyrconnell dopo la loro fuga dall'Irlanda nel 1607 a seguito del progressivo indebolimento della nobiltà gaelica nei confronti della corona inglese. La maggior parte degli studi si è concentrata sulla fuga dei due conti dall'Irlanda<sup>14</sup>, mentre scarse sono le analisi sulla loro permanenza in città e soprattutto sulla cerchia di persone che li se-

---

<sup>11</sup> Egmont LEE, *Descriptio Urbis. The Roman Census of 1527*, Roma, Bulzoni, 1985, ripubblicato in Egmont LEE, *Habitatores in Urbe: the Population of Renaissance Rome*, Roma, Casa Editrice La Sapienza, 2006.

<sup>12</sup> Anna ESPOSITO, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma, Editrice "il Calamo", 1995, pp. 77-78.

<sup>13</sup> Hugh FENNING, OP, "Irishmen ordained at Rome, 1572-1697", in *Archivium Hibernicum* [abbreviato in *Arch. Hib.*], vol. 49, 2005, pp. 1-8; Hugh FENNING, "Irish Dominicans at Rome, 1570-1699: a Biographical Register", in *Collectanea Hibernica* [abbreviato in *Coll. Hib.*], vol. 44/45, 2003, pp. 13-18.

<sup>14</sup> Joseph BERGIN, "The Europe that the Earls encountered", in Thomas O'CONNOR - Mary Ann LYONS (a cura di), *The Ulster Earls and Baroque Europe. Refashioning Irish Identities, 1600-1800*, Dublin, Four Courts Press, 2010, pp. 5-17; Hiram MORGAN, "Policy and Propaganda in Hugh O'Neill's Connection with Europe", in *Ibidem*, pp. 18-52; David EDWARDS, "The Plight of the Earls: Tyrone and Tyrconnell's 'Grievances' and Crown Coercion in Ulster, 1603-7", in *Ibidem*, pp. 53-76; Colm LENNON, "The Flight of the Earls in British-Spanish Diplomacy", in *Ibidem*, pp. 77-87.

guirono a Roma<sup>15</sup>. Oltre alla presenza dei conti gaelici, fra la fine del cinquecento ed i primi decenni del seicento la Curia ospitò importanti membri del clero irlandese come Peter Lombard (1554-1625), arcivescovo di Armagh dal 1601 al 1625, che rimase a Roma dal 1598 al 1625. La sua presenza in Curia dove operò in qualità di rappresentante dell'Università di Lovanio e come teologo nella Congregazione de *De Auxiliis divinae gratiae* è stata recentemente tracciata ed analizzata da Bruno Boute<sup>16</sup>. Tuttavia, ad eccezione dell'articolo di Ignatius Fennessy<sup>17</sup>, ancora poco o nulla si sa del tentativo fatto da Lombard di ospitare degli studenti irlandesi nella sua residenza romana dal 1612.

Il punto di svolta per la comunità irlandese di Roma avvenne fra il 1625 ed il 1628. In quel lasso di tempo furono fondati il collegio di San Isidoro, nel 1625, per i Francescani irlandesi e il Collegio Irlandese, nel 1628, per la formazione del clero secolare. Un personaggio chiave dietro la fondazione di entrambi i collegi fu il francescano irlandese Luke Wadding (1588-1657), una figura poliedrica che rivestì numerosi ruoli in Curia e di cui manca tuttora una biografia completa sulla sua carriera a Roma<sup>18</sup>. La bibliografia specifica sui due collegi è

---

<sup>15</sup> La migliore fonte primaria sul loro viaggio dall'Irlanda a Roma è la cronaca di Tadhg Ó CIANÁIN, *Turas na dtoiseach nUltach as Éirinn: from Rath Maoláin to Rome*, Nollaig Ó MURAÍLE (a cura di), Rome, Pontifical Irish College, 2007; Francis Joseph BIGGER, "The Irish in Rome in the Seventeenth Century", in *Ulster Journal of Archeology*, n.3, vol. 5, 1899, pp. 115-138; Mícheál MAC CRAITH, OFM, "Early modern Catholic self-fashioning. Tadhg Ó Cianáin, the Ulster Earls and Santa Francesca Romana (1608)", in *The Ulster Earls and Baroque Europe*, pp. 242-261; Clare CARROLL, "Three Waves of Irish Exiles in Rome. From Hugh O'Neill to Giuseppe Clugston", in Thomas BARR (a cura di), *Italian Influences and Irish Outcasts. Essays on Torquato and Aspects of the Renaissance in Ireland, Europe, and beyond*, Coleraine, University of Ulster, 2009, pp.1-26.

<sup>16</sup> Bruno BOUTE, "Our man in Rome: Peter Lombard, agent of the University of Louvain, at the grand theatre of European politics, 1598-1612", in *The Ulster Earls and Baroque Europe*, pp. 110-141; Bruno BOUTE, *Academic Interests and Catholic Confessionalisation: the Louvain Privileges of Nomination to ecclesiastical Benefices*, Leiden, Brill, 2010, 313-422.

<sup>17</sup> Ignatius FENNESSY, OFM, "Patrick Roche of Kinsale and St. Patrick's College, Rome", in *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society*, vol. 100, (1995), pp. 91-104.

<sup>18</sup> Ad oggi l'unica opera che propone una sintesi sui vari ruoli svolti da Wadding nonché una guida archivistica e bibliografica sulla sua figura è quella scritta dai Francescani irlandesi nel 1957. La storiografia più recente si è concentrata sul ruolo di Wadding come teologo. Vedi FRANCISCAN FATHERS, Dún MUIRE (a cura di), *Father Luke Wadding Commemorative Volume*, Dublin, Clonmore and Reynolds Ltd, 1957. Pietro STELLA, *Il Giansenismo in Italia. I preludi tra seicento e primo settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 7, 9, 13, 18, 21-23, 47; Thomas O'CONNOR, *Irish Jansenists, 1600-70. Religion and Politics in Flanders, France, Ire-*

limitata ad opere ormai datate e agiografiche come quelle degli storici Francescani Gregory Cleary e Patrick Conlan su Sant'Isidoro<sup>19</sup> o alle sintesi sulla nascita del Collegio Irlandese fatte da Patrick Corish e Thomas O'Connor<sup>20</sup>. Le poche analisi disponibili non danno inoltre un quadro esauriente del ruolo svolto dai due collegi né dei loro rapporti con le istituzioni pontificie. Mancano anche degli studi prosopografici specifici che permettano d'identificare quanti e quali studenti furono ammessi nei due collegi<sup>21</sup>. Ciò contrasta con le analisi fatte da Fenning che nei suoi studi ha identificato ben 929 irlandesi che furono ordinati a Roma nel periodo compreso dal 1600 al 1800, espandendo e migliorando così la pionieristica indagine svolta dagli storici Francescani Bartholomew Egan, Cathaldus Giblin e Cuthbert McGrath negli anni quaranta<sup>22</sup>. Un altro aspetto che è stato marginalmente trattato<sup>23</sup> e che necessita di essere approfondito è quello del ruolo

---

*land and Rome*, Dublin, Four Courts Press, 2008; Thomas O'CONNOR, "Luke Wadding's Networks at Home and Abroad", in Keogh DÁIRE and Albert MCDONNELL (a cura di), *The Irish College, Rome and its World*, Dublin, Four Courts Press, 2008, pp. 14-23. Paolo BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, curia romana e monarchia spagnola tra cinque e seicento*, Firenze, Olschki, 2009; BROGGIO, "Un teologo irlandese nella Roma del Seicento: il francescano Luke Wadding", in *Roma moderna e contemporanea*, n. 1-2, vol. 18, gennaio-dicembre 2010, pp. 151-178.

<sup>19</sup> Gregory CLEARY, OFM, *Father Luke Wadding and St. Isidore's College Rome. Biographical and Historical Notes and Documents*, Roma, Tipografia del Senato G. Bardi, 1925; Patrick CONLAN, OFM, *St. Isidore's College, Rome*, Roma, Tipografia Salesiana, 1982.

<sup>20</sup> Patrick CORISH, "The Beginnings of the Irish College, Rome", in *Father Luke Wadding commemorative volume*, pp. 284-294. Questo saggio è stato ripubblicato nel 2008. Vedi Patrick CORISH, "The Beginnings of the Irish College, Rome", in *The Irish College, Rome and its World*, pp. 1-13. Thomas O'CONNOR, "The Irish College, Rome in the Age of Religious Renewal, 1625-1690", in Albert MCDONNELL (a cura di), *Collegium Hibernorum de Urbe. An early Manuscript Account of the Foundation and Development of the Ludovician College of the Irish in Rome, 1628-1678*, Rome, Pontifical Irish College, 2003, pp. 13-32.

<sup>21</sup> Chi scrive, in collaborazione con Vera Orschel, archivista degli Archives dell'University College Dublin, sta completando una lista sugli studenti ammessi nel Collegio Irlandese nel periodo che va dal 1628 al 1798, anno della chiusura del collegio a seguito dell'invasione napoleonica di Roma.

<sup>22</sup> Bartholomew EGAN, OFM, - Cathaldus GIBLIN, OFM, - Cuthbert MCGRATH, OFM, "Irishmen ordained in Rome, 1625-1710", in *Irish Ecclesiastical Record*, n. 8, vol. 41, 1943, pp. 116-124; Hugh FENNING, "Irishmen ordained at Rome, 1572-1697", pp. 8-36; Hugh FENNING, "Irishmen ordained at Rome, 1698-1759", in *Arch. Hib.*, vol. 50, 1996, pp. 29-49; Hugh FENNING, "Irishmen ordained at Rome, 1760-1800", in *Arch. Hib.*, vol. 51, 1997, pp. 13-63.

<sup>23</sup> Brendan JENNINGS, OFM, "Theses defended in St. Isidore's College, Rome, 1631-1649", in *Coll. Hib.*, vol. 2, 1959, pp. 95-105; Bartholomew EGAN, "Notes on Propaganda Printing-Press and Correspondence concerning Francis Molloy, OFM", in *Coll.*



svolto dai due collegi nel preservare e nel promuovere la cultura irlandese, e nello specifico quella gaelica, a Roma.

Nel 1677 la rete dei collegi irlandesi si espanse ulteriormente grazie al passaggio dei conventi di San Sisto Vecchio e di San Clemente dalla provincia Domenicana italiana a quella irlandese, portando così alla fondazione del primo collegio per Domenicani irlandesi a Roma. Rispetto a San Isidoro e al Collegio Irlandese la storiografia sulla comunità dei domenicani irlandesi a Roma è più sviluppata grazie agli studi fatti da Leonard E. Boyle<sup>24</sup>, Thomas S. Flynn<sup>25</sup>, ma soprattutto da Fenning<sup>26</sup>. Il quarto collegio irlandese ad essere fondato a Roma è quello degli Agostiniani che, dopo una prima infruttuosa fondazione che sopravvisse solo dal 1656 al 1661, venne ufficialmente fondato nel 1739 per poi essere chiuso nel 1798. Questo collegio è stato scarsamente studiato e la riprova di ciò è data dal fatto che vi sono pochissimi riferimenti archivistici<sup>27</sup> e bibliografici<sup>28</sup> su di esso.

Il quadro delineato fino ad ora ha tracciato un profilo dei collegi irlandesi che furono fondati a Roma fra il 1600 ed il 1700. Tuttavia la ricerca deve essere estesa anche al di fuori della cerchia dei collegi nazionali. In particolare è necessario verificare la presenza degli studenti irlandesi anche in altri collegi così come nel Collegio Urbano della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide", fondato nel 1627. Anche in questo caso la bibliografia è limitata alla analisi di Giovanni

---

*Hib.*, vol. 2, 1959, pp. 115-124; Benignus MILLETT, OFM, *The Irish Franciscans, 1651-1665*, Rome, Gregorian University Press, 1964; Clare CARROLL, " 'Tutte le antiche usanze': preserving Irish Culture in Rome", in Thomas HERRON - Michael POTTERTON (a cura di), *Ireland in the Renaissance, c.1540 - 1660*, Dublin, Four Courts Press, 2007, pp. 138-149.

<sup>24</sup> Leonard E. BOYLE, OP, *San Clemente Miscellany*, vol. 1, *The Community of SS. Sisto e Clemente in Rome, 1677-1977*, Romae, Apud S. Clementem, 1977.

<sup>25</sup> Thomas S. FLYNN, OP, *The Irish Dominicans, 1536-1641*, Dublin, Four Courts Press, 1993.

<sup>26</sup> Hugh FENNING, *The Irish Dominican Province, 1698-1797*, Dublin, 1990; Hugh FENNING, "Irish Dominicans at Rome, 1570-1699", pp. 18-55.

<sup>27</sup> Francis Xavier MARTIN, OSA, "Archives of the Irish Augustinians, Rome: a Summary Report", in *Arch. Hib.*, vol. 18, 1955, pp. 157-163.

<sup>28</sup> *Annals of the Irish National Church in Honour of St. Patrick, Rome*, Dublin, Browne and Nolan Printers, 889; William Joseph BATTERSBY, *History of all the Abbeys, Convents, Churches of the Hermits of St. Augustin in Ireland*, Dublin, G.P. Warren, 1856, pp. 98-110, 118-119; Clemens HENZE, CSSR, "San Matteo in Merulana", in *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. 2, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 404-414; Mariano ARMELLINI, *Le Chiese di Roma nel Medioevo*, Roma, Tipografia Vaticana, 1891, pp. 327-328, 824.

Pizzorusso<sup>29</sup>, o ad opere ormai datate come l'articolo di Michael Curran che, basandosi sul materiale documentario raccolto da Alphons Bellesheim<sup>30</sup>, ha identificato gli studenti irlandesi ammessi nel Collegio Germanico nel periodo dal 1562 al 1580<sup>31</sup>.

Oltre alla presenza cattolica, questa ricerca deve includere anche la componente protestante irlandese che si stabilì a Roma. Il rilevamento compiuto da Sergio Pagano nell'archivio dell'Ospizio dei Convertendi ha identificato ventisei irlandesi protestanti che furono convertiti fra il 1673 ed il 1700<sup>32</sup>. La sua ricerca non è stata però espansa e di conseguenza la presenza protestante irlandese a Roma rimane un'area ancora da investigare. Un altro campo d'indagine completamente inesplorato è quello relativo alla presenza laica irlandese a Roma.

### *Il settecento e l'ottocento*

Rispetto al seicento, la bibliografia sulla presenza irlandese a Roma durante il settecento e l'ottocento è meno estesa e si è focalizzata principalmente sul Collegio Irlandese. Questo aspetto è confermato dalla recente collezione di saggi curata da Dáire Keogh e Albert McDonnell sulla storia del seminario. Ad eccezione del saggio di Clare Carroll sul controllo del seminario alla fine del settecento<sup>33</sup>, i cinque saggi sull'ottocento trattano del ruolo politico e diplomatico assunto dal Collegio Irlandese quando fu sotto il controllo di Paul Cullen e di Tobias Kirby, rettori rispettivamente dal 1832 al 1849 e dal 1849 al 1891<sup>34</sup>. Le opere antecedenti a questa collezione di saggi conferma-

---

<sup>29</sup> Giovanni PIZZORUSSO, "Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide", in *Bollettino di Demografia Storica*, vol. 22, 1995, pp. 129-138.

<sup>30</sup> Alphons BELLESHEIM, *Geschichte der Katolischen Kirche in Irland von der einfuhrung des christenthums bis auf die gegenwart*, Mainz, Franz Kirchem, 1890-1891, vol. 2, pp. 714-716.

<sup>31</sup> Michael J. CURRAN, "Our Predecessors. 1. Irishmen in the Germanicum", in *Manuscript Journal of Irish College*, new series, n. 3, vol. 4, 1928, pp. 26-36.

<sup>32</sup> Sergio PAGANO, "Ospizio dei Convertendi di Roma fra carisma missionario e regolamentazione ecclesiastica (1671-1700)", in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, vol. 10, 1998, pp. 326-328.

<sup>33</sup> Clare CARROLL, " 'The Spiritual Government of the Entire World': a Memorial for the Irish College, Rome, January 1783", in *The Irish College, Rome and its World*, pp. 64-82.

<sup>34</sup> Fearghus Ó FEARGHAIL, "Daniel O' Connell's Roman Bequest", in *The Irish College, Rome and its World*, pp. 83-101; Colin BARR, "The Irish College, Rome and the Appointment of Irish Bishops to the United States, 1830-1851", in *Ibidem*, pp.

no quanto si è sopra accennato. Infatti basti pensare che, nell'ultimo trentennio, solo l'articolo di Karen J. Harvey ha proposto un'analisi sullo stato dei collegi irlandesi di Roma alla fine del settecento<sup>35</sup>, mentre più recentemente Pierluigi Lotti ha fatto una sintesi della storia del Collegio Irlandese<sup>36</sup>.

Oltre alla presenza ecclesiastica, è necessario includere nel periodo ottocentesco anche i soldati irlandesi che durante il Risorgimento combatterono a fianco dell'esercito papale. Fino alla fine degli anni settanta questa tematica si limitava a brevi sintesi e note biografiche<sup>37</sup>. Nell'ultimo decennio la bibliografia è stata recentemente ripresa ed aggiornata nelle analisi fatte da Ciarán O' Carroll<sup>38</sup>, Charles Coulombe<sup>39</sup> e da Mary Jane Cryan<sup>40</sup> che hanno compiuto dettagliate ricerche negli archivi vaticani ed inglesi.

---

102-115; Michael OLDEN, "Tobias Kirby (1804-1895): the Man who kept the Papers", in *Ibidem*, pp. 131-149; Amy MCKINNEY, "An efficacious Irish Triumvirate: Paul Cullen, Tobias Kirby and Joseph Dixon", in *Ibidem*, pp. 149-166.

<sup>35</sup> Karen J. HARVEY, "Religion and Money: Irish regular Colleges in the Roman Republic of 1798-99", in *Eighteenth-Century/Iris an dá chultúr*, vol. 8, 1993, pp. 73-82.

<sup>36</sup> PierLuigi LOTTI, "Il Pontificio Collegio Irlandese di Roma e la cappella di tutti i santi d'Irlanda", in *Alma Roma*, vol. 2-3, maggio-dicembre 1999, pp. 75-126.

<sup>37</sup> George Fitz-Hardinge BERKELEY, "Gli Irlandesi al servizio del Papa nel 1860", in *Il Risorgimento Italiano. Rivista Storica*, n. 5, vol. 6, settembre-ottobre 1913, pp. 863-895; BERKELEY, *The Irish battalion in the Papal army of 1860*, Dublin, Talbot Press, 1929; Basil O'CONNELL, "The Irish Battalion in the papal Service", in *Irish Sword*, vol. 2, 1956, pp. 300-301; Cathaldus GIBLIN, "Roger O'Connor. An Irishman in the French and papal Service", in *Irish Sword*, vol. 2, 1956, pp. 309-314; Teeling, "An Irish papal Zouave in 1870", in *Irish Sword*, vol. 3, 1957, pp. 226-233; CREAN, "The Irish Battalion of St. Patrick at the Defense of Spoleto, 1860", in *Irish Sword*, vol. 4, 1958, pp. 52-60, 99-104; Norman William ENGLISH, "Spoleto Veteran Charles Edgeworth Lynch", in *Irish Sword*, vol. 11, 1972-1974, p. 54; John de COURCY IRELAND, "Mark Parker and the Papal Navy", in *Irish Sword*, vol. 12, 1975-1977, p. 256; Mary Jane CRYAN, "New Light on the Background to the Irish Participation in the Papal Army of 1860", in *Irish Sword*, vol. 26, Summer 1986, pp. 155-164; Canice O' MAHONY, "Irish Papal Troops, 1860 to 1870, with particular Reference to the Contribution from County Louth", in *Irish Sword*, vol. 21, 1998-1999, pp. 285-297.

<sup>38</sup> Ciarán O'CARROLL, "The Papal Brigade of St. Patrick", in *The Irish College, Rome and its World*, pp. 167-187.

<sup>39</sup> Charles A. COULOMBE, *The Pope's Legion : the multinational fighting Force that defended the Vatican*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>40</sup> Mary Jane CRYAN, *The Irish and the English in Italy's Risorgimento*, Viterbo, Edizioni Archeoares, 2011.

### *Conclusioni*

Dato l'arco cronologico preso in considerazione, questa rassegna ha cercato di mettere in risalto le principali pubblicazioni inerenti alla comunità irlandese a Roma fra il 1377 ed il 1870. Tuttavia la bibliografia riportata non può essere considerata completa in quanto necessita di un ulteriore approfondimento. Oltre alla letteratura secondaria sopraindicata, qualunque ricerca dovrà necessariamente basarsi su una molteplicità di fonti primarie che sono conservate nell'Archivio Segreto Vaticano, nell'Archivio Storico del Vicariato di Roma, nell'Archivio di Stato, nell'Archivio Storico "de Propaganda Fide", nell'Archivio Capitolino, e nei collegi, nazionali e non, di Roma. Ad oggi, la maggioranza delle guide archivistiche si è focalizzata sui fondi del Collegio Irlandese<sup>41</sup>, ed in tono minore su quelli di San Isidoro<sup>42</sup> e San Clemente<sup>43</sup>. Altre fonti primarie su Sant'Isidoro e sul Collegio Irlandese sono state raccolte nelle opere curate dalla Historical Manuscript Commission<sup>44</sup>, da Brendan Jennings<sup>45</sup>, e da John Hanly<sup>46</sup>. Per quanto riguarda gli archivi vaticani una consistente parte della loro documentazione è stata pubblicata da *Archivium Hibernicum*<sup>47</sup> e *Collectanea Hibernica*<sup>48</sup>.

---

<sup>41</sup> Cfr. *Appendice I*.

<sup>42</sup> Cfr. *Appendice II*.

<sup>43</sup> Cfr. *Appendice III*.

<sup>44</sup> Historical Manuscript Commission (a cura di), *Report on Franciscan Manuscripts preserved at the Convent, Merchants' Quay, Dublin*, Dublin, Stationery Office, 1906.

<sup>45</sup> Brendan JENNINGS (a cura di), *Wadding Papers, 1616-1638*, Dublin, Stationery Office, 1953.

<sup>46</sup> John HANLY (a cura di), *The Letters of Saint Oliver Plunkett, 1625-1681. Archbishop of Armagh and Primate of all Ireland*, Dublin, The Dolmen Press, 1979.

<sup>47</sup> Cfr. *Appendice IV*.

<sup>48</sup> Cfr. *Appendice V*.

*Appendice I: Collegio Irlandese*

- CORISH Patrick, "Irish College, Rome: Kirby papers", in *Arch. Hib.*, vol. 30, 1972), pp. 29-116; vol. 31, 1973, pp. 1-94; vol. 32, 1974, pp. 1-62;
- HANLY John, "Records of the Irish College, Rome, under Jesuit Administration", in *Arch. Hib.*, vol. 27, 1964, pp. 13-75;
- , "Sources of the History of the Irish College, Rome", in *Irish Ecclesiastical Record*, vol. 102, 1964, pp. 28-34;
- , *The Irish College*, Rome, Dublin, Eason, 1989.
- MACSUIBHNE Peadar, *Paul Cardinal Cullen and his Contemporaries: with their Letters from 1820-1902*, Naas, Leinster Reader, 1961-1977, 5 vols;
- MORAN Patrick, *The Pastoral Letters and other Writings of Cardinal Cullen, Archbishop of Dublin*, Dublin, Browne & Nolan, 1882, 3 vols;
- ORSCHER Vera - John HANLY, "Calendar of 17th-and 18th-c. Documents at the Archives of the Irish College, Rome (with Index)", in *Arch. Hib.*, vol. 63, 2010, pp. 7-263;
- ORSCHER Vera, "The archives of the Pontifical Irish College, Rome: History and Holdings" in *The Irish College, Rome and its World*, pp. 267-278;

*Appendice II: San Isidoro*

- FENNESSY Ignatius, "Alphabetical Index for some Manuscripts in St. Isidore's College, Rome", in *Coll. Hib.*, vol. 43, 2001, pp. 50-85;
- JENNINGS Brendan, "Miscellaneous Documents-II", in *Arch. Hib.*, vol. 14, 1949, pp. 1-12;
- MILLETT Benignus, "Copies of some Decisions from the missing Discretorial Registers of St. Isidore's College, Rome, 1652-1739", in *Coll. Hib.*, vol. 43, 2001, pp. 86-111.
- , "Documents from the Archives of St. Isidore's College, Rome", in *Analecta Hibernica*, vol. 6, 1934, pp. 203-247;
- , "The Archives of St. Isidore's College, Rome", in *Arch. Hib.*, vol. 40, 1985, pp. 1-13;

*Appendice III: San Clemente*

FENNING Hugh, "Irish Material in the Registers of the Dominican Masters General (1390-1649)", in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 39, 1969, pp. 34-58;

—, "The Book of Receptions and Professions of SS Sixtus and Clement in Rome, 1676-1792", in *Coll. Hib.*, 1971, pp. 13-35.

KEARNS Conleth, "Archives of the Irish Dominican College, San Clemente, Rome: A Summary Report", in *Arch. Hib.*, vol. 18, 1955, pp. 145-149;

*Appendice IV: Archivium Hibernicum*

- CONWAY Dominic, "Guide of Irish and British interest in Fondo Borghese, Series I", in *Arch. Hib.*, vol. 23, 1960, pp. 1-147;  
—, "Guide to Documents of Irish and British Interest in Fondo Borghese, series II-IV", in *Arch. Hib.*, vol. 24, 1961, pp. 31-102;  
DODD Romuald, OP, "Vatican Archives: Instrumenta Miscellanea", in *Arch. Hib.*, vol. 19, 1956, pp. 135-224;  
DONNELLY N., "The "Per Obitum" volumes in the Vatican Archivio", in *Arch. Hib.*, vol. 1, 1912, pp.28-38;  
FENNING Hugh, "Documents of Irish interest in the Fondo Missioni of the Vatican Archives", in *Arch. Hib.*, vol. 49, 1995, pp. 3-47.  
—, "The 'Udienze' Series in the Roman Archives of Propaganda Fide, 1750-1820", in *Arch. Hib.*, vol. 48, 1994, pp. 100-106;  
GIBLIN Cathaldus, "Miscellaneous Papers", in *Arch. Hib.*, vol. 16, (1951), pp.62-98;  
—, "Vatican Archives: Lettere di Particolari", in *Arch. Hib.*, vol. 31, 1971, pp. 112-123;  
—, "Vatican Library: MSS Barberini Latini", in *Arch. Hib.*, vol. 18, 1955, pp. 67-144;  
HAGAN John, "Miscellanea Vaticano-Hibernica, 1420-1631", in *Arch. Hib.*, vol. 4, 1915, pp. 215-318;  
—, "Miscellanea Vaticano-Hibernica, 1580-1631", in *Arch. Hib.*, vol. 3, 1914, pp. 227-365;  
—, "Miscellanea Vaticano-Hibernica", in *Arch. Hib.*, vol. 5, 1916, pp. 74-185;  
—, "Miscellanea Vaticano-Hibernica", in *Arch. Hib.*, vol. 6, 1917, pp. 94-155;  
—, "Miscellanea Vaticano-Hibernica", in *Arch. Hib.*, vol. 7, 1918-21, pp. 71-356;  
HAREN Michael J., "Vatican Archives as a Historical Source to c. 1530", in *Arch. Hib.*, vol. 39, 1984, pp. 3-12;  
JENNINGS Brendan, "A Propaganda Fide Letter-Book concerning Ireland, 1672-4", in *Arch. Hib.*, vol. 18, 1955, pp. 16-66;  
—, "Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1622-1650", in *Arch. Hib.*, vol. 22, 1959, pp. 28-139;  
—, "Ireland and Propaganda Fide, 1672-6", in *Arch. Hib.*, vol. 19, (1956), pp. 1-60;  
—, "Miscellaneous Documents - I. 1588-1634", in *Arch. Hib.* vol. 12, 1946, pp. 70-200;  
—, "Miscellaneous Documents - II. 1625-1640", in *Arch. Hib.*, vol. 14, 1949, pp. 1-49;



- , "Miscellaneous Documents - III. 1602-1715", in *Arch. Hib.*, vol. 15, 1950, pp. 1-73;
- JONES F.M., "Correspondence of Father Ludovico Mansoni, S.J., Papal Nuncio to Ireland", in *Arch. Hib.*, vol. 17, 1953, pp. 1-50;
- , "Papal Briefs to Father Mansoni, Papal Nuncio to Ireland", in *Arch. Hib.*, vol. 16, (1953), pp. 51-112;
- MARTIN F.X., OSA, A de Meijer, OSA, "Irish Material in the Augustinian General Archives, Rome. 1534-1624", in *Arch. Hib.*, vol. 19, (1956), pp.61-134;
- Ó HANNRACHÁIN Tadhg, "Vatican Diplomacy and the Mission of Rinuccini to Ireland", in *Arch. Hib.*, vol. 47, 1993, pp. 78-88;
- WALSH Katherine Micheline, "The Opening of the Vatican Archives (1880-1881) and Irish historical Research", in *Arch. Hib.*, vol. 36, 1981, pp. 34-43;

*Appendice V: Collectanea Hibernica*

- FENNING Hugh, "A Guide to Eighteenth-Century Reports on Irish Dioceses in the Archives of Propaganda Fide" in *Coll. Hib.*, vol. 11, 1968, pp. 19-35;
- GIBLIN Cathaldus, "A Congregatio particularis on Ireland at Propaganda Fide, May 1671", in *Coll. Hib.*, vols. 18-19, 1976-1977, pp. 19-39;
- , "Catalogue of Irish interest in the Collection Nunziatura di Fiandra, Vatican Archives: Part 1, vols. 1-50", in *Coll. Hib.*, vol. 1, 1958, pp. 7-125;
- , "Catalogue of Irish interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 2, vols. 51-80", in *Coll. Hib.*, vol. 3, 1960, pp. 7-136;
- , "Catalogue of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 3, vols. 81-101", in *Coll. Hib.*, vol. 4, 1961, pp. 7-130;
- , "Catalogue of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 4, vols. 102-122", in *Coll. Hib.*, vol. 5, 1962, pp. 7-125;
- , "Catalogue of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 8, vols. 137A-147C", in *Coll. Hib.*, vol. 12, 1969, pp. 62-101;
- , "Catalogue of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 9, vol. 148-152", in *Coll. Hib.*, vol. 13, 1970, pp. 61-99;
- , "Catalogue of Material of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 5, vols. 123-132", in *Coll. Hib.*, vol. 9, 1966, pp. 7-69;
- , "Catalogue of Material of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: Part 10, vols. 153-153D", in *Coll. Hib.*, vol. 14, 1971, pp. 36-81;
- , "Catalogue of Material of Irish Interest in the Collection *Nunziatura di Fiandra*, Vatican Archives: vols. 154-207", in *Coll. Hib.*, vol. 15, 1972, pp. 7-55;
- MILLETT Benignus, "Calendar of Irish Material in vols.12 and 13 (ff.1-200) of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 24, 1982, pp. 45-80;
- , "Calendar of Vol. 13 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives: Part 2, ff. 201-401", in *Coll. Hib.*, vol. 25, 1983, pp. 30-62;
- , "Calendar of Volume 13 of the Fondo Vienna in Propaganda Archives: Part 3, ff. 402-522", in *Coll. Hib.*, vol. 26, 1984, pp. 20-45;

- , "Calendar of Volume 14 Fondo Vienna in Propaganda Archives: Part 3, ff. 284-395", in *Coll. Hib.*, vols. 31-32, 1989-90, pp. 148-161;
- , "Calendar of Volume 14 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives: Part 2, ff. 132-283", in *Coll. Hib.*, vol. 30, 1988, pp. 26-54;
- , "Calendar of Volume 15 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 33, 1991, pp. 54-92;
- , "Calendar of Volume 16 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives: Part 1. ff. 1-102", in *Coll. Hib.*, vol. 38, 1996, pp. 59-81;
- , "Calendar of Volume 16 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives: Part 2, ff. 103-216", in *Coll. Hib.*, vols. 39-40, 1997-98, pp. 96-106;
- , "Calendar of Volume 16 of the Fondo di Vienna in Propaganda Archives: Part 3, ff. 217-80", in *Coll. Hib.*, vol. 41, 1999, pp. 10-35;
- , "Calendar of Volume 16 of the Fondo Vienna in Propaganda Archives: Part 4, ff. 281-371", in *Coll. Hib.*, vol. 43, 2001, pp. 13-33.
- , "Calendar of Volume 2 (1669-1671) of the Scritture riferite nei Congressi, Irlanda, in Propaganda Archives: Part 1, ff. 1-401", in *Coll. Hib.*, vol. 16, 1973, pp. 7-47;
- , "Calendar of Volume 2 (1669-71) of the Scritture riferite nei Congressi, Irlanda, in Propaganda Archives: Part 2, ff-402-803", in *Coll. Hib.*, vol. 17, 1974-75, pp. 17-68;
- , "Calendar of Volume 3 (1672-1675) of the Scritture riferite nei congressi, Irlanda, in Propaganda Archives: Part 1, ff. 1-200", in *Coll. Hib.*, vols. 18-19, 1976-1977, pp. 40-71;
- , "Calendar of Volume 3 (1672-1675) of the Scritture Originali riferite nei congressi, Irlanda, in Propaganda Archives: Part 2, ff.201-518", in *Coll. Hib.*, vols. 22-23, 1979-80, pp. 7-81;
- , "Calendar of Volume I (1625-1668) of the Collection Scritture riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vols. 6-7, 1963-1964, pp. 18-211;
- , "Catalogue of Irish material in Fourteen Volumes of the Scritture originali riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 10, 1967, pp. 7-59;
- , "Catalogue of Irish Material in vols. 129-131 of the Scritture originali riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 11, 1968, pp. 7-18;
- , "Catalogue of Irish material in vols. 132-139 of Scritture originali riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 12, 1969, pp. 7-44;

- , "Catalogue of Irish Material in vols. 140-143 of the Scritture originali riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 13, 1970, pp. 21-60;
- , "Catalogue of Irish Material in Vols. 370 and 371 of the Scritture riferite originali nelle Congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vols. 27-28, (1985-86), pp. 44-85;
- , "Catalogue of Volume 294 of the Scritture originali riferite nelle congregazioni generali in Propaganda Archives", in *Coll. Hib.*, vol. 8, (1965), pp. 7-37;
- , "Correspondence of Irish Interest in the Lettere in Propaganda Archives: vols. 27-34 (1649-64)", in *Coll. Hib.*, vol. 30, 1988, pp. 7-25;
- , "Correspondence of Irish Interest in the Lettere in Propaganda Archives: vol. 38 (1657-64)", in *Coll. Hib.*, vols. 31-32 (1989-90), pp. 118-147;

## Per una storia dei rapporti culturali e artistici tra Italia e Islanda

Maurizio Tani

### *Premessa*

Il detto avverte: «Il futuro è certo, il passato no». Nel corso del '900, analogamente a quanto accadeva e accade ancora in altre nazioni europee e non, la cultura islandese ripetutamente ha visto come prioritaria l'esigenza di scrivere la propria storia in funzione della definizione ed esaltazione delle proprie originalità e quindi del proprio "genio nazionale". Altre volte invece, complice magari la crisi e poi la fine della guerra fredda (1989) o la successiva delocalizzazione economica che ha messo in discussione certe "verità assodate", si è preferito un approccio meno ideologico alla propria storia.

Oggi, grazie anche al prezioso contributo di certe discipline come l'archeologia, tornate ad essere oggetto di interesse da parte della comunità scientifica islandese (dopo aver vissuto alti e bassi di fortuna), la storia culturale islandese è – almeno a livello accademico – inserita nel suo contesto, verrebbe da dire, "naturale" della più ampia storia culturale dell'Europa-Africa-Asia occidentale e in particolare dell'Europa del Nord e del Nord Atlantico. Un contesto in cui anche la storia delle relazioni culturali tra regioni dell'Atlantico del Nord e regioni del Mediterraneo trova una sua piena giustificazione.

Lo scopo del presente scritto è quello di fornire al lettore di lingua italiana alcuni dati con cui magari poter costruire in futuro una più sistematica trattazione delle relazioni tra l'isola nord-atlantica oggi denominata Islanda e la regione italiana. Il periodo qui trattato è assai ampio e va dalla così detta "epoca vichinga" ad oggi, con qualche breve accenno anche a quanto accaduto nelle epoche precedenti in cui l'Islanda era sicuramente conosciuta più di quanto oggi generalmente si sospetta.

Questa sintesi permetterà anche di citare, seppur brevemente, alcune questioni ancora troppo spesso presentate come aperte nonostante la storiografia islandese, scandinava, nord-europea o anglosassone abbia ormai da tempo fornito risposte certe e inconfutabili (come, per esempio, la questione se "i vichinghi" siano o meno giunti sulle coste americane del Canada, ancora presentata come dubbia

anche in ottimi manuali di storia<sup>1</sup>).

*L'Islanda dall'epoca d'oro vichinga alla "rivoluzione dei tegami"*

L'Islanda è, dopo la Gran Bretagna, la seconda isola più grande d'Europa, con un'estensione di circa un terzo dell'Italia (distanze tra costa a costa intorno ai 300-500 km). È posta nel mezzo dell'Atlantico del Nord ed è distante in linea d'aria dalla Groenlandia circa 287 km, 798 km dalla Scozia e 970 km dalla Norvegia. Con i suoi attuali 300.000 abitanti, l'Islanda di oggi, come del resto anche quella di ieri, è una delle regioni più scarsamente popolate d'Eurasia. Il numero dei suoi abitanti è passato dai 70.000 del XI secolo ai 44.000 del XVIII secolo, per ritornare ai livelli di un millennio prima agli inizi del XX secolo.

Dal punto di vista storico l'Islanda, in confronto all'Italia, presenta una situazione tutto sommato assai semplice e lineare. Di fronte alla complessa e lunga vicenda storica della regione italiana, l'Islanda è una terra giovane. La storia islandese viene fatta convenzionalmente iniziare nell'874 d.C. (anno di fondazione del primo insediamento vichingo, a Reykjavík) e può esser suddivisa in tre periodi: l'età medievale (spesso presentata e percepita dalla popolazione e dagli intellettuali come un'età dell'oro), l'età moderna (caratterizzata da periodi "bui" di grandi avversità quali epidemie, carestie e catastrofi naturali) e il XX secolo, epoca in cui il paese finalmente trova, in una "nuova età dell'oro", la via dell'indipendenza politica ed economica. I due eventi che potremmo scegliere come spartiacque tra questi tre periodi potrebbero essere la conversione forzata, per opera del re di Danimarca, al luteranesimo (completata nel 1551 con la fine della guerra civile tra i vescovati di Hólar, al Nord, cattolico, e quello di Skálholt, al Sud, luterano) e la "seconda guerra dei trent'anni" (1914-45), dopo la quale l'Islanda guadagnò l'indipendenza e un ruolo centrale nell'assetto geo-politico nord-atlantico e mondiale.

Fino all'epoca della meccanizzazione dei trasporti e della pesca, gli islandesi sono stati prevalentemente contadini e, a parte qualche periodo più o meno breve, hanno essenzialmente lottato per la sopravvivenza. Una lotta che si fece particolarmente dura con la fine dell'epoca vichinga (XI secolo) e l'inizio della così detta "piccola glaciazione" (XIV-XV secolo). Dopo il XIII secolo, infatti, l'Islanda si isola sempre di più dal resto dell'Europa (continente a cui appartiene con-

---

<sup>1</sup> Giovanni VITOLO, Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione, p. 153.

venzionalmente, anche se non di rado<sup>2</sup>, è inserita tra le terre del Nord America). Il XVIII secolo, in particolare, segna il periodo più triste della storia islandese. Quel secolo infatti assai duro, a causa anche di una serie di eruzioni vulcaniche e carestie, che solo negli anni 1783-84 portarono alla morte di circa 10.000 persone (in seguito a quell'evento alla corte del re di Danimarca si discusse se trasferire tutta la popolazione islandese nello Jutland). Non è un caso che il nostro Giacomo Leopardi avesse scelto un islandese a rappresentare l'umanità in perenne lotta con la natura matrigna nella sua operetta morale *Dialogo della Natura e di un Islandese* (più volte tradotta anche in islandese).

Ma fu proprio il momento più drammatico della storia islandese (durante il quale fu chiuso anche il parlamento dell'isola) che segnò anche l'inizio della rinascita culturale, politica e sociale del paese. Ai primi del XIX secolo, infatti, il nazionalismo – con la sua idea di riorganizzare la vita politica delle comunità europee sul principio dell'autodeterminazione dei popoli – arrivò anche tra gli islandesi e sempre più persone iniziarono a coltivare l'idea di una maggior indipendenza da Copenaghen. La lotta per l'indipendenza fu guidata da intellettuali islandesi residenti a Copenaghen (tra i quali ricordiamo il poeta Jónas Hallgrímsson e l'archivista Jón Sigurðsson) o da importanti personalità danesi tra i quali Carl Christian Rafn e il grande linguista Rasmus Christian Rask (fondatore nel 1818 della *Società Letteraria Islandese* e autore di varie pubblicazioni in cui cercò di sensibilizzare l'opinione pubblica in favore dell'Islanda e della sua lingua (la cui morte venne presentata – esagerando – come imminente). Fu così che, come spesso accade alle élite di paesi colonialisti, anche quella danese si impegnò molto per la rinascita culturale di una nazione soggetta. Fu proprio un avventuriero danese di nome Jørgen Jørgensen (passato alla storia in islandese come Jörundur "hundadagakonungur", "il re dei giorni della canicola", in riferimento ironico alla brevità del suo governo che durò dal 13 luglio al 23 agosto 1809) il primo ad aver concretamente operato per l'indipendenza dell'Islanda e sulla cui persona lo scrittore triestino Claudio Magris ha costruito il suo romanzo *Alla cieca*.

L'epoca della lotta per l'indipendenza coincide con il progressivo miglioramento delle condizioni di vita e lo sviluppo sociale, educativo e culturale del paese, promosso dagli stessi regnanti danesi che tutto

---

<sup>2</sup> Per esempio in Giulio FERRARIO, *Il costume antico e moderno o storia dei governi, della milizia, della religione, delle arti, scienze ed usanze di tutti i popoli antichi e moderni provata coi monumenti dell'antichità e rappresentanza cogli analoghi disegni dal dottor Giulio Ferrario*.

sommato assecondarono le richieste dei patrioti islandesi (riapertura del parlamento nel 1843, concessione di una moderna costituzione - ancora in vigore, anche se rinnovata più volte - nel 1874, concessione dell'autogoverno nel 1904<sup>3</sup>).

L'indipendenza politica venne raggiunta tra 1918 (creazione del regno indipendente d'Islanda, unito al regno di Danimarca dalla figura del comune sovrano, come avveniva nell'Austria-Ungheria degli Asburgo) e 1944 (fondazione della Repubblica con la definitiva fine dei rapporti tra Islanda e Danimarca).

Per la completa indipendenza economica, invece, bisognò aspettare la seconda metà del XX secolo, quando gli Islandesi riuscirono ad inserirsi nei giochi della diplomazia mondiale, grazie all'ingresso nell'ONU e nella NATO. Essi durante la guerra fredda riuscirono infatti a vender bene l'importanza strategica, palesatasi già durante la seconda guerra mondiale, della loro isola<sup>4</sup>. In particolare, grazie all'aiuto degli USA (sensibili alla minaccia di uscita dalla Nato che gli Islandesi ogni tanto tirarono fuori) e dell'URSS (l'Islanda aveva all'epoca favorevolissimi accordi commerciali con molti paesi del blocco economico sovietico, in particolare RDT e Polonia), l'Islanda riuscì ad imporre al Regno Unito e a tutti gli altri paesi nord-atlantici (Francia, Norvegia, Germania) l'estensione a proprio vantaggio del limite delle acque territoriali (e quindi di pesca), che dalle iniziali 3 del 1952 passò - durante le così dette "Guerre del merluzzo" - alle 12 miglia (1958), quindi alle 50 (1972-73) e infine alle 200 miglia marittime (1975).

L'immensa ricchezza prodotta dallo sfruttamento in stato di monopolio e con ritmi industriali di uno dei tratti di mare più pescosi del globo dettero al piccolo paese nordatlantico gli strumenti per investire nell'ulteriore sviluppo della sua popolazione (infrastrutture, educazione, ricerca - nel paese ci sono circa dieci università -, sviluppo di nuove forme di attività economica). La pesca ancora oggi rappresenta, nonostante le limitazioni imposte dalla legislazione internazionale finalizzata alla protezione della fauna ittica, la voce più importante dell'export (l'industria attica rappresenta il 40% del PIL).

Con la fine della guerra fredda (1989) il paese è entrato in una nuova fase storica i cui esiti sono assai incerti. Dopo un primo momento in cui il paese, nel tentativo di garantirsi ancora una situazione di favore all'ombra dei giganti economici, soprattutto USA e UE, ha investito nel settore della finanza internazionale, nel 2008 (in seguito

---

<sup>3</sup> Jón R. HJÁLMARSSON, *History of Iceland from the Settlement to the present day*.

<sup>4</sup> Þór WHITEHEAD, *The Ally who came in from the cold: a survey of Icelandic Foreign Policy 1946-1956*.



al crollo di tutto il sistema bancario nazionale nel 2008) l'Islanda è entrata in un periodo di grave crisi economica ma anche culturale. In pochi giorni gli Islandesi sono passati dall'idea di essere l'avanguardia del mondo occidentale e del modello capitalistico (l'ONU nel 2007 aveva dichiarato l'isola il paese più vivibile al mondo) a quella di un paese da ricostruire per certi aspetti dalle fondamenta. In pochi mesi la moneta islandese ha perso il 60% del suo valore ed è stata ritirata dai mercati internazionali (ancora oggi solo la Cina Popolare riconosce la corona islandese), il Regno Unito ha applicato le leggi antiterroristiche post 11 Settembre contro le banche islandesi (aprendo un contezioso diplomatico con il Regno Unito e l'Olanda a proposito della restituzione del debito creato dai fondi di investimento "Icesave"), il paese è stato messo sotto il controllo del Fondo Monetario Internazionale, il governo è stato dimissionato dalle proteste di piazza (passata alla storia come la "rivoluzione dei tegami", *Búsáhdabyltingin*), un progetto di nuova costituzione è stato avviato, mentre migliaia di persone hanno lasciato il paese (diretti soprattutto in Norvegia). Oggi, mentre il sistema del welfare (basato sulla piena occupazione più che sull'aiuto diretto alla persona e che comunque non aveva mai raggiunto i livelli avanzati del mondo scandinavo) viene continuamente ridimensionato in termini di tagli ai servizi e la disoccupazione e la povertà aumentano, l'Islanda per la prima volta nella sua storia nazionale recente si trova ad affrontare la pianificazione del proprio futuro senza poter contare su quell'eccezionale "stato di grazia" garantito dalle guerre mondiali e della guerra fredda. Una situazione che lo studioso di letteratura del Québec Daniel Chartier ha definito come «The end of Iceland's innocence»<sup>5</sup>.

### *I primi contatti in epoca cattolica (1000-1550)*

Nonostante però questi lunghi periodi di crisi a cui abbiamo sopra accennato, l'Islanda ha sempre mantenuto durante tutta la sua storia un vivo interesse per il mondo esterno. Anzi, possiamo dire che proprio a causa di questi lunghi periodi di duro isolamento, l'Islanda ha mostrato sempre e forse più di altre terre un grande interesse per le culture straniere. Tale interesse (inevitabile in un paese con una economia ancora oggi dipendente da quella degli altri paesi) ha prodotto nei secoli, da una parte, una capacità di conservazione impressionante (operando come un "frigorifero" culturale che ha ibernato

---

<sup>5</sup> Daniel CHARTIER, The end of Iceland's innocence.

forme culturali e artistiche di provenienza straniera per secoli) e, dall'altra, una non meno importante capacità di reinterpretazione (scomposizione e riaggregazione in combinazioni sempre nuove) di quanto veniva dall'esterno. Questo fenomeno è particolarmente ben visibile nella storia della letteratura, anche popolare (parzialmente disponibile in italiano<sup>6</sup>, almeno stando a quanto dimostrato dagli studi, per esempio di, Einar Ólafur Sveinsson (1899-1984)<sup>7</sup>. Oppure nella storia dell'arte islandese, in cui le forme dell'arte romano-ellenistica, tardo-antica e romanica di origine mediterranea (giunte sull'isola per azione mediatrice dell'area britannico-francese o scandinavo-germanica) hanno rappresentato le unità espressive in uso fino all'800 e oltre, soprattutto tramite il filone folklorico così detto "popolare" o "nazionale" (tra le altre cose, tornato prepotentemente di moda dopo il crollo finanziario del 2008). Basti citare la serie di imponenti crocifissi medievali islandesi pre 1250 nei quali Cristo è raffigurato con la corona regale (non di spine), ritenuta erroneamente da alcuni studiosi locali una particolarità islandese ma in realtà riconducibile ad una moda diffusa all'epoca in tutta Europa. Ed è proprio di fronte a questo tipo di situazioni che lo studio dei rapporti tra Italia e Islanda diventa importante non solo come contributo alla maggior comprensione della civiltà islandese ma anche per il suo valore nello studio della civiltà europea e africo-eurasiatica.

I contatti tra l'Italia e l'Islanda risalgono ad epoche assai remote, anche se è soprattutto negli ultimi ottant'anni del secolo scorso che le occasioni di incontro diretto si sono moltiplicate raggiungendo livelli mai visti in precedenza.

I primi contatti sicuri tra Italia e Islanda risalgono al periodo successivo alla cristianizzazione del paese (avvenuta nell'anno 1000) ad opera di missionari romano-cattolici provenienti dalla Germania, dalle isole britanniche e dalla Scandinavia.

Per quanto riguarda le epoche precedenti sarebbe sicuramente risultato utile anche in questa sede far riferimento a quella fitta rete di contatti e influssi reciproci, di carattere culturale, religioso, politico, militare ed economico, che fin dalle epoche preistoriche lega le terre del Nord Europa a quelle del Mediterraneo e che spiegano, per esempio, il vasto repertorio di elementi culturali, credenze e usanze comuni a tutto il continente europeo ed afro-eurasiatico. Una densa rete di contatti ed un patrimonio culturale comune che in questa se-

---

<sup>6</sup> Per esempio in Alan BOUCHER, *Racconti magici islandesi* o Gianna CHIESA ISNARDI, *Racconti popolari e fiabe islandesi*.

<sup>7</sup> Einar Ólafur SVEINSSON, *Verzeichnis isländischer Märchenvarianten : mit einer einleitenden Untersuchung*.

de possiamo lasciare sullo sfondo ma che non possiamo permetterci di ignorare completamente, pena il cadere nell'errore di decontestualizzare o in quello di collocare in un contesto sbagliato il nostro discorso sulle relazioni culturali tra Islanda e Italia.

Così ogni ipotesi o considerazione su quanto avvenuto in Islanda in epoche precedenti alla colonizzazione vichinga del IX secolo deve essere ricondotto alle dinamiche più generali della storia europea ed atlantica. Entro tali dinamiche la frequentazione dell'Islanda da parte di gruppi umani (esploratori greci, fenici ed ellenistici, pescatori iberici, monaci irlandesi, pirati o naufraghi) provenienti dal resto del continente eurasiatico, soprattutto dalle isole britanniche, dalle coste atlantiche di Gallia e Iberia e dal Mediterraneo, diventa più che probabile. Il ritrovamento in varie parti dell'Islanda di monete romane del III secolo d.C. potrebbe già da solo bastare per dimostrare questa frequentazione. Soprattutto se si considera che in quell'epoca le civiltà romano-ellenistico-iraniche erano penetrate in profondità nel mondo "barbarico" nord eurasiatico, dal quale prelevava soprattutto schiavi, soldati e materie prime (pelli, ambra, ecc.). Roma, in particolare, aveva da tempo esteso sul Nord Europa la sua influenza e controllava buona parte dell'arcipelago britannico. Di fatto l'Europa del nord fu a lungo ben integrata nel sistema economico ellenistico-romano<sup>8</sup>. Dopo un periodo di momentanea crisi registrato agli inizi dell'epoca medievale (anche a causa del peggioramento delle condizioni climatiche nel Nord Europa), con l'epoca vichinga (VIII-XI secolo) e la progressiva cristianizzazione del Nord Europa, l'interazione tra culture germaniche, ugro-finniche, celtiche, slave e greco-latine tornò a farsi nuovamente intensa<sup>9</sup>.

Durante l'epoca vichinga l'Islanda viene colonizzata da genti provenienti dalla Scandinavia e dalle isole britanniche (di ceppo germanico e celtico, anche se non mancano riferimenti ad individui di ceppo ugro-finnico) ed entra a far parte di una importante e fitta rete di collegamenti che andavano dal Nord America al cuore del continente eurasiatico, dall'Atlantico del Nord al Mediterraneo. I vichinghi, più propriamente detti "Norreni", gestivano infatti alcune delle più importanti rotte mercantili del continente eurasiatico. Spostandosi tra India, Afghanistan, Persia, Africa e Costantinopoli, Baltico e Russia, Groenlandia e Islanda, i Norreni sono un elemento chiave dell'economia afro-eurasiatica. Quanto il Nord Europa fosse ben collegato al resto del mondo allora conosciuto è dimostrato, per esempio, dalle

---

<sup>8</sup> Antonio BRUSA, *L'atlante delle storie*, p.390.

<sup>9</sup> Maurizio TANI, "Le origini mediterranee ed eurasiatiche dell'arte vichinga".

200.000 monete islamiche di provenienza asiatica o dagli innumerevoli manufatti di produzione centro-asiatica ritrovati nel Baltico, in Scandinavia, ma anche in Islanda, o dall'assidua frequentazione dei porti del nord da parte di mercanti mediterranei (arabi).

Nel contesto di quel vasto mondo norreno, l'Islanda – posta com'è tra America ed Europa – occupava un ruolo centrale nel panorama economico e mentale. Tappa obbligata tra Europa e Nord America, l'Islanda esportava sul continente lana, falchi, orsi bianchi dalla Groenlandia, ossi e pelli di tricheco (usate, per esempio, per costruire ottime funi), ossi di narvalo dalla Groenlandia<sup>10</sup>, più tardi pesce, olio di pesce e zolfo. L'osso di narvalo, che veniva poi spacciato per corno del mitico unicorno, era particolarmente ricercato per le sue supposte doti antiveleno (nei tesori delle più importanti cattedrali europee se ne conservano ancora oggi diversi frammenti).

Gran parte dei commerci tra Islanda e continente passava dal vicino arcipelago britannico, da sempre la regione del Nord Europa più legata al Mediterraneo e quindi uno dei luoghi del Nord Europa più adatti ai contatti interculturali con il Sud Europa (Italia compresa) e mondo nordico-scandinavo.

Di questi intensi contatti commerciali tra Islanda e Europa rimane traccia anche nella storia linguistica del continente, come dimostra il fatto che la parola irlandese per tricheco, *rosmael*, derivi dal norreno *rosmhvalr*.

Con l'integrazione, avvenuta tra IX e XII secolo, dell'Islanda nell'Europa romano-cristiana i rapporti con l'Italia divennero ancora più facili. L'arrivo di missionari e vescovi cattolici dalla Scandinavia, dall'Inghilterra e dall'Europa centrale, le frequentazioni da parte degli islandesi delle grandi sedi vescovili europee, la partecipazione ai pellegrinaggi a Roma e agli altri santuari d'Italia (Pavia, Lucca, Roma, Bari<sup>11</sup>), aprirono nuovi canali di contatto tra Islanda e Italia<sup>12</sup>.

Fino al 1104 la chiesa islandese fu subordinata al vescovo metropolitano di Amburgo-Brema, sede fondata da Luigi/Ludovico il Pio nell'831 con autorità missionaria sulle terre a nord dell'Elba. Successivamente le diocesi islandesi saranno suffraganee di Lund e di Trondheim (dopo il 1153).

La distruzione, avvenuta dopo l'introduzione della Riforma luterana nel paese, di molti archivi e biblioteche legate ad istituti cattolici islandesi, britannici e scandinavi (come i vari monasteri benedettini e

---

<sup>10</sup> Helgi GUÐMUNDSSON, *Um haf innan*.

<sup>11</sup> Fabrizio Domenico RASCHELLÀ, "Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo" e "I pellegrinaggi degli Scandinavi nel medioevo".

<sup>12</sup> Si veda in particolare Ólaf TORFASON, *Kapólskur annáll Íslands*.

le case dei canonici regolari di Sant'Agostino) rende assai difficile ricostruire il quadro delle relazioni culturali tra Italia e Islanda nei primi secoli dopo il 1000, quando il paese nord-atlantico fu parte attiva e vivace della più avanzata cultura europea dell'epoca. Però possiamo facilmente immaginare come gli uomini e le donne che dall'Islanda si recavano in Europa per pellegrinaggio di studio o di penitenza, tornassero in patria aggiornati alle ultime tendenze culturali e artistiche del continente e non mancassero di lasciar traccia nella loro comunità di origine. Particolarmente attiva dovette essere in tal senso l'opera di generazioni di chierici secolari, monaci e canonici regolari che animarono la vita delle due sedi vescovili di Skálholt (fondata nel 1056) e Hólar (fondata nel 1106), con i loro capitoli e scuole vescovili, biblioteche e più tardi stamperie, e dei vari istituti di vita consacrata, la cui attività (economica e culturale) era legata ai clan aristocratici più potenti dell'isola. Tra i monasteri islandesi più famosi si ricordano quelli benedettini di Þingeyr (fondato nel 1133 non lontano da Blönduós) e Munkaþverá nell'Eyjfjörður (1155) e le case di canonici regolari agostiniani dell'isola di Flatey (1172, spostata però nel 1184 a Helgafell, nei pressi di Stykkishólmur), dell'isola di Viðey (creata di fronte a Reykjavík nel 1225 per interessamento anche del più grande islandese di tutti i tempi, il politico e scrittore/mecenate della cultura Snorri Sturluson) e di Þykkvabæjarklaustur, fondata nel 1168 nel Sud (non lontano da Vík) da Þorlákur Þórhallsson (1133-1193), successivamente vescovo di Skálholt (e dal 1985 santo patrono dell'Islanda per la chiesa romano-cattolica). Fu questa una fitta rete di istituti e comunità religiose, e quindi culturali, che – facendo capo alle isole britanniche, a Parigi (sede universitaria principale per la chiesa cattolica) e alla Francia (Franconia occidentale), alla Scandinavia e alla Germania, ovvero all'Italia – offrì all'Islanda mille canali e occasioni di contatto con Roma (sede del pontefice romano, oltre che parte integrante e luogo di incoronazione imperiale del *Regnum Romanorum* dell'impero romano-germanico) e le altre importanti istituzioni religiose italiane (come quella monastica di Montecassino). L'importanza di questi contatti di ambito ecclesiastico fu enorme, soprattutto se si considera che almeno dalla fine del XIII i vescovi sono le persone più potenti dell'isola (essendo riuscite ad ottenere il controllo quasi completo delle proprietà ecclesiastiche, togliendolo ai potenti clan locali) e la cultura islandese fino alla seconda metà del XVIII è praticamente di tipo ecclesiastico (mancando una vera e propria classe aristocratica e borghese). La Chiesa mantenne il monopolio della stampa di libri in Islanda fino al XIX secolo (Seelow 1988: 76). Per questo motivo appare ancor più pesante il vuoto di fonti la-

sciato dalla distruzione di conventi, biblioteche e archivi operata in epoca luterana.

Ma nonostante le lacune, non pochi sono i casi ancora documentabili di contatti culturali tra Islanda e continente eurasiatico, che non poterono che continuare anche dopo la volontaria sottomissione del paese alla Norvegia (1262) e quindi alla Danimarca (1380).

Per tutto il medioevo fu molto importante in Islanda l'attività di traduzione di opere letterarie europee, molte delle quali da lingue volgari romanze. Si calcola che l'80% delle saghe – il genere letterario per cui l'Islanda medievale è famosa – siano traduzioni, dal latino (per esempio *Alexanders saga*, *Breta saga*, *Amicus saga*, *Trójumanna saga*), dal francese (per esempio *Beyvers saga*, *Elís saga og Rósamundu*, *Erex saga*, *Flóres saga og Blankiflúr*, *Flóventssaga*, *Ívents saga*, *Karlamagnús saga*, *Möttuls saga*, *Parcevals saga*, *Valvers þátur*, *Partalopa saga*, *Strengleikar*, *Tristrams saga og Ísöndar*), dal tedesco (*Þiðreks saga af Bern*, "Saga di Teodorico [il Grande] da Verona")<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda in particolare l'influsso italiano sull'Islanda, i più antichi casi conosciuti ad oggi riguardano soprattutto le arti visive, il cui mercato islandese non era così marginale come si potrebbe pensare (probabilmente l'Islanda aveva le chiese romaniche di legno più grandi d'Europa). Con il cristianesimo manufatti, tessuti, iconografie, libri, idee, storie<sup>14</sup> e nuovi culti di santi (S. Ambrogio, S. Agnese) giunsero dall'Italia, in cambio di quella decima pontificia, introdotta in Islanda nel 1096, che – diretta ad Anversa – era controllata in epoca rinascimentale dalla nobile famiglia lucchese degli Squarcialupi. Un ruolo importante in questa storia di relazioni lo ebbero sicuramente quegli uomini di chiesa recatisi in Italia e ben noti alla storiografia islandese magari perché attivi per esempio nella costruzione di chiese, la commissione di opere d'arte o l'organizzazione di biblioteche. Questo è il caso, per esempio, di Sæmundur il sapiente (1056-1133), del vescovo Jón Ögmundarson il santo (1052-1121), di Nikúlas Bergsson (m. 1159, autore di un resoconto di viaggio in Palestina via Italia denominato *Leiðarvísir*<sup>15</sup>; del diacono e capo clan Gissur Hallsson (1125-1206, autore di un *Flos peregrinationis*), di Guðríður Þorbjarnardóttir (agli inizi dell'XI secolo diretta a sud, ovvero a Roma

---

<sup>13</sup> Jón ÞORSTEINSSON, "Eru þýddar riddarasögur sérstök bókmenntagrein?" e Torfi H. Tulinius, "Hefðin auðgast - þýddar riddarasögur".

<sup>14</sup> Sigurður PÉTURSSON, *Islanda*, "Ovid in Iceland" e "Islanda".

<sup>15</sup> Fabrizio Domenico RASCHELLÀ, "Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo" e Tommaso MORANI, "Tra agiografia e storiografia: la rappresentazione della Roma cristiana nel *Leiðarvísir* di Nikulás di Munkaþverá".



probabilmente, proveniente dalle colonie vichinghe del *Vinland* americano). Ad essi la storiografia islandese ha più volte ricondotto, per esempio, la commissione di importantissime opere come l'imponente tavola dipinta degli inizi del XII secolo raffigurante il *Giudizio Universale*, destinata con ogni probabilità alla cattedrale di Hólar e in cui forte è il richiamo dell'arte italo-bizantina coeva<sup>16</sup>. Ma altrettanti paralleli potrebbero emergere da una più sistematica analisi comparativa del vasto patrimonio artistico islandese medievale sopravvissuto alle distruzioni post-soppressioni luterane (paramenti liturgici, oreficerie, manoscritti miniati), da accompagnare a nuove ricerche d'archivio, per esempio finalizzate a definire meglio la rete di contatti creata tra Europa e Italia dai Benedettini e dai Canonici agostiniani attivi sull'isola. Una rete di contatti che comunque nella maggior parte dei casi si avvaleva di intermediari francesi, tedeschi, britannici o scandinavi.

Per quanto riguarda i contatti linguistici e letterari tra Italia e Islanda, le più antiche testimonianze risalgono al XIV secolo, periodo in cui l'Islanda ha perso la centralità che aveva ancora nel XIII secolo all'interno dei domini del re norvegese (il re Hakon sposta la capitale da Bergen – città che di fatto si trova in linea d'aria di fronte all'Islanda – a Oslo e mira ormai all'unione con la Svezia e la Danimarca) ma non la sua relativa importanza economica. Intorno al 1300, infatti, l'Islanda inizia ad esportare (soprattutto verso la Germania, via Bergen) stoccafisso (alimento assai richiesto, soprattutto nei periodi di digiuno) e olio di pesce, oltre alla lana e più tardi allo zolfo (minerale impiegato nella preparazione delle polveri da sparo)<sup>17</sup>, con conseguenze importanti nella storia anche sociale dell'isola, le cui comunità gravitano di più sulla costa (questo è il periodo in cui i clan spostano la loro sede in riva al mare e gli islandesi affiancano la pesca all'agricoltura). Questa maggior importanza economica dell'Islanda rinsalda i legami tra l'isola e la Scandinavia (tra 1313 e 1413 i vescovi d'Islanda sono soprattutto danesi e norvegesi<sup>18</sup>; ma attira presto l'attenzione anche di altre potenze europee. Questo è il periodo in cui sarebbe avvenuto – secondo una tradizione in passato accettata internazionalmente e oggi di nuovo riproposta al grande pubblico<sup>19</sup> – l'arrivo dei navigatori veneziani Niccolò e Antonio Zen<sup>20</sup>, da inserire

---

<sup>16</sup> Maurizio TANI, "Le origini mediterranee ed eurasiatiche dell'arte vichinga. Casi esemplari dall'Islanda".

<sup>17</sup> Gunnar KARLSSON, *A brief history of Iceland*, p. 24.

<sup>18</sup> Ólaf TORFASON, *Kabólskur annáll Íslands*, p. 16.

<sup>19</sup> Cfr. Andrea di Robilant, *Venetian navigators*.

<sup>20</sup> Giorgio PADOAN, "Gli Ulissi dell'Atlantico".

comunque in un lungo filone di contatti tra Venezia e Nord Europa (basti pensare alla storia dell'introduzione del baccalà in Italia), Islanda compresa (la prima carta a stampa dell'Islanda fu realizzata agli inizi del '500 a Venezia, nel cui Palazzo Dogale inoltre è riprodotta una carta dell'isola atlantica).

Al '300 – epoca in cui gli Italiani penetrano un po' ovunque con i loro commerci e i loro modelli economici e culturali – risale il più antico italianismo documentato della lingua islandese: *gardían*, "frate guardiano"<sup>21</sup>. Allo stesso secolo risale quindi anche il primo esempio di influsso italiano sulla letteratura islandese, per il tramite del domenicano norvegese Jón Halldórsson (m. 1339), titolare della più importante sede vescovile islandese (Skálholt) e che aveva avuto modo di conoscere la cultura italiana durante i suoi anni di *peregrinatio studiorum* a Parigi e Bologna. Nelle sue opere, infatti, è stata rilevata la presenza di contatti con la cultura italiana, sia di matrice intellettuale che orale e popolare<sup>22</sup>. In particolare sono state segnalate analogie con il *Rerum memorandarum libri* di Petrarca e il *Decameron* di Boccaccio<sup>23</sup>. La fortuna di Boccaccio in Islanda è documentata anche dagli studi fatti su una ipotetica (ma assai probabile) saga di argomento cavalleresco intitolata *Sagan af Gríshildi góðu* ("La saga della buona Griselda"), derivata dalla famosa *Novella di Griselda* del *Decameron* di Boccaccio, attraverso anche varie traduzioni dal danese e dal tedesco eseguite nel XVII-XIX secolo sulla versione latina del Petrarca<sup>24</sup>.

Nel Quattrocento, secolo iniziato e finito con una epidemia, l'Islanda è di fatto sotto controllo inglese (nel 1426 a Hólar troviamo un vescovo inglese, accusato di aver ucciso il collega danese di Skálholt). Gli Inglesi frequentano l'Islanda soprattutto per pescare, anche se spesso senza autorizzazione dei re di Danimarca. Nonostante i numerosi casi di scontri (con morti e feriti) avuti con i locali islandesi, gli Inglesi continueranno a frequentare l'isola anche nei secoli successivi. Numerosi sono i casi di islandesi (bambini o giovani; tra questi si ricorda Jón Ólafsson, che si metterà poi al servizio del re di Danimarca, imbarcandosi per la colonia danese di Tharangambadi, in India) mandati a vivere, studiare e lavorare nelle isole britanniche

---

<sup>21</sup> Maurizio TANI, "Gli italianismi nella lingua islandese".

<sup>22</sup> Alexander Haggerty KRAPPE, "Parallels and analogues to the death of Örvar Odd", "The Italian origin of an Icelandic story" e "The delusions of master Perus".

<sup>23</sup> Marteinn H. SIGURÐSSON, "Djöfullinn gengur um sem öskrandi ljón. Af Jóni Halldórssyni Skálholftsbiskupi, Francesco Petrarca og fornu ljónahliði dómkirkjunnar í Bologna".

<sup>24</sup> Hubert SEELOW, "Griselda in Iceland".



(dove venivano esportati anche falchi e cani, rinomati perché creduti essere incrociati con la volpe artica). Per gli Inglesi la frequentazione dell'Islanda costituì un importante banco di prova per diventare abili navigatori oceanici<sup>25</sup>.

Questo contatto più stretto con l'Inghilterra potrebbe aver notevolmente favorito l'avvicinamento tra Italia, Mediterraneo e Islanda. Non sono pochi, per esempio, gli studiosi che hanno accettato come altamente probabile la possibilità che nel 1477 sia venuto sull'isola, proveniente da Bristol (dove all'epoca si trovava una colonia di 400 islandesi), il navigatore mediterraneo Cristoforo Colombo, interessato a raccogliere informazioni utili per preparare la sua spedizione atlantica (episodio celebrato oggi nella chiesa di Ingjaldsholl, vicino a Hellissandur, ai piedi del ghiacciaio di Snæfellsjökull – diventato famoso anche grazie alla storia di Giulio Verne, che vi collocò l'accesso al centro della terra – da una moderna tela raffigurante Colombo che discute con un contadino islandese la via per le Indie).

### *L'età moderna e l'Ottocento*

Nel XVI secolo cresce la competizione tra le potenze atlantiche per il controllo delle rotte per le Indie orientali e occidentali e l'Atlantico diventa sempre più frequentato. Oltre a Danesi e Inglesi, presto arrivano in Islanda anche i Tedeschi. Nello scontro tra Inglesi e Tedeschi, i Danesi si allearono con i secondi (questo non impedì comunque agli Inglesi di controllare e fortificare le isole delle Vestamannaeyjar fino al 1558). L'Islanda entra quindi nell'area di influenza tedesca ed in particolare delle città-stato di Brema (presente per esempio a Vopnafjörður e Gríndavík), Amburgo (Hafnafjörður, Keflavík, Gríndavík, Hornafjörður, Reyðarfjörður, Ísafjörður, Hofsós, Þórshöfn, Stapi), Lubeca (Hólmus, Eyrarbakki, Ísafjörður, Patreksfjörður), Oldenburg (Grunðarfjörður e Kumbaravogur), Rendsburg, Stade e Buxtehude (Straumur, Vatnsteysa), le quali si contendono le patenti di commercio dei re danesi e spesso si trovano a litigarsi il pesce<sup>26</sup>. Per vincere la concorrenza, le navi tedesche cercano di conquistarsi la collaborazione degli islandesi, molti dei quali si trasferiscono in Germania, aprendo nuovi canali di contatto tra Europa e Islanda (con conseguente importazione di manufatti artistici e culturali).

I Tedeschi però non dovevano affrontare solo la concorrenza delle

---

<sup>25</sup> Gunnar KARLSSON, *A brief history of Iceland*, p. 29.

<sup>26</sup> Helgi ÞORLÁKSSON, *Saga Íslands VI*, p. 142-147 e Gunnar KARLSSON, *A brief history of Iceland*.

altre città tedesche ma anche quella dei pescatori inglesi, baschi (provenienti sia dalla Spagna – San Sebastian in particolare – che dalla Francia) e olandesi, che spesso arrivavano senza autorizzazione o addirittura come pirati. Le fonti parlano di spedizioni inglesi avvenute (magari con la scusa di dover fermare i commerci di danesi e norvegesi verso la Spagna o i pirati filospagnoli annidati a Dunkerque, allora possedimento fiammingo) nel 1614 (anno in cui i pirati di un certo William Clark attaccano le Vestamannaeyjar e l'isola di Papey per poi mettersi in salvo in Marocco), nel 1615 (anno in cui le navi di Thomas Tucker e John Woodland giungono sull'isola con la scusa di attaccare i pescatori baschi attivi nell'Ovest dell'Islanda) e nel 1616 (anno in cui l'Islanda viene visitata da due navi da guerra inglesi in appoggio ai loro pescatori).

Agli inizi del '600 la presenza basca in Islanda era molto forte (in particolare negli anni 1613-15). I Baschi erano interessati alla caccia alle balene (particolarmente importante nel Nord Atlantico dopo la scoperta, avvenuta nel 1596, delle Svalbard) e spesso si appoggiavano all'Islanda, dove però non di rado venivano attaccati, anche a causa delle difficoltà che avevano nel comunicare senza un interprete (come dimostra l'esistenza di due interessanti dizionari islandese-basco realizzati all'epoca)<sup>27</sup>.

Intanto al predominio tedesco sull'Islanda si stava sostituendo quello degli Olandesi, sanzionato nel 1602 dalla decisione del re Cristiano IV di Danimarca e Norvegia di concedere loro il monopolio dei commerci con l'isola. In quel periodo la Danimarca era un paese potente (in seguito alla vittoria sugli Svedesi nella guerra del 1611-13 che gli aveva garantito il controllo dello stretto di Oresund), che aveva grandi abizioni e in campo culturale e artistico guardava all'Italia come modello cortigiano (soprattutto sotto Cristiano IV<sup>28</sup>). La situazione cambiò dopo il fallimentare intervento nella Guerra dei trent'anni che portò all'indebitamento della corona di Danimarca con conseguente riduzione della capacità operativa dello Stato. L'Islanda di fatto tornò ad essere facile preda delle potenze atlantiche straniere.

Ad approfittare della situazione furono, per esempio, gruppi di pirati provenienti dalle coste atlantiche e mediterranee dell'Africa Nord-occidentale (dove esistevano stati di fatto indipendenti dalla Sublime Porta come quelli facenti capo alle città di Tripoli, Tunisi, Algeri e Salé). Grazie anche alla collaborazione di *moriscos* cristiani cacciati dalla

---

<sup>27</sup> Helgi ÞORLÁKSSON, *Saga Íslands VI*, p. 276-277.

<sup>28</sup> Helgi ÞORLÁKSSON, *Saga Íslands VI*, p. 252.

Spagna nel 1609, questi pirati nord-africani – ai quali si erano andati unendo anche gruppi di altri pirati che Inghilterra e Olanda cercavano di “mettere a pensione” – divennero ben presto protagonisti della scena nord-atlantica.

La vicenda di questa frequentazione piratesca dell’Islanda merita di esser raccontata nei dettagli per alcuni risvolti che riguardano direttamente l’Italia.

Il 20 giugno 1627 giunse sulle coste dell’Islanda meridionale una nave da guerra proveniente da Salé, mentre due navi provenienti da Algeri raggiunsero la costa orientale dell’isola il 5 luglio 1627 (a queste ultime se ne aggiunse una terza il 14 luglio). I pirati di Salé si accontentarono, per modo di dire, di saccheggiare Grindavík, dove fecero qualche prigioniero, per poi tornare presto a casa (dopo essersi incagliati nei pressi di Bessastaðir, sulla costa ovest, decisero di tornare nel timore di incontrare alcune navi inglesi allora ormeggiate nella penisola dello Snæfellsnes).

Assai più drammatica fu la vicenda che riguarda le navi algerine, guidate sicuramente da qualcuno che era già stato in Islanda (inglese, tedesco o olandese). La maggioranza degli ufficiali delle navi algerine erano convertiti originari del Nord-Europa. Il capo della spedizione era un certo Jan Jansz (alias Murad, o Murat, Rais, conosciuto anche come John Barber, Captain John, Caid Morato), originario di Haarlem al servizio della città di Algeri fin dal 1618 ma attivo anche a Salé e rimasto sempre in contatto con la madrepatria (nel 1626 era in Olanda a trovare moglie e figlie e, probabilmente, ad informarsi sulla situazione militare intorno all’Islanda).

Gli algerini di Jan Jansz si diressero nei fiordi dell’Est (Berufjörður, Fáskrúðsfjörður, Reyðarfjörður e Djúpivogur), dove saccheggiarono e catturarono centodieci persone (tra i quali diciotto mercanti danesi) e ne uccisero nove. Guidati sembra da inglesi, i pirati di Jan Jansz/Murat Rais aggirarono le difese delle Vestmannaeyjar che caddero nelle loro mani. Qui bruciarono la chiesa e vari edifici, uccisero trentaquattro persone e ne portaron via in catene duecentoquarantadue (allora l’isola ne contava solo quattrocentocinquanta) da obbligare alla conversione, vendere come schiavi nel Mediterraneo o liberare in cambio di un lauto riscatto (che teoricamente avrebbe dovuto pagare il re di Danimarca, essendo egli il signore delle Vestmannaeyjar). Nonostante le difficoltà economiche in cui si trovava, il re aumentò la presenza di navi militari intorno all’Islanda e nel 1635-36 ventotto donne islandesi, otto uomini islandesi furono liberati insieme a quattordici tra Danesi e Norvegesi. La liberazione fu assai difficile, anche perché non si trovavano i soldi (gli Islandesi erano poveri e temevano che

pagando il riscatto si sarebbero alimentate nuove incursioni). Incaricato di condurre le trattative per conto della città di Algeri era il reverendo Ólaf Egilsson, pastore delle Vestmannaeyjar, che fu liberato e inviato a Copenaghen (moglie e figlia rimasero in Africa). Di tutta la vicenda egli ci ha lasciato una interessante relazione di viaggio (molto accurata e piena di aneddoti e descrizioni, soprattutto sulla città di Livorno) in cui racconta il suo avventuroso girovagare per mezza Europa (Sardegna, Malta, Livorno, Venezia, Genova, Marsiglia, Enkhui-zen e Vlieland nei Paesi Bassi, Helsingor e Copenaghen) prima di tornare a casa<sup>29</sup>.

Avendo usato la bandiera ottomana (altre volte usavano altre bandiere, per esempio quella del Principe d'Orange negli attacchi ai navigli spagnoli), questi pirati sono passati alla storia come Turchi e il loro attacco come *Tyrkjaránið* ("Il saccheggio turco"). Una scelta che permise agli Islandesi di rielaborare la vicenda in chiave religiosa. Da tempo infatti la parola "turco" aveva assunto in Islanda, via Danimarca e Centro Europa, una connotazione negativa. Già in un salmo del 1555 la figura del turco è identificata, insieme a quella del Papa, come quella del principale nemico di Cristo<sup>30</sup> (questo, nonostante l'antica identificazione tra Troia e Turchia e quindi l'abitudine a far partire la genealogia degli Islandesi, soprattutto quelli del "quarto" di Breiðafjörður (Nord-Ovest), dal mitico *Yngvi Tyrkja konungur*, "Yngvi re dei Turchi", identificato variamente con un figlio di Odino/Wodan o con la divinità di Freyr<sup>31</sup>. Nelle storie pervenuteci, comunque, l'immagine del turco non è particolarmente negativa, almeno se paragonata a quella assai più terrificante dei rinnegati nord-europei, per spiegare la cattiveria dei quali i resoconti islandesi parlano del fatto che bevessero una miscela di sangue umano e polvere da sparo.

Di fronte a queste tragedie i legami con la Danimarca divennero ancora più solidi. In fin dei conti era solo da là che gli Islandesi potevano aspettarsi un aiuto in caso di bisogno (la paura dei Turchi rimase assai presente almeno fino alla sconfitta di Vienna del 1683).

Inutile osservare come i contatti tra Mediterraneo e Islanda dovuti alle scorribande dei pirati non ebbero alcun effetto sulla storia dei

---

<sup>29</sup> Jens RIISE KRISTENSEN, *Barbariet tur retur e Ólafur EGILSSON, The travels of Reverend Ólafur Egilsson.*

<sup>30</sup> Helgi ÞORLÁKSSON, *Saga Íslands VI*, p. 280.

<sup>31</sup> In particolare *Íslendingabók*, disponibile in inglese (per esempio, Ari Þorgilsson, *Íslendingabók = The book of the Icelanders. Kristni Saga = The story of the conversion*, London: Viking Society for Northern Research, University College London, 2006).

rapporti culturali tra Italia e Islanda, che rimasero mediati attraverso la Germania e la Danimarca. Come abbiamo visto la cultura umanistica aveva raggiunto l'Islanda assai presto. Dopo la Riforma era diventata ancor più popolare. Fino al '600 inoltrato la matrice di questo influsso umanistico rimase tedesco: prima del 1600 c'erano più studenti islandesi a Rostock che a Copenaghen (dove comunque troviamo autorevoli islandesi, come il futuro vescovo di Skálholt Oddur Einarsson, che studiò con Tycho Brahe e si laureò nel 1584). Intorno al 1600 la conoscenza della lingua tedesca era ancora più diffusa di quella danese<sup>32</sup>. In questo contesto non stupisce che la prima traduzione del Nuovo Testamento (eseguita nel 1527 e pubblicata nel 1540) e la prima traduzione dell'intera Bibbia (1584) furono entrambe eseguite dal tedesco.

Così il XVI e il XVII secolo è il periodo in cui l'islandese, nonostante continui a godere ancora dello status di lingua ufficiale (i re danesi, in questo senso mostrarono sempre rispetto per la cultura dei loro subordinati islandesi), viene influenzato dal tedesco e dal danese. Questo è comunque anche il periodo in cui, per necessità o magari per resistere al danese (analogamente a quanto fatto dai popoli danubiani con il tedesco fino al 1846), gli islandesi usano molto il latino, lingua in cui è prodotta una letteratura ancora in gran parte da studiare e far conoscere a livello sia nazionale che internazionale.

Per quanto riguarda i rapporti italo-islandesi, possiamo ricordare l'ampio numero di autori italiani che fanno la loro comparsa nelle biblioteche islandesi, nelle quali già nel XVI troviamo tracce di opere di Boccaccio e Petrarca, Cardano, Pier Martire Vermigli, Ficino, G. P. V. Balzani, Parrasio, Bartolomeo Zamberti, G. Britannico, Vincenzo Maggi, Bernardino Telesio, Giordano Bruno, Valla, della Porta, Pietro Lombardo, Poliziano, Machiavelli, e altri<sup>33</sup>. Alcune di queste opere, come la *Novella di Griselda* di Boccaccio (che come abbiamo detto fu tradotta dal danese e dal tedesco più volte nel XVII-XIX), non mancarono di influenzare il panorama letterario islandese fino al XIX secolo<sup>34</sup>.

I rapporti tra Italia e Islanda non cessano neppure nel XVIII secolo, periodo ancora poco studiato ma ricco di personaggi come il poeta e scienziato illuminista Eggert Ólafsson (1726-68), che dimostra nelle sue opere una certa familiarità con l'Italia e con alcune opere

---

<sup>32</sup> Kjartan OTTÓSSON, *Íslensk málhreinsun*, p. 25.

<sup>33</sup> Matteo MURATORI e Sigurður PÉTURSSON, "Ítalir í íslenskum bókahirslum: bókasafn Brynjóls Sveinssonar" e Sigurður PÉTURSSON, "Ítalir í íslenskum bókahirslum: bókasafn Brynjóls Sveinssonar", p. 157.

<sup>34</sup> Hubert SEELOW, "Griselda in Iceland".

scientifiche di origine italiana.

Il XVI-XVIII secolo è anche il periodo in cui, tramite il danese e il tedesco, fanno ingresso nell'islandese nuove parole italiane, soprattutto per quanto riguarda i settori più specialistici in cui esse sono più frequenti: le scienze (*númer*, *núll* "zero"; *miljón/milljón*), la musica e il teatro (*bassi*, *konsert*, *lúta* "liuto"; *tenór*), l'ambito militare e della nautica (*soldát(i)*, *brigg* "brigantino", *freigáta* "fregata", *trompetari* "trombetta", *kanóna* "cannone"), i commerci, la finanza e i trasporti (*skatthol* "scatola", *póstur* "posta", *banki*, *kassi*), gli alimenti (*salat*, *sykur* "zucchero", *tartufla* "tartufo"), i nomi di piante e animali (*túllipa*, *kastanía* "castagna", *gasella* "gazzella", *smergill* "smeriglio") l'abbigliamento (*stígvél* "stivale", *karp(h)ús* "cappuccio") e i giochi (*lotterí*)<sup>35</sup>.

Ma è l'Ottocento il secolo che segna una svolta decisiva nelle storia delle relazioni tra Italia e Islanda: il secolo che nonostante tutto vede l'Islanda avviarsi sulla via della modernizzazione. In questo periodo infatti l'usanza di andare in Italia, per studio o semplicemente per completamento della propria cultura, torna di moda anche tra gli islandesi. Sulla scia del loro connazionale islandese-danese (era figlio di madre danese e padre islandese) Bertel Thorvaldsen (che visse quarant'anni a Roma), si recarono in Italia soprattutto cantanti, artisti e scrittori. Tra gli scultori si ricordano qui Einar Jónsson (1873-1954, autore di un interessante libro di memorie in cui si descrive anche il suo viaggio a Roma, Trieste, Budapest e Transilvania) e Ríkarður Jónsson (1888-1977, autore dello stemma nazionale islandese ancora in uso), tra i pittori Ásgrímur Jónsson (1876-1958), Jóhannes Sveinsson Kjarval (1885-1972, da molti ritenuto il più grande artista islandese moderno), Júlíana Sveinsdóttir (1889-1966) e Guðmundur Thorsteinsson (1891-1924, detto "Muggur", attivo tra Genova, Firenze e Siena). Tra i cantanti ricordiamo invece Stefán Íslandi (n. 1907, che dopo gli studi a Milano iniziò la carriera nel 1933 a Firenze interpretando Cavaradossi nella *Tosca*), Eggert Stefánsson (1890-1962, che lavorò a lungo in Italia, soprattutto a Milano). Tra gli scrittori ricordiamo Tómas Sæmudsson (1807-1841; in Italia nel 1832-1833) e Davíð Stefánsson, che nel 1921 – in compagnia di Ríkarður Jónsson – si recò in Italia (famoso sono le sue poesie composte a Napoli in cui non mancano italianismi come *lazzaróni*). Su questi contatti tra Italia e Islanda riferisce anche il filosofo Guðmundur Finnbogason (1873-1944), che si recò a Genova, Pisa, Siena, Roma, Firenze e Ve-

---

<sup>35</sup> Maurizio TANI, "Gli italianismi nella lingua islandese".



nezia nell'estate del 1908<sup>36</sup>.

Un altro fatto da segnalare è l'arrivo nell'Ottocento in Islanda, generalmente attraverso Germania e Scandinavia, alcune forme poetiche tipicamente italiane come la canzone, il sonetto e l'ottava rima (queste ultime due introdotte dal poeta nazionale Jónas Hallgrímsson).

Il clima di fervente nazionalismo che pervade la vita culturale islandese porta a guardare con estremo interesse e simpatia a tutti i movimenti di liberazione e unità nazionale. Personaggi come Dreyfus, Garibaldi e Kossuth (Monor, 1802 - Torino, 1894) – l'eroe della guerra d'indipendenza ungherese del 1848-49 a cui, per esempio, il poeta islandese Gísli Brynjúlfsson (1827-88) dedicò innumerevoli articoli e poesie in stile arcaizzante e inneggianti alla comune mitologia di ungheresi e islandesi<sup>37</sup> – diventano popolari sull'isola nord-atlantica. Il primo neonato battezzato con il nome di Garibaldi risale al 1864 (oggi questo nome di battesimo è utilizzato solo come secondo nome ma in passato è stato portato da importanti islandesi).

Sicuramente di aiuto alle relazioni con l'Italia è il mutare dell'atteggiamento degli islandesi verso il cattolicesimo (liberalizzato con la nuova costituzione concessa dal re danese nel 1874), che – col crescere del nazionalismo – sempre più spesso viene visto come espressione di vero patriottismo e "islandesità" (tra i più illustri convertiti si ricordino gli scrittori Benedikt Gröndal e Halldór K. Laxness, premio Nobel per la letteratura nel 1955)<sup>38</sup>. Ed è nell'ambito di questa attività missionaria che troviamo il primo caso di un italiano, un certo M. Odenino (più probabilmente Oddenino, cognome oggi diffuso soprattutto in area piemontese), che nel 1857 mise quasi (si dice che, terrorizzato, si sia rifiutato di scendere dalla nave) piede in Islanda, a Fáskrúðsfjörð, nei fiordi dell'est, dove era giunto con altri correligionari a bordo di una nave denominata "Regina Coeli"<sup>39</sup>.

Intanto anche in Italia l'interesse per l'Islanda è in aumento. Al 1882 risale un *Breve saggio di un vocabolario italiano-islandese* del letterato e illustre numismatico comasco Solone Ambrosoli, al quale si deve anche il primo contributo alla promozione della letteratura i-

---

<sup>36</sup> Guðmundur FINNBOGASON, *Ítalíuferð sumarið*.

<sup>37</sup> Sveinn Yngvi EGILSSON, *Arfur og umbylting*, p. 242-277.

<sup>38</sup> La diffusione del cattolicesimo sarà comunque favorita soprattutto dalla massiccia presenza di pescatori francesi, per i quali il governo di Parigi riuscì ad ottenere la fondazione di missioni (anche prima dell'introduzione nel paese della libertà di religione, avvenuta solo nel 1874) e l'apertura di una delle prime sedi dell'*Alliance Française*.

<sup>39</sup> Helgi GUÐMUNDSSON, *The Revival of the Catholic Church in Iceland*.

slandese in Italia<sup>40</sup>. Al 1893 risale anche la pubblicazione della relazione di viaggio in Islanda e nel resto del nord Europa da parte della studiosa napoletana Maria Savi Lopez (1848-1940<sup>41</sup>).

L'Ottocento è anche il secolo in cui gli islandesi sentono come prioritario il bisogno di tradurre nella loro lingua le novità della letteratura e delle scienze. Tra il 1874 e il 1919, per esempio, vengono tradotti in islandese alcune opere di Giovanni Verga, Antonio Fogazzaro, Edmondo de Amicis<sup>42</sup>.

Nel 1895 iniziano i rapporti commerciali tra i due paesi. L'Italia diventerà presto un importante mercato per il pesce islandese (in Islanda per descrivere i pezzi migliori di merluzzo si inizia ad usare l'espressione "qualità Italia"), portando nel secolo successivo alla creazione anche di una rete di agenti e consolati islandesi in varie città portuali d'Italia. L'Italia diventa sempre più vicina, grazie anche alle nuove forme di telecomunicazione (non ultima la radio, la cui storia si lega alle antenne del tipo Marconi, giunte in Islanda nel 1905).

Non stupisce così che in questo periodo, nonostante il clima già favorevole al protezionismo e al purismo linguistico (soprattutto nei confronti dei danismi<sup>43</sup>), entrino nell'islandese molte parole di origine italiana, soprattutto nei settori dell'economia e dei commerci (*brúttó, nettó, tara, valúta, miljarður*), arte e architettura (*altan* "altana", *mósaik*), cucina (*makkaróna*), tempo libero, letteratura e musica (*ball, kasína, klarinett, mandólin, nóvella, ópera, óperetta, píanó, skali, sonnetta, tombóla, víóla, Tivoli* "parco dei divertimenti"), esercito (*bomba, kavalér(i), músketta*), giudizi sulla persona (*kújón/kújóni* "poveraccio, vigliacco", *lassarónim* "vagabondo, beone", *primadonna*).

### *Dalla prima guerra mondiale ai nostri giorni*

È con la prima guerra mondiale che gli Islandesi, grazie all'embargo tedesco sulla Danimarca, iniziano a costruire rapporti diplomatico-commerciali completamente diretti con il resto del mondo. Nel 1919 i rapporti con l'Italia sono decisamente aumentati, tanto che nel 1925 la società di pesca Kveldúlfur inviò a Genova un proprio agente commerciale, Hálfván Bjarnason, che poi divenne il console

---

<sup>40</sup> Solone AMBROSOLI, *Dalle lingue del nord: versioni poetiche e Un poeta islandese moderno*.

<sup>41</sup> Maria SAVI LOPEZ, *Nei paesi del Nord*.

<sup>42</sup> Svanfríður LARSEN, *Af erlændri rót*.

<sup>43</sup> Kjartan G. OTTÓSSON, *Íslensk málhreinsun*.



d'Islanda in Italia.

All'epoca gli italiani esportavano prodotti tessili, abbigliamento e prodotti alimentari, macchine da ufficio Olivetti. Gli islandesi baccalà, piume di edredone, pelli di foca e volpe. Negli anni Trenta si registra un incremento nei rapporti tra Italia e Islanda. A causa anche del periodo particolarmente critico che stava vivendo in campo economico (aggravato dalla perdita del mercato spagnolo, chiuso a causa della guerra civile che si stava combattendo in quel paese), l'Islanda era all'epoca molto interessata all'Italia, che divenne ben presto il principale mercato di esportazione del baccalà.

Nel 1933 arriva, guidata dall'allora ministro per l'aeronautica dell'Italia fascista Italo Balbo, una squadriglia di ventiquattro idrovolanti con a bordo centotré italiani diretti a Chicago e provenienti da Orbetello (già nel 1924 un idrovolante italiano, guidato da Antonio Locatelli, era giunto in Islanda). Quell'evento, che segna di fatto la fine del plurisecolare isolamento e l'inizio di una nuova "epoca d'oro" per il paese, mostra quanto ormai si stessero accorciando le distanze tra Italia e Islanda. Fu forse grazie anche alla pubblicità fatta dalla spedizione di Balbo<sup>44</sup> che l'Italia riuscirà ad esportare in Islanda alcuni grossi camion Fiat e alcune automobili. Sulla visita di Balbo in Islanda lo scrittore, all'epoca vicino al movimento social-comunista, Halldór Laxness (1902-1998) scrisse un racconto intitolato *Ósigur ítalska lof-flotans* ("La sconfitta dell'aeronautica militare italiana"), in cui – partendo da un episodio in cui un certo Kristján, suonatore e cuoco, vinse a pugni un tenente italiano (ricevendo poi da Balbo trecento corone per ricomparsi i vestiti) – ironizza sul ministro italiano, che nell'opera viene chiamato Pittigrilli (forse in funzione di critica di certa letteratura italiana alla Dino Segre (1893-1975), che in arte si faceva chiamare appunto Pitigrilli<sup>45</sup>).

Il rapporto tra l'Italia e Laxness, il più grande scrittore islandese moderno, meriterebbe uno studio approfondito. Nel 1933 egli era da tempo un grande ammiratore della cultura italiana. Le sue opere sono piene di riferimenti all'Italia e più in generale alla cultura italo-mediterranea. Un vaglio attento e critico delle sue opere ci farebbe meglio conoscere la portata della penetrazione della cultura italiana nella cultura islandese. Se già nel 1918 Laxness aveva dichiarato la Madonna Sistina di Raffaello l'opera d'arte più bella del mondo, nel 1923 lo troviamo a studiare italiano e a leggere opere anche di altri autori italiani quali Pirandello e Papini (in particolare *Un uomo finito* e

---

<sup>44</sup> Ragnar BORG, Framtak Balbos og þróun samskipta milli Ítalíu og Íslands.

<sup>45</sup> Maurizio TANI, "Italo Balbo, Iceland and a Short Story by Halldór Laxness".

*Storia di Cristo*). Nel 1925 si recò in Italia, fermandosi soprattutto a Roma e in Sicilia (Taormina). Il viaggio italiano gli permise di leggere altri autori italiani quali D'Annunzio, Fausto Martini (*Il cuore che m'ha dato*), Massimo Bontempelli, Marinetti, oltre a Dante, Petrarca e Boccaccio e ad autori stranieri tradotti in italiano (*Leonida Andrijef*, cfr. Gissurarson 2003). Di D'Annunzio legge *Il fuoco*, il cui volume compra in una libreria a Taormina nel 1925<sup>46</sup>.

Grande ammiratore della cultura greca<sup>47</sup> e ellenistico-romana (per esempio, nel suo più importante romanzo, *Uomini liberi*, tradotto in italiano col titolo *Gente indipendente*, è chiaro – soprattutto nel finale – il richiamo agli *Argonauti* di Apollonio Rodio), Laxness mantenne sempre stretti legami con l'Italia, dove ritornò molte volte (almeno nel 1934, nel 1948, nel 1955-56, nel 1957, nel 1959, nel 1961, nel 1963, nel 1972 e nel 1980). Nei suoi scritti arrivò addirittura a dichiarare che «se dovessi avere un giorno problemi seri, allora vorrei essere tra gli italiani». Non stupisce quindi di trovare nei suoi romanzi (uno dei quali, *Il grande tessitore del Kashmir*, in gran parte scritto a Taormina), molte parole o intere frasi in italiano come *se i miei sospiri* (da un'aria di chiesa di Stradella), *sempre sorridente*, *tremolo*, oppure citazioni intere da libri italiani (come quello di una dedica di un libro – «A mio padre il prof. architetto Domenico Martini che mi ha educato all'amore del bello...»<sup>48</sup> – e relativa ad un episodio degli anni '20).

Occorre inoltre ricordare come tra 1932 e 1937 vengono pubblicati i primi manuali islandesi di lingua e cultura italiana (*Kennslubók í ítölsku*, recentemente ripubblicato in forma elettronica sul secondo numero di "Nordicum-Mediterraneum"<sup>49</sup>), con antologia di testi letterari (tra i quali Papini, Deledda, Pirandello, Collodi, De Amicis, Fucini, Pellico e Manzoni) e dove la parola *espresso* viene ancora tradotta. Autore di questi manuali fu Þórhallur Þorgilsson, che dal 1934 divenne console onorario del Regno d'Italia e tra 1940 e 1942 docente di italiano e spagnolo all'Università d'Islanda. A lui si deve anche la pubblicazione, nel 1958, di una guida alle opere italiane della biblioteca nazionale islandese (*Bibliographiae latino-romanico-islandicae*

---

<sup>46</sup> Halldór LAXNESS, *Grikklandsárið*, p. 66 e Ólafur Ragnarsson, *Haldór Laxness. Líf í skáldskap*. p. 258.

<sup>47</sup> Halldór LAXNESS, *Grikklandsárið*, p.111.

<sup>48</sup> Riportata in Halldór LAXNESS, *Grikklandsárið*, p. 66.

<sup>49</sup> Þórhallur ÞORGILSSON, "Kenslubók í ítölsku".

*tentamen*<sup>50</sup>).

La seconda guerra mondiale, che fu un grande affare per gli islandesi (che infatti non di rado l'hanno definita "santa guerra"), interruppe momentaneamente i rapporti diretti tra Islanda (occupata da inglesi prima e americani poi) e Italia (interessante comunque notare come nel 1940 l'allora ambasciatore islandese in Danimarca avesse lasciato Copenaghen occupata dalla Germania diretto negli Stati Uniti passando dall'Italia).

Durante la guerra le truppe di occupazione anglo-americane (tra le quali non pochi erano gli italo-americani) intitolarono all'Italo Balbo aeronauta un campo militare (abitato poi in seguito dagli islandesi giunti a Reykjavik dalla campagna) nei pressi del tratto di mare dove il ministro italiano era atterrato con la sua flotta meno di dieci anni prima e da dove adesso partono i traghetti per l'isola di Viðey (già sede di una casa di canonici di Sant'Agostino e luogo di ritrovamento di monete e vasellame romano) e dove in estate attraccano, da diversi anni ormai, le grossi navi della *Costa Crociere* dirette in Groenlandia o in giro per le capitali nordiche.

Nel dopoguerra i rapporti tra i due paesi ripresero non appena fu possibile. Piano piano gli islandesi tornarono a frequentare le università e le scuole di musica e canto d'Italia, mentre ripresero le importazioni dall'Italia di macchinari vari (dal 1957 riprese la vendita di macchine Olivetti), mobili, abbigliamento, alimentari, in cambio soprattutto di baccalà. Tra gli importatori di prodotti italiani in Islanda troviamo l'italo-americano Frank Cassata, ancora attivo nel 2008.

Gli Stati Uniti, che non mancarono di far rientrare nel piano Marshall anche l'Islanda (con la più alta cifra di aiuti procapite), si impegnarono molto (soprattutto durante la presidenza Eisenhower) per favorire la vendita di pesce islandese negli altri paesi NATO, Italia in testa<sup>51</sup>.

Ben presto insieme alle merci iniziarono ad arrivare anche i primi immigrati italiani, molti dei quali però abbandonarono il paese atlantico dopo pochi anni.

Nel 1955 si stabilì in Islanda quello che poi fu senza dubbio il più illustre italiano d'Islanda: il cantante Vincenzo (Sigurður) Demetz (Ortisei/Urtijëi /St. Ulrich, 1912 - Reykjavík, 2006), di origine ladina, che ben presto divenne il più apprezzato maestro di canto del paese. Nel 1959 giunsero dall'Italia anche 27 profughi fuggiti dalla Jugoslavia

---

<sup>50</sup> Þórhallur ÞORGILSSON, *Bibliographiae Latino-Romanico-Islandicae tentamen* e Mauro BARINDI, "A Promoter of Italian Language and Culture in Iceland: Þórhallur Þorgilsson".

<sup>51</sup> Illugi JÖKULLSSON, *Ísland í aldanna rás 1900-2000*, p. 487-488.

comunista<sup>52</sup>.

Tra gli islandesi attivi per più o meno lunghi periodi in Italia ricordiamo il calciatore Albert Guðmundsson (1923-1994, al *Milan* nel 1948-49, poi divenuto ambasciatore e ministro dell'industria) e gli artisti Guðmundur Guðmundsson (detto *Erró*, nato nel 1932), che prima di trasferirsi (nel 1958) a Parigi studiò a Firenze (di lui qui citiamo un interessante ritratto di Dante Alighieri), e Ragnhildur Óskarsdóttir (detta *Róska*, 1940-1996), poliedrica artista che visse a Roma e in Emilia per quasi trent'anni, partecipando attivamente alla vita culturale del nostro paese (suo è il film *L'impossibilità di recitare Elettra oggi*, 1969-1970).

Intanto l'Islanda stava raggiungendo anche la piena indipendenza economica, grazie allo sfruttamento delle risorse ittiche dei mari intorno all'isola. Fu così che negli anni Settanta l'Islanda entrò a pieno titolo nella "civiltà dei consumi". La ricchezza prodotta nel paese causò un drastico cambiamento nelle abitudini degli islandesi, per i quali si aprirono nuove e sempre più numerose possibilità di consumo, sia di beni che di servizi. L'ingresso del paese nell'EFTA, avvenuto nel 1970, favorì ulteriormente l'apertura del paese ai prodotti di consumo stranieri.

Fu in questo clima di interesse per nuovi stili e modelli di vita che l'Islanda si aprì maggiormente all'esterno, e quindi all'Italia, soprattutto per quanto riguarda l'abbigliamento e la moda in generale, l'arredamento e l'alimentazione.

Al 1958 sembra risalire la prima caffetteria sul modello italiano, aperta nella capitale Reykjavík ed in cui poter ordinare caffè "turco e italiano", "espresso", "capuccino", "Caffé latti" e "mokka"<sup>53</sup>. Intorno al 1970 viene aperta anche una pizzeria, la prima, nel centro di Reykjavík<sup>54</sup>. Oggi in Islanda è possibile trovare più o meno tutti i prodotti più tipicamente italiani, dal formaggio parmigiano al panettone, dal pesto alla mozzarella.

Ma la presenza economica italiana in Islanda non si riduce solo ad una questione di moda e prodotti alimentari.

Tra 2003 e 2007 la ditta italiana *Impregilo* ha realizzato di infrastrutture per la centrale idroelettrica di Karahnjúkar, nell'Islanda orientale (valore totale dell'operazione stimato in circa 500 milioni di euro), alla cui costruzione lavorarono tremila dipendenti di trentaquattro nazionalità. Importanti accordi di collaborazione tra ditte ita-

---

<sup>52</sup> Illugi JÖKULSSON, *Ísland í aldanna rás 1900-2000*, p. 548.

<sup>53</sup> Illugi JÖKULSSON, *Ísland í aldanna rás 1900-2000*, p. 537.

<sup>54</sup> Illugi JÖKULSSON, *Ísland í aldanna rás 1900-2000*, p. 678.

liane e islandesi c'erano anche nel settore delle tecnologie per la perforazione di pozzi per lo sfruttamento dell'energia geotermica.

Nel 2006 l'interscambio commerciale complessivo tra Italia e Islanda ammontava a 121 milioni di euro, equivalente ad oltre il doppio del valore registrato nel 1998. L'Italia quindi era all'undicesimo posto nella classifica dei fornitori stranieri dell'Islanda.

Fino al 2008 un settore in grande crescita era quello degli investimenti. Se il *Monte dei Paschi di Siena* investiva nella costruzione del più grande centro commerciale islandese (2001), l'islandese *Actavis*, una delle principali compagnie del settore farmaceutico a livello mondiale, nel 2008 comprava dalla *Pfizer Global Manufacturing* un impianto nel comune di Nerviano, a circa 30 Km da Milano.

Un altro importante settore economico, che fin dall'inizio dell'epoca dell'aviazione civile è in continua crescita e che non poco ha contribuito e continua a contribuire all'avvicinamento dei due popoli, è il turismo.

Iniziarono gli islandesi negli anni Sessanta a recarsi in massa sulle coste italiane (soprattutto nella riviera adriatica). Poi piano piano anche gli italiani hanno iniziato a raggiungere sempre più numerosi (soprattutto negli ultimissimi anni) l'Islanda. Nel 2004 il numero di pernottamenti di turisti italiani in Islanda ammontava a 40.978, numero salito a 49.211 nel 2006 (assegnando all'Italia l'ottavo posto tra i più importanti partner economici del settore turistico). L'Islanda è diventata così un paese assai familiare agli italiani (anche grazie a molti film e video-clip girati sull'isola: da James Bond al gruppo rock di Cuneo Marlene Kuntz).

Un altro settore in cui i rapporti con l'Italia sono andati aumentando nel secondo dopoguerra è quello della musica. Non più solo musica classica e operistica (risale al 1978 l'istituzione dell'Opera islandese, che debuttò al Cinema dell'Università nel marzo 1979 con *I Paggiacci* di Leoncavallo), ma anche musica leggera, rappresentata da un numero sempre maggiore di autori (Vittorio Mascheroni, Toto Cutugno, Biagio Antonacci, Califano, i Ricchi e Poveri, Cristiana Minellona, tanto per fare alcuni nomi), le cui opere sono state tradotte, adattandole al mercato islandese (molte, per esempio, sono quelle riciclate come canzoni natalizie). A partire dagli anni Settanta sono stati molti i musicisti e cantanti che si sono esibiti in Islanda, da Robertino a Pavarotti, da Bocelli alla *Nuova Compagnia di Canto Popolare*, dal pianista Domenico Codispoti ai *Solisti Veneti*.

Anche il cinema italiano – dal neorealismo alla commedia all'italiana, dal western all'italiana a film come *Pane e tulipani* (in cui il protagonista maschile è proprio un islandese che abita a Venezia) –

ha svolto la sua parte nell'avvicinare i due popoli (ancora oggi l'archivio cinematografico islandese, a Hafnafjörður, spesso organizza la proiezione di classici del cinema italiano, da Antonioni, a Fellini, a Pontecorvo).

Da non sottovalutare poi il ruolo di mediazione culturale ed economica tra i due paesi svolto dalla piccola ma vivace (e in crescita) comunità di italiani residenti sull'isola.

Negli ultimissimi anni il loro numero è andato incrementandosi. Se nel periodo 1981-1990 il numero di italiani era aumentato dalle 17 alle 40 unità, nel periodo 1991-1999 l'aumento è dalle 46 alle 87 unità, per passare poi dalle 114 alle 139 nel periodo 2000-2003, dalle 263 alle 348 nel periodo 2004-2007 e scendere dalle 290 alle 236 unità nel periodo 2008-2011 (Hagstofa). Per questi italiani (provenienti da tutta Italia: Liguria, Marche, Campania, Sicilia, Veneto, Trieste, Toscana, Calabria, Trentino), nel 2008 è stata organizzata anche una messa celebrata completamente in lingua italiana alla basilica di Cristo Re di Landakot, a Reykjavík.

Nonostante le difficoltà che molti trovano nell'adattarsi al nuovo paese, alcuni di questi immigrati italiani di prima generazione si sono fatti valere in vari campi (per esempio il napoletano Leone Tinganelli ha saputo ritagliarsi una certa fama come cantante e compositore di canzoni, sia in lingue d'Italia che in islandese). Anche tra i figli di questi immigrati italiani alcuni hanno raggiunto posizioni e visibilità nella società islandese (per esempio il professore di diritto, Róbert Ragnar Spanó, o la cantante di fama mondiale, Emiliana Torrini).

Anche in Italia ormai esiste una piccola comunità di islandesi. Oltre a chi si reca dall'Islanda all'Italia per istruzione e lavoro (come il pittore Helgi Þ. Fríðjónsson che, per esempio, è stato chiamato a decorare una villa nei pressi di Lucca), c'è chi si trasferisce definitivamente (per esempio il tenore Kristján Jóhannsson).

Per facilitare e garantire il buon esito di tutti i contatti che ormai si sono stabiliti tra i due paesi, l'Italia si avvale di un consolato onorario e delle rappresentanze diplomatiche presenti in Norvegia (l'Ambasciata a Oslo e, fino a qualche anno fa, l'Istituto Italiano di Cultura di Oslo).

Mentre si attendeva (fin dagli inizi degli anni Novanta del XX secolo) l'istituzione di un'ambasciata italiana anche a Reykjavik, nel 2005-2009 l'Islanda ha aperto una sua ambasciata a Roma (che si è andata ad aggiungere ai sette consolati onorari d'Islanda presenti all'epoca nella penisola). Inoltre nel campo economico opera dal 2001 una Camera di Commercio Italo-islandese, della quale nel 2008 facevano parte sessantadue operatori.



Dal 1999 esiste anche un accordo (il primo) di collaborazione culturale e scientifica, firmato a Roma dal Ministro della Cultura islandese e dal sottosegretario agli affari esteri del governo italiano (ma ratificato solo nel 2002, alla vigilia di una visita ufficiale dell'allora presidente del consiglio Silvio Berlusconi, in concomitanza con un summit NATO).

Nonostante manchi di una sua rappresentanza permanente sull'isola, il ministero degli esteri italiano è assai attivo in Islanda, dove finanzia corsi d'italiano, organizza concerti e mostre (per esempio, nel 2005, una sull'architettura italiana contemporanea) e rassegne cinematografiche (nel 2006 e 2007, per esempio).

Secondo l'associazione degli insegnanti d'italiano, attiva dal febbraio 2006 con il nome di *Félag Ítölskukennara á Íslandi (FÍKÍ)*, sarebbero trecento gli islandesi che ogni anno, a vari livelli, studiano italiano. Nel 2007 l'italiano si insegnava in tre università (Università d'Islanda, Università di Akureyri, Università di Reykjavík), in una decina di licei sparsi in tutto il paese e in una scuola elementare (ad Akureyri).

All'Università d'Islanda (*Háskóli Íslands*), dove si è insegnato italiano nel 1993-1995 e poi ininterrottamente dal 1997 (per 30 crediti fino al 2003 poi per 60 crediti) e si può ottenere un diploma di laurea triennale di tipo "BA" in italiano, operano un lettore ministeriale inviato da Roma (fino ad oggi, nell'ordine: la fiorentina Donatella Baldini, le sarde Alberta Lai e Maria Rosaria Coda, le emiliane Margherita Giacobazzi e Simona Storchi e il sardo Michele Broccia) e un gruppo di tre insegnanti (dei quali solo uno fisso, Stefano Rosatti) pagati dal governo islandese. Al centro linguistico invece si effettuano esami Italicon e PLIDA. I laureati in italiano ormai sono numerosi e non pochi riescono a valorizzare il proprio titolo di studio nel campo culturale, commerciale, turistico e dei media.

All'Università di Akureyri (*Háskólinn á Akureyri*), dove si insegna italiano dal 2001 (grazie anche ad un regolare finanziamento del governo italiano), opera uno (a volte due) insegnanti e i corsi sono destinati soprattutto agli studenti della facoltà di studi moderni ma sono aperti, tramite il dipartimento di educazione continuata, anche alla cittadinanza. Ad Akureyri viene pubblicata dal 2006 anche una rivista italo-islandese on-line denominata "Nordicum-Mediterraneum".

Tra le biblioteche islandesi più attive nel comprare libri italiani citiamo, oltre alla Biblioteca Nazionale e Universitaria (che ha beneficiato anche di ripetute donazioni da parte del governo italiano e di associazioni italiane), la Biblioteca regionale di Akureyri (*Amtsbókasafnið á Akureyri*). In queste istituzioni, oltre ai libri, si trovano anche

DVD, CD e riviste italiane (per esempio *L'Espresso* e *Abitare*).

Nel 2008 è stato inoltre messo in commercio un corso di lingua italiana per islandesi realizzato da Paolo Turchi<sup>55</sup>, autore anche di un glossario italo-islandese<sup>56</sup> e di due dizionari (islandese-italiano e italiano-islandese<sup>57</sup>).

Da non sottovalutare, infine, l'azione di alcune associazioni culturali italo-islandesi attive in Italia (soprattutto l'Associazione Amici dell'Islanda) e sull'isola. La più antica associazione di questo tipo attiva ancora oggi in Islanda è il comitato di Reykjavík della Società Dante Alighieri (in islandese *Stofnun Dante Alighieri á Íslandi*), che raccogliendo l'eredità di una precedente associazione denominata Amici dell'Italia<sup>58</sup> e dal 1995 – sotto la ininterrotta (fino al 2007) presidenza di Thor Viljálmsson – raduna un centinaio di islandesi appassionati di cultura italiana. La Dante fino al 2008 ha organizzato conferenze, concerti (40% del totale delle iniziative organizzate nel periodo 1993-2003), serate letterarie, feste, esami PLIDA (2002-2006), distribuendo borse di studio per islandesi (ben sei nel 2002) e mantenendo una biblioteca italiana di circa 800 titoli (essenzialmente doni della Sede centrale della società, riordinati e inventariati nel 2003 e oggi ospitata nell'ufficio del lettore italiano all'Università d'Islanda). La comunità italiana però preferisce rivolgersi all'Associazione Italiana d'Islanda (*Ítalska Félagið á Íslandi*) denominata fino al 2010 Italiazzurra, che tra l'altro organizza – con l'aiuto del Governo italiano e delle autorità locali islandesi – anche corsi di lingua islandese per immigrati italiani e lingua italiana per i loro figli (dal 2011 la scuola d'italiano si è costituita in associazione autonoma ed ha sede in una vecchia casa di legno del centro, al n. 20 di Bergþórugata).

Nel novembre 2001 un gruppo di italiani d'Islanda ha iniziato la pubblicazione di un periodico denominato *Il Gazzettino d'Islanda*, tutto in lingua italiana, dalla regolarità ormai assai limitata.

Dal 2006 anche ad Akureyri opera un'associazione di Amici dell'Italia, che ha organizzato incontri per praticare l'italiano, conferenze e rassegne cinematografiche, coinvolgendo spesso tutta la città.

Un altro importante aiuto alla crescita dei rapporti tra Islanda e Italia arriva dai vari programmi di collaborazione dell'Unione Europea quali Leonardo e Socrates-Erasmus: ogni anno centinaia di islandesi,

---

<sup>55</sup> Paolo Maria TURCHI, *Ítalska fyrir alla*.

<sup>56</sup> Paolo Maria TURCHI, *Ítölsk-íslensk vasaorðabók*.

<sup>57</sup> Rispettivamente Paolo Maria TURCHI, *Íslensk-Ítölsk orðabók* e *Ítölsk-íslensk orðabók*.

<sup>58</sup> Maurizio TANI, *Little Italy of Iceland*.



di tutte le età ma soprattutto studenti, si recano in Italia. Altre organizzazioni internazionali offrono ai giovani l'opportunità di trascorrere un anno ospiti di una famiglia italiana e di frequentare là una scuola media superiore. Non di rado i contatti interessano intere scuole, che spesso realizzano interessanti progetti come quello sulle vie di pellegrinaggio medievali, realizzato da scuole islandesi e bresciane.

Tutte le maggiori università islandesi hanno numerosi e attivi accordi di cooperazione con atenei in tutta Italia.

Per recarsi a studiare in Italia gli islandesi possono richiedere un prestito ad interessi favorevoli ad un fondo statale specifico denominato LÍN. Nel 2003 il numero di islandesi che avevano ottenuto questo prestito d'onore dallo Stato per andare a studiare in Italia si aggirava intorno alle 56 unità (un bel numero se paragonato, per esempio alle 51 unità della Spagna, alle 29 della Francia, alle 98 dell'Olanda, alle 73 della Germania, alle 67 della Norvegia e alle 16 dell'Ungheria<sup>59</sup>).

In qualche maniera collegato a questi intensi contatti con l'Italia è anche l'andamento del numero delle traduzioni di titoli italiani.

Nel corso del XX secolo la traduzione di autori italiani è andata aumentando, anche se molto lentamente e in maniera irregolare. Un recentissimo studio di Sólveig Lind Ásgeirsdóttir ha contato 245 opere italiane tradotte – per la maggior parte dall'inglese – nel periodo 1904-2010<sup>60</sup>.

Dalla consultazione in linea del catalogo della Biblioteca Nazionale e Universitaria di Reykjavík (<[www.gegnir.is](http://www.gegnir.is)>, effettuando una ricerca per "opera originale in italiano") l'autore più tradotto in Islanda nel 2008 era Carlo Lorenzini (con 8 traduzioni), seguito da Giovanni Boccaccio (4 traduzioni), Gabriele D'Annunzio (3), Giovanni Pascoli (3) e Giovanni Guareschi (3). Seguono Dante, Umberto Eco, Verga, Dario Fo, Quasimodo, Pirandello, Montale, Deledda, Papini, Bandello, Carlo Gozzi, Ada Negri con due edizioni. Interessante osservare la distribuzione cronologica di queste traduzioni: 4 nel periodo 1916-19, 6 nel 1920-1929, 17 nel 1930-1938, zero nel 1939-1945, 7 nel 1946-1949, 4 nel 1950-1959, 8 nel 1960-1969, 18 nel 1970-1979, 14 nel 1980-1989, 8 nel 1990-1999 e quindi 21 nel 2000-2007. Nonostante l'inevitabile loro incompletezza, questi dati mostrano chiaramente come nell'ultimo secolo i periodi in cui gli islandesi hanno mostrato più interesse per la cultura italiana sono stati soprattutto gli anni Trenta, gli anni Settanta-Ottanta e gli ultimissimi anni.

---

<sup>59</sup> Dati LÍN del 2003.

<sup>60</sup> Sólveig Lind ÁSGEIRSDÓTTIR, *Ítalskt efni á íslensku*.

In passato i traduttori più importanti sono stati Þorsteinn Ó Thorarensen (traduttore soprattutto di opere divulgative), Aðalsteinn Ingólfsson (traduttore di Petrarca), Þor Vilhjálmsson (traduttore di Umberto Eco), Ragnhildur Óskarsdóttir (Róska), Axel Þorsteinsson (autore di una raccolta di racconti italiani, tradotti dall'inglese) e Ólafur Gíslason (autore della traduzione dell'operetta di Leopardi sull'islandese). Attualmente i traduttori più attivi sono Paolo Turchi (autore di tre traduzioni) e Hjalti Snær Ægisson (autore di due traduzioni)<sup>61</sup>.

Anche in Italia ormai si traducono regolarmente saghe medievali islandesi e autori islandesi moderni (Einar Már Guðmundsson, Þor Vilhjálmsson, Hallgrímur Helgason, Guðbergur Bergsson, Svava Jakobsdóttir, Jon Sveinsson detto *Nonni*, Arnaldur Indridason, Sigurbjörg Thrastardóttir, ecc.). Negli ultimi anni il traduttore più attivo è stato Silvia Cosimini, alla quale si deve anche la traduzione di testi importanti come *Uomini liberi* del premio nobel Halldór Laxness<sup>62</sup>.

Anche nei media dei due paesi l'interesse reciproco è in crescita. In Italia l'Islanda continua ad apparire sulla stampa soprattutto come meta turistica esotica o durante le eruzioni vulcaniche (la più importante dal punto di vista della copertura mediatica è stata senza dubbio quella del 2010 che ha interessato il vulcano dell'Eyjafjallajökull, normalmente chiamato dai giornalisti televisivi "il vulcano dal nome impronunciabile"). Negli ultimissimi mesi, invece, l'Islanda è salita alla ribalta di alcuni media italiani che l'hanno mitizzata come il paese in cui il "popolo ha detto no alle banche" (in riferimento ai due referendum in cui il paese ha rifiutato l'accordo con Regno Unito e Olanda sulla restituzione del debito legato ai fondi di investimento denominati "Icesave").

I media islandesi (con l'eccezione forse della radio e di internet) continuano ad occuparsi dell'Italia essenzialmente sulla base delle notizie lanciate dalle grandi agenzie internazionali, limitandosi a periodici approfondimenti sui soliti temi sicuri: cucina, calcio e formula 1, vini, "mammoni", Berlusconi, crisi economica e poco altro. Questa situazione va comunque ricondotta più all'esiguità del mercato islandese che ad una mancanza d'interesse per i vari aspetti dell'Italia (come dimostra, per esempio, il successo della mostra "Leonardo Oggi. Le invenzioni di Leonardo Da Vinci", organizzata nell'ottobre del 2008 da Comune di Reykjavík e dalla Società energetica di Reykjavík,

---

<sup>61</sup> Sólveig Lind ÁSGEIRSDÓTTIR, *Ítalskt efni á íslensku*.

<sup>62</sup> Viola Giulia MIGLIO, "Autore, traduttore, editore – Tutti traditori! Conspiracy Theory and Small Languages: Icelandic" e "Tryggð í þýðingum: Nafn rósarinnar á ítölsku og íslensku".

*Orkuveita Reykjavíkur*).

Interessante inoltre risulterà citare un caso di "export politico" dall'Italia all'Islanda. Nel 2003 il partito "indipendentista" (*Sjálfstæðisflokkurinn*) dell'allora primo ministro di centro-destra Davíð Oddsson (1948), amico di Silvio Berlusconi (in visita in Islanda nel 2002), decise di presentarsi alle elezioni sotto la sigla (vincente) di *Áfram Ísland*, ovvero "Forza Islanda".

Di fronte a questa sempre più fitta rete di rapporti economici e culturali tra i due paesi, non stupisce il fatto che la lingua islandese abbia finito per arricchirsi ulteriormente di nuovi italianismi<sup>63</sup>.

Nel corso del XX secolo sono entrate nell'islandese – attraverso danese o inglese (ovvero Stati Uniti più che Regno Unito) – varie nuove parole nel campo delle arti (*balkan* "balcone" *ballet(t)*, *barítón*, *barytón*, *kontrabassi*, *fiaskó*, *fútúrismi*, *kvartett*, *kvintett*, *serenaða*, *sextett*, *sópran*, *skissa*, *sónata*, *sópran*, *tasti*, *terrakotta*, *tersina*), del tempo libero e dei trasporti (*stúdíó* "studio cinematografico", *trafík*), della gastronomia (*sekk*, riferito al vino), dell'economia, dei commerci e dei servizi (*gíró*, *kaskó* "polizza casco"), del crimine e della politica (*banditt*, *fasismi*, *mafía*), della caratterizzazione delle persone (*rambúneraður* "mal messo").

Negli ultimissimi decenni le parole che hanno conquistato gli islandesi riguardano quasi esclusivamente la gastronomia: *cappuccino*, *espresso*, *macchiato*, *panna*, *risotto*, *spaghetti*, *spaghetti bolognese*, *bravó*, *lasagna*, *pestó*, *tagliatelle*, *brokkólí*, *ciao*, *caffelatte*, *ómerta*, *penne*, *panettone*.

Un altro fenomeno assai vistoso che si è registrato negli ultimi decenni in tutta l'Islanda è la sempre maggior diffusione di nomi italiani per locali e negozi (nonostante la legge che vietava l'uso di nomi stranieri per ditte e locali sia stata abolita solo nel 2007). Questo fenomeno riguarda soprattutto il campo della ristorazione (dove troviamo nomi come "Italia", "Pisa", "Roma", "Milano", "La Primavera", "Galileo") e dell'arredamento ("Toscana", "Verona"). Non sempre questi locali però hanno contatti con l'Italia. Interessante ricordare l'esistenza fino al 2006 in una valle sperduta nell'est, tra Egilstadir e la centrale elettrica di Káranjúkar (in costruzione ad opera della società italiana *Impregilo*), di un ristorante chiamato "Róm", Roma.

---

<sup>63</sup> Maurizio TANI, "Gli italianismi nella lingua islandese".

*Riferimenti bibliografici*

- AMBROSOLI Solone, *Dalle lingue del nord: versioni poetiche*, Como [s.e.], 1881a.
- , *Versioni poetiche dalle lingue del Nord e poesie originali: Nord e poesie originali*, Como[s.e.], 1881b.
- , *Breve saggio di un vocabolario italiano-islandese*, Como, Franchi, 1882.
- , *Un poeta islandese moderno* (su Bjarni Thorarensen, 1786-1841), Milano, Fratelli Treves, 1893.
- ÁSGEIRSDÓTTIR, Sólveig Lind, *Ítalskt efni á íslensku* (trad. it. "Letteratura italiana in islandese"), tesi di laurea in traduttologia (relatori Gauti Kristmannsson e Ágústa Pálsdóttir), Reykjavík, Università d'Islanda, 2011.
- BARINDI, Mauro, *A Promoter of Italian Language and Culture in Iceland: Þórhallur Þorgilsson*, in *Nordicum-Mediterraneum*, I (2), <[http://nome.unak.is/nome2/issues/vol1\\_2/](http://nome.unak.is/nome2/issues/vol1_2/)>, 2006.
- BORG, Ragnar, *Framtak Balbos og þróun samskipta milli Ítalíu og Íslands* (trad. it.: "L'impresa di Balbo e lo sviluppo delle relazioni tra Italia e Islanda"), in *Nordicum Mediterraneum*, I (1), <<http://nome.unak.is/nome2/issues/current/balbo2.html>>, 2006.
- BOUCHER, Alan, *Racconti magici islandesi*, Milano, Arcana editrice, 1988.
- BRUSA, Antonio, *L'atlante delle storie. Vol. 2. La sintassi della storia. La storia dai grandi imperi all'affermazione del feudalesimo*, Palermo, G. B. Palumbo editore, 2010.
- CHARTIER, Daniel, *The end of Iceland's innocence. The image of Iceland in the foreign media during the crisis*, London e Reykjavík, Citizen press, 2010.
- CHIESA ISNARDI, Gianna, *Racconti popolari e fiabe islandesi*, Milano, Bompiani, 2004.
- DEL ZOTTO, Carla, *La cristiana letteratura nell'Islanda medievale*, in C. Del Zotto, S. Cosimini and T. Marani, *La letteratura cristiana in Islanda*, Roma, Carocci, 2010, pp. 13-54.
- DI ROBILANT, Andrea, *Venetian navigators. The voyages of the Zen brothers to the Far North*, London, Faber and Faber, 2011.
- FERRARIO, Giulio, *Il costume antico e moderno o storia dei governi, della milizia, della religione, delle arti, scienze ed usanze di tutti i popoli antichi e moderni provata coi monumenti dell'antichità e rappresentanza cogli analoghi disegni dal dottor Giulio Ferrario*, Firenze, Per Vincenzo Batelli, 1826.
- FINNBOGASON, Guðmundur, *Ítalíuferð sumarið 1908* (trad. it.: "Viaggio

- in Italia, estate 1908"), Reykjavík, Finnboogi Guðmundsson, 1985.
- GISSURARSON, Hannes Hòlmsteinn, *Halldór 1902-1932. Ævisaga Halldórs Kiljans Laxness* (trad. it.: "H. 1902-1932. Biografia di H. K. Laxness"), Reykjavík, Almenna bókafélagið, 2003.
- GUÐMUNDSSON, Helgi, *Um haf innan. Vestrænir menn og Íslensk menning á miðöldum* (trad. it.: "Intorno al mare interno. Gli uomini dell'ovest e la cultura islandese nel medioevo"), Reykjavík, Háskólaútgáfan, 1997.
- , *The Revival of the Catholic Church in Iceland 150 years ago*, in *Kapólskt Kirkjulíf*, Kapólskt kirkjulíf, vol. 9, 2007, pp. 13-16.
- HAGSTOFA, Hagstofa Íslands (tra. it.: "ISTAT islandese"), <<http://www.hagstofa.is/>> (10 ottobre 2011).
- HERMANSSON, Halldór, *The Story of Griselda in Iceland*, Ithaca (N.Y.), 1914.
- HJÁLMARSSON, Jón R., *History of Iceland from the Settlement to the present day*, Reykjavík, Iceland Review, 1993.
- JÓHANNESSON, Alexander, *Meningarsamband Frakka og Íslendinga* (trad. it.: "Rapporti culturali tra francesi e islandesi"), *Studia Islandica - Íslensk fræði*, n. 9, Reykjavík, Sigurður Norda, 1944, pp. 143-144.
- JÖKULSSON, Illugi, (a cura di) *Ísland í aldanna rás 1900-2000. Saga lands og þjóðar ár frá ári* (trad. it.: "L'Islanda nel corso dei secoli: 1900-2000. Storia del paese della nazione anno dopo anno"), Reykjavík, Jpv, 2003.
- KARLSSON, Gunnar, *A brief history of Iceland*, Reykjavík, Mál og Menning, 2008.
- KRAPPE, Alexander Haggerty, "The Italian origin of an Icelandic story", in *Scandinavian studies*, volume 19 (number 2, May), Easton (Pa), Society for the Advancement of Scandinavian Study, 1946, pp. 105-109.
- , "Parallels and analogues to the death of Örvar Odd", in *Scandinavian studies*, volume 17 (number 1, February), Easton (Pa), Society for the Advancement of Scandinavian Study, 1942, pp. 20-35.
- , "The delusions of master Perus", in *Scandinavian studies*, volume 19 (number 6, May), Easton (Pa), Society for the Advancement of Scandinavian Study, 1947, pp. 217-224.
- , "An oriental source of the Icelandic version of *Godfather death*", in *Scandinavian studies and notes*, vol. 9, Urbana (Ill), Society for the Advancement of Scandinavian Study, 1926, pp. 113-115.
- , "A folk-tale motif in *The Þiðreks saga*", in *Scandinavian studies and notes*, vol. 7, Urbana (Ill), Society for the Advancement of Scandinavian Study, 1921, pp. 265-269.

- LARSEN, Svanfríður, *Af erlendri rót* (trad. it.: "D'origine straniera"), Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2006.
- LAXNESS, Halldór, *Grikklandsárið* (trad. it.: "L'anno della Grecia"), Reykjavík, Helgafell, 1980.
- LÍN, *Ársskýrsla '03-'04* (trad. it.: "Rapporto annuale '03-'04"), <[http://www.lin.is/um\\_lin/arsskyrslur.html](http://www.lin.is/um_lin/arsskyrslur.html)> (21 aprile 2007), 2004.
- MIGLIO, Viola Giulia, "Autore, traduttore, editore – Tutti traditori! Conspiracy Theory and Small Languages: Icelandic", in *Translation: A Translation Studies Journal*, vol. 1, Santa Barbara, Translation Studies Research Focus Group, 2005, pp. 39-58.
- , "Tryggð í þýðingum: Nafn rósarinnar á ítölsku og íslensku" (trad. it.: "La fedeltà nelle traduzioni: Il nome della rosa in italiano e in islandese"), in *Eysteinnsson*, 2001, pp. 329-336.
- MORANI, Tommaso, "The Roman itinerary of Nikulás af Munkaþverá: between reality and imagination", in *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature, Sagas and the British Isles* (Preprints papers of The 13th International Saga Conference), Durham, 2006, pp. 638-648.
- , "Contextualizing Leiðarvísir: Sant'Agnese, The Catacombs, The Pantheon, and The Tiber", in *Saga Book 33*, 2009, pp. 44-66.
- , "Tra agiografia e storiografia: la rappresentazione della Roma cristiana nel Leiðarvísir di Nikulás di Munkaþverá", in Carla Del Zotto, Silvia Cosimini and Tommaso Marani, *La letteratura cristiana in Islanda*, Roma, Carocci, 2010, pp. 87-129.
- EGILSSON, Ólafur, *The travels of Reverend Ólafur Egilsson*, Reykjavík, Fjölvi, 2010.
- EYSTEINSSON, Ástráður, (a cura di) *Heimur skáldsögunnar* (trad. it.: "L'universo narrativo"), Reykjavík, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, 2001.
- MURATORI, Matteo - PÉTURSSON, Sigurður, "Ítalir í íslenskum bókahirslum: bókasafn Brynjóls Sveinssonar" (trad. it.: "Italiani sugli scaffali d'Islanda: La Biblioteca di Brynjólfur Sveinsson"), in *Brynjólfur biskup. Kirkjuhöfðingi, fræðimaður og skáld* (trad. it.: "Il vescovo Brynjólfur. L'ecclesiastico, lo scienziato e il poeta"), Reykjavík, Háskólaútgáfan, 2006, pp. 292-307.
- OTTÓSSON, Kjartan G., *Íslensk málhreinsum* (trad. it.: "Il purismo linguistico islandese"). Sögulegt yfirlit, Reykjavík, Íslensk málnefnd, 1990.
- PADOAN, Giorgio, "Gli Ulissi dell'Atlantico", in *Veneti nel mondo*, anno II, n. 9 (ottobre 1998) e n. 10 (novembre 1998), (<[http://www2.regione.veneto.it/videoinf/periodic/precedenti/97\\_](http://www2.regione.veneto.it/videoinf/periodic/precedenti/97_)



- 98/16\_98/storia.htm> e  
<[http://www2.regione.veneto.it/videoinf/periodic/precedenti/97\\_98/17\\_98/storia.htm](http://www2.regione.veneto.it/videoinf/periodic/precedenti/97_98/17_98/storia.htm)>), 1998.
- PÉTURSSON, Sigurður, *Islanda*, «Enciclopedia Virgiliana», Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. 3, 1987, p. 28.
- , *Ovid in Iceland*, in *Cultura classica e cultura germanica settentrionale*, atti del convegno internazionale di studi (Università di Macerata, Facoltà di lettere e filosofia. Macerata, S. Severino Marche, 2-4 maggio 1985), a cura di Pietro Janni, Diego Poli, Carlo Santini, Macerata, Università di Macerata, 1988, pp. 53-63.
- , *Iceland*, in Minna Skafté Jensen (a cura di), *A History of Nordic neo-Latin literature*, Odense, Odense University Press, 1995, pp. 96-128.
- , "Latin Teaching in Iceland after the Reformation", in Inger Ekren, Minna Skafté Jensen - Egil Kraggerud (a cura di), *Reformation and Latin literature in Northern Europe*, Oslo, Scandinavian University Press, 1996, pp. 106-122.
- , *Latínurit Íslendinga frá lokum 16. aldar fram á 19. Öld* (trad. it. "Scrittura in latino dalla fine del 16. secolo al 19. secolo", in Anna Agnarsdóttir - Pétur Pétursson - Torfi H. Tulinius (a cura di), *Milli himins og jarðar: maður, guð og menning í hnotskurn hugvísinda: erindi flutt á hugvísindapingi guðfræðideildar og heimspekideildar* 18. og 19. okt. 1996, 1997, pp. 113-124.
- , "Islanda", in *Enciclopedia Oraziana*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. 3, 1998, p. 569.
- , "Húmanisti á Rauðasandi. Magnús Jónsson prúði og ritstörf hans" (trad. it.: "Umanesimo nel Rauðasandur. M. J. detto il galante e i suoi scritti"), *Ritið*, 5 (3), 2005, pp. 95-110.
- , (con Muratori M.), "Ítalir í íslenskum bókahirslum: bókasafn Brynjóls Sveinssonar" (trad. it.: "Italiani sugli scaffali d'Islanda: La Biblioteca di Brynjólfur Sveinsson"), in *Brynjólfur biskup. Kirkjuhöfðingi, fræðimaður og skáld* (trad. it.: "Il vescovo Brynjólfur. L'eccelesiastico, lo scienziato e il poeta"), Reykjavík, Háskólaútgáfan, 2006, pp. 292-307.
- , "Á slóð húmanista á Íslandi" (trad. it.: "Sulle tracce degli umanisti in Islanda"), *Ritið*, 1/2007, 2007, pp. 143-158.
- RAGNARSSON, Ólafur, *Haldór Laxness. Líf í skáldskap* (trad. it.: "H. L. Una vita nella letteratura"), Reykjavík, Vaka-Helgafell, 2002.
- RASCHELLÀ, Fabrizio Domenico, "Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli – Filologia Germanica* 28-29 (1985-1986), studi in onore di Gemma Manganello, Napoli, Istituto Universita-

- rio Orientale, 1986, pp. 541-584.
- , "A Latin-Icelandic glossary and some remarks on Latin in medieval Scandinavia", in *Idee Gestalt Geschichte. Festschrift Klaus von See*, hg. von Gerhard Wilhelm Weber, Odense, Odense University Press, 1988, pp. 299-323.
- , *I pellegrinaggi degli Scandinavi nel medioevo*, in *990-1990: Millennario del viaggio di Sigeric, arcivescovo di Canterbury*, a cura di Renato Stopani, Firenze, Centro di Studi Romei (Quaderni del Centro di Studi Romei, 4), 1990, pp. 31-40.
- , "Devozione cristiana e leggenda germanica nell' 'itinerarium' dell'abate Nicola di Munkapverá", in *L'immaginario nelle letterature germaniche del medioevo*, a cura di Adele Cipolla. Milano, Franco Angeli, pp. 257-273, 1995.
- , "Richiami alla figura di san Pietro nella guida per pellegrini dell'abate islandese Nicola di Munkapverá (XII sec.)", in *La figura di san Pietro nelle fonti del medioevo*, atti del convegno (Viterbo e Roma 5-8 settembre 2000), a cura di Loredana Lazzari e Anna Maria Valente Bacci, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2001, pp. 198-211 (Textes et Études du Moyen Âge, 17).
- , "Tradizione locale e modelli stranieri nella terminologia grammaticale islandese medievale", in *I Germani e gli altri*, II parte, a cura di Vittoria Dolcetti Corazza - Renato Gendre, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 3-37 (Bibliotheca Germanica, Studi e testi, 17).
- , "Presentazione", in *Il plurilinguismo in area germanica nel medioevo*, atti del XXX Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica (Bari, 4-6 giugno, 2003), a cura di Lucia Sinisi, Bari, Palomar, 2005, 2005, pp. 5-14 (Palomar Athenaeum, 49).
- RIISE KRISTENSEN, Jens, *Barbariet tur retur*, København, Forlaget Ørby, 2003.
- SAVI LOPEZ, Maria, *Nei paesi del Nord*, Torino, Paravia, 1893.
- SEELow, Hubert, "Griselda in Iceland", in Raffaele Morabito, *La circolazione dei temi e degli intrecci narrativi: il caso Griselda*, atti del convegno di studi (L'Aquila, 3-4 dicembre 1986), L'Aquila - Roma, Japadre editore, 1988, 75-85.
- SIGURÐSSON, Marteinn H., "Djöfullinn gengur um sem öskrandi ljón. Af Jóni Halldórssyni Skálholtsbiskupi, Francesco Petrarca og fornu ljónahliði dómkirkjunnar í Bologna" (trad. it.: "Il diavolo, come leone ruggente va in giro. Su Jón Halldórsson vescovo di Skálholt, Francesco Petrarca e la vecchia porta dei leoni del duomo di Bologna"), *Skírnir*, CLXXVIII, 2004, pp. 341-348.
- SVEINSSON, Einar Ólafur, *Verzeichnis isländischer Märchenvarianten* :



- mit einer einleitenden Untersuchung*, Helsinki, Suomalainen Tiedakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1929.
- , *L'ancienne littérature d'Islande*, Reykjavík, s.n., 1949.
- , *The age of the Sturlungs: Icelandic civilization in the thirteenth century*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1953.
- , *Celtic elements in Icelandic tradition*, Dublin, National Gallery of Ireland, 1974.
- , *The folk-stories of Iceland*, London, Viking Society for Northern Research, 2003.
- EGILSSON, Sveinn Yngvi, *Arfur og umbylting. Rannsókn á íslenski rómantík* (trad. it.: "Tradizione e rivoluzione. Ricerca sul romanticismo islandese"), Reykjavík, Hið íslenska bókmenntafélag - ReykjavíkurAkademían, 1999.
- TANI, Maurizio, *Little Italy of Iceland*, «Ahús. Fréttabréf Alþjóðahúss», I, 2003, p. 33.
- , *Dossier storico-documentario sul comitato islandese della Società Dante Alighieri*, ms. Archivio della Sede Centrale della Società Dante Alighieri di Roma, 2003.
- , "Italo Balbo, Iceland and a Short Story by Halldór Laxness", in *Nordicum Mediterraneum*, I, <http://www.nome.unak.is> (15, marzo 2011), 2006.
- , "Le origini mediterranee ed eurasiatiche dell'arte vichinga. Casi esemplari dall'Islanda", *Studi Nordici*, Roma, XIII, 2006, pp. 81-95.
- , "Gli italianismi nella lingua islandese", in *Italiano LinguaDue*, 2, 2010, pp. 170-195, <http://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/829/1078> (21, aprile 2011), 2010.
- , *La chiesa di Akureyri*, Reykjavík, Snorri Sturluson Forlagið, 2011.
- TORFASON, Ólafur, *Kapólskur annáll Íslands* (trad. it.: "Annale cattolico d'Islanda"), Reykjavík, Þorlákssjóður, 1993.
- TULINIUS, Torfi H., "Hefðin auðgast - þýddar riddarasögur" (trad. it.: "L'onore aumenta - Saghe cavalleresche tradotte"), in *Íslensk bókmenntasaga II*, Reykjavík, Mál og menning, 1993, pp. 195-217.
- TURCHI, Paolo Maria, *Ítölsk-íslensk vasaorðabók. Italiano-Islandese dizionario tascabile*, Reykjavík, Orðabókaútgáfan, 1990.
- , *Íslensk-Ítölsk orðabók. Dizionario islandese-italiano*, Reykjavík, Iðunn, 1994.
- , *Ítölsk-íslensk orðabók. Dizionario italiano-islandese*, Reykjavík, Iðunn, 1999.
- , *Ítalska fyrir alla* (trad. it.: "L'italiano per tutti"), Reykjavík, Bjartur, 2008.

- ÞORGILSSON Þórhallur, "Kenslubók í ítölsku" (trad. it.: "Manuale di lingua italiana"), in *Reykjavík, Ísafoldarprentsmiðja*, in *Nordicum-Mediterraneum*, I (2), <[http://nome.unak.is/nome2/issues/vol1\\_2/](http://nome.unak.is/nome2/issues/vol1_2/)>), 1949.
- , *Bibliographiae Latino-Romanico-Islandicae tentamen*, Reykjavík, Landsbókasafn Íslands, 2 vol., 1954-1958.
- ÞORLÁKSSON Helgi, *Saga Íslands VI. Frá Kirkjuvaldi til ríkisvaldsm* (trad. it.: *Storia d'Islanda VI. Dal dominio della Chiesa al dominio dello Stato*), Reykjavík, Hið íslenska bókmenntafélag, 2003.
- ÞORSTEINSSON Jón Gunnar, "Eru þýddar riddarasögur sérstök bókmenntagrein?" (trad. it.: "Sono le saghe cavalleresche un genere letterario a sé?"), in *Vísindavefurinn*, <<http://visindavefur.is/?id=4052>> (24 maggio 2007), 2004.
- VITOLO Giovanni *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Milano, Sansoni, 2003.
- WHITEHEAD Þór, *The Ally who came in from the cold: a survey of Icelandic Foreign Policy 1946-1956*, Reykjavík, Centre for International Studies - University of Iceland Press, 1998.

**«Emerentia 1713», de Corinna Bille:  
récit problématique et secret  
ou  
une poétique de réécriture de l'oralité  
traditionnelle et des images archaïsantes<sup>1</sup>**

Lilian Pestre de Almeida

*Emerentia 1713*, de Corinna Bille (1912-1979), ce récit apparemment si limpide, pose plusieurs problèmes de lecture du point de vue symbolique. C'est une nouvelle souvent analysée dans des cours de littératures francophones ou mise en scène dans des adaptations théâtrales en Suisse. Les critiques emploient soit le modèle bachelardien, soit la problématique féministe. Et l'on retrouve, d'une analyse à l'autre, des développements sur l'eau et la terre, l'entente profonde d'une fillette avec la nature, ou sur l'univers patriarcal écrasant les femmes.

Loin de moi l'idée de contester ces lectures; il me semble néanmoins qu'il y a d'autres éléments structurels à dégager dans ce récit. Ils confirmeraient d'ailleurs les données déjà acquises du point de vue de l'imaginaire ou du point de vue idéologique, mais permettraient sans doute de mieux appréhender d'autres couches de signification.

Ces éléments structurels sont: primo, l'*ekphrasis*; secundo, une structure discrète de signification basée sur les noms des personnages et des lieux et enfin tertio, la réécriture de l'oralité traditionnelle. Nous essaierons d'envisager les deux premiers successivement; par contre, le troisième est tellement important qu'il demanderait une étude de fond couvrant l'ensemble de la production de l'écrivaine suisse. Nous n'y ferons, dans ce texte-ci, qu'une brève allusion à partir d'*Emerentia 1713*, ce conte cruel entre tous.

---

<sup>1</sup> Ce texte a été écrit à la suite d'un séjour de recherche à Turin sous les auspices du CNR italien.

<sup>2</sup> Corinna BILLE, *Emerentia 1713*, Genève, Minizoé, 1994. Récit désormais indiqué par l'abréviation E.

### 1. Au centre du récit, l'ekphrasis d'une Vanitas<sup>3</sup> inconnue.

Le début d'*Emerentia 1713* évoque un tableau à l'huile noirci par le temps et le journal d'un ecclésiastique, deux œuvres préalablement connues d'un grand écrivain suisse de langue allemande, Gottfried Keller (1819-1890). Mais il ne faut pas y croire naïvement, au premier degré.

Que le récit de Corinna Bille ait des rapports avec *Henri le vert*<sup>4</sup>, c'est évident, mais bien de choses les séparent (l'ampleur du récit, les espaces représentés, le nombre de personnages, le ton, la poétique même). Gottfried (quel nom pour un anticlérical: l'ami de Dieu!) Keller est cité probablement pour deux raisons: a) assurer la vraisemblance de ce qui sera narré et b) établir un contrepoint implicite entre deux formes de jansénisme en Suisse, protestant et catholique.

L'écrivain suisse de langue allemande, Gottfried Keller, dans son enfance, aurait entendu parler d'une petite fille maltraitée jusqu'à la mort, aurait vu sa figure dans un tableau noirci (tableau que personne n'a jamais vu, tellement son sujet semble bizarre et inédit du point de vue iconographique) et aurait retrouvé un manuscrit que le narrateur d'*Emerentia* reprend. Corinna Bille invoque un témoignage impossible à vérifier; d'ailleurs aucun critique, spécialiste de littérature suisse de langue allemande, du moins à ma connaissance, ne cite la fillette en question dans le célèbre roman-fleuve de Gottfried Keller:

La petite fille a existé.

Elle est sortie du livre *Henri le Vert* de Gottfried Keller qui avait entendu parler d'elle dans son enfance, avait vu son portrait à l'huile assombri et retrouvé le journal de l'ecclésiastique, repris ici<sup>5</sup>.

Dans le récit de Corinna Bille, il sera question, à plusieurs reprises, de ce tableau commandé à un peintre par les parents de la petite fille. La toile peinte a toutes les caractéristiques d'une Vanité. Comme on décrit longuement le tableau dans le texte, le lecteur a devant lui une *ekphrasis*.

Barbara Cassin définit l'*ekphrasis*:

---

<sup>3</sup> Type de tableau mettant en scène, grâce à certains objets (le crâne, la fleur, la bougie qui s'éteint, le miroir etc.) une morale ascétique et le rappel de l'aphorisme de l'Écclésiastique, *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* (Eccl. I, 2 et XII, 8): vanité des vanités, tout n'est que vanité.

<sup>4</sup> Gottfried KELLER, *Henri le Vert* [*Der grüne Heinrich*, 1853-1855], [Lausanne] - [Paris], l'Âge d'homme, 1987, 2 vol.

<sup>5</sup> E, I, p. 3.

L'*ekphrasis* (sur *phrazô*, faire comprendre, expliquer, et *ek*, jusqu'au bout) est une mise en phrases qui épuise son objet, et désigne terminologiquement les *descriptions*, minutieuses et complètes, qu'on donne des *œuvres d'art*.

La première, et sans doute la plus célèbre, *ekphrasis* connue est celle qu'Homère donne, à la fin du chant XVIII de l'*Iliade*, du bouclier d'Achille forgé par Héphaïstos. L'arme a été fabriquée à la demande de Thétis, non pour permettre à son fils de résister à la mort, mais pour que «tous soient émerveillés» (466 *sq.*) quand le destin l'atteindra. C'est une œuvre cosmopolitique, où sont représentés, non seulement Terre, Ciel, Mer, bordés par le fleuve Océan, mais deux cités dans le détail de leur vie, l'une en paix et l'autre en guerre. Le poète aveugle produit la première synthèse du monde des mortels, prouvant ainsi pour la première fois que la poésie est plus philosophique que *l'histoire*.

Non seulement cette *ekphrasis* première est la description d'un objet fictif, mais elle est suivie dans le temps d'une seconde *ekphrasis*, dont le modèle est cette fois, comme pour un *remake*, la première *ekphrasis* elle-même: il s'agit du bouclier d'Héraclès, attribué à Hésiode. Ce palimpseste ne se conforme donc pas à un phénomène, un bouclier réel, ni, en deçà, à la nature même et aux cités, mais seulement à un *logos*. (...)

L'*ekphrasis* se situe ainsi au plus loin de la *métaphore*, dont tout l'art, conformément à la doctrine de *l'ut pictura poesis*, consiste à mettre les choses «sous les yeux», pour en produire ainsi une nouvelle et originale connaissance [...] Il ne s'agit plus en effet dans l'*ekphrasis* d'imiter la peinture en tant qu'elle cherche à mettre l'objet sous les yeux — peindre l'objet comme en un tableau —, mais d'imiter la peinture en tant qu'art mimétique — peindre la peinture. Imiter *l'imitation*, produire une connaissance, non de l'objet, mais de la fiction d'objet, de l'objectivation: *l'ek-phrasis*, c'est de la littérature<sup>6</sup>.

Traçons tout d'abord l'espace occupé par l'*ekphrasis* dans *Emerentia 1713*. Le récit de Corinna Bille a 23 chapitres, dont quelques-uns fort brefs. La référence à la toile mystérieuse apparaît, on le répète, dès le début du récit et occupe l'essentiel du chapitre XI: nous citons ci-dessous le passage de la première rencontre du peintre avec son modèle:

– C'est elle?

Le peintre s'incline. Il est très surpris. La petite fille esquisse une ré-

---

<sup>6</sup>Barbara CASSIN, "L'*ekphrasis*: du mot au mot", in *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, Dictionnaires le Robert, 2004.

vérence et le regarde.

Il la trouve très belle et en même temps affreuse. Il se demande pourquoi la dissymétrie des traits d'Emerentia, pourtant peu perceptible encore, l'impressionne à ce point. «Comment pourrais-je traduire cette contradiction?»

Elle écarte les bras, se tient bien droite, visiblement contente d'être vêtue de sa robe de brocart, la fraise à godrons autour du cou et le garde-infante qui se fait bomber la jupe au-dessus de sa taille.

– Vous lui avez tondu les cheveux?

On avait parlé à l'artiste de la splendide chevelure de son futur modèle.

– Mesure d'hygiène physique et mentale, réplique le doyen.

Il n'avoue pas qu'au village le pou est roi. Le pou rose ou blanc, ou brun ou gris, selon l'âge et la teinte du cuir chevelu.

– C'est dommage! ne peut s'empêcher de dire le peintre.

Et quand on lui apporte des crânes pour son tableau, il remarque avec ironie:

- Vous les collectionnez?

Mais il ajoute précipitamment:

- Le petit est plus léger. Ce sera moins pénible pour elle et, de la main gauche, elle pourra tenir une fleur.

- Une fleur? s'étonne le doyen.

- Je fais une fleur à toutes les dames dont j'ai l'honneur de faire le portrait. Chaque fleur est un symbole.

- Soit<sup>7</sup>.

Sans aucun doute possible, ce passage prépare le lecteur à une *Vanitas*. Mais ce qui est surprenant, du jamais vu dans une *Vanitas*, c'est le personnage central, une fillette de cinq à six ans, la tête tondu, vêtue de brocart, un petit crâne à la main. Comme pour le bouclier d'Achille dans l'*Iliade*, l'*ekphrasis* dans *Emerentia* décrit un tableau fictif qui n'existe que dans le texte.

Par ailleurs, une translation du sens de la Vanité traditionnelle naît du choix du personnage central. Dans certaines Vanités avec des personnages, la représentation du repentir est fréquente. Madeleine, les larmes aux yeux, dans une grotte ou dans le désert, la nuit devant un miroir, un crâne à la main ou sur ses genoux, une discipline par terre, est un personnage courant dans ce type de toile. Cette repentie est prévisible, d'après les normes du genre. Pas une fillette tondu, richement habillée avec une fleur et un petit crâne dans ses

---

<sup>7</sup> E, XI, p. 28-29.

mains. D'ailleurs, dans la nouvelle de Corinna Bille, la belle robe de brocard n'existe que dans et pour la toile du peintre, le doyen et sa gouvernante habillant normalement la fillette avec une sorte de bure en toile de sac. Pour mater son orgueil.

Le lecteur reconnaît également une certaine sensibilité baroque où le sacrifice d'un enfant (*l'Agnus Dei*) pour le salut des hommes est mis en avant. Mais le thème religieux de l'Enfant sauveur est dévoyé et devient intolérable, car le sacrifice d'Emerentia est imposé avec sadisme et mauvaise foi par un doyen pervers, affublé d'une gouvernante, mégère terrifiante, en obéissance aux ordres d'une marâtre jalouse. En somme: tous les personnages méchants qui peuvent poursuivre une enfant dans certains contes d'enfants, analysés par Propp.

Arrêtons-nous-y encore un instant. Le baroque européen a de très nombreuses représentations de l'enfant Jésus endormi, à côté d'un crâne ou des instruments de sa passion (la croix, les clous, le fouet, la couronne d'épines etc.). Dans ces toiles, le sommeil de l'enfant adoucit d'une certaine manière ce qui viendra plus tard: la mort sur le Calvaire. L'iconographie dite «L'enfant Jésus sauveur du monde» représente également l'enfant soit couché sur la croix, soit éveillé, la montrant du doigt au spectateur. Mais on ne connaît aucune toile, correspondant de près ou de loin à *l'ekphrasis d'Emerentia 1713*.

Cette Vanité aberrante revient encore dans le récit et, comble de dérision, le journal du doyen fait allusion à une autre toile, virtuelle elle aussi, lorsqu'il rêve à son portrait à lui. Ainsi, derrière *l'ekphrasis* centrale et première, il y a une autre *ekphrasis*, à peine suggérée. Corinna Bille introduit, comme chez les Grecs, une seconde *ekphrasis* qui se réfère à la première, fictive, mais par une stratégie spéciale suggère encore, dans le non-dit du texte, un troisième type de toile. Pour le comprendre, il faut regarder le texte de très près.

En fait, Corinna Bille évoque, dans son récit, deux types opposés de toiles du XVIIe siècle, tout en les transformant: la pénitence liée à la tradition des *Vanitas*, mais la pénitence imposée à l'autre et le portrait d'un homme d'Église, associé, de façon sournoise, aux plaisirs de la table.

Essayons de voir les traces de cette deuxième *ekphrasis*, dans *Emerentia 1713*. Le doyen, après avoir accompagné le travail du peintre, note dans son journal:

Ai reçu subitement un contrordre touchant le tableau et ne dois point l'expédier à la ville, mais le garder ici. C'est dommage pour le bon ouvrage que le peintre a fait, parce qu'il était tout charmé par la grâce de l'enfant. Si je l'avais su plus tôt, l'homme aurait pu, pour



cette dépense, peindre sur la toile ma propre portraiture, puisque aussi bien les belles victuailles, sans compter son salaire, doivent y penser<sup>8</sup>.

À ce passage du journal, suit, sans transition, à la même page, un paragraphe sur les commérages du village: articulé avec le mot «victuailles» de la phrase précédente, la scène villageoise suggère, en creux, un troisième type de toile:

- Il est gourmand le saint prêtre, disaient ceux du village. C'est pas un péché, en dehors du carême et du vendredi. Mais quand les paysans voyaient s'abattre sur le toit de la cure un vol de ramiers, les vieux devenaient jaloux et les vieilles assuraient que la petite les attirait par un sortilège:
- Ils tombent tout droit sur sa table. Et le doyen en profite! Oui<sup>9</sup>, il appréciait beaucoup les dîners de pigeonneaux farcis aux châtaignes. Mais Emerentia pleurait, repoussant son assiette<sup>10</sup>.

S'il n'y a pas de modèle connu pour la première *ekphrasis*, on pourrait par contre avancer d'innombrables exemples, surtout dans la peinture des Pays-Bas, pour la seconde (portrait d'un ecclésiastique) bien qu'elle soit à peine ébauchée. Mais là encore, un détail surprend: le rapprochement, ironique et habile, fait par le texte, entre la vanité d'un ecclésiastique et son attrait pour les plaisirs de la table, suggère encore les natures mortes flamandes ou hollandaises représentant, avec force de détails, une table dans un avant ou après-repas. Par là le projet du doyen devient lui aussi inédit. Les toiles hollandaises ou flamandes sur des tables avec victuailles ou avec les restes d'un somptueux repas n'ont pratiquement jamais de personnages<sup>11</sup>.

Ce jeu secret entre deux toiles, l'une enfermée bientôt dans un cagibi et qui aurait été vue plus tard par Gottfried Keller, l'autre non-peinte suggérant encore, en creux, une troisième, gagne une portée métaphysique lorsque le narrateur indique à son lecteur que la *Vani-*

---

<sup>8</sup> E, XII, p. 34.

<sup>9</sup> Cet «oui» qui relève du langage oral, marque une intromission discrète (et ironique) du narrateur. La scène est poignante: une enfant affamée rejette de manger ses amis, les petits oiseaux.

<sup>10</sup> E, XII, p. 34-35.

<sup>11</sup> On appelle ces toiles des «Ontbijtjes» et lorsqu'elles représentent des banquets «Banketjes». Les principaux maîtres sont Pieter Claesz et Willen Claesz Heda, Nicolas Gillis, Floris van Dijck, Goerg Flegel, Abraham van Beijeren, Willen Kalf. Le genre est tellement riche qu'on peut établir même des sous-genres: desserts et gâteaux, tables bourgeoises ou tables de banquet, des avant ou après repas, avec fruits, avec des insectes, avec des gâteaux etc.



*tas* avec la petite fille tondu a été peinte «à l'huile au revers d'une planche de jeu d'échecs»<sup>12</sup>. Une planche de jeu d'échecs est, on le sait, une métaphore du monde et de la vie humaine. Cette planche apparaît, par exemple, dans la très belle toile de Lubin Baugin (c. 1612-1663). Ainsi: jeu de toiles, jeu d'*ekphrasis*, jeu de textes.

Plus tard, un envoyé de l'évêque de Sion en visite d'inspection au village, demande au Doyen de lui montrer la toile inachevée et cachée:

L'artiste n'avait pas eu le temps que de tracer les contours de la robe. Elle s'efface; seule la fraise savamment godronnée maintient dans son carcan la tête étrange et le devantier en soie, les poignets bordés de dentelle d'or sont restitués fidèlement. Mais la parure en forme de diadème? Où scintillaient des paillettes et des entrelacs emperlés? Emerentia sur ce tableau n'a plus qu'un bonnet noir, pareil à la barrette d'un prêtre et dans les doigts une fleur fanée qui ressemble davantage à un doronic<sup>13</sup> hérissé qu'à une rose. Et sur son visage, tout le désarroi d'une fillette brutalisée. Ces traits chaotiques... murmura le vicaire. (Il ajouta:) Il fait sombre ici.

.....  
Le vicaire se sentit mal à l'aise, malgré sa réelle habitude du monde. Il restait troublé par l'interrogation douloureuse du portrait, de ces deux yeux peints, dont l'un était plus grand que l'autre, les sourcils inégaux, l'oreille un peu décollée, la bouche close sur un cri<sup>14</sup>.

Le portrait d'Emerentia paraît alors au visiteur un autre portrait de Dorian Grey. La toile inachevée lorsqu'elle sort du galetas où on la gardait, a évolué, changé: la rose dans la main de la fillette s'est fanée et s'est transformée en doronic hérissé; la dissymétrie du visage enfantin s'est accentuée; la couronne sur sa tête tondu a disparu; seul l'effroi s'affiche désormais, tout nu.

## 2. *Les noms et les lieux en tant que structure discrète de signification*

À l'exemple de ce qui arrive souvent chez une autre écrivaine francophone, Anne Hébert<sup>15</sup>, une structure discrète de significations naît,

---

<sup>12</sup> E, XIII, p. 38.

<sup>13</sup> Terme de botanique. Genre de plantes synanthérées, dont une espèce, le *doronicum pardalianches*, jouit des mêmes propriétés que l'arnica et est cultivée dans les jardins, à cause de sa floraison précoce.

<sup>14</sup> E, XIII, p. 38-39.

<sup>15</sup> Les derniers récits d'Anne Hébert ont de nombreux points en commun avec ceux de CB: une étude comparative entre les deux poétiques s'impose. Anne Hébert,

dans les récits de Corinna Bille, de la nomination des lieux et des personnages. Nom de personnage et nom de lieu sont d'ailleurs étroitement liés chez elle: née Stéphanie, son nom littéraire sort, comme on le sait, du nom du village natal de sa mère, Corin.

Le paysage de ses récits est celui du Valais: la montagne, le Rhône, les champs.

Partons des noms des personnages. Il y a tout d'abord des noms historiques de grands prélats suisses, de la Renaissance au XVIII<sup>e</sup> siècle: le cardinal Matthieu Schinner<sup>16</sup>, François Joseph Supersaxo<sup>17</sup>, Adrian de Riedmatten<sup>18</sup>. Ils rappellent au lecteur que le Valais est une théocratie et qu'il a failli devenir protestant; comme le résume Corinna Bille elle-même:

Après les sabrées du cardinal Schinner, les révoltes paysannes, les meurtres, la Réforme (le Valais avait failli devenir protestant), le pays retomba dans une somnolence des premiers âges.

Mais une somnolence à sursauts qui faisaient se durcir soudain les êtres ébranlés, les incitant à la méfiance et donnaient lieu à une Inquisition de village, imbibée de vieux relents de jansénisme<sup>19</sup>.

Un autre nom, lui aussi historique, replace l'histoire de la fillette dans une autre perspective, celle de la chasse aux sorcières: Michée Chauderon. Corinna Bille ne s'y attarde pas, mais elle évoque cette ombre du passé de son pays, discrètement, avec une ironie triste: Michée avait un nom fatidique. D'ailleurs, nous le verrons plus tard, le nom d'Emerentia, lui aussi est un nom lié au Fatum. *Nomen, numina*, disaient les Latins.

Rien d'étonnant à cela, pensait le prêtre, son grand-père s'intéressait au *Grand* et au *Petit Albert*<sup>20</sup>. Lui-même, en visite chez le seigneur, les lui avait dérobés et emportés à la cure. Il lui arrivait de les lire. Il avait lu aussi avec beaucoup d'intérêt les procès de la sorcière brûlée vive le 6 avril 1652. Michée Chauderon (quel nom fatidique!) D'abord, elle avait été lapidée par des femmes et des enfants. Puis, les médecins avaient cherché sur son corps la région insensible à la douleur, en y enfonçant leurs longues épingles... Cette insensibilité est le signe

---

dans *Les fous de Bassan*, utilise la même technique d'inversion de signes entre catholiques et protestants.

<sup>16</sup> E, VI, p. 11.

<sup>17</sup> E, XIII, p. 37.

<sup>18</sup> E, XVII, p. 55.

<sup>19</sup> E, VI, p. 11.

<sup>20</sup> Ce sont des ouvrages traditionnels de magie noire et de sorcellerie.

d'une appartenance démoniaque. Elle avait avoué avoir vu le Malin aux Eaux-Vives en forme de gros lièvre rouge<sup>21</sup>.

Cette femme torturée et brûlée au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle a une rue aujourd'hui à Genève. Condorcet et Voltaire ont décrit le sort de Michée Chauderon, condamnée et brûlée en avril 1652. «C'est la sorcière de l'Ancien Régime sur laquelle on a le plus écrit», reconnaît Michel Porret, historien.

La lavandière catholique Michée Chauderon est exécutée pour crime de «sorcellerie» dans la République protestante de Genève: des voisines l'accusent d'empoisonnement<sup>22</sup>. C'est sur cette toile de fond d'intolérance et de superstition que se profile l'histoire de la petite fille Emerentia, d'ailleurs avec des signaux opposés. Dans la Genève protestante, on exécute une catholique, dans le Valais catholique, on poursuit une fillette qui relève d'une autre tradition, païenne cette fois-ci.

Dans le récit de Corinna Bille, les parents d'Emerentia n'ont pas de nom ni de prénom: lui, le père, c'est toujours le seigneur; elle, la marrâtre, toujours Mme de M. On sait seulement qu'elle voulait être carmélite et qu'elle est jalouse de la première femme de son mari et de la fillette.

Elle n'oubliait pas qu'elle aurait voulu, autrefois, devenir carmélite mais forcée d'obéir, elle avait épousé le seigneur de M., veuf inconsolé. Elle ne le lui pardonnait pas. Pas plus qu'elle ne pardonnait pas à la petite fille de la première femme d'être si belle et si vivante<sup>23</sup>.

Le doyen, l'ecclésiastique ou le prêtre, lui non plus n'a pas de nom, ni de prénom. Le narrateur le présente uniquement au lecteur par sa fonction.

Restent les noms des personnages secondaires: Mme de Fulkrie, une vraie Furie, la gouvernante du doyen<sup>24</sup>; Donatille, la servante, celle qui n'a rien à donner à la fillette et deux chevaliers qui, des fois, prennent la fillette sur leur selle et chevauchent avec elle: Jean du Moulin et Clair du Vannier, tous les deux liés à des activités, disons,

---

<sup>21</sup> E, IX, p. 22.

<sup>22</sup> Michée Chauderon est la dernière personne condamnée à Genève. Sa pendaison publique et la consommation de son cadavre par le feu annoncent la fin de la «grande chasse aux sorcières». Avant la «crise de la conscience européenne» des années 1680, le scénario diabolique devient, partout en Europe, une impasse pour les magistrats et les médecins.

<sup>23</sup> E, IV, p. 7-8.

<sup>24</sup> Cf. E, p. 7.

paysannes.

Comme on le sait, la lecture d'un nom de personnage peut être à plusieurs niveaux. La tradition classique joue souvent sur l'étymologie. Harpagon, par exemple, conduit le lecteur, selon son degré de culture, à harper (harponner), harpie, au grec *harpazo*. Le plus souvent, le sens «caché» d'un nom redouble un sens ostensible, mais il peut être employé également par ironie<sup>25</sup>: c'est le cas, probablement, de Mme Fulkrie.

Corinna Bille, dans les noms de ses personnages, ne joue pas sur l'étymologie, mais plutôt sur des effets d'écho ou d'anagramme, sur le choc des signifiants ou sur des souvenirs de légendes. Dans ses récits, la charge significative du nom reste cependant généralement discrète, car le nom appartient au registre du vraisemblable et est censé se manifester, dans la fiction, comme un vrai nom de personne.

Il reste enfin qu'un petit nom peut renforcer un sens secret, lisible seulement par les *happy few*: c'est, me semble-t-il, le cas de notre pauvre héroïne, dite Merette sans cesse dans le journal du doyen. Merette est la «petite mère» et renforce le sens profond d'Emerentia qui renvoie à la Grande Mère.

Mais avant de continuer sur Emerentia, attachons-nous à un lieu à la fois banal et mythique, le seul nom de ville dans tout le récit: Sion. Il nous servira d'introduction à la culturelle religieuse de Corinna Bille, à sa connaissance de l'orthodoxie et d'hétérodoxie, des images et de l'iconographie. On pourra comprendre comment elle en joue avec ce qu'il faut considérer une structure discrète de signification.

### 2.1. Un lieu à la fois commun et mythique: Sion

Ce toponyme est réel, car la capitale du Valais a nom: Sion<sup>26</sup>. C'est la cité la plus ancienne de Suisse. Sa vieille ville y est adossée aux collines de Valère et Tourbillon. Mais Sion est aussi, pour tous les Chrétiens et pour les lecteurs de la Bible, la colline centrale dominant Jérusalem.

Du point de vue symbolique, une ville a souvent une valeur féminine et maternelle, car elle protège ses habitants. Elle est la mère. Du point de vue théologique, lors du sacre d'un évêque, celui-ci épouse sa ville, comme un amoureux épouse sa fiancée.

---

<sup>25</sup> Ainsi, comme on l'a déjà montré, la terminaison *-ange*, dans les romans du XVIIIe siècle, se portera sur les ingénues, mais aussi, par dérision ou ironie, ou goût de l'inversion, sur les plus achevés des libertins.

<sup>26</sup> Cf. Le Larousse: chef-lieu du Valais, sur le Rhône: 25 336 habitants (*Sédunois*). Cathédrale et église de Valère, romanes et gothiques; musées.

Enfin, Sion, par métonymie, est Jérusalem<sup>27</sup>. Et comme le mont Sion est le noyau originel de la ville de David, c'est souvent par ce nom que toute la ville est désignée «Fille de Sion»: Ps 9:15; Is 1:8, 10:32, 16:1, 62:11; Jér. 4:31; et encore comme synonyme de Jérusalem: Ps, 51 :20, 102:22, 147:12; Ps 65:2; 69:36, 87:2-5.

De Sion, nom magique, on peut partir vers un autre nom magique, bien que moins connu aujourd'hui, Emerentia. Mais la tradition, cette fois-ci n'est plus exactement biblique. Le nom d'Emerentia se rattache à la *Legenda aurea* de Voragine et aux visions d'une religieuse du XIVe siècle, Colette de Corbie, tradition censurée et mise au ban de la foi catholique par le Concile de Trente (1545-1563). Emerentia appartient à la généalogie féminine du Christ et renvoie, du point de vue anthropologique, à la croyance à une Grande Mère tellurique liée à la nature et antérieure à Dieu le père.

## 2.2. L'enfance de l'arrière-grand-mère

Un programme iconographique courant en Europe, du XIIIe au XVIe siècle, tourne autour d'une grand-mère, Sainte Anne, mère de la Vierge. Et de sainte Anne, en particulier dans des régions paysannes ou périphériques du Vieux Monde (Bretagne, Valais; Portugal etc.), on remonte le fil du temps, vers sa mère à elle, sainte Emerentia (ou Emérentienne), en fait l'arrière grand-mère maternelle du Christ. Du point de vue anthropologique le phénomène est courant: un enfant extraordinaire exige, du point de vue imaginaire, une mère extraordinaire; celle-ci, de même et ainsi de suite. Ce programme iconographique que nous avons analysé ailleurs<sup>28</sup>, s'exporte, malgré la censure officielle du Concile de Trente au XVIe siècle, en terres d'Amérique lusophone ou hispanophone et peut réapparaître en plein XVIIIe dans une très belle sculpture baroque dans une église des carmes, au centre de Rio de Janeiro.

Résumons les acquis de notre étude.

Emerentia se rattache à l'étape finale, surgie des visions d'une clarisse, Colette de Corbie, au début du XVe siècle, d'un thème généalogique populaire en expansion en Europe depuis le XIIIe siècle, celui de la lignée féminine du Christ. Du point de vue plastique, nous avons trois grands thèmes généalogiques qui se développent autour

---

<sup>27</sup> Cette ville est souvent présentée comme une mère dans la Bible (Ps 87; Is 50:1, 54:5-10, 62:4-5; cf. Ga 4:26).

<sup>28</sup> Voir l'article "Uma genealogia maravilhosa: Emerenciana e sua descendência. estudo iconológico de uma imagem barroca brasileira", in *Cadernos de Letras da UFF*, n° 8, "A mulher na literatura". UFF, Centro de Estudos Gerais, Instituto de Letras, 1993, p. 83-111.

de la naissance du Christ:

a) l'arbre de Jessé, à savoir, l'arbre généalogique masculin de Jésus, à partir de Jessé, père de David, qui reprend les généalogiques évangéliques de Matthieu et Luc;

b) la Sainte Famille, réduite d'une manière générale à une Trinité terrestre composée tantôt par Anne, Marie et Jésus (la grand-mère, la mère et le Fils: c'est le choix de Léonard et de bien d'autres peintres), tantôt par Joseph, Marie et Jésus (le père adoptif, la mère et le Fils: c'est le choix d'un Murillo, par exemple), la première sortant de la lignée d'Anne et la seconde correspondant à un programme jésuitique, résumé par les lettres JMJ;

c) la Sainte Parenté, c'est-à-dire, la lignée élargie d'Anne et la postérité de ses trois mariages successifs avec Joachim, Cléophas et Salomé, où s'insère, dans l'étape finale de l'élaboration de la légende, son ascendance: c'est le programme de caractère plus populaire et archaïsant, et de grands peintres flamands l'ont mis en scène.

Pour ce qui est de la sculpture, nous connaissons plusieurs statues de Sainte Emerentia: le plus souvent c'est une forte et solide matrone. Lorsqu'elle est représentée seule, elle porte un livre: c'est une figure du savoir. La très belle sculpture de Rio de Janeiro représente une femme dans la force de l'âge, debout, tenant dans ses bras trois «enfants» qui sont en fait sa fille Anne, sa petite fille la Vierge Marie et enfin son arrière-petit-enfant, Jésus. Le Concile de Trente, dans sa réforme de l'Église, a censuré un certain nombre de programmes iconographiques parmi lesquels: la représentation de la Trinité avec une seule tête (nous y reviendrons), la vision par transparence des enfants dans les ventres de Marie et de sa cousine Elisabeth dans la scène de la Visitation, les vierges ouvrantes du gothique français ou allemand, et aussi le thème de la Sainte Parenté élargie avec la représentation de la trigamie de Sainte Anne.

Dans la quête des textes qui justifient et expliquent cette iconographie de Sainte Emerentia, nous faisons appel aux différents types de généalogies du Christ: les généalogies évangéliques (de Matthieu et de Luc) et les généalogies nées d'une sorte de fermentation légendaire et populaire autour de la Vierge (Les Évangiles apocryphes, *La légende dorée* de Voragine, les visions de Colette de Corbie). Les premières sont de type essentiellement masculin, les autres de type essentiellement féminin<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Ces généalogies apparaissent également dans les textes: le jésuite Antônio Vieira, le plus grand prosateur portugais du XVII<sup>e</sup> siècle, a un sermon où il développe le thème de l'humilité de Jésus qui a accepté d'avoir dans sa généalogie des

Dans notre étude, la conclusion prétendait démontrer qu'Emerentia est à la fois la christianisation de la *Dea Bona* païenne et une version syncrétique de l'arbre de Jessé, transposée au féminin, où la fleur est la Vierge portant l'Enfant Dieu.

L'extraordinaire innovation de Corinna Bille, – disons: sa trouvaille du point de vue narratif –, c'est faire d'une ancêtre toute-puissante (la *Bona Dea*, le tronc d'un arbre généalogique du Christ au féminin), une fillette, née d'une pauvre paysanne dans un mariage qui est une mésalliance pour le Seigneur du lieu. Lorsque le doyen demande à Emerentia de dire le *Credo*, elle refuse, se tait, mais finit par affirmer: «je n'ai pas été créée»<sup>30</sup>. Cet épisode, au milieu du récit, semble une simple boutade mais a son contrepoint lorsque, dans l'un des premiers chapitres du livre, Emerentia entre en convulsion lorsqu'on veut l'obliger à réciter le *Credo*, signe discret qu'elle relève d'une autre lignée.

Cette couche secrète de signification, mise en lumière à partir du nom Emerentia, jette une lumière neuve, il nous semble, sur les très nombreuses études de type bachelardien sur les rapports de la fillette avec la nature, l'eau, l'air, la terre etc. Elle les confirme et justifie.

### 2.3. La connaissance de Corinna Bille des images archaïques

Le lecteur pourrait bien se demander: comment savoir si Corinna Bille connaissait ce type de programme iconographique archaisant?

Pour nous il n'y a pas de doute, mais la démonstration sera indirecte. Corinna Bille connaît des images archaisantes qui survivent dans des régions isolées d'Europe et doit connaître très certainement le thème de la sainte Parenté avec son élargissement vers la mère de la grand-mère. Autrement dit: celle qui connaît encore de nos jours des iconographies insolites, doit connaître le développement, grâce aux textes, des légendes autour de sainte Anne et sa mère.

Quant aux iconographies insolites, il y a un épisode révélateur vers la fin de son récit. C'est le mois de novembre et l'hiver s'approche. La petite fille est déjà très affaiblie et couchée sur un canapé d'ébène elle a la vision des animaux préhistoriques et une image monstrueuse du christ (écrit avec minuscule dans le texte) lui apparaît:

Sur un canapé d'ébène aux incrustations de nacre, meuble étrangement voluptueux pour un presbytère, sur lequel reposait un matelas

---

femmes comme Thamar. Une étude comparatiste, beaucoup plus large, pourrait être faite sur ce sujet.

<sup>30</sup> E, VIII, p. 19.



violet, elle alla s'étendre un jour.

Des libellules géantes volèrent autour d'Emerentia, elle perçut le froufrou de leurs ailes; des images enfouies du fond d'elle-même, de ce terreau immémorial qui survit en chacun de nous. Des reptiles disparus depuis des millions d'années reparurent. Elle les reconnaissait: le lézard, le serpent, le triton, la tortue, mais ils étaient d'une taille effrayante et la menaçaient de leurs cous démesurés, de leurs crocs, de leurs becs, de leurs griffes et de leurs poitrails battants. Ils avaient des teints rosâtres, des écailles cliquetantes comme des armures. Elle ne les aimait pas, elle en avait peur.

Puis elle vit un christ aux Trois visages. L'un de face, entouré des deux profils identiques. Deux yeux suffisaient à l'ensemble, mais il y avait trois nez et trois bouches. Et ces trois bouches disaient en même temps:

- «Je suis la suprême Trinité».

Et tout redevint noir<sup>31</sup>.

Ce que Corinna Bille décrit n'est pas une aberration sortie de son imagination, ni un cauchemar de la fillette. Emerentia revoit une terre primitive peuplée d'animaux étranges, relecture de l'évolution des espèces de Darwin. À la suite de cette terre d'avant, elle a une autre vision qui est au fond encore une *ekphrasis*<sup>32</sup> d'une certaine image archaïque de la Trinité.

Au XIIe siècle apparaissent dans l'art occidental plusieurs types de Trinité: la Trinité du Psautier (Père et Fils ensemble, avec la colombe du Saint Esprit entre eux), le Trône de Grâce (Père assis tenant le Christ en croix, la colombe surplombant), la Trinité triandrique (trois hommes semblables autour d'une table), la paternité (Le Père avec le Fils-Emmanuel sur ses genoux, la colombe planant au-dessus). Au XIIIe siècle et surtout au XVe siècle, surgit le Tricéphale ou Triface (la Trinité figurée par un corps doté de trois têtes ou d'une face à trois visages). Ce dernier type, peu connu aujourd'hui, censuré également par le Concile de Trente (1563), survit encore dans certaines régions rurales ou isolées d'Europe jusqu'au XVIIIe siècle. C'est cette image effrayante et bizarre du Triface que voit Emerentia. Seule différence: dans les images que nous ajoutons à ce texte comme illustration, les yeux des trois visages sont quatre et non pas deux.

---

<sup>31</sup> E, XVIII, p. 57-58.

<sup>32</sup> On n'a pas analysé cette *ekphrasis* précédemment, car elle renvoie à une image qui a réellement existé et dont on a encore plusieurs exemples. L'*ekphrasis* qui nous intéresse est celle qui renvoie à une image fictive. Mais elle garde son intérêt, révélant l'étendue de la culture de Corinna Bille du point de vue religieux.



### 3. En guise de conclusion ouverte: le conte d'*Emerentia* et l'oralité traditionnelle

*Emerentia 1713* est rythmé par des chansons et par la succession des saisons, comme tous les récits Corinna Bille. Ce récit est aussi un conte d'enfants. Il en a à la fois la cruauté et l'apparente simplicité.

Une fillette qui a perdu sa mère est abandonnée par son père qui se remarie. Elle tombe dans les mains d'une horrible marâtre, dont la méchanceté endort les soupçons du père. La marâtre l'éloigne de la maison paternelle et sous couvert de l'éduquer la relègue dans un village où elle sera maltraitée par un doyen et une gouvernante fanatiques et insensibles.

De désespoir, elle finit par jouer à s'enterrer dans un jardin où un jour elle tombe comme morte. On prépare sa sépulture mais au moment de sa veillée funèbre, elle sort de sa léthargie et s'enfuit encore. Elle sera reprise, elle meurt alors pour de bon et son enterrement se fait dans la clandestinité.

La phrase finale du récit appartient au narrateur. Le chapitre XXIII d'*Emerentia 1713* est si court qu'on peut le citer tout entier:

M. le doyen secoue sa grande plume d'oie où goutte un sang noir et, de sa main gauche, il retrousse méticuleusement les ruches de sa manchette sur son poignet:

«Ce jour, le *medicus* a déclaré, après différentes expériences, que l'enfant est vraiment morte et l'enterrement a eu lieu en sourdine et rien de plus n'est arrivé.»

Il pousse un singulier soupir. Rien de plus.

Le château du seigneur de M. est visible de très loin. Mais le lierre qui l'ensevelira tout entier ne commence qu'à déplier trois petites feuilles au pied de la grosse tour.

Rien de plus<sup>33</sup>.

La clôture du récit renvoie à deux images: l'encre avec laquelle le Doyen écrit son journal ressemble à du sang noir; tout sera enseveli par le lierre qui commence à sortir de terre. La nature aura le dernier mot contre le château et les hommes.

Ce récit est un vrai conte pour adultes qui se souviennent des contes d'enfants.

Un vieux conte sur forme de chanson enfantine circule dans toute l'Europe sur une fillette enterrée vivante<sup>34</sup>: nous en citons une ver-

---

<sup>33</sup> E, XXIII, p. 79.

<sup>34</sup> Nous indiquons, en annexe, la musique.

sion chantée accompagnée d'une traduction en français:

*Xô, passarinho (Portugais)*

Jardineiro do meu pai  
não me corte os cabelos  
minha mãe me penteava,  
minha madrasta me enterrou  
pelos figos da figueira  
que o passarinho bicou  
Xô, passarinho, da figueira do meu pai  
Xô, passarinho, da figueira do meu pai.

*Jardinier de mon père (Français)*

Jardinier de mon père  
Ne me coupe pas les cheveux  
Ma mère me peignait,  
minha madrasta me enterrou  
pour les figues du figuier  
Que l'oiseau a picorées.  
Va-t-en, oiseau, du figuier de mon père,  
Va-t-en, oiseau, du figuier de mon père

Ce même conte de la fillette enterrée vivante réapparaît dans un poème d'Aimé Césaire, "De forlonge"<sup>35</sup>, que nous avons analysé ailleurs. Ce qui importe de comprendre c'est que de nombreux poètes francophones en font une glose, plus ou moins personnelle. Chez Césaire, la plante/fillette que l'on coupe brutalement c'est la canne; chez Corinna Bille, la glose/transformation du conte traditionnel est encore plus radicale. Elle implique la mise en œuvre non seulement d'un vieux thème enfantin mais également d'une iconographie archaïque.

Glissant distingue de façon très claire, dans son *Introduction à une Poétique du Divers*, une oralité qui est banalisation et une oralité qui est source vive. La réécriture littéraire de l'oralité (source vive, «frémissante et créatrice») est une des voies – peut-être la voie royale – d'une poétique francophone au sens où elle est tentée, de différentes manières, par de différents poètes dans des cultures très diverses. Le lien secret, si lien y en a entre tous ces poètes, est là et non pas dans une thématique commune, moins encore dans une attitude, qui serait toujours la même, par rapport à la langue.

---

<sup>35</sup> Aimé CESAIRE, *La Poésie*, édition Daniel Maximin et Gilles Carpentier, Paris, Seuil, 1983, p. 226-227.

*Annexes I: la chanson enfantine en portugais de la fillette enterrée vivante*

**XÔ, PASSARINHO**  
*Chanson traditionnelle brésilienne*



Jan - di - nei - ro do meu pai não me cor - te os ca -  
be - los min - ha mãe me pen - te - a - va, min - ha ma -  
dra - sta me en - ter - rou pe - los fi - gos da fi -  
guei - ra que o pas - sa - ri - nho bi - cou Xô, pas - sa -  
ri - nho, da fi - guei - ra do meu pai Xô, pas - sa - ri - nho, da fi - guei - ra do meu pai.

*Annexes II: images de l'Enfant avec la croix et le crâne*

Ces images caractérisent une certaine sensibilité du baroque latin: des exemples apparaissent en Italie et surtout dans la péninsule ibérique et en Amérique latine.



Marullo, Gesù Bambino dormiente sulla croce, Milano coll. privata



S. Fco de Santa Cruz de la Palma, siglo XVII, Tenerife



Sevilla, XVII



Bon Pasteur avec crâne, Goa, XVII, Museu da Madeira

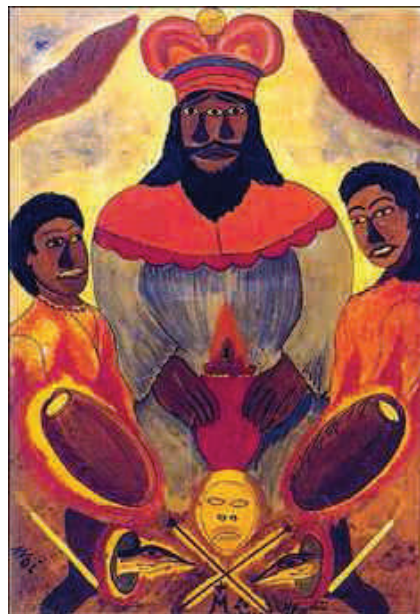
*Annexes III: images de la Trinité tricéphale*



Trindade tricéfala.  
Museu da Madeira



Trinité. St Quiriace de Provins XVI



Trinité. Hector Hyppolite. Haïti

La «Trinité tricéphale» qui se développe en France à partir du XIV<sup>e</sup> siècle représente l'unité des personnes divines par un seul corps surmonté de trois visages. Cette iconographie sera censurée par le Concile de Trente mais elle perdure longtemps dans des zones rurales ou éloignées; elle réapparaît dans la peinture naïve haïtienne encore au XX<sup>e</sup> siècle.

*Annexes IV: images de la Sainte Parenté et de Sainte Emerentia*

La Sainte Parenté s'est constituée pendant le Moyen Age grâce aux commentateurs des Évangiles pour expliquer l'expression "les frères de Jésus" que l'on accepta facilement comme ses cousins. Jacques de Voragine, dans la *Légende dorée*, vers 1260, constitue ainsi la généalogie de Sainte Anne, qui aurait épousé successivement trois maris dont elle aurait eu trois filles, Marie, Marie Cléophas et Marie Salomé. La première est la mère de Jésus; la seconde, de Jacques le Mineur, de Joseph le Juste, de Simon et de Jude; la troisième, de Jacques le Majeur et de Jean l'Évangéliste. La trigamie de Sainte Anne sera condamnée par le Concile de Trente mais le thème connut un grand développement surtout dans la peinture flamande. La Sainte Parenté apparaît également en Italie, chez le Pérugin, par exemple.



Emerencia  
Igreja do carmo  
Rio de janeiro



Emerentia  
Metropolitan Museum, New York  
c. 1515-30, Allemagne

Sainte Émerentia constitue encore un développement de la Sainte Parenté, cette fois-ci vers le passé. Elle est la mère de Sainte Anne et forme avec sa fille, sa petite-fille et son arrière-petit-fils une sorte d'arbre de Jessé au féminin. Elle est représentée dans quelques pein-



tures mais surtout en sculpture, en Flandres et en Allemagne au XVe et XVIe siècles. La matrone de l'église des Carmes, du XVIIIe, au centre de Rio en est un exemple fort tardif.



Derik Baegert  
Ste parentél  
ca 1440-1515, Wesel, Allemagne



Genga Girolamo, XVI Urbino  
National Gallery  
London



Perugino  
Sainte Parenté  
1500-02, MBA, Marseille



Ste Parenté  
anonyme



## Carlo Botta: A Foreigner's View Of the American Revolution

Maurice Jackson

In his first volume on the United States, Carlo Botta makes an interesting observation.

In these provinces also, the slavery of the blacks, which was in use, seemed, however strange the assertion may appear, to have increased the love of liberty among the white populations. Having continually before their eyes, the living picture of the miserable condition of man reduced to slavery, they could better appreciate the liberty they enjoyed. This liberty they considered not merely as a right but as a franchise and privilege<sup>1</sup>.

Indeed, that is the central theme of one of the most celebrated books in modern American history, Edmund S. Morgan's *American Slavery, American Freedom*<sup>2</sup>. Botta did not have the full range of materials that Morgan had to draw his conclusions. The colonists felt that they were subject to political slavery. They felt that to ensure their liberty, the subjugation of the African was warranted and justified. They feared for their own freedom but were never worried about being kidnapped, brutally enchained or raped as the enslaved Africans were. Yet they used the word slavery to describe their condition and to make clear that they would not allow the British to treat them as they themselves treated Blacks.

Benjamin Throop speaking of the Stamp Act imposed by the British said in 1766 that the colonist would go «from a state of perfect freedom»<sup>3</sup> to «the greatest slavery and bondage»<sup>4</sup>. John Dickinson said in 1768 «Those who are taxed without their own consent, expressed by themselves or the representatives, are slaves. We are taxed with-

---

<sup>1</sup> Carlo BOTTA, *History of the War of Independence of the United States of America*, New Haven, Nathan Whiting, 1837, 1, p. 18.

<sup>2</sup> Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, New York, W.W. Norton, 1975.

<sup>3</sup> Benjamin THROOP, "A Thanksgiving Sermon, Upon the occasion, of the Glorious News of the Repeal of the Stamp Act", New London, Conn., 1760, p. 13, quoted in Felix NWABUEZE OKOYE, "Chattel Slavery as Nightmare of the American Revolutionaries", in *William and Mary Quarterly*, 3<sup>rd</sup> series, 37, 1980, p. 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

out our own consent, expressed by ourselves, or our representatives. We are therefore SLAVES»<sup>5</sup>. Josiah Quincy Jr said in 1774: «I speak it with grief – I speak it with anguish – Britons are our oppressors: I speak it with shame – I speak it with indignation – WE ARE SLAVES»<sup>6</sup>. Finally Alexander Hamilton envisioned in 1774 that the absolute sovereignty of the British Parliament meant «absolute slavery»<sup>7</sup> for the Americans. These men said little about chattel slavery – the forced subjugation of an entire race of people – the enslaved African, men women and children. The Virginia colony brought in John Smith to impose military discipline on the white colonists and in a roundabout way disproved the racist notions that only blacks were able to work long hours in the hot sun.

Blacks too, although enslaved, held the love for liberty just as dearly as did whites. And from the very beginning they sought to claim those rights that Botta wrote about. At the time of the American Revolution there was a total population of 2,600,000 people in British Mainland North America, of which 500,000 were Black. Slavery was common throughout the thirteen colonies. The proportion of slaves in the local population ranged from 5 percent in the mid-Atlantic colonies of New England and Pennsylvania to 10 percent in New York and New Jersey. Slaves represented about 33 percent in the Chesapeake region, North Carolina, and Georgia. In South Carolina slaves actually formed a majority of the population. After Washington, DC became the capital of the United States, in 1790-91 almost most half of the nation's slaves resided in DC, Maryland and Virginia, the areas surrounding the capital.

According to Gail Buckley «Some five thousand blacks served under George Washington, and about a thousand, mostly Southern runaways, fought for George III»<sup>8</sup>. She adds «although the percentage of the black population who served was small, by 1779 as many as one in seven members of Washington's never very large army were

---

<sup>5</sup> John DICKINSON, "Letters from a Farmer in Pennsylvania to the Inhabitants of the British Colonies", Philadelphia, 1768, p. 38, quoted in Felix NWABUEZE OKOYE, "Chattel Slavery as Nightmare of the American Revolutionaries", p. 3.

<sup>6</sup> Josiah QUINCY Jr., "Observation on the Act of Parliament Commonly Called the Boston Port Bill; With Thoughts on Civil Society and Standing Armies", Boston, 1774, p. 69, quoted in Felix NWABUEZE OKOYE, "Chattel Slavery as Nightmare of the American Revolutionaries", p. 5.

<sup>7</sup> Alexander HAMILTON, "A Full Vindication of the Measures of Congress", New York, 1774, p. 4, quoted in Felix NWABUEZE OKOYE, "Chattel Slavery as Nightmare of the American Revolutionaries", p. 4.

<sup>8</sup> Gail BUCKLEY, *American Patriots: The Story of Blacks in the Military from the Revolutionary War to Desert Storm*, New York, Random House, 2001, pp. 5-6.

black»<sup>9</sup>. The American Revolution was a potential threat to slavery in America. The British and the Americans eventually came to deploy slaves as soldiers: in 1775 the Earl of Dunmore, the governor of Virginia, made an offer to free slaves owned by Loyalist who would fight for the British side. That promise led many slaves to join combatants on both sides.

Many Blacks fought with their feet. John Hope Franklin tells us that «Thomas Jefferson estimated that in 1778 alone more than 30,000 Virginia slaves ran away. David Ramsay, South Carolina historian asserted that between 1775 and 1783 his state lost at least 25,000 Blacks. It has been estimated that Georgia lost about 75 percent of its 15,000 slaves»<sup>10</sup>. Jefferson would later estimate that up to one sixth of Virginia's slaves fled during the war years. In the struggle for freedom 'the contagion of liberty' knew no bound. The enslaved developed their own rhetorical freedom themes with music, words, rituals and sermons. To paraphrase the words of Herbert Aptheker, one of the first historians to document the resistance struggles of Enslaved Africans: «The central theme of African American history is the struggle for freedom»<sup>11</sup>. This struggle included members of the African Diaspora throughout the Americas. Thus the Paradox: a history of liberty, a history of slavery with one in five human beings enslaved in 1776.

It has been well-documented the many justifications that were used to enslave black people, among them: skin color, race and religion, all of which made the black hearten and less than human. Even well meaning men like Bartolomé de las Casas, the Bishop of Chiapas, who came to find the enslavement of the indigenous, Native American peoples offensive, could nevertheless justify the enslavement of the African, arguing that their temperament best suited for hard labor. His words were used by proslavery proponents to justify their actions.

W.E.B. DuBois, the magisterial voice of those formerly enslaved, wrote «the rough and brutal character of the time and place was partly responsible for this [harsh punishment for rebellious slaves], but a more decisive reason lay in the fierce and turbulent character

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> John Hope FRANKLIN, Alfred A. MOSS, *From Slavery to Freedom History of African Americans*, New York, McGraw Hill, 2000<sup>8</sup>, p. 87.

<sup>11</sup> Herbert APTHEKER, *The Central Theme of Southern History: A Re-Examination, in Afro-American History: The Modern Era*, Secaucus (NJ), The Citadel Press, 1971, pp. 17-27.

of the imported Negroes»<sup>12</sup>. He added «the docility to which long years of bondage and strict discipline gave rise was absent, and insurrections and acts of violence were of frequent occurrence»<sup>13</sup>.

Quoting from the Slave Codes of South Carolina and the Quaker Abolitionist Anthony Benezet's *Some Historical Account of Africa*, Du-Bois documented the «rapid importation»<sup>14</sup> of Africans, harsh slave conditions and the danger whites faced. This fear of discontented Blacks caused their captors to impose even harsher conditions and penalties on their captives. It was this fear, not concern for enslaved Africans that in part caused whites to seek biblical reasoning and un-dying support for their deeds. Some historians have labeled their actions 'paternalistic'. Yet, the masters treated the slaves more like beasts than children. Others tried to find a 'benevolent' strain amongst the whites. Yet, there was nothing kind, charitable or sacrificial about their actions. They did not bring Africans to the new world to 'save' and 'civilize' them but to exploit and oppress them, in order to turn a profit. With a Bible in one hand and a book of Justinian codes and philosophical tracts in the other, whites kidnapped untold tens of millions of Africans without guilt. And untold millions died during the horrible 'middle passage'. Slavery, with the blood of the Africans dripping across the Atlantic Ocean, sapped the life out of the Blacks and robbed the whites of their souls and their humanity.

The slaves first showed resistance to their imposed slavery, aboard the slave ships, as they were kidnapped and forcibly taken to the new world. Many Africans starved themselves by refusing to eat even though the crewmen tried to force-feed them. At other times, the whites muzzled them like dogs, chaining them, one atop the other. Some slaves jumped overboard, choosing to die, rather than to be beaten, raped and possibly dismembered. They believed that in death the 'transmigration of the soul' in African tradition would allow them a final freedom. One they could not find in life. While these first acts of resistance were most often individual in nature, the minute an additional slave took such action, they represented an early collective consciousness, against forced enslavement. And so, from the first day of captivity until the final slave was manumitted in Brazil in 1888, the enslaved Africans fought against their captivity and their oppression, any way they could. Whether they resisted as individuals, or as members of a collective, there was at all times a most

---

<sup>12</sup> William Edward Burghardt Du Bois, *The Suppression of the African Slave Trade to the United States of America, 1638-1870*, New York, Russell & Russell, 1898, p. 6.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 5.

common thread amongst the enslaved Africans: the yearning for freedom. The struggle to end slavery took many forms, from open resistance by the enslaved Africans to high philosophical ideas from European Enlightenment era thinkers. Oddly enough, as with any quest for freedom and dignity, those forms would often pass each slave on the journey; sometimes speaking but most of the time not. Many whites who wanted to end the slave trade and even slavery had no desire to win equality for the Blacks. William Nell, one of the first great African American historians, wrote in 1855 about a well-known anecdote<sup>15</sup> dating to the American Revolutionary War. When General John Sullivan of New Hampshire told his slave that the whites were forming an Army «to fight for liberty»<sup>16</sup>, the Black «shrewdly suggested that it would be a great satisfaction to know they he was indeed going to fight for *his* liberty»<sup>17</sup>. So «struck with the reasonableness and justice of this suggestion, Gen. S. at once gave him his freedom»<sup>18</sup>. Legend has it that in another mainland colony a Black man, upon seeing his master grab his firearm to fight the British, mustered his own gun. The 'master' admonished the 'slave' asking indignantly, «boy where are you going with that gun?» The enslaved African forcibly answered «master, I want my freedom just like you want yours». Crispus Attucks, a 6'2" man, whose father was said to be African and mother Natick Indian, heard the call of the American patriots and joined with a force of 50 to confront British forces at Boston Harbor and help start the American Revolution. Attucks calmly told his fellow revolutionaries «don't be afraid» as he was one of five men killed in the confrontation now known as the Boston Massacre. John Adams, the future second President called the men «a motley rabble of saucy boys, negroes and molattoes, Irish teagues and outlandish jack tars»<sup>19</sup>. Adams also understood the role of Attucks as he said «this Attucks (...) appears to have undertaken to be the hero of the night; and to lead this Army, with banners»<sup>20</sup>. Adams clearly knew the significance of Attuck's color as he proclaimed that Attucks stood at the «head of such a rabble of Ne-

---

<sup>15</sup>William C. NELL, *The Colored Patriots of the American Revolution*, New York, Arno Press and the New York Time, 1968, p. 119.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibi*, 119-120.

<sup>18</sup> *Ibi*, 120.

<sup>19</sup> *Speech by John Adams at the Boston Massacre Trial*, Legal Papers of John Adams, No. 64. Rex v. Wemms, pp. 260-270. Tuesday, nine o'Clock, the Court met according to adjournment, and Mr. ADAMS.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

groes, & c. as they can collect together»<sup>21</sup>. At Attucks's funeral-10,000 of 16,000 showed up.

The famed British writer Samuel Johnson, noting the contradiction between the American Revolutionaries desires for their liberty and the continued enslavement of the Africans sarcastically proclaimed «how is it that we hear the loudest yelps for liberty among the drivers of Negroes»<sup>22</sup>. The Revolutionary War also awakened antislavery contingents; the spirit of liberty that moved white Americans to independence had affected their thinking about blacks. Many slaves were freed through the ransoming or benevolence of their owners, while a good many others successfully escaped to set up Maroon communities. Some states also made moves toward the abolition of slavery: Vermont entered the union as a free state in 1777, and Massachusetts and Pennsylvania passed laws toward the emancipation of their own slaves. Even in the Chesapeake region, home to at least half the blacks in the United States, some whites advocated the abolition of slavery. Conclusion: Benjamin Rush: «The American war is over, but this is far from being the case with the American Revolution (...) Nothing but the first act of the drama is closed»<sup>23</sup>. A second revolution will be the Civil War.

As far back as 1688, the Quakers of Germantown (Philadelphia) Pennsylvania had taken the first organized activity by whites against slavery. In the *Germantown Protest* they laid bare their arguments against slavery declaring «these are the reasons why we are against the traffic of men-body as followeth. Is there any that would be done or handled at this manner viz, to be sold or made a slave for all the time of his life?»<sup>24</sup>. But it was not until the Quaker *Epistle of 1754*, over 60 years after the *Germantown Protest*, with a «proposal of making that Rule of our Discipline respecting the Importation of Negroes or the Purchasing of them after imported, more public, together with some reasons to discourage that practice»<sup>25</sup> that Quakers took any official actions against their members slaveholding. Finally,

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Samuel JOHNSON, "Taxation not Tyranny; an answer to the Resolutions ad Address of the American Congress (1775)", in *The works of Samuel Johnson*, London, printed by Luke Hansard & sons, 1810, p. 203.

<sup>23</sup> Benjamin RUSH, *Letter to Price*, May 25, 1786.

<sup>24</sup> J. WILLIAM FROST, "Germantown Protest (1688)" quoted in *The Quaker Origins of Antislavery*, edited with an Introduction by J. William Frost, Norwood (Pa), Norwood Editions, 1980, p. 69-70. See also Junius P. RODRIGUEZ, *Slavery in the United States: a social, political, and historical encyclopaedia*, edited by Junius P. Rodriguez, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2, p. 532.

<sup>25</sup> *Ibi*, pp. 167-169.



in 1776, at the Philadelphia Annual Meeting it was declared that ownership of slaves was incompatible with membership in the Society of Friends (Quakers) that final action was taken against their own slaveholders. This condemnation was the culmination of almost 100 years of Quaker actions and inactions. Thus, if the battle against slavery was so difficult even for the Quakers, who were the leading organization against the institution, one could imagine the difficulty within society as a whole throughout the Atlantic world. It took men like Anthony Benezet and his continental cohorts, Thomas Clarkson, Granville Sharp and John Wesley in England, Condorcet and members of the Société des Amis de Noirs in France and newly freed Africans like Olaudah Equiano and Ottobah Cugoana, to prove the fallacy of the Bishop's logic. Indeed these men showed proof that «before the Europeans came the Africans lived in peace»<sup>26</sup> and harmony and worked to produce what they needed before the advent of slavery and commodity production.

### *Some Sources of Antislavery Thought*

Just as slave revolts appeared in 'waves' in the words of Aptheker, so did intellectual ideas used to combat slavery. The years from the mid 1750s until the 1780s, just after the American Revolutionary war, provide such an era. It was Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755) who gave the antislavery forces their initial enlightened voice against slavery. Montesquieu observed in *Espirit des Lois* (1748) that:

the state of slavery is in its own nature bad. It is neither useful to the master nor to the slave; not to the slave because he can do nothing through a motive of virtue; nor to the master because by having an unlimited authority over his slaves he insensibly accustoms himself to the want of all moral values, and then becomes fierce, hasty, severe, choleric, voluptuous, and cruel<sup>27</sup>.

Among the most cited western thinkers was the famed University of Glasgow Professor, Frances Hutcheson. His *System of Moral Phi-*

---

<sup>26</sup> See chapter 4, Maurice JACKSON, *Let This Voice Be Heard, Anthony Benezet Father of Atlantic Abolitionism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pps.72-107.

<sup>27</sup> Baron de MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, chap. 1, p. 246, (first edition, Paris, 1748, Book 15).

*losophy* (1755) insisted that Blacks as human beings had never forfeited their freedom, and were therefore entitled to the same liberty, happiness and benevolence as were the Europeans. Proclaiming that «no endowments, natural or acquired, can give a perfect right to assume power over others, without their consent (...) the subject must have a right of resistance, as the trust is broken, beside the manifest plea of necessity»<sup>28</sup>.

Many antislavery leaders like Anthony Benezet and Benjamin Rush in the mainland colonies and Granville Sharp, Thomas Clarkson and John Wesley in Britain agreed with Hutcheson in his condemnation against slavery. However, these men differed on the 'right to resistance' by the slaves fearing violent revolts.

The Scottish jurist George Wallace also gave an intellectual compass to freedom's cause. The son of a legendary Scottish barrister, Wallace's major work was *A System of the Principle of the Law of Scotland* (1760). He argued «all that inequality, which is to be found among the human race, is derived from political and arbitrary institutions alone (...) all inequality, all dependence, all servility, all superiority, all subjugation, all pre-eminence, which is not necessary to the welfare of Society, is unnatural; and that if it could, it ought to be destroyed»<sup>29</sup>. Like Hutcheson, he went further and challenged the right of one person to hold another human being as chattel arguing that any slave or transaction of human flesh was «ipso jure void»<sup>30</sup>. His most potent claim in *System* and one used by antislavery leaders in America, Britain and France was that:

Men and their liberty are not in commerce; they are not either saleable or purchasable...for everyone of those unfortunate men are pretended to be slaves, has a right to be declared free, for he never lost his liberty; he could not lose it; his Prince had no power to dispose of him<sup>31</sup>.

The third of these Scottish moral philosophers was James Foster who in *Discourse on all the Principle Branches of Natural Religion and Social Virtue* (1749), proclaimed that chattel slavery «is much more criminal, and a more outrageous violation of *natural rights* than

---

<sup>28</sup> Frances HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy*, (1755) Book 2, chap. 5. sec. II, pp, 271, 301 (Reprint New York, Augustus M. Kelley, 1968).

<sup>29</sup> George WALLACE, *A System of the Principles of the Laws of Scotland*, Edinburgh, W. Millar, 1760, pp. 95-97.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.



preceding forms of slavery»<sup>32</sup>. In essence he served to rebut those that made exception for the enslavement of Africans. Foster was also one of the first philosophers to argue against slavery, countering the religious arguments of Christian thinkers writing that «we sacrifice reason, our humanity, our Christianity, to an *unnatural sordid gain*»<sup>33</sup>. Of course, the gain he referred to was the drive for maximum profits. Seeing that slavery debased the morals of his fellowmen he argued that «we teach other nations to despise, and trample under foot, all the obligations of *social virtue* (...) and prevent the propagation of the *Gospel* by representing it as a scheme of *power* and *barbarous* oppression and the enemy of the *natural* privileges and rights of men»<sup>34</sup>.

Adam Smith, the Scottish philosopher and political economist first weighed in on the issue of slavery in 1759 with *The Theory of Moral Sentiments*. However, it was in *The Wealth of Nations* (1776) that he made his real imprint into the antislavery dialogue. He believed that from an economic standpoint slavery was simply not profitable within the free market system. It reduced the incentive of the master because it did not force him to seek new productive methods. It made poor use of fertile land. It made whites lazy because it did not encourage them to work. After all, their labor was their own and they were 'free' to sell it, yet they could not sell it because the forced slave labor of the Blacks negated the value of the white men's labor. Smith wrote that «The freedom of the free was the cause of the great oppression of the slaves». Speaking of the love of profit he wrote that «this love of domination and tyrannizing, I say, will make it impossible for the slaves in a free country ever to recover their liberty»<sup>35</sup>.

Thomas Clarkson in *An Essay on the impolicy of the African Slave Trade, in Two Parts* (1788) had shown that slave traders had lost money and more importantly innumerable white lives aboard slave trading vessels. Men like Clarkson and Benezet strived to show that slavery distorted the white soul just as it mangled the Black body.

---

<sup>32</sup> James FOSTER, *Discourses on All the Principal Branches of the Natural Religion and Social Virtue*, London, 1749, I, pp. 158-159.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Adam SMITH, *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations, 1776, Lectures on Jurisprudence*, eds. Ronald L. MEEK, David Daiches RAPHAEL, Peter STEIN, Clarendon Press, 1978, [A], III, 103; [A], III, 114.

Above all he believed slavery cost more than using free labor and he showed how it stalled the white's drive for maximum profits.

Many proslavery forces during the Age of Revolutions (1776-1848) found in the Americas and on the Continent their intellectual justification in the works of John Locke. Although Locke died in 1704, his ideas were ingrained in proslavery propaganda. Locke believed that in most cases the institution of slavery arose as the natural condition of the inferiors. He argued in *Second Treatises of Governments* (1689) that «slavery is so vile and miserable an Estate of Man, and so directly opposite the generous Temper and Courage, of our nation; that 'tis hardly to be conceived that an *Englishman*, much less a *Gentleman*, should plead for it»<sup>36</sup>. Yet he and his fellow English Gentlemen did plead for slavery. Locke who owned stock in the Royal African Company, justified slavery with a clause in the Fundamental Constitution of the South Carolina Colony (1669) stating that «every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over Negro slaves, of what opinion or Religion soever»<sup>37</sup>.

Another philosopher of the time, the Scotsman David Hume, wrote in his essay *Of Natural Characters* (1748, 1754) that «there never was a civilized nation of any complexion other than white, nor an individual eminent in action or speculation»<sup>38</sup>. On the other hand, conservative thinkers like Edmund Burke implicitly challenged the notion of absolute authority in relation to slavery. Burke wrote «if we undertake to govern the inhabitants of such a country, we must govern them upon their own principles and maxims, and not upon ours»<sup>39</sup>. Burke was voicing a notion that could be applied to any subject people. Showing the contradiction of antislavery leaders who relied solely on their philosophical training or political bent, he pronounced his opposition to the French revolution, French abolitionist actions and British radicalism. Burke declared in 1792, just as the first British parliamentary debates on the Slave trade were debated, «the cause of humanity would be far more benefited by the continuance of the

---

<sup>36</sup> John LOCKE, *Two Treatises of Government*, a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, p. 159.

<sup>37</sup> Thomas COOPER, David James MCCORD, *Statues at Large of South Carolina*, I, p. 55.

<sup>38</sup> David HUME, "Of National Characters, from Enquiry Concerning Human Understanding", in Emmanuel Chukwudi EZE, *Race and the Enlightenment: A Reader*, Cambridge (MA), Blackwell Publishers, 1997, p. 37.

<sup>39</sup> Edmund BURKE, *Trial of Warren Hastings, Esquire. Third day, 15<sup>th</sup> February, 1788, Works and Correspondence of the Right Hon. Edmund Burke*, London, Rivingtons, 1852, VII, p. 309.

trade and servitude, regulated and reformed, than by the total destruction of both or either»<sup>40</sup>.

In short, many leaders in the colonies and Britain and France could challenge some aspects of slavery. But when antislavery ideas joined forces with those that wanted more radical social reforms, conservative men, even those with antislavery ideals, put those ideas in the background. Yet, the philosophical debate over slavery at times found the French absolutist thinker Jean Bodin and the English conservative scholar Edmund Burke in basic agreement with Montesquieu and more radical Scottish thinkers, like Hutcheson and Wallace. These ideas placed great social responsibilities on humankind. They traveled from Bodin to the men who fought in the English Revolution, to the Quakers, the American and the French Revolutionaries to the leader in Saint Domingue.

Revolutionary ideals were at the center of the French *Encyclopédie*, which, according to Diderot, was to collect the knowledge collected on the surface of the earth, and to unfold its general system. In volume XVI published in 1765, chevalier Louis de Jaucourt, wrote *Traites des Negres*. Jaucourt took the words almost verbatim from George Wallace, just as John Wesley took most of his *Thoughts on Slavery* (1774) from Anthony Benezet's *Some Historical Account of Guinea*. And when Jaucourt so liberally borrowed from Wallace, ideas of reason, science and of 'human rights' spread throughout the learned Atlantic community:

there is not a single one of these hapless souls-who, we maintain, are but slaves-who does not have a right to be declared free, since he never lost his freedom, since it was impossible for him to lose it, and since neither his ruler nor his father nor anyone else had the right to dispose of his freedom: consequently, the sale of this person is null and void in and of itself; this Negro does not divest himself; indeed cannot under any condition divest himself of his natural rights; he carries them everywhere with him, and he has a right to demand that others allow him to enjoy these rights. Therefore, it is a clear case of inhumanity on that part of the judges in those free countries which the slave is shipped, not to free the slaves instantly by legal declaration sine he is their brother, having a soul like theirs<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Edmund BURKE, "Letter to the Right Hon. Henry Dundas", Easter-Monday Night, 1792, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Rivingtons, 1812, IX, p. 281.

<sup>41</sup> Louis chevalier de JAUCOURT, "Traites des Negres", in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts des métiers*, Neufchatel, chez Samuel

These ideas were rational, secular, and religious. They were about the freedom of the whites as well as the Blacks. Many of these ideas were transmitted on both sides of the Atlantic through men like Benezet, who was both French and American, and best summed up these thoughts in *Notes on the Slave Trade* (1783): «liberty is the right of every human being, as soon as he breathes the vital air. And no human law can deprive him of the right which he derives from the law of nature»<sup>42</sup>.

A little later the Haitian Revolution occurred. In his classic *The Black Jacobins*, C.L.R. James noted the profound influence and enduring significance of the Haitian Revolution, the momentous struggle that began in 1791 and yielded the first post-colonial independent black nation and the only nation to gain independence through slave rebellion:

The revolt is the only successful slave revolt in history, and the odds it had to overcome is evidence of the magnitude of the interests that were involved. The transformation of slaves, trembling in hundreds before a single white man, into a people able to organize themselves and defeat the most powerful European nations of their day, is one of the great epics of revolutionary struggle and achievement<sup>43</sup>.

The United States, especially Thomas Jefferson, never could accept this revolution. The movie actor Danny Glover got it right as he spoke about his film project on Toussaint:

Toussaint led the only successful slave rebellion in history and in the process defeated Napoleon's army, as well as the imperial armies of Britain and Spain. It's an amazing story in part because it rounds out what we know about the United States and French Revolutions. The United States revolution brought the Declaration of Independence, the French revolution, the Declaration of the Rights of Man. The Haitian Revolution represents the third leg: universalizing these principles to all men – not just privileged, landed, wealthy men of European ancestry. In terms of world historical movements and revolutions, it was actually the most important of the three because it ex-

---

Faulche, 1751-1765, XVI, p. 532, quoted from David BRION DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1966, p. 416.

<sup>42</sup> Anthony BENEZET, *Notes on the Slave Trade*, Philadelphia, Enoch Story, 1783, p. 8.

<sup>43</sup> Cyril Lionel Robert JAMES, *The Black Jacobins, Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York, Vintage, 1963<sup>2</sup>, p. ix.

tended the ideals enshrined in the American and French Revolutions<sup>44</sup>.

*Revolts and Revolutionaries: They «came in waves»<sup>45</sup>*

Herbert Aptheker argued in *American Negro Slave Revolts* that slave revolts often «came in waves». Such were the examples of the event in the mainland colonies and the Caribbean in the middle of the 18th century and the early to middle 19th century. When he wrote this he was roundly criticized for exaggeration and for finding a slave revolt 'under every rock' or every time three Blacks gathered. He was also criticized because it had an openly Marxist bent, using both a class (materialist) analysis and one that showed the self agency of the oppressed. Aptheker also listed what he termed «precipitants and (...) other causes of rebellion»<sup>46</sup>, linking the hardness of plantation labor and slave punishment and the political and economic climate with existing social conditions. As Eugene Genovese wrote in *Roll Jordan Roll*, some 30 years after, «Aptheker demolished the legend of the contented slave (...) and unearthed much evidence of insurrection, maroon activity, and other forms of physical resistance and compelled a new departure in the historiography»<sup>47</sup>. Indeed a brief look at several interrelated slave revolts shows that the links in the fight against oppression were as conjoined as those which held that oppression together.

In 1737, a revolt in Antigua shook both the Caribbean and the mainland colonies. This was documented by one proslavery writer who wrote the catching of «the King, that is, he who was to have been King of the Blacks, had the plot succeeded»<sup>48</sup>. This planned revolt became well known throughout the British Empire. The authorities meted out extreme punishment to discourage future revolts. King and General were titles given to the plot's leaders, who gave orders to kill all the whites. The Antiguan Blacks living closely to-

---

<sup>44</sup> Quoted in Maurice JACKSON and Jacqueline BACON, eds., *African Americans and The Haitian Revolution: Selected Essay and Historical Documents*, New York, Routledge, 2010, p. 1.

<sup>45</sup> Herbert APTHEKER, *American Negro Slave Revolts*, New York, Columbia University Press, 1943.

<sup>46</sup> *Ibi*, Chapter 4, pp. 79-113.

<sup>47</sup> Eugene GENOVESE, *Roll Jordan Roll: The World The Slaves Made*, New York, Vintage Books, 1972, p. 597.

<sup>48</sup> Quoted in Anthony BENEZET, *A Short Account of that Part of Africa, Inhabited by the Negroes*, Philadelphia, W. Dunlap, 1762, p. 58.

gether on the small island had retained their 'Africanism' longer than many of the slaves in the mainland colonies and used their links with their African past to plot for their freedom. They represent the model established by Eugene Genovese, of «restorationist»<sup>49</sup> rebels as those who sought to restore the African state of being and African state of mind. What shook the authorities even more was that Will, one of the Antiguan leaders, ended up in New York in 1741 and played a major role in its revolt. According to the 1741 trial record, the *Journal of the Proceedings*, kept by one of the Judges, Daniel Horsmanden, a slave named «Ward's Negro – testified – that this criminal has within a few years past, been concerned in two conspiracies in the West Indies, the first at St. John's, the last at Antigua, in the year 1736 where (as it was said) he became an evidence, and from thence he was shipped to this city»<sup>50</sup>. Will had been accused of begin involved in the plot but also of informing on 88 of his fellow Antiguan conspirators, and he was transported to New York. Slave masters, fearing the lost of profits did not often resisted a death penalty for their slaves choosing to sell and transport them to other slave-holding regions.

The Stono Rebellion of 1739 in South Carolina was the largest slave revolt in colonial North America. With a population of 56,000 people, Blacks outnumbered whites by almost two to one. Just as the British leader Lord Dunmore offered freedom to slaves in 1774 during the American Revolutionary war, the Spanish in Florida offered 'liberty' to slaves in British possession. Enslaved Africans hearing of this offer conspired to run away to Spanish lands. On Sunday, September 9, 1739, 20 slaves seized a store, executed its owners and burned several plantations. Led by an African slave, Jemmy, and proclaiming 'liberty' they gathered at St. Paul's Parish and moved south picking up recruits as they marched and burned plantations as they descended south, killing more than 25 whites. Being outnumbered by the heavily armed militia, they were captured a few days later. In the end, 44 of the insurgents were killed or hung. Many of their heads were placed on a pike at the entrance to the city port as

---

<sup>49</sup> Eugene D. GENOVESE, *From rebellion to revolution: Afro-American slave revolts in the making of the modern world*, Baton Rouge (LA), Louisiana University Press, 1979, p. 82.

<sup>50</sup> Daniel HORSMANDEN, *The New York Slave Conspiracy*, New York, Beacon Press, 1771, pp. 265-266, reprint of 1744 edition. See also Thomas J. DAVIS *A Rumor of Revolt: "The Great Negro Plot" in Colonial New York*, Amherst Mass, University of Massachusetts Press, 1985 and Serena R. ZABIN, ed., *The New York Conspiracy Trials of 1741: Daniel Horsmanden's Journal of the Proceedings and Related Documents*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2004.



was later done in New York<sup>51</sup>. Many of the 32,000 slaves came from Angola. They spoke the same languages or dialects and were able to communicate secretly with each other. Some of the slaves were said to have been trained in the use of firearms and military regimen by the Portuguese. Some had been taught the tenets of Catholicism by their Portuguese captors. They were also proficient in rice production, the South Carolinas staple, just as they had been in Angola<sup>52</sup>.

Some four years after the events in Antigua and two years after the uprisings in South Carolina, the 'rumor of revolt' swept New York City in the first few months of 1741. The paranoia that overwhelmed the city lasted from May 11 until August 29. Historians are divided over whether the events that so engrossed the city constituted a real slave revolt, white hysteria, or a criminal conspiracy. The city had a population of 11,000 of which 20 percent were Black. Because of the 'long winter' of 1740-1741, the War of Jenkins Ear, (Britain against Spain) and the inability for normal trade because of the freezing of the Hudson River, tensions were high. In 1741, a 'combination of villains' made up of groups of enslaved and free Africans, indentured Dutch, British and Irish servants; Irish, Cuban, and West Indian sailors, along with Haitian 'voodoo priests' and African Obeah and several Dutchmen 'conspired' to revolt against the New York authorities. As in other slave rebellions, the slave knew where the center of authority and the munitions armories were, and attacked Ft. George. The conspirators set a number of fires over a ten day period. White merchants claimed to have heard Blacks scream the words: «Fire, Fire, Scorch, Scorch, A LITTLE, damn it, BY-AND BY»<sup>53</sup>. The New York conspirators had planned to name a King and a General just as they had in Antigua. In New York, in a reverse of positions for Blacks and whites, the General was an Akan, (from southern Ghana) named Caesar and the General, a Dutchman named John Hughson. 30 slaves were executed, 13 Blacks were quartered and burned at the stake, and 17 others were hanged. Four whites were hanged and their bodies, along with the Blacks were left to rot in public at the entry ports of the city, so as to strike fear in other would be conspi-

---

<sup>51</sup> Peter WOOD, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, New York, W.W. Norton & Co., 1972.

<sup>52</sup> John THORNTON, "African Dimensions of the Stono Rebellion", in *America Historical Review*, XCVI, 4 (October 1991), pp. 1101-1113.

<sup>53</sup> Daniel HORSMANDEN, *The New York Conspiracy*, ed and with an introduction by Thomas J. Davis, Boston, Beacon Press, 1971, p. 27. Reprint of Daniel HORSMANDEN, *A Journal of the Proceedings in the Detection of the Conspiracy Formed by Some White People, in Conjunction with Negro and other Slaves, for Burning the City of New York in America, and Murdering the Inhabitants*, New York, 1744.

rators. Over 70 people had been expelled from the city and 200 others were questioned and arrested. By the end of the events with similarities to the Salem, Massachusetts witch trials of 1692, over 200 people had been arrested and harassed. Whereas in Stono, the authorities did all they could to keep the matter silent, in New York, the trials and hysteria made the events known thorough the western Atlantic world. Yet like Stono, the events were in part blamed on the high concentration of Blacks in the city.

The demographics of the 1,429 slaves in the city shifted drastically after the revolt. Prior to the events of 1741, 70 percent of the slaves had come from the West Indies and the other 30 percent from Africa. At the end of the trials only 30 percent of the slaves arrived in New York from the West Indies with the other 70 percent coming directly from Africa. This was the opposite of what happened in South Carolina, where slaves directly from African had led the protests. This was caused by the authorities' fear that other rebellious Blacks transported from Jamaica and Antigua would again end up in the city. Indeed, if goods could travel across Atlantic waters, so could ideas, revolutionary ideas about freedom.

At the beginning of the 19<sup>th</sup> century Gabriel's revolt was influenced both by the ideals of the American and Haitian revolutions. Gabriel Prosser (ca 1776-1800) lived in Henrico County, Virginia, near Richmond, the capital city. A blacksmith by training, and a man who taught himself to read the bible, he was well versed in the revolutionary rhetoric of the period. He began to recruit, arm and train slaves Richmond. Seizing the treasury and the armory, in late August, he freed prisoners and prepared for open revolt. But the weather (a severe thunderstorm) and fearful slaves, who revealed his plot to the whites, betrayed him. The whites quickly armed and mobilized themselves and in the next day or so arrested hundreds of slaves. Gabriel was able to escape with the help of a white antislavery Methodist ship captain, by hiding aboard a schooner in Norfolk, many miles by foot to the south. However, he was soon betrayed by two of the ships crewman, who collected the \$300.00 reward. Gabriel was soon, along with 26 other slaves, quickly convicted of insurrection and executed on October 7, 1800. Many others were jailed for long periods. As they would whenever revolt or fear of revolt occurred, the authorities tightened existing laws and prevented Blacks from gathering, praying or reading together.

The next large revolt came in 1822 in and around Charleston, South Carolina, a major southern seaport. The revolt was led by Denmark Vessey (ca 1767-1822) who was said by some to have



been born in Africa and by others in St. Thomas. Vessey had also spent considerable time on ships, as the slave of the Bermuda slave trader Joseph Vessey and when his master settled in Charleston he remained with him. As a trusted slave in an urban setting, he experienced 'relative freedom'. He won the Bay Street Lottery in 1800 and with the \$600 purchased his 'real freedom'. There were already about 1,000 free Blacks in the city. The number would rise to 3,600 by 1822. Most worked on the docks, as apprentices to tradesmen, or as house servants. The majority of the 260,000 slaves still worked, as they had in 1739, in the rice fields. By 1822, Denmark had accumulated around \$8,000, along with seven wives and countless children. Like Prosser, he was a literate man and had accumulated some wealth. Like Prosser, he longed for information about the events of his time, and was well versed in the rhetoric about rights, freedom and liberties, from the American and French Revolutions and about the heroic actions of the men and women in Haiti. He also knew about the discord among white Americans over the Missouri Compromise, which allowed Missouri to enter the Union as a slave state and Maine as a free state (free of slavery). Deciding that his freedom meant nothing, as long as his brethren remained enslaved, he organized a revolt, quickly mobilizing fellow tradesmen while secretly meeting in Black churches. It was said that as many as 9,000 Blacks were involved in the plot. But just as with the earlier Prosser plot, he was betrayed by fearful slaves. On July 2, he was captured and executed along with 34 other coconspirators. 37 others were sent out of the state. The authorities, fearful of another revolt, clamped down on the Blacks, especially free Blacks. The legislature quickly passed a series of Seamen Acts, requiring all seamen to be jailed as long as their ships were docked or in port. Similar acts were passed throughout the south. The greatest fear which stuck with the whites was that Blacks had invited people in Haiti to join the rebellion and Vessey's escape plan involved going to the Island.

The last of the three major mainland revolts occurred in Southampton, Virginia, starting on February 31, 1831 and was led by Nat Turner (1800-1831). Turner's mother had come from Africa only 7 years before his birth and told him often of her native land. Known as an eccentric and a God-fearing zealot, he had tried to escape in 1821 only to be recaptured and severely punished. But his experience led him to believe that his calling was to lead his people to freedom. Turner organized through the Black church going to church and camp meetings throughout the area to organize his plot. He became ill on the day the plot was to begin, August 13. The revolt was

postponed until August 22. Beginning with five slaves, with another 75 or so joining along the way they moved from plantation to plantation, and house to house killing more than 60 whites. However, the whites quickly organized a well armed militia which soon defeated the rebels. In the end, more than 100 Blacks were killed. Turner escaped to the swamps of Dismal Creek near Norfolk, Virginia, a site of a previous maroon community. Captured a month later Turner was hung on November 11, 1831, but his name stayed alive with the publication of his account titled *Nat Turners Confessions*.

All three of the rebellions involved careful planning by charismatic and learned leaders. All involved spreading revolutionary ideas. All involved men who had worked near the sea or some other trade related craft. All fell victim to both the unpredictable weather and Blacks who betrayed them. Perhaps those Blacks, who betrayed them, felt that their conditions were far better than those of the plantation Blacks. All were in some way inspired by the events in Haiti, both the slave rebellion and the Revolution.

Coming amidst these three rebellions and influenced by the same events and conditions was a fiery pamphlet, *David Walkers Appeal (...) to the Colored Citizens of the World*<sup>54</sup>. Walker, (1785-?) was a free Black, born to a Black mother and a white father and had immigrated to Massachusetts from North Carolina. He was a contemporary of Frederick Douglass and Martin Delaney. The *Appeal* must be, according to noted scholar and close associate of the martyred Dr. Martin Luther King Jr., Vincent Harding, considered the first Black Nationalist statement. Walker's appeal addressed 10 major themes and demands which have been documented by Vincent Harding<sup>55</sup>. Among them were that Blacks must end complicity with slave-owners and resist oppression, violently if need be. He called for solidarity with and unity among all Africans, 'free' and captive, throughout the African Diaspora. He demanded that Blacks resist the African Colonization Society's bid to rid America of its free people among them. He saw the education of Blacks as a weapon for freedom and equality. He called for action by whites to help acquire peace and justice and to end racism. Near the end of the *Appeal*, he told his readership

---

<sup>54</sup> David WALKER *Appeal To the colour citizens of the World, but in particular, and very expressly, to those of The United States of America*, ed. Robert Sean Wilentz, New York, Hill and Wang, 1995, see also Peter HINKS, *To Awaken My Brethren: David Walker and the Problem of Antebellum Resistance*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1997.

<sup>55</sup> Vincent HARDING, *There is a River: The Black Struggle for Freedom in America*, New York, Harcourt, Brace Javonovich, Publishers, 1981, chapter 4.

that he and others who fought against slavery and oppression would be persecuted and killed.

Walker, a used clothes salesman, personally raised funds to distribute the tract. Southern whites so feared its distribution that states like Georgia placed a \$10,000 bounty on his head if brought in alive and \$3,000 if dead. Those caught distributing the pamphlets were threatened with death. Southern governors demanded that the Massachusetts authorities arrest Walker and seize all copies of the publications, who alerted their counterparts that they were helpless to do so. White Northern abolitionists like William Lloyd Garrison and the Quaker Benjamin Lundy also argued against Blacks taking all radical measures including violence to free themselves. In the April, 1830 edition of the *Genius of Universal Emancipation*, Lundy wrote «a more bold, daring, inflammatory publication, perhaps, never was issued from the press of any country»<sup>56</sup>.

Using the solidarity of seamen, Black and white, who came to his shop seeking cheap clothing and news, he sealed copies of the pamphlet in their wide bottomed pants, and found other methods to smuggle the work to southern Blacks. Walker, as he had predicted, did not live long after, dying mysteriously. The *Appeal* alerted whites of the intelligence of Blacks and warned them that slavery would be challenged in the North and in the South, violently if need be. This is where the real fear lied.

New York in 1741 and later Boston in 1828, gave the southern whites another fear. That was the cooperation of whites, among them seamen, most of who had traveled throughout the Atlantic world. These seamen had been themselves oppressed yet by working with Black sailors, and socializing they knew that at the base of their oppression was the emerging commodity production system and at its roots was the system of slavery. More importantly it warned the nation and the world that Blacks would act, and that many whites would join them to end the institution of slavery.

In colonial North America, Samuel Hopkins, a Congregationist pastor, wrote *Dialogue Concerning the Slavery of the Africans* (1776) a fiery attack on the Second Continental Congress supporting freedom for the enslaved Africans. However, it was in his lesser known work *To the Public* (1773) issued with Ezra Stiles that they first called for a moderate colonization plan to send freed slaves out of the mainland colonies. Their goal was to «send to light (...) to these nations in

---

<sup>56</sup> Benjamin LUNDY, "Walker's Boston Pamphlet", in *Genius of Universal Emancipation* (April 1830), p. 15.

Africa, who have been injured so much by the slave trade (...) to promote the most important interest, the Kingdom of Christ»<sup>57</sup>. They promised to send two Blacks with distinct African names, Bristol Yamma, an enslaved African, and John Quamine [Quamino], a free man, to Guinea. Both men still spoke African languages. The intent was to train 40 Blacks, for this and other missions, but the plan was aborted because of revolutionary war hostilities. Thomas Jefferson first wrote about his support for colonization in 1776 and in 1781 he feared that «the slave, when made free, might mix with, without staining the blood of his maser (...) when freed, he is to be removed beyond the reach of mixture»<sup>58</sup>. The difference between Hopkins and Stiles on one hand and Jefferson and later supporters of colonization is that the former proponents were genuinely bitter enemies of slavery and did what they thought was in the best interests of the Blacks according to their Christian beliefs. As Lamin Sanneh, historian of Blacks who went to West Africa, has shown, Hopkins «supported a scheme in which Christian blacks would be repatriated to Africa where they could live as free men and enjoy the fruit of their labor»<sup>59</sup>.

In 1815 Paul Cuffee a free Black and wealthy merchant from Massachusetts, lent his support spending \$4,000 of his own money to finance an expedition of 38 colonialists to Sierra Leone. He later boasted that thousands more had sent him pleas, begging for passage to Africa. It must be said that Cuffee had different reasons for supporting the 'Back to Africa'. He genuinely believed that Blacks would never find equality in racist America.

Black leaders in the Philadelphia were vehemently opposed to Cuffee's plan. Richard Allen, the founder of African Methodist Episcopal Church, and Absalom Jones, leader of the Protestant Episcopal Church, formed the Free African Society on April 12, 1787. Along with James Forten, another Black leader in Philadelphia, they led the opposition to colonization. All had been former students at *The Afri-*

---

<sup>57</sup> Ezra STILES and Samuel HOPKINS, "To the Public (August 1773)" in *AM I NOT A FRIEND AND A BROTHER: The Antislavery Crusade of Revolutionary America, 1688-1788*, ed. Roger Bruns, New York, Chelsea House, 1977, pp. 290-292. See also Samuel HOPKINS, *Dialogue Concerning the Slavery of the Africans*, New York, 1776).

<sup>58</sup> Thomas JEFFERSON, *Notes on the Slave Trade in Virginia*, New York, Harper, 1964, p. 138.

<sup>59</sup> Lamin SANNEH, *Abolitionist Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 46.

*can Free School* headed by Anthony Benezet. Some Quakers had also argued against colonization and in *Short Account of African* (1762) Benezet rhetorically asked: «What shall be done with those Negroes already imported and born in our families? Must they be sent to *Africa*? That would be to expose them to a strange land, to greater Difficulties than many of them labor under at present»<sup>60</sup>. In December of 1816, the Virginia Assembly adopted a resolution authoring the Governor to request from the President a place outside the United States to send free Blacks. Shortly after, on December 21, 1816 an 'unholy alliance' of emancipationist and slaveholders who wanted to rid the hemisphere of free blacks founded the American Colonization Society. Its full name was the American Society for Colonizing the Free People of Colour of the United States. The Society was led by Robert Finley, a white minister from Princeton, New Jersey, who believed that resettlement to Africa would bring about an end to slavery. Supporters of the ACS included former American presidents James Monroe and James Madison and Supreme Court Justice John Marshall. However, the most ardent supporter was Henry Clay, the Kentucky Senator and slaveholder. The humanitarian Finley wrote that the Society's mission had three basic goals: «we would be cleared of them; we would send to Africa a population partially civilized and Christianized (...) [and] blacks would be put in a better condition»<sup>61</sup>. Finley left his home in New Jersey and traveled to Washington to meet with Clay, who was to give the keynote address at the founding meeting of the ACS. However, on his way he met with James Forten and other Philadelphia Black leaders. To his dismay they opposed his plan.

In January 1817, Forten, Allen and Jones organized a convention in Philadelphia, attended by 3,000 Blacks, to express their opposition to colonization. Forten wrote Cuffee «I must mention to you that the whole continent seems to be agitated concerning Colonising the People of Colour»<sup>62</sup>. He further told Cuffee that just as the ACS was meeting a month before, «the People of Colour here was very much frightened at first»<sup>63</sup>. Later adding «they were afraid that all the free people would be Compelled to go, particularly in the southern

---

<sup>60</sup> Anthony BENEZET, *A Short Account*, p. 69.

<sup>61</sup> Philip FONER, *History of Black Americans*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1975, p. 585-586. See also Lamin SANNEH, *Abolitionist Abroad*, p. 190. and *Abolitionist Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1999,

<sup>62</sup> Julie WINCH, *A Gentleman of Color: The Life and Times of James Forten*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 190. All footnotes fn 69 and 70 are from p. 190

<sup>63</sup> *Ibidem*.

States»<sup>64</sup>. The Philadelphia Blacks knew that the chief aim of the ACS was to deport all Blacks who had won their freedom or could read and write. These Blacks, most former slaves, would most likely come to aid their enslaved brethren and the whites knew this.

In 1821 the ACS sent the first expedition of Blacks to Liberia. The land, about 1,000 miles square, was purchased in 1822 for six gallons of rum, a hogshead of tobacco and other assorted goods worth about \$300. Around 20,000 Blacks were relocated. Its capital Monrovia was named after former President Monroe. Later that year Benjamin Lundy, the white abolitionist, published *The Genius of Universal Emancipation*, where he advocated colonization.

It was obvious from the start that there were broad divisions among those wanted colonization. Just as Lundy used his paper to support the efforts of Black leaders, John Russwurm and Samuel Cornish began publication in 1827 of *Freedom's Journal* to oppose the ACS. Black leaders like Cuffe, on the one hand, and Forten, Allen and Jones and later Russwurm and Cornish, desperately wanted Black freedom yet found different ways to fight for it.

### *Summary*

Lawrence Tise, a historian of the proslavery movements, has written that «not until the decade before the American Revolution did anything like an extended intercolonial and international debate on slavery get underway»<sup>65</sup>. He further observed that «impelled by the new and widely circulating writings of a small coterie of Quaker emancipationist led by Anthony Benezet of Philadelphia various colonial thinkers used proslavery ideas to counter the first major attack in the new world»<sup>66</sup>.

In England during the conflict between the colonies and Britain, the Somerset case arose. James Somerset, the slave of a Boston customs official, Charles Stewart, escaped from his master upon their arrival in London. Granville Sharp had been looking for a case to test English law over whether a person could be held a slave on English soil. He came to the aid of Somerset proclaiming that slavery «was

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Lawrence E. TISE, *Proslavery: A History of the Defense of Slavery America*, Athens, University of Georgia Press, 1987, p. 16.

<sup>66</sup> *Ibidem*.



so odious that nothing can be suffered to support it»<sup>67</sup>. He legally challenged Stewart and the captain of the ship, James Knowles, over Somerset's freedom. The issue however went beyond this. Could one human being be the property of another? Lord Chief Justice Mansfield soon issued his famous Somerset decision of 1772 which stated that a slave could not be forced to leave England for a life of slavery anywhere else. Mansfield ruled that «whenever the inconveniences, therefore, may follow from a decision, I cannot say this is allowed or approved by the law of England; and therefore the black must be discharged»<sup>68</sup>.

The bigger issues of property rights were carefully avoided. He did not declare, as was thought by some antislavery activists, that all slaves brought into a non slaveholding territory be declared free. Mansfield, no doubt, knew of the Wallace's *Principles of the Laws of Scotland*, written 12 years earlier. Wallace had asserted that «as soon as therefore he comes into a country in which the judges are not forgetful of their own humanity, it is their duty to remember that he is a man and to declare him to be free»<sup>69</sup>. Nonetheless, slaves in North America gave the Somerset decision their own positive interpretation by attempting to file countless «freedom suits» in the Northern courts. Most of the times they were denied the right to file their petitions.

Enslaved Africans had many times before had their hopes dashed. Thomas Jefferson in a first draft of the Declaration of Independence had called for the freedom of slaves, only to withdraw his plan in the face of southern opposition. In *Notes on the State of Virginia* he also expressed misgivings about slavery and his belief that Blacks were inferior. Even Granville Sharp had asserted that «I am far from having any particular esteem for the Negro; but as I think myself obliged also to consider them as men, I am certainly obliged to use my best endeavors to prevent their being treated as beasts by our unchristian countrymen»<sup>70</sup>. The 1770s and 1780s saw the development of anti-

---

<sup>67</sup> Quoted in Maurice JACKSON, "The Rise of Abolition", in Toyin FALOLA and Kevin ROBERTS (Eds), *The Atlantic World, 1450-2000*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, p. 234.

<sup>68</sup> Carl STEPHENSON, *English Constitutional History*, New York, Harper and Row, 1937, T.B. HOWELL ed., *A Complete Collection of State Trials to 1783*, 2nd ed., London, 1816-1826. *State Trials, Somerset Case #XX*, p. 82, Somerset v. Stewart in W. COBBETT, T. B. HOWELL et al. (eds), *State Trials*, 34 vols, London, 1828., vol 20, pp. 1-82.

<sup>69</sup> George WALLACE, *A System of the Laws of Scotland*, Edinburgh, W. Millar, 1760, pp. 95-96.

<sup>70</sup> Quoted in Maurice JACKSON, *Let This Voice Be Heard*, p. 76.



slavery societies throughout America and Britain. Manumission and abolition societies were formed in Pennsylvania where Benjamin Franklin later became their leader (1784), Rhode Island (1785) and New Jersey (1793). By 1827, there were 130 Abolition Societies and by 1838 the American Antislavery Society claimed over 1,350 members. The British Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade was formed in 1787 with Thomas Clarkson, Granville Sharp, William Wilberforce and others, Quaker and non Quaker playing leading roles. In 1792 they lead a massive campaign in which antislavery activists collected more than 400,000 signatures and presented them to the House of Commons. That same year, the Parliamentary leader William Wilberforce, citing passages from Benezet and Clarkson proclaimed before the Commons that «since the trade had been used, all punishments are changed into slavery (...) Never before was another system so big with wickedness»<sup>71</sup>. Prime Minister William Pitt, the Younger closed the proceeding, as Wilberforce offered a motion, «that it is the opinion of this committee, that the trade carried on by British Subjects, for the purpose of obtaining Slaves on the coast of Africa, ought to be abolished»<sup>72</sup>. Although the motion did not pass the whole House, it was the first of its kind in the world. This action in 1792 led to the eventual abolition of the slave trade in 1807-1808. In 1833, 5,000 petitions were handed to Parliament containing 1.5 million signatures. This campaign was led by the Society for the Mitigation and Gradual Abolition of Slavery, which was formed in 1823 with Wilberforce, Clarkson and others at its head. Their efforts and petitions led to the passage of the British Emancipation Act which provided that as of August 1, 1834 slavery would cease to exist in the British colonies.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibi*, p. 166.

<sup>72</sup> *The Debate on a Motion for the Abolition of the Slave Trade*, 2<sup>nd</sup> April, 1792 in the House of Commons, Wilberforce and Pitt Present, *Parliamentary Debates*, London, British Library, p. 40.

<sup>73</sup> At its height, there were never more than 14,000 Blacks, referred to as 'body servants' in Britain. For Britain the slave trade was not about meeting its own labor needs. It was about meeting its crass needs for profits and new world goods, which kept it at the center of the slave trade. Yet British humanitarians such as Sharp and Clarkson knew that the slave trade corrupted British society. In 1787 British reformers and abolitionists founded Sierra Leone and began the process of repatriating former slaves in London to Africa and sent 377 settlers. Its first town was named Granville Town, after Granville Sharp, who had supported the effort. Later, in 1792, 1,200 Blacks who had immigrated to Nova Scotia were resettled to Sierra Leone. Whereas most of the early antislavery leaders such as Benezet and Wollman opposed colonization, Sharp supported the concept. His *Short Sketch of Temporary Regulation* was seen as setting the founding ideas for the colony.

In France in 1770 the Abbé Guillaume-Thomas Raynal published *Histoire des deux Indes*<sup>74</sup>. Taking evidence from Montesquieu, he believed that there «was nothing inherently inferior about Blacks and it was slavery that made them seem so»<sup>75</sup>. Raynal also predicted a 'Black Spartacus' would arise in the colonies world leading his people in the fight for freedom. Some year later, in 1788, the French formed the Société des Amis des Noir. The leaders were Jacques Pierre Brissot de Warville, Abbé Henri Grégoire, Antoine de Condorcet, Marquis de Lafayette, Count Honoré-Gabriel de Mirabeau, and Abbé Emmanuel-Joseph Sieyès. Lafayette had fought with the patriots at Yorktown, having under his command future leaders of the Haitian revolution like Henri Christophe. Condorcet had written *Réflexions sur l'esclavage des negres*, in 1781<sup>76</sup>. He attacked the slave trade and slavery on humanitarian grounds and like Adam Smith he asserted that free labor was more productive and beneficial to the whites. The Société advocated the immediate end of the slave trade and an end to slavery in all French possessions. At the March 13, 1788 meeting of the Société, Brissot in urging international unity of action against slavery gave a presentation about the work of Anthony Benezet who the society 'venerated'. Several of his works had been translated in France. Having read Benezet's *Some Historical Account of Guinea* (1781) he said it is the «foreign corruption introduced in their country [Africa] by the avarice and cupidity of Europeans» with their «thirst for gold»<sup>77</sup>. He also believed that Europeans had the duty to end that to its practice to «exploit the treasures that it holds»<sup>78</sup>. In 1791 Abbé Grégoire issued his famous words to the Haitians «you were men; you are now citizens. Reinstated to the fullness of your rights, you will in future participate of the sovereignty of the people»<sup>79</sup>. The meaning of his proclamation, as were those of the

---

<sup>74</sup> Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, s. n.: 1770, with augmented editions in 1774 and 1780.

<sup>75</sup> Quoted in Maurice JACKSON, "Friends of the Negro! Fly with me, The path is open to the sea: Remembering the Haitian Revolution in the History, Music, and Culture of the African American People", in *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal*, 6, 1 (Spring 2008), p. 72.

<sup>76</sup> Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de CONDORCET, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Neufchâtel, Société typographique, 1781.

<sup>77</sup> Marcel DORIGNY and Bernard GAINOT, *La Société des Amis des Noirs*, Paris, UNESCO, 1998, p.91.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Abbé GRÉGOIRE, *Letter of the Abbé Grégoire to the Citizens in the French West Indies Concerning the Decree of 15 May, 1791*.

Haitian leaders, was heard by Blacks throughout the Atlantic world. In 1794 the National Convention abolished slavery throughout the French empire and emancipated its slaves in the colonies totaling over 650,000 although as in most places the illegal trade continued until the Société Française pour l'abolition de l'esclavage helped to secure its end in 1831. Slavery officially ended in the French colonies in 1848.

In the United States the debates over means and methods to end slavery lasted from the 1820s until the end of the Civil War. Was it to be gradual or immediate? Some white abolitionists even debated whether or not to allow Blacks to speak up for their own freedom or even to fight in the Union Army. At the beginning of the Civil War Abraham Lincoln issued a call for 75,000 men to join the Union Army. Many Blacks responded only to be denied the 'right to fight' for their own freedom. They then began a campaign 'fight to fight'. By the time he issued the Emancipation Proclamation Lincoln realized that to win the war Black troops would have to be mustered. In Massachusetts a call was issued «To Colored Men-Wanted. Good men for the 54<sup>th</sup> Regiment of Massachusetts Volunteers of African descent»<sup>80</sup>. Another group, the Second South Carolina, was also formed. To his credit Lincoln recruited Black leaders like Frederick Douglass and Martin Delaney to help recruit Black soldiers. He once wrote to Andrew Johnson «the bare sight of fifty thousand armed and drilled Black men in uniform on the banks of the Mississippi would end the rebellion at once. And who doubts we can present that sight, if we but take hold in earnest».<sup>81</sup> By war's end over 180,000 Blacks had served in the Union Army. They had fought in over 450 battles with about 40 being major ones.

Many white abolitionists found it difficult to accept Black women abolitionists like Harriet Tubman and Sojourner Truth and Black men like Frederick Douglas. The great abolitionist William Lloyd Garrison, publisher of the leading antislavery paper *the Liberator*, called for immediate end to slavery and racial discrimination in 1831. Yet he roundly criticized Douglass when the ex slave spoke at Seneca Falls, New York, in July 1848, on behalf of the rights of women, including their right to vote. Garrison had opposed women's rights and some of Douglass' more radical abolitionist ideas. Others could not accept

---

<sup>80</sup> Posters appeared and an advertisement was placed in the *Boston Journal* on February 16, 1863. It read: «To Colored Men. Wanted. Good men for the Fifty-fourth Regiment of Massachusetts Volunteers of African descent».

<sup>81</sup> Roy P. BASLER, ed., *The Collected Works of Abraham Lincoln*, 9 vols., New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1955, IV, p. 517-518.

his demand that Blacks be enlisted in the Union army or his call for "Men of Color, To Arms"<sup>82</sup>. Still others found it difficult to accept Douglass' work to internationalize the struggle and link it with oppression wherever he witnessed it. Thus words attributed to Douglass a blow for freedom anywhere is a blow for freedom everywhere and «he who desires freedom must strike the first blow». Once in England, Douglass encountered a poor Irishman, who used drink for food, and had fallen in a ditch. Half of the man's face had been bitten off by rats that were as hungry as he was. When Douglass linked the British oppression of Irish with the British and American complicity in slavery, he was criticized by white abolitionists, just as he was when he spoke up for women's rights. On July 4, 1852 he proclaimed «I am not included within the pale of this glorious anniversary! The Fourth of July is yours, not mine. You may rejoice, I must mourn»<sup>83</sup>.

Although he refused to go with John Brown to Harper's Ferry, Virginia (now West Virginia) in 1859 believing that he [Douglass] was more valuable alive than dead, he understood his friend Brown's belief, that he [Brown] would be worth more to the cause dead than alive. Brown along with several of his sons and other men died as they attempted to take the military arsenal on October 16, 1859. But the Blacks knew, as Douglass said in a memorial service to his friend, that it was old Osawatomie «who began the war that ended American slavery and made this a free Republic» Douglass also said that «I could live for the slave, but he could die for him»<sup>84</sup>. And just as Blacks martyred Brown, Douglass refused the demands of white abolitionists that he denounce Brown. Instead Douglass later said of his friend, «his zeal for the cause was far greater than mine – it was the burning sun to my taper light»<sup>85</sup>. Douglass had remembered the words of President Abraham Lincoln «there must be a position of superior and inferior and I as much as any other man am in favor of having the superior position assigned to the white race»<sup>86</sup>. Douglass

---

<sup>82</sup> Frederick DOUGLASS, *Men of Color, To Arms* (March 21, 1863), in *The Life and Writings of Frederick Douglass*, New York, International Publishers, 1950, III, p. 317-319.

<sup>83</sup> Frederick DOUGLASS, "The Meaning of July Fourth for the Negro (speech at Rochester)", New York, July 5, 1852, in *The Life and Writings of Frederick Douglass*, New York, International Publishers, 1950, II, p. 189,

<sup>84</sup> Quoted in Benjamin QUARLES, *Allies for Freedom & Blacks on John Brown*, New York, DeCapo Press, 1974, p. 55.

<sup>85</sup> Merrill D. PETERSON, *The Legend Revisited John Brown*, Charlottesville, University of Virginia, 2002, p. 49.

<sup>86</sup> Quoted in Michael P. JOHNSON, "Abraham Lincoln: Address on Colonization to a Delegation of Black Americans, August 14, 1862", in *Lincoln, Slavery and the Civil*

remembered Lincoln's 'Address on Colonization' where on April 14, 1862 when he told them «it is better for us both, therefore, to be separated» as he encouraged free Blacks to immigrate to Central America. Lincoln added «the political affairs in Central America are not quite as satisfactory as I wish» but as «to your colored race they have no objections»<sup>87</sup>. He then told them that «Central America» is «nearer than Liberia (...) and within seven days run by steamers» and «because of the similarity of the climate with your native land – thus being suited to your physical presence»<sup>88</sup>. Douglass and his allies Black and white, in America and abroad, compared Lincoln's words with the deeds of 'old Osawatomie', John Brown.

With the 1860s came the American Civil War and the Emancipation Proclamation of 1863. Slavery had ended in the United States and gradual manumission laws were enacted by degrees in many countries in Latin and South America. But slavery still remained on North American soil when Dr. Carlos Manuel des Céspedes freed his slaves at La Demajagua in Oriente Province, Cuba, on October 10, 1868. With 37 planters at his side, he proclaimed Cuban independence from his own plantation. The *Grito de Yara* started the revolutionary war for independence just as the insurrectionist proclaimed freedom for all slaves. The war lasted 10 years. In 1870 the Spanish introduced the Moret Law freeing newborn offsprings of slaves, all those 60 years old and those who had fought for Spain in the Ten Years War with Cuba, but widespread slavery still existed. Although Spain abolished slavery in Puerto Rico in 1783 it was not until 1886 that the Spanish government abolished slavery in all of its colonial possessions including Cuba. Brazil soon followed with its so called 'Golden Law' and freed its last 70,000 slaves in 1888. Frederick Douglass had watched events in Cuba, just as he had in Britain and noted the actions of de Céspedes and his comrades. He wrote «the first gleam of the sword of freedom and independence in Cuba secured my sympathy with the revolutionary cause»<sup>89</sup>.

---

*War: Selected Writings and Speeches*, ed., Boston, Bedford, 2001, p. 201-202. Lincoln said «the political affairs in Central America are not quite as satisfactory condition as I wish but as to your colored race they have no objections». Lincoln also told then that «Central America is nearer to than Liberia... and within seven days run by steamers» and «because of the similarity of the climate with your native land – thus being suited to your physical presence».

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Frederick DOUGLASS to S.R. Scottern, Esq. March 29<sup>th</sup>, 1873, in *The Life and Writings of Frederick Douglass*, ed. Philip Foner, New York, International Publishers, 1975, IV, p. 303.

Carlo Botta wrote that the American revolutionaries detected «for themselves, what they found convenient to exercise upon others»<sup>90</sup>. In the end that desire for freedom that he wrote about ignited the revolutionary cause started by the Americans and rising amongst the French and the Haitians. For antislavery revolutionaries' this noble goal included the ending of slavery in the Americas and that revolutionary cause was truly an Atlantic one.

---

<sup>90</sup> Carlo BOTTA, *History of the War of Independence of the United States of America*, New Haven, Nathan Whiting, 1837, I, p. 19.





# **Dossier**

## **Incontri e dialogo tra Italia e Messico:**

la doppia prospettiva  
storica e culturale

a cura di

Patrizia Spinato Bruschi  
Ana María González Luna C.



## Encuentros y diálogo entre Italia y México: la doble mirada histórica y cultural

Ana María González Luna C.  
Patrizia Spinato Bruschi

El presente *Dossier* se propone estimular un diálogo constructivo entre literatos, historiadores y artistas, italianos y mexicanos, que permita trazar un itinerario inusual que desvele, bajo distintos puntos de vista, los múltiples encuentros que en diferentes ámbitos han tenido y tienen lugar entre Italia y México.

Aunque resulte sorprendente, esta red de intercambios no constituye un fenómeno exclusivamente contemporáneo, sino que hunde sus raíces en un pasado lejano. Desde las primeras noticias de Pedro Mártir de Anglería hasta nuestros días, el continente americano ha constituido un espacio generador de mitos, un territorio de expansión, de conquista, material y cultural. Es notable la diferencia entre el imaginario europeo de los siglos de la conquista y colonia, caracterizado por la admiración de la novedad y la belleza, en el que el otro es negado, demonizado o idealizado, y la visión que la literatura italiana contemporánea nos da del otro como tabla de salvación de una realidad a veces percibida como estática, monótona y hasta agresiva. Al mismo tiempo, la literatura mexicana contemporánea sigue encontrando en Italia fuente de inspiración, modelo occidental asimilado en un largo proceso de mestizaje, que justifica la actual mirada crítica e innovadora.

Ahora bien, es necesario tener presente que la condición de relación exige la existencia de dos partes y en ambas partes encontramos huellas de la presencia mexicana en Italia y de ésta en México. A lo largo de la historia se han ido estrechando lazos que unen a ambos países y se ha ido construyendo, a través de la literatura, una imagen que muchas veces es espejo de la propia realidad o de la búsqueda de la propia identidad, de las raíces de la cultura occidental que con la conquista y la colonia llegó a tierras americanas<sup>1</sup>.

En efecto, las relaciones iniciadas en 1492 marcan una producción editorial cada vez más abundante y siempre condicionada por

---

<sup>1</sup> Cfr. Rosario ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1989.

distintos elementos. Al principio el entusiasmo por las tierras y los pueblos encontrados lleva a crear una imagen sumamente positiva de ese Nuevo Mundo apenas descubierto, representado como el paraíso terrestre. Las descripciones de los primeros navegantes, Cristóbal Colón, Amerigo Vespuccio y otros, se distinguen de las crónicas negativas de Michele da Cuneo, quien no se deja impresionar por las maravillas de las Américas y trata de aprovechar al máximo las riquezas materiales de esas tierras. Se van construyendo paralelamente imágenes contrastantes, inconciliables; se trata de juicios distintos motivados por la diversidad de los pueblos, de las regiones y de las experiencias vividas por los cronistas: tales juicios no siempre son fruto de una observación objetiva de la realidad. *Las Cartas de Relación* de Hernán Cortés son ejemplo de una crónica justificativa que determinó la fase inicial de la construcción de una imagen europea de México<sup>2</sup>.

Los estudios sobre la presencia italiana en la literatura de la América de lengua española desde el siglo XVI hasta nuestros días se deben en gran parte a la labor pionera de Giuseppe Bellini<sup>3</sup>, quien señala una fuerte influencia italiana en el siglo XVI, que poco a poco se fue atenuando en el siglo XVII para desaparecer casi completamente en el siglo XVIII. En efecto, el Renacimiento, y con éste el italianismo que entra en la cultura española, llega al continente americano y se difunde desde los primeros años del virreinato de Nueva España.

Vale la pena recordar, a tal propósito, que las primeras imprentas del Nuevo Mundo fueron abiertas y dirigidas por italianos: el bresciano Juan Pablos dirigió la primera tipografía fundada por el arzobispo Juan de Zumárraga en Ciudad de México; el turinés Antonio Ricardo, después de haber abierto otra imprenta en ciudad de México (1577), inauguró en 1582 la primera actividad tipográfica en el virreinato del Perú. Aunque la función de la imprenta en los primeros años fue sobre todo la de cubrir las necesidades de la iglesia y de la administración, sucesivamente su actividad se extendió también a la literatura, contribuyendo así a la difusión de textos que marcarán la producción literaria del continente americano.

El interés italiano por el continente americano se había manifestado en la temprana traducción de las crónicas de la conquista, en la publicación del libro de Ludovico Muratori, *II*

---

<sup>2</sup> Aldo ALBÒNICO - Giuseppe BELLINI (ed.), *Nuovo Mondo. Gli Spagnoli, 1493-1609*, Torino, Einaudi, 1992.

<sup>3</sup> Cfr., al propósito, Giuseppe BELLINI, *Storia delle relazioni letterarie tra l'Italia e l'America di lingua spagnola*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1982.

*Cristianesimo felice* (Venezia, 1743), en el interés por los textos del iluminismo francés que hablaban del continente americano. Sin embargo, las relaciones culturales entre Italia e Hispanoamérica se fortalecerán aún más en el siglo XIX a raíz de la independencia de las naciones americanas de la corona española y posteriormente con la fuerte inmigración italiana en el territorio del Río de la Plata.

Desde una perspectiva histórica, bibliográfica y literaria de las relaciones entre Italia y México, ha sido determinante el trabajo de Aldo Albònico, que abarca desde las crónicas españolas y la imagen que en la cultura italiana se fue construyendo del Nuevo Mundo a través de la información que llegaba y se reelaboraba en la península itálica, las relaciones diplomáticas que en el siglo XIX mantuvieron ambos países, hasta las relaciones de la literatura italiana contemporánea y el mundo hispanoamericano en general y mexicano en particular<sup>4</sup>.

El interés por autores como Metastasio, Alfieri y Goldoni en el ámbito del teatro, y Leopardi en la poesía, contribuyeron no sólo a la traducción de sus textos, sino que también determinaron la influencia italiana en la producción literaria de esa región. Al mismo tiempo se cuentan numerosas traducciones de los clásicos italianos: el poeta mexicano José Joaquín Pesado, por ejemplo, tradujo Tasso, Dante, Petrarca, Leopardi y Manzoni. En cuanto a autores del siglo XIX, vale la pena recordar la difusión de los textos del escritor milanés Alessandro Manzoni, favorecida por la edición española de *I Promessi Sposi* de Juan Nicasio Gallego que circulaba en Hispanoamérica alrededor del 1880. Sin embargo, será el poema de Manzoni *Cinque maggio* el texto más traducido por los escritores

---

<sup>4</sup> Sin pretender ser exhaustivas, señalamos, además de lo ya citado, algunos de los trabajos más significativos de Aldo ALBÒNICO para el estudio de las relaciones históricas, culturales y literarias entre Italia y México: *Bibliografia della storiografia e della pubblicistica italiana sull'America Latina (1940-1980)*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1981; "Las relaciones diplomáticas italo-mexicanas (1861-1880)", en *Studi di letteratura ispanoamericana*, 12 (1982), pp. 113-128; *L'America latina e l'Italia*, Roma, Bulzoni, 1984, en modo particular el ensayo "Il Messico di Emilio Cecchi: tra letteratura e politica"; *Il mondo americano di Giovanni Botero. Con una selezione dalle "Epistolae" e dalle "Relationi Universali"*, Roma, Bulzoni, 1990; *Il cardinal Federico "americanista"*, Roma, Bulzoni, 1990; "La presencia italiana en el Nuevo Mundo y la imagen de América en Italia", en Aldo ALBÒNICO - G. ROSOLI, *Italia y América*, Madrid, Mapfre, 1994, pp. 15-201; "Libros lombardos relacionados con las Indias Occidentales", en *Quaderni di letterature iberiche e iberoamericane*, 24, 1995, pp. 125-138. Véanse también, sobre el autor: *Aldo Albònico. L'uomo e l'opera*, a cura di Giuseppe Bellini, Clara Camplani e Patrizia Spinato Bruschi, Roma, Bulzoni Editore, 2001; *Per un'iberistica non solo letteraria*, a cura di Antonio Scocozza, Pagani-Salerno, I.S.LA.-Edizioni del Paguro, 2000.

hispanoamericanos, del que se llegan a contar en ese periodo 162 versiones distintas.

En los primeros años del siglo XX volvemos a encontrar en la literatura italiana estereotipos semejantes a los que en el siglo XVIII se habían difundido a través de autores como Buffon, Raynal, De Pauw, que en diversas publicaciones expresaron su idea de la naturaleza degenerada del continente americano, y que encontraron rigurosa respuesta en obras de americanos como la *Storia antica del Messico* del jesuita Francisco Clavijero (Cesena 1780-1781) o el largo poema *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar (Modena 1781; Bolonia 1782). Se trata de modelos que, precisamente a partir de la primera década del siglo XX, conocen nuevas legitimaciones, ya que los ideólogos del nacionalismo los retoman y usan dentro del debate sobre la inmigración<sup>5</sup>.

Al respecto podemos señalar la producción de diarios de viaje como los de Mario Appellius y Luigi Barzini, periodistas, o los textos del escritor Arnaldo Cipolla<sup>6</sup>. En estos autores se percibe la ideología subyacente y se proporciona una idea ambigua de América: por un lado, las tierras al sur del Río Grande aparecen como un mundo que merece cierta atención, por el otro se reitera el concepto de un continente recién nacido a la historia, y por eso infantil e inepto. Su ingreso en la madurez sólo podrá darse a través de la introducción de la cultura y civilización que puede darle una Italia redentora. En este contexto la voz de Emilio Cecchi se diferencia por su tono y fuerza al describir el México posrevolucionario que conoce en los años treinta, ocasión de una visión crítica hacia la realidad italiana de entonces<sup>7</sup>.

El siglo XX hispanoamericano está caracterizado por un fuerte interés hacia el mundo literario italiano, que se manifiesta en modo particular a partir del modernismo: Carducci, Pascoli y D'Annunzio en la primera mitad del Novecientos, y más tarde Pavese, Mazzini, Pirandello, Silone, Vittorini, Pasolini son autores leídos, estudiados,

---

<sup>5</sup> Aldo ALBÒNICO, *America Latina tra nazionalismo, socialismo e imperialismo*, Milano, Marzorati, 1982.

<sup>6</sup> Clara CISNEROS - Franco SAVARINO (coordinadores), *Narrativas errantes. Historia y literatura de viaje en México y desde México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2007.

<sup>7</sup> Emilia PERASSI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C., "La imagen de México en la literatura italiana del siglo XX", en *Luvina*, 53, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008, pp. 181-184; Emilia PERASSI, «Emilio Cecchi. Andare al Messico anche per libri, in le letterature straniere nell'Italia dell'entre-deux-guerres», en *Atti del Convegno di Milano*, a cura di Edoardo Esposito, Pensa Multimedia, Lecce, 2004, pp. 85-89.

comentados y traducidos. Al mismo tiempo, Italia está presente en los textos de Rubén Darío, José Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui, Justo Sierra, Vicente Huidobro y, en años más recientes, en la obra de Miguel Angel Asturias, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda, Julio Cortázar, Octavio Paz y Gabriel García Márquez, quienes encuentran espacio en el mundo editorial italiano, en particular en el milanés.

La presencia italiana en México se ha manifestado en modo explícito en los últimos años y de diversas maneras. La prestigiosa Feria Internacional del Libro de Guadalajara, en su edición XXII del 2008, tuvo como país invitado de honor Italia. Como representantes significativos de la academia y la cultura italiana participaron en debates y mesas redondas profesores, escritores y editores. Las universidades de Milán jugaron un papel relevante, en modo particular la cátedra de Lenguas y Literaturas Hispanoamericanas de la Universidad Estatal de Milán que coordinó a través de Emilia Perassi una mesa redonda literaria<sup>8</sup> y, en colaboración con la Universidad de Guadalajara, una sesión académica interdisciplinar sobre las relaciones histórico-culturales entre México e Italia<sup>9</sup>.

Dando una línea de continuidad a los estudios que en ambos países se siguen desarrollando y como fruto y testimonio del estímulo al diálogo que el encuentro de la Feria permitió, nos permitimos proponer un viaje de ida y vuelta en la historia y, a través de ella, un recorrido enriquecido y determinado por la expresión literaria y cultural de ambos países, Italia y México, como hilo con el cual se han ido tejiendo lazos profundos<sup>10</sup>. Un diálogo permanente entre artistas, intelectuales, escritores, investigadores, historiadores de un lado y otro del Atlántico, que dirigen su mirada hacia una gama variada y rica de aspectos en que se concretizan las

---

<sup>8</sup> La mesa redonda *Relaciones literarias Italia y México, de la colonia al siglo XX* (Cecchi, Moravia, Calvino, Coccioli), tuvo lugar el 2 de diciembre de 2008 en la XXII Feria Internacional del Libro de Guadalajara.

<sup>9</sup> El *Iº Encuentro de Antropología e Historia. Diálogos entre Italia y México*, tuvo lugar los días 4 y 5 de diciembre de 2008 en la XXII Feria Internacional del Libro de Guadalajara con el apoyo del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

<sup>10</sup> Recientemente se ha publicado el volumen de Maria Matilde BENZONI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (ed.), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla Globalizzazione*, Milano, Jaca Book, 2010, en el que se evidencian en estudios recientes la multiplicidad, la riqueza y la vigencia de dichas relaciones. Recordamos también, de Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico*, Milano, Edizioni Unicopli, 2004.



relaciones entre dos naciones poseedoras de profundas raíces culturales.

Consideramos que un orden cronológico y temático en la presentación de los trabajos que constituyen este dossier permite iluminar a través del espejo de la historia, de la cultura y de la literatura las tendencias más recientes de este apasionante intercambio entre Italia y México.

Es para nosotras un privilegio poder abrir este dossier con el texto de uno de los mayores representantes de la cultura mexicana de nuestros días: Homero Aridjis. Narrador, poeta, dramaturgo, profesor, periodista y diplomático, Aridjis introduce su peculiar percepción de la obra maestra de Dante en un amplio contexto latinoamericano. Siguiendo, además de la propia experiencia, los juicios de grandes intelectuales de diversas proveniencias, nos indica cómo Dante Alighieri ha llegado a ser no sólo padre de la literatura italiana sino padre de la literatura moderna, y el interés que su obra sigue suscitando en el tiempo y en el espacio lo demuestra ampliamente.

El estudio de Gabriela Vallejo reconstruye la difusión de la cultura europea en América alrededor de los núcleos conventuales y universitarios, gracias a la obra de impresores alemanes e italianos. La imprenta llega a Nueva España en el siglo XVI como instrumento de aculturación, de implantación de la ideología europea en los territorios conquistados; las bibliotecas que poco a poco se fueron construyendo eran ventanas abiertas a una Europa que se descubría a sí misma desde distintos ángulos. El eco del complejo mundo editorial europeo, en el que entre maquinaria alemana y elaboración italiana del papel se sustituye el manuscrito por el impreso, se escucha en tierras novohispanas en la presencia de editores, impresores y distribuidores que se disputaban los espacios culturales.

En su ensayo Michele Rabà define el contexto geopolítico de influencia hispánica del siglo XVI, con base en el cual se logra trazar un paralelismo entre conquista y dominación españolas en Italia y México. En ese ámbito surge la peculiaridad del papel de los cadetes, dispuestos a renunciar a los privilegios de nacimiento para afirmar el valor al mérito: esto provoca una revolución social pero, al mismo tiempo, permite que se difunda un espíritu tenaz de cuerpo, que refuerza los contingentes hispánicos en las batallas en el extranjero. Hidalgos y soldados de infantería combaten codo a codo, al servicio del emperador y de la fe católica, en las campañas de expansión en Europa y en América.

Luisa Pomar redescubre y examina una obra enciclopédica editada en Milán en la primera mitad del siglo XIX por Giulio Ferrario (1767-1847), director de la biblioteca Braidense pero también erudito y editor, que obtuvo gran éxito de ventas. Se trata de *Il costume antico e moderno ovvero storia del governo, della milizia, della religione, delle arti, scienze e usanze di tutti i popoli antichi e moderni provata coi monumenti dell'antichità e rappresentata con analoghi disegni*; entre los muchos volúmenes, la autora se ocupa del apartado dedicado a México, del uso de las fuentes escritas y de su aparato iconográfico, oportunamente contextualizados en el marco social y cultural de la época.

Cruzando fuentes del Archivo Segreto Vaticano y del Archivo Romano del PIME con los informes de prensa misionera, Massimo De Giuseppe ofrece una detallada descripción del impacto que el encuentro con México entre los siglos XIX y XX produjo en los misioneros italianos recién llegados a Baja California, región fronteriza entonces escasamente poblada por mineros mestizos, inmigrantes e indígenas semi-nómadas. La misión fue fundada en 1895 en el contexto de la fase final del porfiriato y el turbulento periodo revolucionario, hasta que fue cerrada y dejó lugar a la fundación de una nueva diócesis.

Franco Savarino subraya cómo las relaciones entre Italia y México cambiaron de manera importante después de la Revolución Mexicana y de la Primera Guerra Mundial, con la formación en ambos países de regímenes políticos nacionalistas autoritarios con programas ambiciosos. Elementos de encuentro y distanciamiento se entrelazan en una dialéctica compleja protagonizada por políticos, diplomáticos, periodistas e intelectuales, a través de contactos intermitentes y lejanos que impiden, a menudo, entender completamente la realidad que se observa. Las relaciones con el tiempo se convertirán en un enfrentamiento abierto en 1942, como parte de la Segunda Guerra Mundial.

El trabajo de Hilda Iparraguirre es un homenaje a su maestro, al historiador Ruggiero Romano. Para reconstruir la trayectoria académica del historiador a través de sus propias palabras cuenta con información de primera mano que le ofrece una serie de entrevistas que ella misma le hizo en el año 1992. Desde Nápoles hasta México pasando por la *École des Hautes Études* en París, con Braudel, el paradigma que aplicó y enseñó Romano en investigaciones de historia económica ha dejado huella en alumnos italianos como Carmagnani y Annino, en mexicanos como Blancarte y la misma argentina Iparraguirre. La historia como sistema mundial

explica problemáticas complicadas como el sistema monetario americano, europeo y oriental. Aunque en sus últimos años el historiador italiano se ocupó más de la historia americana, nunca dejó de interesarse y de tener presente la historia europea, la historia de su país de origen. Su capacidad crítica lo llevó a superar esquemas y su diálogo científico le consintió una apertura y un planteamiento nuevo y global.

El trabajo de Alicia Puentes intenta consignar algunos hechos significativos que dan cuenta de diferentes momentos de las relaciones interculturales que han entablado Italia y México en la primera mitad del siglo XX especialmente orientadas por una solidaridad que se teje en la construcción de alternativas de sociedad en América Latina, inspiradas por un cristianismo de liberación. Como manifestación concreta, la autora presenta la correspondencia entre Iván Illich de Cuernavaca y Paolo Prodi de Bologna.

La experiencia mexicana de Carlo Coccioli es analizada por Ana María González Luna, quien subraya lo que tiene de paradigmático a nivel afectivo, lingüístico, artístico y religioso. De lugar de tránsito, como París y Montreal, Ciudad de México llega a convertirse para Coccioli en patria elegida, donde todo es posible, un espacio que le ofrece una perspectiva desencantada y privilegiada desde la cual poder volver a dirigir su mirada e interpretar el contexto cultural italiano de la segunda mitad del siglo pasado. A la vez, su condición de extranjero, marca su mirada hacia una realidad compleja y estimulante como la mexicana.

La lectura histórica de los textos de Italo Calvino abre a Maria Benzoni una perspectiva interesante de la imagen que la literatura italiana ha ido construyendo de México, país violento y a la vez utópico, lugar de mitos y sacrificios. Paralelamente, Irina Bajini se ocupa de la historia del contacto de la familia Calvino con América Latina a través de tres generaciones. La visión específica de México en la escritura de Calvino revela la condición del escritor italiano, que reconoce el misterio de un mundo incomprensible que desafía el conocimiento racional típicamente occidental y la búsqueda de un lenguaje que lo represente: la experiencia sensorial de *Sotto il sole Giaguaro* es el ejemplo de la prevalencia del modelo racionalista occidental. Si bien Calvino contribuyó a la difusión de la literatura latinoamericana en Italia a través de la editorial Einaudi, su interés por la literatura mexicana contemporánea fue limitado: sólo Octavio Paz mereció algunas palabras de reconocimiento.

Desde el punto de vista de la creatividad literaria, en primera persona, intervienen en el debate Francesca Gargallo y Silvia Eugenia

Castillero. La primera, italiana de nacimiento y naturalizada mexicana, resume el imaginario sociopolítico que una determinada generación proyectaba en el continente hispanoamericano y, paralelamente, expresa el rechazo de una madrepatria percibida como vínculo demasiado rígido con la tradición. Silvia Castillero, por su lado, emprende un recorrido en el tiempo y en el espacio. Desde México, donde nace y vive, inicia un viaje que la lleva a descubrir Roma como ciudad viva y vital, pero con toda la fuerza de su pasado a través del patrimonio literario acumulado en el tiempo. Testimonio personal y literario, mirada de ida y vuelta, de observación y de contemplación, que permite imaginar el diálogo entre escrituras; viaje en la escritura italiana desde Dante hasta los poetas contemporáneos.

Dentro de la narrativa mexicana, Elizabeth Vivero aísla algunos ejemplos para demostrar una formación cultural en general muy sensible a las diversas literaturas europeas a partir de las autoras nacidas en los años Sesenta. Se detiene en particular en las que conocen y reelaboran la cultura italiana del siglo XX. Zelene Bueno, nacida en Guadalajara en 1961, en la recopilación de relatos breves *Esta casa que soy* del 2001, toma en modo explícito, mas no al pie de la letra, elementos de *Le città invisibili* de Italo Calvino; Gabriela Velázquez, nacida en Ciudad de México en 1967, en los ocho relatos que constituyen *En medio de un derrumbe de cielos* desparrama, entre otras, referencias a Antonio Tabucchi.

La circularidad de la trayectoria crítica y creativa que les hemos propuesto se concluye con el texto de Giuseppe Bellini, fundador de los estudios hispanoamericanistas italianos, que ha dedicado numerosos trabajos personales de crítica y proyectos colectivos de investigación a las relaciones entre Italia, España y América Latina. Bellini propone en esta sede un ensayo sobre Homero Aridjis, de quien está publicando una monografía dedicada a su obra dramaturgica. El artículo que aquí se presenta infiere sobre lo paradigmático de la figura de Cristóbal Colón no sólo en la producción teatral (*Cristóbal Colón desembarca en el otro mundo*), sino también en la narrativa (*1492. Vida de Juan Cabezón de Castilla; Memorias del Nuevo Mundo*) del escritor mexicano.

La riqueza de temas y enfoques presentados es testimonio de la vitalidad del diálogo cultural existente entre Italia y México. El conjunto de trabajos que conforman este dossier nos permite, por un lado, subrayar y profundizar aspectos que se evidenciaron desde el primer encuentro de ambas civilizaciones, por otro nos revelan la fuerza y la permanencia del diálogo a lo largo de los siglos y según

perspectivas transversales. Narradores, poetas, periodistas, literatos e historiadores, presentando su peculiar visión del otro, demuestran la positiva y enriquecedora vigencia de esa doble mirada.

## Dante para poetas

Homero Aridjjs

Cuando era un adolescente en Contepec, Michoacán, al intentar leer la *Divina Comedia* en la traducción de Bartolomé Mitre, el descubrimiento de la *città dolente*, el Infierno, me causó terror, un terror que no habían causado los gritones misioneros que habían aparecido en mi pueblo hablando de los castigos a los pecadores en el más allá. De alguna manera el mundo sobrenatural lleno de demonios y víctimas que pintaba Dante Alighieri en su gran poema narrativo era tan fantástico como real. Esta impresión solamente la había tenido antes al leer la *Odisea* de Homero, también en edición argentina, donde las aventuras fantásticas de Ulises se entreveran con imágenes de vida cotidiana. En este tono, recuerdo que alguna vez mi amigo el escritor Juan José Arreola se estaba muriendo y con tímida franqueza le confió al sacerdote «Confieso que creo más en el infierno que en el paraíso». Quizás esto mismo, en términos poéticos, nos ha pasado a varios lectores de la *Comedia* que se han quedado con – sino también en – el infierno.

La *Divina Comedia* volvió años después a mi vida de poeta joven, pues uno de mis sueños era traducirla al español, ya que las versiones que conocía me dejaban insatisfecho literariamente por una razón u otra. Con este fin, soñaba con viajar a Florencia y conocer la ciudad dantesca, no obstante que Dante mismo en su exilio hubiera escrito en su carta al Can Grande della Scala que era florentino de nacimiento, pero no en las costumbres. No importaba. Para mí Florencia era Dante. Así que pedí a los 26 años una beca Guggenheim para traducir a Dante al español. Debo decir aquí que el jurado que otorgaba las becas me la dio, no para hacer la traducción sino para escribir mi propia obra, ya que cuando fuera viejo y no tuviera nada que escribir propio podría entregarme a una labor tan larga como ardua, adujo su presidente. Eso me permitió viajar a Florencia y me alivió intelectualmente, pues de otra manera, cuarenta años después quizás aún estaría traduciendo a Dante. Entretanto, colaboré en la elaboración de un número especial memorable sobre Dante que publicó la *Revista de Bellas Artes* de México, en 1965, con textos de Giovanni Bocaccio, Jorge Luis Borges, Giuseppe Ungaretti, Ezra Pound, T. S. Eliot, George de Santayana y

traducciones mías (hechas más por amor a la obra del poeta florentino que por el conocimiento de su vasto mundo que tenía entonces).

Por eso, me ha parecido bastante emocionante que se haya llevado a cabo en Salta, Argentina, y se haya declarado de interés nacional, el *Primer Congreso Internacional sobre Dante Alighieri en Latinoamérica*, porque esa bella ciudad se ha convertido por unos días en la capital mundial de los estudios dantescos, ya que a ella han confluído de diversas partes del planeta grandes estudiosos para analizar varios aspectos del poeta italiano, como son "Dante en la literatura latinoamericana desde la época colonial hasta nuestros días", "Las traducciones de las obras de Dante en América Latina", la "Iconografía dantesca en América Latina (monumentos, pintura, arquitectura)", "Dante símbolo de identidad para las comunidades italianas en América Latina" y "Dante en el teatro latinoamericano" entre otros temas, pues la obra del poeta de la *Commedia* no sólo abarca la literatura, sino también el mundo del pensamiento, de la historia, la teología y las artes. Nada menos véanse las espléndidas ilustraciones de la *Commedia* que realizaron Sandro Botticelli y William Blake. En la clausura de este formidable congreso, pienso con entusiasmo en un congreso futuro que bien podría llamarse "Dante para poetas", ya que el poeta de la *Commedia*, con su posición moral ante la historia, la política y la vida, ha sido un ejemplo a seguir para generaciones sucesivas de poetas.

Sin embargo, alguien dirá, «Hablar en estos momentos de guerras y de terrorismos sobre un poeta tan lejano en el tiempo como Dante Alighieri (1265-1321), qué falta de oportunidad», lo cual es completamente falso, porque pocos autores como Dante han tenido un alto sentido moral y una clara visión de la historia. No sólo porque el autor de esa Summa Poética de la Edad Media que es la *Commedia*, «el ápice de la literatura y de las literaturas», como dijo Jorge Luis Borges, fue una de las grandes cimas de la poesía occidental, y es un modelo literario insuperable de casi siete siglos de haber vivido (la fecha ficticia de su recorrido por el Cielo, el Purgatorio y el Paraíso el año 1300, y la fecha de su composición 1313, según se cree). Y porque en su poema de cien cantos, Dante no sólo introdujo el conocimiento accesible a una inteligencia de su época, sino expresó todo un idioma futuro, el italiano; una literatura, la europea; y el concepto cristiano del universo.

El hecho de que durante cuatro días se haya estudiado a Dante en una ciudad latinoamericana como Salta, gracias a los esfuerzos del comité organizador, es emocionante, pues a veces parece que nosotros los latinoamericanos vivimos enajenados por la política, la



violencia social y los colapsos económicos y que tenemos poco tiempo para reflexionar sobre las grandes figuras de la cultura humana, ya que, como escribió Stefan George, Dante es el padre de toda la literatura moderna y descubrió la representación europea (*Gestalt*) del hombre, una representación que también apareció en el arte y la historiografía. Por su parte, Erich Auerbach reconoció que

Dante fue el primero en configurar lo que la antigüedad clásica había configurado muy distintamente y la Edad Media no lo había hecho del todo: el hombre, no como un remoto héroe legendario, no como un representante abstracto o anecdótico de un tipo ético, sino el hombre como lo conocemos en su viviente realidad histórica, el individuo concreto en su unidad y totalidad... porque, después de Dante, mito y leyenda se volvieron historia.

«Su paraíso es música y luz. Las almas son luces cantantes... El Santo de los Santos es una gran rosa con pétalos de fuego, en la profundidad de la cual la Trinidad puede ser percibida en la forma misteriosa de un círculo triple de llamas», afirmó Emile Male. El hermosísimo verso, y uno de los más grandes de la poesía, con que culmina Dante su jornada espiritual por los continentes de su libro, parece ser para el poeta la culminación de la jornada humana a través de la historia y la razón de ser del universo y de las criaturas vivas: «l'Amor che move il sole e l'altre stelle», «el Amor que mueve el sol y las demás estrellas».

También hay un Dante para el futuro. Pues, ¿acaso no son dantescos los hoyos negros que los astrónomos han encontrado en el centro de la Vía Láctea, a miles de años luz de la Tierra? Esos "monstruos cósmicos", esos abismos invisibles que absorben la luz y se tragan la materia, nos podrían dar una noción de lo que pueden ser los infiernos espaciales. Cada galaxia podría tener el suyo, su propio infierno o su tragador de desechos. Y también su Dante, explorando lenguajes nuevos en los misterios de los infiernos cósmicos.

Giovanni Boccaccio, al evocar a Solón, escribió que «toda república, como los humanos, debe marchar y descansar sobre dos pies». Yo creo que no sólo toda república marcha y descansa sobre dos pies, sino todo período histórico. En este caso, la poesía occidental de los últimos siete siglos ha marchado y descansado sobre dos pies, los pies del gran poeta florentino Dante Alighieri.



## Atisbos sobre la imprenta italiana en la Nueva España en el siglo XVI<sup>1</sup>

Gabriela Vallejo

Desde el desembarco de Hernán Cortés en las costas de Veracruz en 1519 y la caída de la gran ciudad lacustre de México-Tenochtitlan en 1521, la conquista de los espacios se hizo bajo el peso de una cultura europea que se pretendía universal; un territorio ganado para el Imperio del César Carlos y para la Cristiandad, que abriría un camino de dos sentidos: la admiración por una compleja, aunque vencida, cultura mexicana autóctona, que asombraría con sus objetos en la primera mitad del quinientos a varias cortes de Europa, y la implantación ideológica europea en los territorios conquistados, como si fuese un territorio más del Imperio, lo que requería la llegada de hombres provistos de libros e imágenes que llevarsen a buen término esta ahora necesaria aculturación. Desde los frescos en las paredes de los conventos, hasta las pinturas y grabados que venían en los cargamentos de los barcos, era la búsqueda de una segunda Europa, más perfecta, más santa, la que inspiraba las acciones de evangelización y conquista, acciones confirmadas por las conversiones y el favor divino simbolizado en los metales preciosos. Todas las bibliotecas, desde los pocos libros gastados que acompañaban la travesía oceánica, hasta aquellos magníficos *in-folio* que llenaron algunos estantes en los conventos, eran ventanas a una Europa que se descubría a sí misma desde los más diversos ángulos y confines. Es así que en algún momento, el arzobispo de Uppsala, Olaus Magnus, habitante apasionado de la ciudad eterna, pudo sacar a la luz en Roma su obra *Historia de gentibus septentrionalibus*, en 1555, dos años antes de morir<sup>2</sup>; sin duda no sospecharía que esa misma edición de su obra pormenorizada sobre las culturas escandinavas y más nórdicas de Europa llegaría a la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para ser leída por élites indígenas<sup>3</sup>, y que una copia de la edición de 1565, a expensas de los

---

<sup>1</sup> Estos atisbos fueron leídos en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara en 2008, año dedicado a Italia.

<sup>2</sup> Se trata de la edición impresa por Mariam de Viottis, en Roma, en 1555.

<sup>3</sup> Esta obra se encontraba en el inventario de la biblioteca del Colegio, según la reconstrucción hecha por Miguel MATHES en su obra *Santa Cruz de Tlatelolco: la*

herederos de Luc'Antonio Iunta, también estaría disponible en la biblioteca del Colegio de San Francisco de México<sup>4</sup>.

Una serie de obras, como las *Cartas* de Hernán Cortés, abrieron el interés por el nuevo reino de la Nueva España<sup>5</sup>. Ese interés generó un mercado que pronto fue captado por dos grandes potencias en el mundo de la imprenta: Alemania e Italia. Los dos grupos entablarían importantes redes de colaboración, especialmente con vistas al envío de libros y operarios para las Américas, a través de Sevilla<sup>6</sup>. Por ahí llegó a la incipiente ciudad de México la imprenta de Juan Cromberger y su socio Juan Pablos<sup>7</sup>, nacido en Brescia, el agente elegido para Nueva España. Los Cromberger habían sido los impresores de las exitosas *Cartas* de Cortés, y sus redes comerciales no sólo estaban en Sevilla sino que desde principios del XVI ya se extendían a Portugal, pensando tal vez en sus territorios ultramarinos<sup>8</sup>. Ellos lograron tener el monopolio de libros para

---

*primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

<sup>4</sup> Con la desamortización de los bienes eclesiásticos en el siglo XIX, muchos de los libros de las bibliotecas conventuales, los que no se dispersaron, fueron llevados a una incipiente Biblioteca Nacional. Los fondos que han llegado hasta nuestros días y que pertenecen a ésta, fueron catalogados por Jesús YHMOFF CABRERA, en su obra *Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodia la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1996, 3 tomos.

<sup>5</sup> La mejor obra sobre la percepción de México en Italia durante el periodo colonial es la de Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitan all'Indipendenza (1519-1821)*, Milán, Unicopli, 2004.

<sup>6</sup> El primer libro impreso en Sevilla data de 1477. La primera imprenta tal vez fue fundada por alemanes o impresores formados por alemanes. Se establecieron dos firmas extranjeras. Los compañeros alemanes: Paulus de Colonia, Johannes Pegnitzer de Nuremberg, Magnus Herbst de Fils y Thomas Glockner, que trabajaron antes en Venecia. La otra firma de impresores traídos desde Nápoles del taller de Mathias Moravus, era la de Meinardo Ungut, alemán o flamenco, y Estanislao Polono, polaco, establecidos en la calle de Génova. Véase no sólo la obra de Clive Griffin, sino los clásicos: Francisco ESCUDERO Y PEROSSO, *Tipografía Hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1999. José GESTOSO Y PÉREZ, *Noticias inéditas de impresores sevillanos*, Sevilla, Gómez Hermanos, 1924.

<sup>7</sup> Cromberger escogió a Pablos, originario de Brescia, para irse a la ciudad de México. Juan Pablos y su mujer Jerónima Gutiérrez deben haber llegado a Veracruz en 1539. Su primera obra editada hubiera podido ser una *Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana*, impresa por Juan de Zumárraga, primer obispo desta gran ciudad de Tenuchtitlán, año de 1539.

<sup>8</sup> Las *Cartas de relación*, fechadas respectivamente el 30 de octubre de 1520 y el 15 de mayo de 1522, fueron impresas por Jacobo Cromberger en 1522 y 1523. Sobre toda la actividad de los Cromberger, véase la obra de Clive GRIFFIN, *Los Cromberger. La historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991.

América, por licencia del emperador Carlos V, hasta 1552. Sin embargo, aún antes de tener la licencia trataron de medrar en ese mercado ignoto<sup>9</sup>, y por su amplia red de relaciones lograron captar el favor del obispo de México fray Juan de Zumárraga, y posteriormente del Cabildo de México y de la orden franciscana. El contexto de su fundación sería muy parecido a lo que había sucedido, por ejemplo, en Segovia en 1472 donde a través del obispo Juan Arias Dávila se fundaría la primera imprenta: la fuerza del poder episcopal lograría importar este arte para favorecer el fortalecimiento de los estudios religiosos.

El Renacimiento italiano llegó naturalmente por las vías de las órdenes, artesanos, artistas y de los funcionarios destinados al Nuevo Mundo, y de los libros que formaban parte de sus lecturas, todo ello coadyuvado por otro factor importante: el desarrollo de la imprenta coincide con la consolidación de la producción de papel en Italia, que había facilitado la impresión de libros en gran escala<sup>10</sup>. Corresponde pues a un perfeccionamiento de la técnica, tanto de la maquinaria de impresión desarrollada en Alemania, como de la elaboración del papel desarrollada en Italia, que sustituyó al manuscrito, y que luego se extendería por Europa. En ese rápido progreso del libro en serie, la imprenta representa a la vez una ruptura y una continuidad con la tradición humanista: la gran cantidad de copias de manuscritos que se hacían para los conventos y para las bibliotecas particulares encontraron su nuevo soporte en el

---

<sup>9</sup> Jacobo quiso enviar desde 1522 un cargamento de mercancías al reino de Nueva España. No estaba autorizado a hacerlo porque no era un mercader de origen castellano. Por ello envió a Diego de Mendieta, hijo de su amigo Pedro de Mendieta, con el cargamento como si éste fuera el dueño (le había "comprado" el cargamento a Cromberger). Mendieta partió en mayo de 1523. Llegó y vendió la mercancía pero al año siguiente murió en Veracruz. Por otro lado, aún antes de tener la licencia de Carlos V, Lázaro Nurenberger, uno de los socios de Jacobo Cromberger, ya había mandado factores a América y en 1526 fue el primer comerciante al que se le permitió mandar agentes alemanes a las Indias. Se ocuparon principalmente de montar la factoría de los Welser en Santo Domingo, ya que Lázaro representaba en Sevilla a la gran sociedad comercial de Augsburgo, pero también envió allí a un factor alemán, Bartel Blümel, a ocuparse de los intereses de su propia familia. Uno de los agentes de los Fugger en España, Thomas Müller, se casó con María, hija de Lázaro. El hijo de Lázaro también llegó a ser agente de los Fugger. Clive GRIFFIN, *Los Cromberger*, cit., pp. 91- 96.

<sup>10</sup> Giancarlo CASTAGNARI (ed.), *La città della carta. Ambiente, società, cultura nella storia di Fabriano*, Jesi, 1982; Emanuela DI STEFANO, "Paper from Fabriano and Pioracco on European Markets: Leadership and dispersion between the Fourteenth and Fifteenth Century," en Giancarlo CASTAGNARI (ed.), *L'impiego delle tecniche e dell'opera dei cartai fabrianesi in Italia e in Europa*, Cartiere Miliani Fabriano-Fedrigoni Group, 2007, pp. 51-66.

libro impreso, y con él la búsqueda de la corrección textual y de la veracidad, no siempre posible por el trabajo de los amanuenses<sup>11</sup>. Durante esta época, Florencia proporcionaba un tercio de libros manuscritos en Castilla, mientras que muchos libros iluminados, como los libros de horas, venían de Flandes. Con la mayor facilidad de la adquisición de obras en ediciones menos lujosas, es evidente que luego de la aparición de la imprenta decaería la magnificencia del manuscrito, aunque éste tomaría otras vías, otros usos.

### *El librero emprendedor*

Entretanto, la mayor cuestión que planteaba este nuevo arte desde su aparición en el siglo XV era poder abarcar nuevos mercados. Los mercados locales eran insuficientes para los impresores en muchas de las ciudades europeas con imprenta. En España esta insuficiencia era aún más acusada, incluso durante una buena parte del siglo XVI. Esta carencia se suplió con las redes europeas gracias a la dinámica burguesía de comerciantes. Desde Sevilla, Jacobo Cromberger y su hijo Juan trataban con comerciantes de Medina del Campo, Lisboa, Salamanca, y con impresores como Andrés Ruiz, los Portonaris y Guillaume Rouillé. Por su asociación con el librero Sebastiano de Labezaris, Juan Cromberger envió al joven Guido como su factor México en 1536. Juan le pidió que representara sus intereses en la ciudad de México: su misión era distribuir mercancía en general que le enviarían los Cromberger desde Sevilla y, particularmente, los libros impresos por ellos. En ese momento, el impresor podía ser librero y mercader al mismo tiempo, o bien un simple operario. Esa versatilidad de encarnar varias facetas fue especialmente usada por Guido de Labezaris quien, tentado por las posibilidades del Nuevo Mundo, se convirtió a sí mismo en un personaje, como otros aventureros, que iban a esos territorios en búsqueda de riquezas. Labezaris corresponde a la amplitud de miras de los hombres de negocios de la época, que fácilmente podían integrarse como inversores en la actividad agrícola y minera, o en la búsqueda de nuevos mercados con la compra-venta de productos asiáticos a partir de los viajes de Ruy López de Villalobos a las Islas Filipinas entre 1541 y 1542. Los herederos de Juan Cromberger, por ejemplo, tenían minas de plata en las provincias de Taxco y Zultepec,

---

<sup>11</sup> Henri-Jean MARTIN, "L'apparition de l'imprimerie", en *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 178-222.

y Guido de Labezaris también debía ocuparse de enviar las ganancias a sus jefes. Sin embargo, las distintas vertientes que ofrecían las nuevas tierras llevaron a Labezaris a ejercitar no sólo sus talentos mercantiles, sino una extraordinaria capacidad política y militar en Filipinas<sup>12</sup>.

La presencia de estos impresores corresponde a la vez al momento de introducción de la imprenta como al periodo de fin del privilegio de los Cromberger como únicos abastecedores de libros al reino de la Nueva España. Otro impresor del mismo siglo, el italiano Antonio Ricardo, también es un precursor: una vez terminado el monopolio y con la imprenta mexicana ya en manos de varios impresores, incluyendo al francés Pedro Ocharte, Ricardo aprovecharía la llegada de los jesuitas en 1571 para hacerse de nuevos clientes y, sobre todo, utilizar ese nuevo impulso para dejar la Nueva España y fundar la imprenta en Lima en 1580<sup>13</sup>. Tal vez gracias a un mercado local todavía demasiado pequeño, quienes mejor funcionaban en estos lejanos reinos eran las redes de libreros desde los grandes centros europeos, que lograron entrada en el Nuevo Mundo.

---

<sup>12</sup> Guido de Labezaris dejó muy pronto su puesto de librero en la ciudad de México para hacer negocios en la minería de plata en el centro de México, y luego embarcarse en 1542 con la expedición de Ruy López de Villalobos hacia las Islas del Poniente o Islas Filipinas. Seis años después regresó a la Nueva España, luego de pasar por Lisboa y Sevilla, para ser de nuevo empleado por los Cromberger en vista de su total bancarrota por sus diferentes proyectos. Sin embargo, luego de un tiempo, una vez más dejó su puesto para irse como marinero en 1558 en un viaje de exploración a la Florida, que reanudó al año siguiente escapando apenas de un huracán. La suerte le fue muy propicia cuando obtuvo un cargo de tesorero de Filipinas y de la flota de Miguel López de Legazpi que emprendió el viaje hacia las islas en 1564. Después de la muerte de Legazpi en 1572 Labezaris tomó el mando de la expedición. Dos años más tarde el poblado de Manila fue atacado por las fuerzas del corsario chino Limahong, y él se encargó de su defensa, venciendo a los piratas. Logró negociar con los chinos, prosiguió la construcción y fortificación de Manila, y continuó la tarea de pacificación de Filipinas. Cfr. Clive GRIFFIN, *Los Cromberger*, cit., pp. 116-117.

<sup>13</sup> Originario de Turín, Ricardo o quizás Ricciardi, llegó a la ciudad de México en 1570. Tal vez llegó llamado por otros impresores, Antonio de Espinosa o Pedro Ocharte. Para 1577 ya tenía taller en el Colegio de San Pedro y San Pablo de los jesuitas. Probablemente llamado por éstos se fue al Perú en 1580, donde publicó las primeras cartillas y libros en lenguas indígenas. José TORIBIO MEDINA, *La imprenta en México (1539-1821)*, edición facsimilar, México, UNAM, 1989, Tomo I, pp. XCIII y ss.



### *La gran dinastía de libreros: los Giunti*

En la segunda mitad del siglo, la apertura de las Universidades de Lima y México en 1551, además de las multiplicaciones de conventos y colegios religiosos fue un argumento, como lo serían en España Alcalá y Salamanca, para el crecimiento del mercado librero. Los privilegios que se habían dado a los Brocar-Eguía en Alcalá y los Cromberger en Sevilla, por ejemplo, para ser el monopolio de ciertos mercados y obras, daba paso a una economía más competitiva en la segunda mitad del siglo. Dada su experiencia en otras ciudades europeas, como Jacques Boyer, lionés, que se instaló en Salamanca o el florentino Junta, rápidamente lograron una organización corporativa que les permitió iniciar redes comerciales a Indias a partir de Sevilla. Otros impresores ya habían percibido también la necesidad estratégica de las alianzas para acaparar mercados: el españolizado Juan de Junta trabajaba con los impresores de Salamanca Bernardino de Castronovo y Gaspar de Rosinoli y con Alonso Melgar, de Burgos<sup>14</sup>.

Los Giunti habían sido en el siglo XV comerciantes de paños de lana en la Toscana, pero que con la declinación de este mercado, Luc'Antonio Giunti, el cuarto hijo de Giunta Giunti, se trasladó a Venecia y, a través de sus talentos comerciales, comenzó su actividad editorial en 1489<sup>15</sup>. Su especialidad fueron las obras litúrgicas junto con otros tipógrafos, pero diez años después ya tenía su propio negocio. En ese momento convino con su hermano Filippo abrir una casa en Florencia en donde, aprovechando el éxito de Aldo Manuzio en la impresión de autores clásicos latinos y griegos, éstos se encargaron de hacer copias no autorizadas, fuera del alcance de las leyes venecianas que protegían a sus impresores<sup>16</sup>. La expansión de los Giunti fue relativamente rápida: en 1513 el hijo de Filippo, Giovanni, pasó a España como agente de Luc'Antonio, estableciéndose primero en Sevilla y luego en Salamanca. En 1519 Luc'Antonio mandó a otro sobrino suyo, Jacobo, a Lyon, un mercado cada vez con mayor actividad. Si Salamanca era el gran centro impresor entre 1540 y 1590 (con las familias Junta y Portonaris),

---

<sup>14</sup> Lorenzo RUIZ FIDALGO, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, Madrid, 1994, 3 vols.

<sup>15</sup> William PETTAS, *A History and Bibliography of the Giunti Printing Family in Spain*, New Castle, Oak Knoll Press, 2004.

<sup>16</sup> William PETTAS, "I Giunti di Firenze: editori del Cinquecento in Italia, Francia e Spagna. Le vicende e le ragioni del successo di un'impresa 'multinazionale'", *Biblioteche oggi*, abril 2005, pp. 31-33.

Medina del Campo fue el lugar de ferias por excelencia, gracias a los libreros que ahí se establecieron desde 1530, con miras a proveer de libros el resto de la península por sus contactos con imprentas en Lyon, Amberes, Roma, Venecia y Colonia. El auge de Medina del Campo coincidió con el crecimiento de los embarques de oro y plata que en Castilla se recibían desde Indias, y con el consecuente crecimiento de bibliotecas particulares<sup>17</sup>.

Las bibliotecas conventuales novohispanas también fueron muy rápidamente abastecidas por los libreros europeos, sobre todo luego de declinar la labor de los Cromberger a principios de 1540, aún antes de terminar su privilegio en 1552. En lo que llamaremos un primer periodo, los libros más tempranos de los Giunti que tenemos en estas bibliotecas corresponden a Luc'Antonio, el fundador de la dinastía, desde principios del XVI, pero con la presencia de ediciones venecianas hasta el final del siglo. Muchos de ellos fueron durante algún tiempo probablemente enviados por Giovanni, quienes los distribuía en Salamanca, Burgos y Sevilla, y de ahí a las Indias. De la época clásica, se guardan en las bibliotecas las obras litúrgicas y de patristica<sup>18</sup>, que habían sido la primera especialidad de Luc'Antonio, y luego los clásicos latinos como Virgilio<sup>19</sup>, además del filón de obras de cosmología, cada vez más importantes en Europa. Éste último libro es casi una completa "enciclopedia", donde se representan desde los antiguos cosmógrafos árabes, hasta los modernos Pierre d'Ailly, Georg von Peurbach y Sacrobosco, con su famoso *Tratado de la Esfera*; es probable que estas obras se vendieran en las mismas remesas y a veces acababan encuadernadas juntas, como complementos temáticos<sup>20</sup>. En los años treinta y cuarenta del siglo

---

<sup>17</sup> Anastasio ROJO VEGA, "Los grandes libreros españoles del siglo XVI y América", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 500, 1992, pp. 115-131.

<sup>18</sup> La obra más antigua patrocinada por Luc'Antonio corresponde al obispo de Equilio, Petrus de NATALIBUS, *Catalogus sanctorum et gestorum forum*, Venecia, Bartholomeus de Zanis, a expensas de Lucas Antonio de Giunta, 1506. Este libro perteneció al Colegio de San Fernando de México.

<sup>19</sup> VIRGILIO, *Opera omnia*, Venecia, herederos de Lucas Antonius Iunta, 1552.

<sup>20</sup> La obra de SACROBOSCO, *Sphaerae tractatus*, estaba encuadernada con las siguientes, todas bajo la enseña de Lucas Antonio Iunta, en Venecia, 1531: Gerardus CREMONENSIS DE SABBIONETA, *Theoricae planetarum veteres*; Georg VON PEURBACH, *Theoricae planetarum novae*; Prosdócimo DE BELDOMANDI, *Super tractatu sphaerico commentaria*; Capuanus Joannes Baptista, *Expositio in Sphaera et Theoricis*; Johannes MULLER DE KÖNIGSBERG, *Disputationes contra theoricas Gerardi*; Michael SCOUT, *Expositio brevis in cuestiones in Sphaera*; Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Paraphrases et annotationes*; Campanus NOVARIENSIS, *Compendium super tractatu de sphaera. Tractatus de modo fabricando sphaeram solidam*; Pierre D'AILLY, *Quaestiones XIV super ethera*; Robert GROSSETESTE, *Tractatus de*

XVI empezaron a operar en Venecia los herederos de Luc'Antonio, manejando lo que habían sido los puntos fuertes del fundador: una buena selección de títulos y un excelente *marketing*, lo que representa bien la venta trasatlántica de la obra citada de Olaus Magnus, fechada en 1565.

En un segundo periodo, con impresiones desde la década de los veinte, pero con mayor presencia desde la década de 1550, las obras más frecuentes son las producidas en Lyon. Jacobo se encargó de enviar obras religiosas, compras seguras, obras intemporales como Santo Tomás de Aquino<sup>21</sup>, obras como la de Thomaso Porcacchi<sup>22</sup>, que se preocupaba por la geografía del Nuevo Mundo<sup>23</sup>, o bien otros nuevos clásicos como Roberto Belarmino<sup>24</sup>. La hija de Jacobo, Johanna, también tomó el relevo editorial. Encontramos un par de obras producidas por ella en Lyon: las correspondientes al cardenal Tomás de Vio<sup>25</sup> y el jurisconsulto y dramaturgo Claude Chifflet<sup>26</sup>.

Finalmente, en un tercer bloque, conviven con la producción lionesa obras producidas desde la década de los setentas hasta el final del siglo por los Giunti de España, desde Salamanca, Burgos y

---

*sphaera*; Bartolomeo VESPUCCI, *Glossulae in plerisque locis sphaerae. Oratio. De laudibus astrologie*; Luca GUÁRICO, *Castigaciones et figurae toto opere diligentissimae reformatae*; Al-Bilrauji NUR AL-DIN, *Theoricae planetarum*. Esta obra se encontraba en el convento de San Francisco de México.

<sup>21</sup> Se trata de la *Opuscula omnia Divi Thomas Aquinatis Doctoris Angelis*, Lyon, Hector Penet a expensas de los herederos de Jacobus Iunta, 1562. De los ejemplares conventuales se sabe que uno fue propiedad de la Santa Iglesia Catedral de México y también del Hospital de San Nicolás de México (1774). Un segundo perteneció al Convento de Santa Ana de Coyoacán. Finalmente, un tercer ejemplar incompleto perteneció a «Fr. José Hernandez Pellon Dominico de México».

<sup>22</sup> Thomas PORCACCHI, *Postillae, sive enarrationes epistolarum...*, Lyon, Herederos de Jacobo Iunta, 1561. El ejemplar perteneció al Convento de San Francisco de México.

<sup>23</sup> Sólo por recordar la influencia que tuvo la gran ciudad de México Tenochtitlan en la reflexión geográfica, puede verse la obra de PORCACCHI que se imprimiría a Venecia en 1572: *Le Isole più famose del mondo. Descritte da Thomaso Porcacchi da Castiglione Aretino e intagliate da Girolamo Porro Padovano. Con l'aggiunta di molte Isole, impresso por los herederos de Simon Galignani*.

<sup>24</sup> *Disputationem Roberti Bellarmini politiani Societati Iesu, De controversias Christianae fidei, adversus huius temporis Haereticus*, Tomus primus, Lyon, Oficina de los Iuntae, 1590. Un ejemplar estaba en la Biblioteca del Colegio de Compañía de Jesús, probablemente la de San Gregorio.

<sup>25</sup> Thomas DE VIO, *In Praedicabilia Porphyrii...*, Ioanna hija de Jacobo Iunta, 1579. Ejemplar del Convento de San Agustín de México.

<sup>26</sup> Claude CHIFFLET, *Forum quae de iure pars prior*, Lyon, Joanna, hija de Iacobus Iunta, 1584. El libro perteneció al Colegio de la Compañía de Jesús de México, donado por Pedro Garcés del Portillo.

Madrid. En esta época, que apuntaba a la unión de las dos coronas, uno de los mayores periodos de expansión de la Monarquía Católica, se cambió también su catálogo de autores, prefiriendo a los españoles y los portugueses, incluso para venderlos por Europa haciendo alianzas con sus oficinas de Venecia o Lyon: Domingo de Soto<sup>27</sup>, el obispo Sarmiento de Mendoza<sup>28</sup>, Francisco de Ribera<sup>29</sup> y los portugueses Pedro da Fonseca<sup>30</sup> y fray Heitor Pinto, en coedición entre Coimbra y Salamanca<sup>31</sup>. Tampoco podía soslayarse el vehículo de la expansión religiosa, sobre todo jesuita, que desde las últimas décadas del XVI dirigía sus pasos a la Nueva España y de ahí hacia Oriente. La Universidad de Coimbra (desde donde venía Vincenzo Lanucchi como líder de los jesuitas en Nueva España) tomó una centralidad que posibilitó la publicación de sus antologías jesuíticas<sup>32</sup>. Juan de Junta se había caracterizado por tratar de emprender grandes negocios, incluso a riesgo de caer en deudas o en negocios no tan límpidos, con el fin de conseguir obras como la de Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>33</sup>. A veces tuvo roces con los librerros medinenses, pero Felipe en Burgos, y sobre todo Julio de Junta en Valladolid extendieron sus negocios hasta volverse familias bastante acaudaladas, éste último aprovechando sus relaciones con los jesuitas<sup>34</sup>.

---

<sup>27</sup> Tal vez en vista de su popularidad, algunos españoles como Domingo DE SOTO, se editaron ya en Venecia: su *De natura et gratia libri III*, se hizo en Venecia a expensas de los herederos de Lucas Antoius Iunta, en 1547. Ejemplar del Convento de San Francisco.

<sup>28</sup> Sarmiento DE MENDOZA, *Defensio libelli De redditibus ecclesiasticis*, Burgos, Felipe Iunta, 1573. Colegio de San Ildefonso de la Ciudad de México.

<sup>29</sup> Francisco DE RIBERA, *In Apocalypsin comentarii. Quinque libri de templo et iis quae ad templum pertinent*, Lyon, Oficina de los Iunta, 1592. Ejemplar del Convento de Santo Domingo de México.

<sup>30</sup> Pedro DA FONSECA, *Tomus Primus. Institutionem Dialecticarum libri VIII*, Lyon, Oficina de los Iunta, 1597. Este libro perteneció al Colegio de San Juan de Letrán. Había también un *Tomus secundus*, hecho en Lyon en 1593, del Colegio de San Ildefonso.

<sup>31</sup> Heitor PINTO, *In divinum vatem Danielem commentarii*, Coimbra y Salamanca, Antonio de Mariz, a costa de Lucas Iunta, 1582. Del Convento de San Francisco de México.

<sup>32</sup> Coimbra. Collegium Conimbricense Societatis Jesé, *Commentarii in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Lyon, Imprenta de los Iunta, 1598.

<sup>33</sup> William PETTAS, *A Sixteenth Century Spanish Bookstore: the Inventory of Juan de Junta*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1995.

<sup>34</sup> José GARCÍA ORO MARÍN – María José PORTELA SILVA, *La Monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1999, pp. 98-99.

### *Algunas conclusiones*

La época de los Giunti y de otros libreros italianos se consolidó en España, y de ahí a sus territorios de ultramar, desde las primeras décadas del XVI hasta el final del siglo, con alguna influencia en las primeras décadas del XVII. Posteriormente a este "siglo de Oro" de la imprenta italiana y de sus libreros, el crecimiento natural del mercado español y la diversificación de centros editoriales redujeron la influencia de otros comerciantes europeos, que en lugar de emigrar a España, se asociaban con los libreros españoles desde sus lugares de origen. Esto también fue efecto de la gran cantidad de pleitos que se establecían entre grupos (incluyendo entre las diferentes ramas de la familia Giunti) disputándose los espacios eclesiásticos y culturales. Muchos de esos consorcios y compañías editoriales, con varias sedes en grandes ciudades europeas<sup>35</sup>, siguieron tratando de entrar al Nuevo Mundo, siempre por la puerta de Sevilla. Sin embargo, ya no llegaron a la Nueva España más impresores italianos, como en el primer periodo. También en Nueva España creció el mercado local, y nuevas familias españolas ocuparon esos espacios, como la dinastía de los Calderón Benavides en el siglo XVII. Aunque los mercados novohispano y español eran distintos en tamaño, los mismos fenómenos parecían existir en ambos, dada su estrecha interrelación. Gracias a ello, podemos confirmar una homologación de sus mecanismos culturales, y una facilidad para la circulación de obras en los dos sentidos, aunque esto es objeto de futuros trabajos.

---

<sup>35</sup> No hay que olvidar que fue el crecimiento de los centros urbanos lo que más atraía a las empresas editoriales, incluso más que la existencia de colegios y universidades, en vista de ser enclaves comerciales. Sólo a manera de ejemplo, veamos el caso de Benito Boyer, que desde Lyon hizo algunos negocios con los Giunti. Boyer mantiene relaciones constantes con algunos libreros en Europa: en Lyon, con Guillermo Rovillio, Felipe Tinghi, Sinfiorano Beraud, Jacobo Junta, Esteban Michel, Pedro Landry; en París, con Miguel Sonnio y Sebastián Nivellio; en Nantes, con Andrés Ruiz; en Venecia, con Jerónimo Escoto y Tomás Junta; en Roma con Domingo Basa; en Coimbra con Antonio de Mariz; en Lisboa con Domingo Martínez. Gracias a su primo Alonso del Canto, también tuvo una cierta actividad comercial en Lima. Sobre Benito Boyer no hay muchos datos. Véase el estudio de los inventarios de 1592 de este librero por Vicente BÉCARES BOTAS y Alejandro LUIS IGLESIAS, *La librería de Benito Boyer (Medina del Campo, 1592)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992, pp. 9-54.

## **Conquistati e conquistatori. L'espansione spagnola nella penisola italiana e in America Messico nella prima età moderna**

Michele Maria Rabà

Tanto per la penisola italiana che per la grande area messicana, la prima età moderna coincide con l'inserimento in estese e cosmopolite realtà imperiali: la prima di queste, la multiforme e sfaccettata compagnia che fu l'impero asburgico nato con Carlo V, le vide anche governate da una medesima dinastia.

Inutile sottolineare come il quadro sociopolitico e culturale delle due conquiste e della successiva dominazione (quella d'Italia e quella del Messico) sia segnato da macroscopiche differenze, se osservato dalla prospettiva dei 'conquistati'. Esistono tuttavia innumerevoli somiglianze che si possono cogliere dal punto di vista dei conquistatori e sul piano delle dinamiche, di volta in volta, pattizie e conflittuali, che videro coinvolti questi e le società 'oggetto' della conquista.

In particolare, restringerò la visuale sullo spazio culturale (dire nazione o popolo sarebbe senz'altro riduttivo, oltre che fuorviante) iberico, che per circa due secoli avrebbe fornito agli Asburgo una parte considerevole – destinata ad aumentare sempre più in percentuale – del capitale umano, cognitivo e finanziario indispensabile alla conservazione dei territori acquisiti nella prima metà del '500: è sull'impiego militare di tali risorse che il presente saggio mira a fornire alcuni spunti di riflessione.

Nelle Guerre d'Italia e nella conquista del Messico, le corone di Castiglia e Aragona si avvalsero del contributo militare di quelli che sono oggi considerati i primi eserciti permanenti, contrapposti alle formazioni medievali ancora legate al concetto di obbligo feudale di servizio militare, in genere a spese del vassallo e limitato ad un periodo massimo di tre mesi (quelli primaverili).

Chiaramente, l'impegno in teatri di guerra così lontani dalla madrepatria implicava di per sé l'esigenza di una nuova modalità di servizio e quindi di una nuova figura di soldato professionista, pagato ed equipaggiato dallo Stato (anche se a spese del soldato stesso). A ciò si aggiungeva l'accresciuta importanza attribuita al ruolo della fanteria dalle innovazioni tecnologiche e tattiche impostesi alla fine del XV secolo: l'introduzione dei quadrati di picchieri e di armi da fuoco por-



tatili avevano fortemente ridimensionato il ruolo della cavalleria come forza d'urto e reso pressoché inutile, oltre che dispendioso, l'impiego degli arcieri, professionisti sí, ma estremamente costosi e rari dati i lunghi tempi di addestramento.

I nuovi fanti, picchieri o archibugieri che fossero, potevano essere reclutati in massa ed addestrati rapidamente battaglia dopo battaglia, sino a raggiungere livelli di eccellenza. Questo, però, a patto che i legami orizzontali (in genere di parentela) e verticali (il legame di tipo clientelare con il capitano che in genere, nella prima età moderna, era un possidente fondiario che reclutava nelle proprie terre) creassero lo spirito di corpo necessario a resistere in linea alle cariche di cavalleria ed al fuoco nemici e soprattutto ad aumentare la resistenza alla fame ed ai disagi, limitando le diserzioni.

Nel caso degli spagnoli, lo spirito di corpo si alimentò soprattutto del rapporto privilegiato tra servizio nella milizia e servizio reso alla monarchia e si corroborò attraverso il riversarsi nelle nuove formazioni di fanteria (che in genere attingevano il loro personale dagli strati più disagiati della popolazione iberica, soprattutto castigliana) di un complesso di valori e ideali, socialmente assai connotati, perché riconducibili ad una nobiltà militare che non trova eguali in Europa: il ceto degli *hidalgos*.

Non è un caso che le origini di questo ceto affondino in un fenomeno peculiare della storia spagnola, la *Reconquista*, il primo conflitto permanente "ideologico" della storia europea. Tanto il regno di Castiglia come quello di Aragona, infatti, erano nati in un contesto geopolitico ad alta conflittualità ideologica, quello della Spagna musulmana di Al-Andalus, che non escludeva una ricca osmosi di interessi politici, sociali e culturali tra cristiani e mussulmani, ma che giustificava di fatto un regime di guerra permanente, appunto, e di militarizzazione diffusa.

Il risultato, vista la dinamica della promozione sociale in epoca medievale, in cui le armi erano la fonte primaria di nobilitazione, fu la nascita di un folto ceto di piccoli nobili di frontiera (*hidalgos*, letteralmente, "figli di qualcuno noto"), cui la guerra contro i mori "invasori" aveva consegnato terre, ricchezze e gradi e che della guerra e del suo giro d'affari – incursioni e saccheggi periodici, riscatto di prigionieri, trasferte mercenarie, anche al servizio di emiri mussulmani (Rodrigo Díaz di Bivar insegna) – visse per secoli.

Con il progressivo arretramento della frontiera di Al-Andalus verso sud, sino alla sua scomparsa alla fine del XV secolo, gli *hidalgos* avrebbero continuato a vivere di guerra, in perfetta continuità con quanto avveniva al tempo della *Reconquista*, che di questo ceto ave-



va forgiato l'impalcatura valoriale, l'autocoscienza di gruppo, lo stile di vita e, naturalmente, le aspirazioni ideali e sociali. Proprio qui sta l'origine del profondo legame di fedeltà con la monarchia: nella comunanza di interessi che ne fece lo strumento dei progetti di espansione dei due regni di Castiglia ed Aragona; progetti di espansione che, risolto o quasi il problema dei Mori alle frontiere, andavano sempre più diversificandosi.

La Castiglia si orienterà verso la prosecuzione della lotta contro i Mori fino alle coste nordafricane, affiancandola ad una "vocazione atlantica" che Colombo porterà alle estreme conseguenze; l'Aragona, dopo essersi frapposta alla potenza francese già al tempo della crociata contro gli Albigesi ed avere messo un piede in Italia sin dalla fine del Duecento, nella memorabile giornata dei Vespri siciliani, coltiverà il proprio ruolo di grande potenza nel Mediterraneo occidentale attraverso una stabile presenza, oltre che in Sicilia, in Sardegna ed a Napoli, grazie anche al sostegno finanziario e commerciale della Signoria di Genova.

Le nuove esigenze della guerra moderna trovarono un'adesione entusiasta da parte di una nobiltà numerosa, tendenzialmente povera, abituata a combattere a piedi e pertanto disposta, a differenza di quella francese – e con interessanti analogie con quella guascona ed italiana settentrionale<sup>1</sup> – ad arruolarsi nei nuovi reparti di fanteria ad impiego permanente oltremare, accettando addirittura di iniziare il servizio alla base della scala gerarchica. Questo, chiaramente, nella speranza di potersi conquistare, col valore sul campo e con la disciplina, la fiducia dei capitani, di "salire" assieme a loro, ottenendo onori, prebende, oltre che una parte del bottino di guerra. La fedeltà al servizio si legava così, in qualche modo, alla speranza di un premio sulla base del merito, che la retorica ufficiale e cronachistica aveva tutto l'interesse ad alimentare.

La presenza negli eserciti spagnoli in Italia ed in America di 'soldati-gentiluomini' fu senza dubbio il fattore scatenante di una vera e propria rivoluzione sociale all'interno dell'esercito spagnolo: soldati

---

<sup>1</sup> Si veda al proposito la riflessione sul servizio della nobiltà guascona nelle file degli eserciti francesi contenuta in Charles Marchand, *Charles 1er de Cossé comte de Brissac et maréchal de France (1507-1563). Étude sur la fin de guerres d'Italie et sur la première guerre de religion*, Paris, Champion, 1889, p. 148. Secondo Marchand, i cadetti di Guascogna, a causa della povertà diffusa in un ceto di piccoli nobili, non potendo equipaggiarsi per militare nella cavalleria pesante, preferivano la fanteria, nella quale si distinguevano per l'uso delle armi da fuoco e per l'abilità nel maneggiare la picca in linea. Sovente, questi gentiluomini soldati disdegnavano i gradi mediani di caporali e di sergenti, preferendo rimanere soldati sino a che il loro valore avesse guadagnato un posto di tenente, alfiere o capitano.

semplici di umili origini risultarono nobilitati dal servizio in una milizia che li metteva alla pari dei nobili e che, almeno in teoria, offriva le medesime prospettive di riscatto dalla miseria e di promozione sociale<sup>2</sup>.

Naturale, dunque, che risultassero più efficienti reparti in cui un'aliquota consistente della truppa – e non solo dei graduati – era disposta ad affrontare con spirito di sacrificio i ritardi delle paghe, i pericoli e le fatiche della guerra. Questo proprio perché animata da speranze individuali, profondamente intrecciate alla percezione sacrale del legame col sovrano e, quindi, della distanza da altre truppe professioniste operanti in territorio italiano, svizzere o tedesche, che combattevano al soldo di chi le pagava e non per il loro 'signore naturale'<sup>3</sup>. Molta della reputazione europea dei fanti castigliani si dovette dunque al "buon esempio" di questi nobili che, in Italia come in America, accettavano, pur di contribuire alla vittoria finale, di svolgere col resto della truppa mansioni normalmente repute infamanti, o comunque indegne di un nobile<sup>4</sup>.

Si può ben dire che, dall'incontro degli *Hidalgos* con la fanteria, nacque il *tercio*: un connubio che, certamente, non ebbe come unico teatro l'Italia. Questo stesso spirito di corpo, questa nuova autocoscienza, ha informato di sé la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. L'opera di Bernal Díaz del Castillo – esploratore e soldato veterano di umili origini, che ebbe parte attiva, oltre che nell'impresa di Cortés, anche nelle precedenti missioni di Francisco Hernández de Córdoba, del 1517, e di Juan de Grijalva dell'anno successivo – sembrerebbe avere come scopo principale il restituire una dimensione corale ad una campagna che le precedenti testimonianze

---

<sup>2</sup> Sulle dinamiche di questa 'rivoluzione sociale' i testi più autorevoli, ancorché fondati su un impianto fortemente problematizzato da dibattiti storiografici successivi, sono senza dubbio le opere di Raffaele PUDDU, *Eserciti e monarchie nazionali nei secoli XV e XVI*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; *Il soldato gentiluomo. Autoritratto d'una società guerriera: la Spagna del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1982; *I nemici del re. Il racconto della guerra nella Spagna di Filippo II*, Roma, Carocci, 2000.

<sup>3</sup> Lo stesso Cortés tiene a sottolineare di essere partito alla conquista del Messico con «diez carabelas y cuatrocientos hombres de guerra, entre los quales vinieron muchos caballeros e hidalgos y dieciséis de caballo», Hernán CORTÉS, *Cartas de Relación*, a cura di Maria Vittoria Calvi, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1988, p. 75.

<sup>4</sup> Tra i centocinquanta rematori cui Cortés affidò i suoi preziosi 'brigantini', il comandante spagnolo dovette includere diversi *hidalgos*, che certo protestarono, ma alla fine obbedirono, nonostante il sentire generale (e non solo nobiliare) che associava il ruolo di rematore sulle 'galere' a quello del criminale: Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, a cura di Alonso Remón, Madrid, Imprenta del Reyno, 1632, p. 138.

avevano interpretato come il frutto della titanica volontà e audacia di Cortés. In effetti, nella *Historia general de las Indias* di López de Gómara e, ovviamente, nelle *Cartas de Relación* dello stesso Cortés, la tenacia, l'abilità diplomatica ed il coraggio del marchese della Valle di Oaxaca ne fanno il protagonista indiscusso della vittoria, sovente contrapposto ad una truppa incerta, recalcitrante, bisognosa di essere incoraggiata e spronata.

A partire dal controverso episodio delle navi bruciate, frutto di una decisione presa da tutti i partecipanti all'impresa, Bernal Díaz del Castillo mette in primo piano il corpo di spedizione nel suo complesso, indicando nel valore individuale di ogni soldato e nella coesione e coordinazione i fattori essenziali del successo, accanto ovviamente alla superiorità tecnologica.

Questa impostazione generale si traduce nella descrizione dettagliata dei singoli episodi dei 119 assedi e scontri campali combattuti dagli uomini di Cortés in terra messicana, con riferimenti precisi, nella narrazione, ai nomi ed alla provenienza dei militari, ai loro atti di valore, alle ricompense e ferite ricevute, alle circostanze della morte.

Particolarmente significativa, da questo punto di vista, è anche la scelta di chiosare la cronaca con un lungo elenco finale in cui l'autore ricostruisce le generalità, il grado e, quando possibile, anche la sorte di ogni partecipante alla spedizione, a prescindere dalla condizione e dal grado<sup>5</sup>. Si tratta, indubbiamente, di un tributo al valore nobilitante della milizia, che eleva chiunque vi abbia servito, rendendo il suo contributo degno di essere trasmesso ai posteri, di entrare, attraverso la cronaca, nella memoria collettiva nazionale, nel suo *epos*. Ma si tratta anche della testimonianza attendibile di un sapere militare (in tutte le sue sfaccettature, dall'approccio tattico alla disciplina sul campo) che deve essere tramandato, frutto dell'esperienza di truppe che si distinguono soprattutto per la versatilità ed il "gioco di squadra".

Certamente l'impiego del cavallo, delle armi da fuoco (piccoli pezzi da campagna, i falconetti, ma anche archibugi e schioppi) e di armi bianche in acciaio dava ai fanti di Cortés un indiscutibile vantaggio, che tuttavia avrebbe dovuto misurarsi con una strabocchevole superiorità numerica india. Questa era resa ancora più letale dalla preponderanza, nei ranghi dei locali, di tiratori espertissimi, capaci di seppellire gli spagnoli sotto una pioggia di pietre, frecce e giavellotti. Da parte loro, i *conquistadores* avevano buon gioco nello sfruttare la potenza delle artiglierie per aprire delle vere e proprie voragini nelle

---

<sup>5</sup> *Ibi*, pp. 240-245.

compatte schiere nemiche; scompaginate e disorganizzate, queste erano poi agganciate dalla linea dei fanti pesanti che procedevano "juntos pie con pie", mentre la cavalleria spazzava il fronte nemico da un fianco all'altro, annientando ogni tentativo di ricreare la formazione.

Esattamente questo successe tanto nella battaglia presso il fiume Tobasco che in quella detta di Tehuacachingo, in cui i *terceros* sbaragliarono l'esercito dei Tlaxcaltechi: l'esito di questi scontri dovette molto alla capacità del reparto di Cortés (che in effetti contava appena qualche centinaio di uomini) di coordinarsi con sangue freddo e disciplina, mantenendo la formazione serrata, nonostante l'incubo dei proiettili e le finte del nemico che sperava di indurre gli spagnoli a lanciarsi all'inseguimento sgranando la formazione<sup>6</sup>.

Tuttavia, l'alto numero di tiratori nelle loro file dava agli *indios* la possibilità, tenendosi a distanza e scegliendo un terreno ondulato, di bersagliare comodamente le formazioni spagnole proteggendosi dalle artiglierie grazie alla profilatura dei rilievi: fu questa la tattica seguita dai Tlaxcaltechi nello scontro a Tehuacachingo, che si concluse però con una sconfitta dell'esercito indio. Questo collassò quando gli spagnoli riuscirono a farlo arretrare sino ad una piana tanto aperta da consentire l'utilizzo al meglio di falconetti e cavalieri<sup>7</sup>. In base alla cronaca di Bernal Díaz del Castillo ed alle stesse relazioni di Cortés, le condizioni imprescindibili per la vittoria spagnola erano dunque la possibilità di indurre il nemico ad attaccare ed al tempo stesso di determinare il terreno dello scontro, scegliendolo possibilmente piano e libero da ostacoli.

La strategia di Cortés riuscì quasi sempre a garantire entrambe le precondizioni: per costringere i suoi nemici ad affrontarlo in campo aperto, il *conquistador* era solito fortificarsi in un luogo facilmente difendibile al centro di aree fittamente popolate che venivano sistematicamente devastate e saccheggiate dal concorso delle forze più manovriere, ossia i cavalieri e gli *indios* alleati. A quel punto, venendo messa in dubbio la capacità della *leadership* di garantire una difesa efficace, l'unica soluzione per i capi *indios* era quella di ordinare l'attacco alla postazione nemica<sup>8</sup>.

Una simile modalità di ingaggio richiedeva, oltre al coraggio fisico sul campo, la resistenza alle privazioni, i nervi saldi necessari a sostenere i rigori di una perenne guerra d'assedio e la disponibilità, an-

---

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibi*, pp. 43-44.

<sup>8</sup> Hernán CORTÉS, *Cartas*, cit., pp. 116-120.

che con l'aiuto dei numerosi alleati indigeni, ad approntare le difese fortificate necessarie.

Tra i soldati professionisti, i fanti castigliani erano senz'altro i meno refrattari, quando le condizioni del terreno e l'entità delle forze nemiche lo richiedevano, a munirsi di pala e piccone per modificare a proprio vantaggio il teatro della battaglia. Questa loro peculiarità era senza dubbio il portato dell'esperienza maturata nelle prime battaglie combattute in Italia, dove i fanti iberici, giunti per ultimi nel principale teatro di scontro tra le potenze europee, avevano dovuto misurarsi con milizie più esperte ed organizzate, gli svizzeri ed i lanzichenecchi in primo luogo, accettando la via delle fortificazioni campali e delle rapide incursioni notturne di sorpresa (le *incamisadas*) per colmare il *gap* esistente rispetto alle formazioni avversarie.

Fu quanto successe alla Bicocca (1522), dove i fanti castigliani riuscirono, primi in Europa, a scompaginare due mastodontici quadrati svizzeri, grazie ad una trincea con palizzata, costruita poco prima della battaglia, dall'alto della quale gli archibugieri di Carlo V poterono bersagliare con tutta comodità gli sfortunati picchieri elvetici, pressati tra la palizzata ed i loro stessi commilitoni che avanzavano<sup>9</sup>. Non meno esemplare il caso dello scontro presso Ingolstadt, durante la guerra contro la lega luterana di Smalcalda (1546-1547), dove il *tercio de Italia* del maestro di campo don Alvaro de Sande resistette ad una giornata di bombardamenti (per circa 2.000 colpi esplosi) grazie al medesimo espediente<sup>10</sup>.

Quella stessa abilità nel creare dal nulla efficaci strutture difensive gli spagnoli l'avrebbero rivelata nella difesa del loro palazzo-fortezza di Tenochtitlán, dove gli scarni reparti di Cortés ed Alvarado respinsero per ben due settimane gli attacchi dell'intera popolazione cittadina. Le varie narrazioni dell'assedio scatenato dalla *Matanza del Templo Mayor* (15 maggio 1520), e conclusosi con la ritirata spagnola della *Noche triste* (tra il 30 giugno ed il 1 luglio), ripropongono il medesimo alternarsi dei combattimenti veri e propri sui bastioni improvvisati alla riparazione delle difese danneggiate dagli assediati ed alle sorti-

---

<sup>9</sup> A Cerignola (1503) un fossato profondo appena un metro ed un terrapieno avevano consentito agli spagnoli di respingere addirittura le cariche della gendarmeria francese, la cavalleria più rinomata d'Europa. Marco PELLEGRINI, *Le guerre d'Italia. 1494-1530*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 70, 165-168.

<sup>10</sup> Giovanni DE GODOY, *Commentari della guerra fatta nella Germania da Carlo V*, Venezia, Insegna di San Giorgio, 1548, p. 11.

te notturne che ritroviamo nelle cronache di tanti assalti a città italiane in cui furono coinvolti fanti castigliani<sup>11</sup>.

Sono in effetti numerosi i luoghi della sua cronaca in cui Bernal Díaz del Castillo indica in molti dei suoi compagni di avventura dei veterani delle guerre d'Italia – quando non addirittura degli italiani, una tra le tante "nazioni", oltre a portoghesi, galleggi e catalani, ad essere rappresentate nel lungo elenco dei partecipanti all'impresa – passati per alterne fortune in Messico. Tra questi, il più alto in grado fu Francisco de Orozco, cui il *conquistador* aveva affidato il comando dell'artiglieria e che "avia sido soldado en italia, que estuvo ciertos dias por capitan en lo de Tepeaca, entretanto que estuvimos en la guerra de México"<sup>12</sup>. Non si trattava di una nomina di poco conto, soprattutto se si considera il rapporto tra il ruolo vitale – soprattutto psicologico – che ebbero le artiglierie nello scontro con i guerrieri aztechi e l'onere finanziario e tattico che implicava l'impiego di un moderno, benché ridotto, parco di artiglieria. Vale la pena inoltre di sottolineare che, proprio nelle guerre italiane del primo Cinquecento, l'introduzione di pezzi ippotrainati aveva modificato in modo irreversibile il mestiere delle armi, sotto il profilo sia tattico che strategico.

Lo stesso Cortés, che avrebbe poi partecipato alla spedizione imperiale contro Tunisi nel 1541, era stato in gioventù sul punto di partire per l'Italia: un viaggio cui aveva rinunciato per una pura casualità. Peraltro il flusso di uomini e di professionalità militare aveva già portato diversi veterani d'Italia nel nuovo mondo ancor prima della spedizione di Cortés ed avrebbe continuato a condurne in seguito. Tra i primi, Gonzalo Guerrero, uno degli archibugieri di Consalvo di Cordoba nelle guerre antifrancesi per il Regno di Napoli: nativo di Palos, il futuro capo maya era sbarcato sulle coste dello Yucatan, a seguito di un naufragio, nel 1511. Qui le sue doti di stratega e comandante lo avevano ben presto riscattato dalla condizione servile, consentendogli, anche grazie al matrimonio con una nobile maya, che gli avrebbe dato tre figli, di conquistarsi fama e prestigio presso la tribù degli Xiues Tutul. Con l'arrivo di Cortés, a differenza del compagno Geronimo di Aguilar, Guerrero volle restare presso il popolo che lo aveva

---

<sup>11</sup> Si veda, ad esempio, il fortunato attacco sferrato da Fernando D'Avalos, marchese di Pescara, contro le truppe francesi del famoso cavaliere Baiardo, colte nel sonno e sbaragliate dagli spagnoli nel loro accampamento presso Robecco sul Naviglio (novembre 1523): Paolo GIOVIO, *La vita di Fernando Davalo marchese di Pescara*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1551, pp. 189-191.

<sup>12</sup> Su Francisco de Orozco, protagonista della sottomissione del popolo degli Zapotечи nella valle di Oaxaca, nel 1522, si veda anche Robert Ryal MILLER, *México. A History*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985, p. 100.



elevato al rango di capo e che avrebbe incitato alla resistenza fino alla morte avvenuta nel 1535, combattendo proprio contro gli antichi compatrioti<sup>13</sup>.

Tra i reduci spagnoli del fronte italiano che ebbero parte nelle guerre americane posteriori all'impresa di Cortés ricordiamo il celebre Carvajal, conosciuto come il "Demone delle Ande" e protagonista della guerra civile che si scatenò prima tra Almagro e Pizarro e poi tra questi e le forze fedeli alla corona. Della sua straordinaria carriera in Italia ci parla l'Inca Garcilaso de la Vega nella sua *Storia generale del Perù*, dove si sottolinea che partecipò con il grado di alfiere alla battaglia di Ravenna e che, successivamente, ebbe modo di arricchirsi durante il sacco di Roma, sequestrando gli incartamenti di un notaio che per riaverli gli avrebbe versato una piccola fortuna. In Messico, il Carvajal arrivò settantacinquenne, nel 1535, sotto la protezione del primo viceré nominato da Carlo V, Antonio de Mendoza, per poi passare in Perù, al comando di un contingente di rinforzo inviato dal Viceré a sostegno della spedizione di Pizarro. In Perù, Carvajal partecipò alla sanguinosa battaglia di Chupas, contro le forze di Almagro il Giovane e alla lotta contro le truppe inviate da Carlo V per rovesciare Gonzalo Pizarro quando questi si ribellò al potere centrale. Il conflitto culminò con la battaglia di Jaquijahuana, dopo la quale Carvajal venne giustiziato<sup>14</sup>.

Risultano evidenti i punti di contatto tra le due carriere (quella in America e quella sul fronte italiano e mediterraneo) e l'osmosi di risorse umane tra i due teatri di guerra. Si potrebbe dunque affermare che la partecipazione alle guerre americane di centinaia di spagnoli abbia avuto, per il concetto iberico di milizia, un valore non meno nobilitante sul piano dell'autocoscienza, e formante sul piano professionale, delle guerre combattute in Italia al servizio dei Re cattolici prima e di Carlo V poi. Valore nobilitante che acquista – questa volta in tutti i cronachisti della conquista delle Americhe – un valore sacrale, in armonia con la propaganda imperiale asburgica che lega le spedizioni militari nel nuovo e nel vecchio mondo ad un unico denominatore comune: la vocazione messianica dell'imperatore Carlo V.

L'evangelizzazione degli Indios nelle Americhe, la riduzione all'obbedienza di un papato infido e secolarizzato, passaggio obbligato per la convocazione di un Concilio che ponga fine alla corruzione della Chiesa, la repressione dell'errore luterano e dei suoi sostenitori,

---

<sup>13</sup> Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, cit., p. 17.

<sup>14</sup> Garcilaso DE LA VEGA EL INCA, *Storia generale del Perù*, Milano, Rizzoli, 2001, pp. 1007 e ss.



armati dai principi tedeschi, sono i tre momenti di un unico progetto imperiale in cui i moventi controriformistici (e della Riforma cattolica), di difesa e propaganda della fede, si legano al progetto di unione generale militare della Cristianità contro i nemici esterni, non cristiani, pagani o mussulmani che siano<sup>15</sup>.

I soldati spagnoli, i *terceros*, che sconfiggono un imperatore pagano, distruggendo i suoi idoli e cristianizzandone i sudditi a Tenochtitlán, che saccheggiano selvaggiamente la Roma-Babilonia papale, che cacciano i Turchi da Tunisi e dalle sponde del Danubio, che abbattano a colpi d'archibugio i cavalieri luterani, immersi sino alla cintola nelle acque dell'Elba, presso Mühlberg, sono molto più che i leali servitori del proprio sovrano, bensì strumenti della Provvidenza divina. Non è dunque un caso che il miracolistico, il sovrannaturale, abbia una parte così importante in tutte le cronache sulla conquista della Nuova Spagna<sup>16</sup>.

Come è noto, la parola *tercio*, che designa l'unità di base delle armate del re di Spagna, compare per la prima volta in Italia, nel 1535, quando Carlo V decide di dare un'organizzazione tattica ed amministrativa omogenea ai contingenti di spagnoli che si trovano nei tre stati della penisola appartenenti alla sua dinastia: il Regno di Sicilia, il Regno di Napoli ed il Ducato di Milano (cui farà seguito il *tercio* di Sardegna). Certo, la struttura di questi reparti si lega indissolubilmente alle guerre d'Italia ma, dovunque combattano, i *terceros* costituiscono (a differenza dei Lanzichenecchi, fedeli soprattutto al reggimento ed alla sua tradizione, o degli italiani, fedeli esclusivamente al loro patrono-capitano) una milizia socialmente autocosciente, al servizio esclusivo del re di Castiglia e della fede cattolica.

D'altra parte, l'ingresso della grande politica di Carlo V in scenari geopolitici così complessi e variegati culturalmente, oltre che territorialmente vasti, non avrebbe certamente potuto tradursi in una presenza di lunga durata, e men che meno in una vera e propria dominazione, senza la compresenza di almeno tre fattori: un dispositivo militare unitario e tecnologicamente avanzato; una proposta ideologica e culturale condivisibile ed un ruolo politico da esercitare in modo

---

<sup>15</sup> Sulla rappresentazione escatologica di Carlo V come strumento della provvidenza e sulle attese messianiche di cui si alimentò il consenso alla politica asburgica nel primo Cinquecento si vedano Ottavia NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 219, 225-227, 231, 235; Francesca CANTÙ, *Profezia o disegno politico? La circolazione di alcuni testi sull'Europa (1535-1542)*, in Ead – Maria Antonietta VISCEGLIA (a cura di), *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2003, pp. 41-63.

<sup>16</sup> Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, pp. 22-23.

credibile, così da ottenere il sostegno di una parte consistente delle *élite* e della base locali. In effetti, è sul secondo e terzo punto che la conquista del Messico ed il consolidamento del dominio asburgico in Italia presentano le maggiori affinità.

Per quel che concerne la spedizione in Messico, è innegabile che l'obiettivo prioritario di Cortés sia stato instaurare un proficuo dialogo con i cacicchi, la classe dirigente indigena, destinatari privilegiati delle 'attenzioni' spagnole, sia in politica che in battaglia. Tanto Cortés che Bernal Díaz del Castillo sottolineano come la furiosa battaglia di Otumba – di poco successiva alla terribile evacuazione spagnola di Tenochtitlán – si concluda favorevolmente proprio per l'uccisione del capo dell'armata azteca: in battaglia, dunque, tagliare la testa della gerarchia nemica è essenziale per disorientare la base.

Più spesso con questa "testa" si cerca di stabilire una piattaforma di comuni interessi, a partire dall'arrivo di Cortés alla "isla de Yucatán". Qui Cortés venne avvisato che i «caciques de aquella isla, visto cómo los españoles habían aportado allí, habían dejados los pueblos, y con todos sus indios se habían ido a los montes por temor de los españoles». Ma Cortés non aveva alcun bisogno di terre spopolate e si affrettò, «por medio de una lengua o faraute que llevaba», ad assicurare «que no iban a hacerles mal ni daño alguno, sino para les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de vuestras reales altezas»<sup>17</sup>.

Non stupisce, dunque, l'importanza attribuita agli interpreti di quella spedizione, il cui contributo fu essenziale nella strategia politica di Cortés, finalizzata a conquistare la fiducia dei *caciques* –tramiti indispensabili con la popolazione – con donativi e regali certamente, ma anche con promesse di protezione e rassicurazioni circa i vantaggi del favore di Carlo V, a suo dire il più potente signore del mondo<sup>18</sup>.

Una ricognizione anche superficiale ed evenemenziale della spedizione di Cortés potrebbe chiarire che gli esiti vittoriosi dell'impresa dipesero in larghissima parte dall'aiuto degli indigeni ed in particolare dall'alleanza con i Cempoala<sup>19</sup> prima e, successivamente, con i Tlaxcaltechi, il primo popolo indio vinto dagli invasori. Tutta la tecnologia militare di questi ultimi, infatti, non avrebbe potuto fornire loro un quadro esaustivo delle caratteristiche del territorio, della distribuzione

---

<sup>17</sup> Hernán CORTÉS, *Cartas*, p. 76.

<sup>18</sup> *Ibí*, p. 79; Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, p. 17.

<sup>19</sup> Al sostegno dei Chempoala dovrà più tardi ricorrere lo stesso Pánfilo Narváez, inviato del governatore di Cuba, nel tentativo di imprigionare Cortés e privarlo del comando: Hernán CORTÉS, *Cartas*, p. 170.

su di esso delle differenti popolazioni, della loro organizzazione politica e delle attitudini militari, nonché delle vie d'accesso più praticabili e sicure alle regioni più abbondanti di ricchezze e di derrate.

I villaggi e le città indie che accettarono di dichiararsi 'vassalli' di Carlo V, giurando nelle mani di Cortés, non solo furono i centri di collezione e trasmissione di flussi costanti di informazioni di tipo geografico, politico, culturale ed ovviamente militare, ma funsero anche da basi logistiche, essenziali in un territorio vastissimo, a tratti arido, come quello messicano. Spesso e volentieri, come era normale nelle guerre del '500, in America come in Europa, gli spagnoli vissero dei frutti dei loro saccheggi, in mancanza dei quali però, furono proprio gli alleati *indios* a fornire acqua e derrate ai *conquistadores*. Soprattutto dopo la rovinosa, anche se infine vittoriosa, ritirata dalla capitale azteca, ben difficilmente l'armata spagnola avrebbe potuto rifocillarsi e riorganizzarsi tanto in fretta e lanciare rapidamente un nuovo attacco contro Tepeaca, Cecatami e Xalacincó, riportando poco dopo la guerra nel cuore del territorio messicano, senza il sostegno degli alleati indigeni<sup>20</sup>.

Fondamentale poi fu l'apporto degli *indios* in tutte le funzioni propriamente militari: furono soprattutto i Tlaxcaltechi a fornire a Cortés migliaia di guerrieri, impiegati come fanteria leggera in tandem con la cavalleria. A questi si devono poi aggiungere i numerosissimi guastatori impiegati nelle opere di fortificazione che, come si è detto, furono di estrema importanza nella strategia dei conquistatori, ma divennero addirittura vitali nella difesa delle posizioni spagnole assediate dai cittadini di Tenochtitlán.

In cambio, Cortés forniva, assieme al legame vassallatico con Carlo V, una fonte nuova e autorevole di legittimazione a quella stessa classe dirigente, fondata sul dato concreto di una superiorità tecnologica che ai *caciques* stessi, ma soprattutto alla base, dovette apparire sin da subito indiscutibile. Nel contempo l'alleanza con gli spagnoli garantiva protezione contro una potenza, quella azteca, che per essersi a sua volta imposta alternando la diplomazia alla forza delle armi – senza essere però riuscita a consolidare la propria supremazia in modo definitivo – appariva ai vicini come il vero nemico.

Al sostegno politico e militare corrispose un vero e proprio patto socio-culturale tra gli invasori ed i loro alleati. La più efficace testimonianza di tale patto è costituita, da un lato, dall'adesione in massa, non solo forzata, dei *caciques* al cattolicesimo e, dall'altro, dalle frequentissime unioni, spesso suggellate dal mutuo riconoscimento di

---

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 191.

un vincolo matrimoniale, tra spagnoli e nobili indie, a partire da quella, caldeggiata dallo stesso Montechuzoma, tra una delle sue figlie e Cortés.

I pochi spunti di riflessione sin qui offerti bastano comunque a dare ragione del confronto con la coeva realtà italiana. Certo, al momento dell'intervento spagnolo nelle guerre d'Italia, alla fine del XV secolo, la nobiltà iberica, soprattutto aragonese, aveva già da lungo tempo stretto una fitta rete di legami tanto con i patriziati urbani che con i signori feudali della penisola. Esisteva pertanto già all'inizio del Cinquecento una nobiltà mista, soprattutto italo-catalana con interessi patrimoniali, familiari e clientelari su entrambe le sponde del Mediterraneo, il cui prestigio trovava la propria legittimazione nel servizio presso il sovrano d'Aragona. Un servizio soprattutto militare che questa nobiltà, ormai siciliana e napoletana, garantiva soprattutto in virtù di tali legami sul territorio, dai quali dipendeva la capacità di reclutare in loco truppe a disposizione della corona. Non è un caso che il comando generale delle truppe spagnole che combatterono nella famosa battaglia di Ravenna venisse affidato a don Raimondo de Cardona, il cui nome completo era in realtà Ramon Folch de Cardona y Angle-sola (ossia Anguissola, nome di una potente ed eminente famiglia piacentina).

Sotto il profilo strettamente militare, è necessario sottolineare che, sebbene il fronte italiano fosse geograficamente molto più vicino alla penisola iberica rispetto alle Americhe, per tutto il periodo corrispondente al regno di Carlo V la possibilità, per i comandanti spagnoli, di rifornirsi regolarmente di truppe provenienti dalla madrepatria furono abbastanza limitate, così come limitate erano le capacità della corona di sovvenzionare i propri eserciti permanenti con un flusso regolare di denaro.

Per poter continuare a esercitare un servizio che garantiva loro prebende e potere a corte, privilegi fiscali ed infiniti altri vantaggi, i nobili spagnoli, operanti in Italia come governatori di piazze o comandanti di contingenti stanziati, dovettero sovente acquistare terre nelle giurisdizioni sotto il loro controllo, proporsi come protettori delle comunità locali presso il sovrano e come patroni del notabilato locale in cerca di onori e di nuovi privilegi, stringere legami matrimoniali con le famiglie più potenti e ricche di risorse economiche e relazionali.

Molto spesso, poi, fu lo stesso Carlo V a concedere ai comandanti militari castigliani ed aragonesi in Italia delle terre nella penisola, così da rafforzare la loro fedeltà e, soprattutto, in modo che l'interesse privato dei grandi nobili in armi si legasse a quello della corona, ga-

rantendo il consolidamento della supremazia imperiale e spagnola in questo scacchiere della contesa tra potenze.

Limitandoci al solo ducato di Milano, uomini come Rodrigo d'Avalos y Ayala, Gonzalo Rodríguez de Villagonzalo ad Alessandria, Rodrigo D'Arzé a Como, Pedro de Ureta a Pontremoli, ma soprattutto García Manrique ed il figlio Giorgio a Piacenza, Alvaro de Luna a Cremona, Juan de Luna a Milano, poterono assolvere ai propri doveri di comandanti di piazza soprattutto grazie alla cooperazione dei locali, impegnati nelle guardie cittadine, nella difesa del territorio, nella manutenzione a proprie spese delle difese statiche, nella raccolta di derrate nei magazzini civici<sup>21</sup>. Il tutto in un contesto, ancora una volta, permanentemente segnato dal conflitto totale tra il Regno dei Valois – che a sua volta beneficiava di una fitta rete di contatti clientelari e familiari tra la nobiltà di Francia e le *élite* italiane – ed i molti Stati patrimoniali della dinastia asburgica, con un raggio d'azione intercontinentale.

Il luogo in cui si realizzò la commistione di interessi e l'intreccio dei moventi tra la nobiltà italiana e quella spagnola, ma anche tra queste e le *élite* fiamminghe fedeli alla causa imperiale, fu senza dubbio la corte. Strumento, questo, davvero essenziale, sia per mediare tra le istanze politiche dei diversi gruppi di interesse, sia per trasmettere, soprattutto ai giovani rampolli dei grandi casati fedeli alla corona, quel bagaglio valoriale e comportamentale giudicato funzionale al servizio in favore del sovrano. Un servizio che, lo ricordiamo ancora una volta, nel caso di Carlo V e dei Valois suoi rivali, era di natura essenzialmente militare, come ebbe a sperimentare il nobile italiano che forse più di ogni altro assimilò il codice comportamentale, gli orientamenti culturali e le istanze di politica e geo-strategia castigliane ed aragonesi di cui si è accennato: Ferrante Gonzaga, principe di Molfetta, più conosciuto, in effetti, come Don Fernando, ossia con la versione spagnola del suo nome.

Non è un caso che la più recente storiografia abbia scelto il tema della corte come il più funzionale ai fini di un approccio comparativo allo studio della politica spagnola nei diversi territori che costituivano

---

<sup>21</sup> Sulla famiglia Manrique in Italia, legata particolarmente al Piacentino, si veda Luis de SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealogica de la casa de Lara justificada con instrumentos y escritores de inviolable fe*, Madrid, Imprenta real, 1696. Sui governatori di fortezze nella Lombardia spagnola e sul dialogo-scontro con i governati, che spesso vedeva i comandanti militari svolgere il ruolo di cerniera tra centro e periferia, si veda Paola ANSELMI, *"Conservare lo Stato". Politica di difesa e pratica di governo nella Lombardia spagnola fra XVI e XVII secolo*, Milano, Unicopoli, 2008.

l'impero, focalizzando l'indagine sui tratti comuni tra la corte 'centrale' in Spagna e le corti vicereali in Europa e nelle Americhe<sup>22</sup>.

Il medesimo approccio comparativo potrà in futuro misurarsi con altri temi di studio assai ricchi di prospettive: il ruolo fondamentale, nel determinarsi di un'autocoscienza 'nazionale' legata al 'militare', dell'impegno permanente nei conflitti oltremare e le esigenze della guerra come forza produttrice di nuove relazioni clientelari e familiari tra individui e lignaggi afferenti a diverse aree geografiche e spazi culturali.

---

<sup>22</sup> Si veda Francesca CANTÙ (edición de), *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Roma, Viella, 2008.





## L'immagine del Messico nel «Costume Antico e Moderno» di Giulio Ferrario

Luisa Pomar

Nel 1815 Giulio Ferrario avviò a Milano quella che sarebbe stata la sua più importante impresa editoriale. Si tratta dell'opera, in ventitré volumi, il *Costume antico e moderno*, ovvero, come precisa il sottotitolo, *Storia del governo, della milizia, della religione, delle arti, scienze e usanze di tutti i popoli antichi e moderni provata coi monumenti dell'antichità e rappresentata con analoghi disegni*<sup>1</sup>.

Nell'arco di venti anni, l'editore s'impegnò periodicamente a distribuire tra gli «amatori della storia e delle belle arti» un vastissimo e difficilmente reperibile materiale proveniente da libri di viaggi, descrizioni geografiche e opere storiche. La ricchezza della documentazione e dell'iconografia del *Costume* suscitò un notevole interesse, tanto che fino alla metà del XIX secolo l'opera conobbe numerose riedizioni economiche, le quali, stampate al di fuori del Regno lombardo-veneto senza il consenso del Ferrario, scatenarono, tra l'altro, clamorose polemiche riguardanti i diritti d'autore<sup>2</sup>. L'adesione

---

<sup>1</sup> Per un maggiore approfondimento e precisione di analisi si è reso necessario consultare due differenti edizioni del *Costume*: quella presente nella Civica Raccolta Bertarelli e quella conservata nella Biblioteca Nazionale Braidense. Sebbene la numerazione dei volumi delle due edizioni sia diversa, il contenuto e l'ordine dei fogli sono gli stessi.

<sup>2</sup> Si tratta della reazione provocata dalla riedizione fiorentina di Vincenzo Batelli intrapresa nel 1823, molto più economica dell'originale (meno di un quinto del valore originale). Batelli, benché suddito toscano, aveva a Milano un'azienda tipografica in società con Ranieri Fanfani. Era l'unica licenza concessa nel settore editoriale a sudditi non austriaci. Batelli e Fanfani avevano stampato le illustrazioni del *Costume* sino a quando Ferrario non si era procurato le attrezzature necessarie per realizzare da sé l'opera. Batelli decise di trasferirsi a Firenze per compiere la ristampa del *Costume*, nella tipografia del padre. Più tardi, egli sostené a sua difesa il diritto a rivalersi delle spese incontrate per eseguire il lavoro che gli era poi stato sottratto. La sua iniziativa poiché compiuta fuori dei confini del regno lombardo-veneto non era, secondo la legge, perseguibile; ma il fatto che un libraio di Milano si recasse in un altro Stato per eseguire ciò che nel suo domicilio gli era categoricamente vietato costituiva un atto di aperta disubbidienza allo spirito della legislazione austriaca. Secondo Batelli la sua nuova edizione non poteva essere considerata una mera ristampa perché l'edizione originale era piena d'errori che egli aveva fatto correggere. Il caso finì con il riti-

di pubblico non poteva mancare in un periodo romantico in cui il culto della storia e l'affermazione dei valori nazionali erano prevalenti, e intorno a questi si moltiplicavano temi come la suggestione per l'antico, l'attrazione per mondi esotici e il recupero delle tradizioni. Ferrario, infatti, non solo mirò a soddisfare la curiosità del lettore con le variopinte descrizioni di ciascun Paese, ma si servì del *Costume* per esaltare l'idea di nazione e per lanciare continui richiami patriottici ai suoi abbonati. Attraverso il confronto tra antico e moderno, egli cercò di svelare i caratteri originali di ogni nazione.

In quest'opera, in cui domina l'esigenza di conoscere le civiltà antiche per interpretare meglio le molteplici realtà nazionali del mondo moderno, occupa uno spazio rilevante il Messico, con la sua storia e le sue forme di vita. Il Messico, che nel primo Ottocento suscitava allo stesso tempo ammirazione per il suo antico passato e interesse per la modernizzazione in corso, è trattato nell'ambito di un'opera enciclopedica, offerta al pubblico in un'edizione di lusso (come testimoniano le tavole illustrative dell'edizione originale), e insieme divulgativa, pienamente aderente alla sensibilità romantica e inserita nel clima di dibattito culturale e rivendicazione nazionale dell'Italia della Restaurazione.

Prima di esaminare le pagine dedicate al Messico, è bene soffermarsi sull'editore e sulla sua opera. Giulio Ferrario (1767-1847), oltre a possedere una tipografia dalla quale uscirono il *Costume* e altre opere dedicate principalmente all'erudizione storica e alle belle arti (in particolare il teatro), era un bibliofilo la cui competenza, perfezionata sin dal 1802 attraverso il lavoro di bibliotecario alla Braiense, lo portò a dirigere tale istituzione nel 1838. L'attività a Brera fu decisiva per la composizione e la redazione di vari progetti editoriali, facilitando la ricerca dei testi di riferimento e offrendo la possibilità di avvalersi del supporto dei colleghi bibliotecari.

Così fu per la *Collezione dei classici italiani* (1802-1814), cui il Ferrario partecipò come socio e principale coordinatore<sup>3</sup>. Tale impresa editoriale (249 volumi pubblicati in dodici anni) costituì un vero banco di prova e, inoltre, segnò il momento d'avvio della grande fioritura editoriale milanese dell'età della Restaurazione, tra i cui

---

ro della licenza di stampa a Batelli, mentre il suo socio Fanfani poté continuare nella sua attività milanese. I fatti spinsero Ferrario a contrassegnare scrupolosamente i suoi esemplari. A Firenze seguì un acceso dibattito tra avvocati e giuristi sul diritto di proprietà degli autori. Marino BERENGO, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 281-284.

<sup>3</sup> Per un approfondimento sull'iniziativa della *Società dei Classici Italiani* e il contributo di Ferrario, vedi *Ibi*, pp. 8-25.

protagonisti si distinse il fratello Vincenzo, stampatore del periodico *Il Conciliatore* e dei maggiori autori romantici<sup>4</sup>.

Nonostante le attività tipografiche dei due fratelli s'indirizzarono verso settori diversi, entrambi sperimentarono nuovi prodotti editoriali destinati a un pubblico sempre più ampio e differenziato. Ad esempio, le iniziative dei *Classici* e del *Costume*, lanciate con la formula dell'associazione, rappresentarono un notevole cambiamento delle tecniche di mercato<sup>5</sup>; dall'altro, la pubblicazione della serie di romanzi di Walter Scott per conto dello stampatore del "foglio azzurro" aprì la strada a nuove forme narrative.

Tornando ai caratteri peculiari del *Costume*, uno dei suoi aspetti più rilevanti è quello iconografico. L'ampissimo apparato figurativo dell'edizione italiana<sup>6</sup> (1.647 tavole in 164 fascicoli in quarto massimo) non è originale, bensì proviene dalle medesime fonti utilizzate per la redazione testuale. Si tratta, quindi, di un variegato materiale composto da immagini rielaborate.

A difesa della scelta editoriale compiuta, Ferrario argomentava precisamente di voler istruire con le figure «cavate diligentemente

---

<sup>4</sup> Con Vincenzo Ferrario, Alessandro Manzoni pubblicò il *Conte di Carmagnola*, gli *Inni sacri*, l'*Adelchi* e la prima edizione dei *Promessi sposi*, nel 1827.

<sup>5</sup> L'associazione veniva "aperta" con l'annuncio di una nuova pubblicazione di un'opera prevista in fascicoli o volumi a intervalli fissi ed entro un tempo determinato; chi la sottoscriveva s'impegnava al pagamento di una rata alla consegna di ogni fascicolo e godeva di un prezzo di favore. I vantaggi per l'editore erano notevoli: la riduzione dei rischi d'impresa e dell'impegno di capitale proprio, ma soprattutto la possibilità di consegnare direttamente l'opera all'associato evitando la mediazione del libraio. Anche per gli acquirenti la convenienza era considerevole: un prezzo favorevole, la rateazione della spesa e la certezza di ottenere a domicilio tutti i fascicoli. Il rischio però era quello di trovare, terminata la pubblicazione, un prezzo di vendita più basso. Un ulteriore rischio per il sottoscrittore era rappresentato dal pericolo che l'opera, soprattutto quelle di lunga distribuzione, non arrivasse a compimento. *Ibi*, pp. 103-109. Per quanto riguarda gli abbonati del *Costume*, alcune notizie rilevanti si possono trarre dagli elenchi degli associati presenti nel primo e nell'ultimo volume dell'opera (vol. I *Asia* e vol. XXIII *Supplemento all'America e all'Europa. Indice generale*). Inizialmente erano circa 150, provenivano da tutta Italia e in minore numero dall'estero. Oltre alle copie governative e a quelle delle associazioni e biblioteche, troviamo tra gli associati privati: aristocratici, negozianti, artisti, avvocati, gentildonne. Il numero degli associati alla pubblicazione dell'ultimo volume si ridusse a 86. Il prezzo dell'associazione era di 16 lire italiane al fascicolo, ammontante in tutto, compreso l'indice generale, a 2.653 lire italiane.

<sup>6</sup> Contemporaneamente l'opera fu tradotta in francese. L'edizione francese fu distribuita periodicamente agli associati in 143 fascicoli, invece dei 164 dell'edizione italiana. Il prezzo del fascicolo era uguale a quello italiano, mentre il prezzo totale era di 2.288 lire.

dalle migliori storie e dalle più accreditate relazioni di viaggiatori», e non di «piacere agli occhi» inventando «figure a capriccio»<sup>7</sup>. Per la riproduzione delle incisioni (in acquatinta e a colore)<sup>8</sup>, Ferrario chiamò alcuni dei più importanti artisti attivi a Milano<sup>9</sup>. Il loro intervento non si limitò a una semplice copia, ma consistette principalmente nel colorare le incisioni originali e, talvolta, nel ricomporre alcuni particolari provenienti da più tavole iconografiche. È questo un notevole esempio di riutilizzo delle illustrazioni che, in virtù della colorazione, risultano arricchite e completate. Tuttavia, il risultato più singolare è la fusione d'immagini di epoche ed espressioni artistiche differenti in un unico stile. Mentre l'eterogeneità delle fonti è molto evidente nel testo (la scrittura appare spesso come un assemblaggio non sempre felice), essa svanisce nell'iconografia. A questo proposito è importante ricordare che, come per i *Classici italiani*, il Ferrario si servì di vari collaboratori per la stesura dei volumi, i quali impressero, inevitabilmente, il proprio segno particolare negli elaborati<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda l'uniformità del linguaggio visivo e la disomogeneità di quello scritto, le considerazioni generali appena esposte possono essere anche applicate al capitolo dedicato al Messico, le cui fonti principali sono la *Storia Antica del Messico*, di Francisco Javier Clavijero (Cesena 1780-81), *l'Atlas Pittoresque* e *l'Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne* (Parigi 1810 e 1811), di Alexander Von Humboldt. Oltre a contenere una ricchissima documentazione iconografica di estrema utilità per la stesura della parte espositiva, le opere dei citati autori esprimono palesemente l'appello di Ferrario ai valori nazionali.

La *Storia antica del Messico* fu il tentativo di raccogliere, in un'unica opera e in modo fedele, la storia messicana antica. L'opera dell'ex-gesuita nacque in diretta polemica contro la teoria dell'inferiorità congenita dell'America formulata da Cornelius de

---

<sup>7</sup> Giulio FERRARIO, *Il Costume antico e moderno* (Biblioteca Nazionale Braidense), t. I, vol. I *Asia*, p. XXIV.

<sup>8</sup> La tecnica fu introdotta da Sergent-Marceau, pittore e cronista della rivoluzione francese.

<sup>9</sup> Tra gli artisti troviamo Carlo Gallina e Gaetano Bonatti. Gallina fu anche l'autore di una serie di litografie, su incarico degli stabilimenti milanesi di Giovanni Ricordi, per i *Promessi Sposi*. Bonatti collaborò con Ferrario per i *Classici italiani*.

<sup>10</sup> Nonostante l'editore avvisi della presenza della firma dell'autore nel frontispizio di ogni volume, i tomi che abbiamo consultato non riportano tale indicazione.

Pauw e da altri illuministi europei<sup>11</sup>. La controversia ebbe il pregio di offrire uno stimolo a quella che fu ritenuta la prima coscienza di identità messicana, in un secolo in cui la politica discriminatoria dell'amministrazione spagnola favoriva la tesi di dipendenza e di soggezione degli indigeni e dei *criollos* rispetto agli Spagnoli. Clavijero, analogamente ai suoi confratelli esiliati ai sensi del decreto regio del 1767, rifletteva il sentimento autoctono e patriottico che aveva le radici culturali nella storia azteca. Come si è accennato, l'opera contiene un numero considerevole d'incisioni. Elaborate secondo lo stile dell'epoca, esse provengono in gran parte da un *corpus* iconografico di origine italiano<sup>12</sup>.

*L'Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne* e *l'Atlas Pittoresque* fanno parte delle opere scritte in occasione del viaggio di Alexander Von Humboldt e Aimé Bonpland in America (1799-1804). Nell'*Essai politique* è trattata l'ultima fase del viaggio in Messico (1803-1804), in cui i due viaggiatori esplorarono principalmente i territori dell'entroterra poco conosciuti, completando la conoscenza dei vulcani, studiando le antiche culture messicane e il patrimonio archeologico, ma soprattutto lavorando all'analisi della situazione economico-sociale del Paese. Nell'*Atlas Pittoresque* (formato *in folio*) sono descritti, in 69 tavole molto dettagliate e corredate da testo, i paesaggi, i monumenti, le pitture e alcuni esempi di scultura e architettura degli antichi popoli dell'America. Le ricche illustrazioni furono realizzate a Roma, Parigi e Berlino, sulla base dei disegni di Humboldt, da celebri artisti come il tedesco residente a Roma Wilhelm Friedrich Gmelin e i botanici francesi Pierre Jean François Turpin e Eulalie Delile.

I fogli che descrivono il Messico appartengono al volume dedicato all'America settentrionale<sup>13</sup> e sono suddivisi in quattro parti. La prima e la seconda parte, relativamente brevi, trattano le origini della civiltà azteca e le vicende inerenti alla Conquista. Nella terza sono descritte le caratteristiche fisiche del territorio e della popolazione. Infine la quarta riguarda il Messico antico.

---

<sup>11</sup> Per un approfondimento sulla polemica di De Pauw sul Nuovo Mondo, vedi Antonello GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900*, Milano, Adelphi, 2000.

<sup>12</sup> Sull'aspetto iconografico della tradizione "mexicanista" italiana si rimanda all'esaustivo studio di Maria Matilde BENZONI in *La cultura italiana e il Messico. Storia dell'immagine da Temistitan all'Indipendenza (1517-1821)*, Milano, Edizioni Unicopli, 2004.

<sup>13</sup> I volumi sono divisi in Asia, Africa, America ed Europa (secondo l'ordine di pubblicazione). Il maggior numero di volumi è dedicato all'Europa, undici; segue l'Asia con quattro, l'Africa e l'America con due rispettivamente.

A proposito dell'origine del popolo azteco, il *Costume* dedica ampio spazio a un tema che in quegli anni continuava a suscitare un notevole interesse per il mistero che lo avvolgeva. In un primo momento, Ferrario riprende l'opera di Lord Kingsborough, *Antichità del Messico* (Londra, 1831-1843), in cui si espongono le innumerevoli tradizioni che rivendicano la discendenza dalle tribù perdute d'Israele. Tuttavia, l'autore del *Costume* non aderisce all'ipotesi di un'origine ebraica del popolo messicano, che considera poco "solida"; è più propenso a credere, grazie alle scoperte archeologiche, a una relazione del Messico con i popoli dell'Egitto e dell'India, soprattutto per la somiglianza dei loro idoli<sup>14</sup>.

«L'avarizia, il valore, l'amore, la religione e la crudeltà condussero gli spagnoli in questo nuovo emisfero»<sup>15</sup>. Con questa frase rivelatrice inizia la parte dedicata alla conquista del Messico. Si tratta di un breve capitolo in cui sono narrati i fatti più noti dell'impresa: dalla partenza di Cortés da Cuba, fino all'assedio e all'occupazione di Tenochtitlan, nel 1521. Il racconto sommario sulla conquista mette principalmente in risalto il contrasto tra due mondi: quello potente e ricco del regno azteco con quello apparentemente debole dei *conquistadores*.

La terza parte, dedicata alla topografia, alla natura e alla popolazione, è composta, nella quasi totalità, da frammenti provenienti dalle opere di Humboldt. Con estrema precisione il viaggiatore tedesco mostra l'estensione e i confini del territorio da lui ancora denominato "Nuova Spagna" (significativamente, il *Costume* usa invece il nome di "Messico"). Humboldt tratta la topografia, dalle province della Nuova California e del Nuovo Messico fino alle intendenze di Veracruz e Mérida: sono indicati specialmente il clima, il numero di abitanti, le risorse agricole e minerarie (queste ultime più redditizie di quelle del Perù). Molto dettagliata è la descrizione della nuova città del Messico, paragonata per bellezza e ricchezza all'antica città di Tenochtitlan (tavv. 1 e 2). Il capitolo prosegue con la rappresentazione fisico-geografica del paese, che si concentra sui caratteri geo-morfologici, idrografici e climatici; infatti, come afferma Humboldt, «non si potrebbe concepire un'idea precisa della ricchezza territoriale di uno Stato, senza conoscere la struttura delle montagne, l'altezza alla quale s'innalzano i gran dossi dell'interno e

---

<sup>14</sup> Per un approfondimento sulla tradizione che situava l'origine della civiltà azteca nell'antico Egitto, vedi *Ibi*, pp. 171-190.

<sup>15</sup> Giulio FERRARIO, *Il Costume antico e moderno* (Civica Raccolta Bertarelli), t. I, vol. VII *America*, p. 501.



la temperatura propria di queste regioni»<sup>16</sup>. In particolare sono descritti i monti e i vulcani, come esemplificato nelle tavv. 3 e 4.

Sono illustrate, inoltre, la vegetazione, l'agricoltura, la flora e la zoologia. In netto contrasto con le teorie di Georges Louis Leclerc Buffon e di De Pauw, l'autore difende la diversità e sottolinea la ricchezza della natura americana. In definitiva, la rappresentazione che emerge del Messico è di un Paese dal territorio immenso, caratterizzato da forti contrasti e da una natura che sorprende il viaggiatore contemporaneo come accadeva al tempo delle prime esplorazioni. Il mito dell'oro e dell'argento continua ad aleggiare: il suolo è ricchissimo di risorse naturali, soprattutto di metalli; le moderne città conservano, nei loro monumenti e palazzi, la magnificenza e lo splendore del passato.

A proposito della popolazione, si evidenzia la sua diminuzione rispetto al primo censimento ufficiale del 1793. Le cause sono attribuite alle epidemie, alle carestie, alla fame e al lavoro nelle miniere. Riguardo alle carestie e alla fame, è fortemente presente l'idea degli indigeni deboli e pigri. Essi sono considerati sia vittime sia responsabili: «indolenti per carattere, in un clima propizio e avvezzi a contentarsi di poco, non coltivano che quanto ne bisogna loro per la propria sussistenza»<sup>17</sup>. Nella descrizione della società di *castas*, l'autore del *Costume* riporta il conflitto tra spagnoli e *criollos*, mentre poca attenzione è rivolta ai meticci, mulatti, *zambos* e neri. Si riscontra in questo senso una significativa divergenza rispetto alle fonti, e in particolare all'*Essai politique*, in cui Humboldt esaminava dettagliatamente la questione della schiavitù.

Per quanto riguarda gli indigeni, l'autore del *Costume* esprime pareri contraddittori. Da una parte, li considera esseri degeneri e inferiori, sulla scia delle teorie di De Pauw. Tuttavia, quando si occupa delle "qualità morali" dei nativi, prende le loro difese e rivolge una critica durissima agli Spagnoli, in particolari ai "frati". Egli segnala come il fanatismo cristiano, agendo soprattutto contro i sacerdoti aztechi che erano i depositari del sapere, bruciando le pittografie antiche, che erano il mezzo con il quale le conoscenze si trasmettevano, e sostituendo «alle idee antiche, poche nuove», privò gli indigeni dell'istruzione e distrusse la loro identità. L'autore ricorda che non si può considerare questo popolo «soltanto nell'attuale stato d'avvilimento», senza tener conto della Conquista e senza

---

<sup>16</sup> Alexander VON HUMBOLDT, *Saggio politico sul regno della Nuova Spagna*, a cura di Raffaele Giura Longo e Pasquale Rossi, Bari, Edipuglia, 1992, p. 118.

<sup>17</sup> Giulio FERRARIO, *Il Costume* (Civica Raccolta Bertarelli), cit., p. 527.



considerare il «grado di cultura della loro antica civiltà e dell'intellettuale progresso di cui è capace»<sup>18</sup>.

La descrizione dell'antica civiltà messicana inizia con una dichiarazione d'intenti improntata a correttezza e verità storica. L'obiettivo consiste nel rappresentare la straordinaria storia dell'antico popolo messicano senza timore di sembrare inattendibile. La prima parte, dedicata al governo, include informazioni sull'educazione, la monarchia, le istituzioni, la giustizia e la milizia. Si delinea l'immagine di una civiltà evoluta, caratterizzata dall'interesse per l'educazione dei giovani, da un'articolata struttura di "consigli" e da un efficace sistema di leggi e di tribunali, oltre che di un popolo guerriero dotato di un esercito ben addestrato e organizzato. Insieme a questa immagine, scopriamo anche quella più esotica e pittoresca relativa alle cerimonie, alle insegne, alle armi, ai guerrieri e agli indumenti (tav. 5).

Per quanto riguarda la religione, ci si trova di fronte da un lato al tentativo di collegarla alla tradizione cristiana monoteista, come fa Clavijero<sup>19</sup>, dall'altro alla curiosità delle tradizioni esotiche e misteriose (tav. 6), dei riti sontuosi, teatrali e crudeli, come quelli dei sacrifici umani (tav. 7). In questo caso, le parole di difesa dell'autore *criollo*, che paragonano la crudeltà dei riti aztechi con quelli delle antiche civiltà del vecchio mondo, sono omesse dal *Costume*.

Infine, la lunga presentazione dell'antica civiltà messicana termina con la raffigurazione delle scienze e delle arti: dalla medicina all'architettura, passando per il commercio e l'agricoltura, la pittura, la musica e la danza (tav. 8). La rappresentazione che si ottiene è quella di un popolo capace di organizzare le proprie risorse, ingegnoso, raffinato e felice.

Nel corso del capitolo del *Costume* dedicato al Messico, come si vede, emergono argomenti molto vari. Seppure, talvolta, l'esposizione appare incoerente e discontinua, il Ferrario diede la possibilità ai lettori dell'epoca di accedere a una documentazione disseminata in rari volumi. Senza ombra di dubbio la sua attività presso la Braiddense determinò la scelta delle fonti, a loro volta selezionate in funzione dell'apparato iconografico presente. Ad ogni modo egli riuscì abilmente a utilizzare il dibattito sul popolo messicano contenuto in esse per affermare il concetto di nazione.

---

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 529.

<sup>19</sup> Per Clavijero il politeismo pagano costituisce la prima causa della caduta della civiltà antica, oltre che la più potente giustificazione del dominio coloniale. Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico*, cit., p. 348.

Certamente nel *Costume* prevale l'attenzione per gli aspetti piú esotici del Messico: non si fanno mai riferimenti espliciti ai processi d'Indipendenza ispanoamericani e i commenti piú "scomodi" di Clavijero e Humboldt sono ignorati. Tuttavia è possibile intravedere, nelle sezioni del *Costume antico e moderno* relative al Messico, un ritratto positivo delle opportunità del Paese.



Tav. 1. **"Veduta della città del Messico"**, in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 86. La medesima immagine si trova in A. Humboldt, *Atlas Pittoresque*



Tav. 2. **"Veduta della gran piazza della città"**, in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 87. La medesima immagine si trova in A. Humboldt, *Atlas Pittoresque*

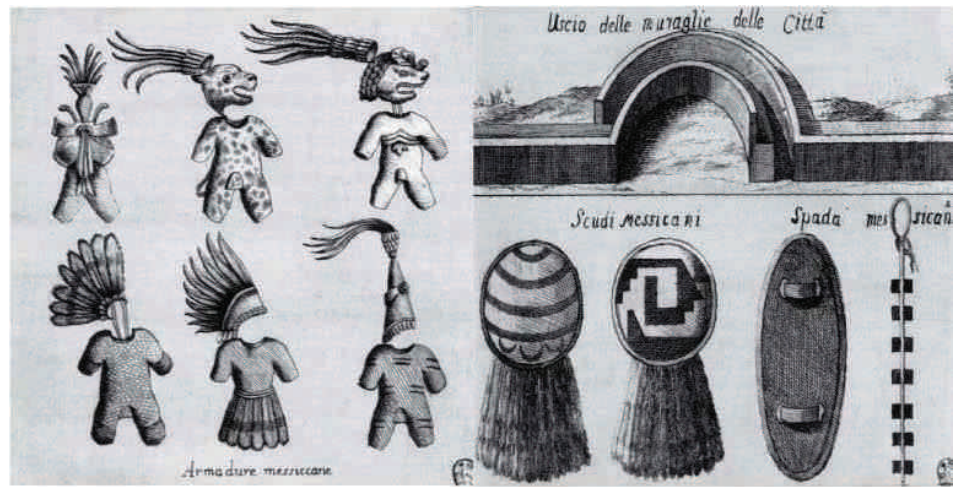


Tav. 3. "**Basalti della Regla**", in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 60. La medesima immagine si trova in A. Humboldt, *Atlas Pittoresque*





Tav. 4. "**Vulcano di Jorullo**", in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 61. La medesima immagine si trova in A. Humboldt, *Atlas Pittoresque*

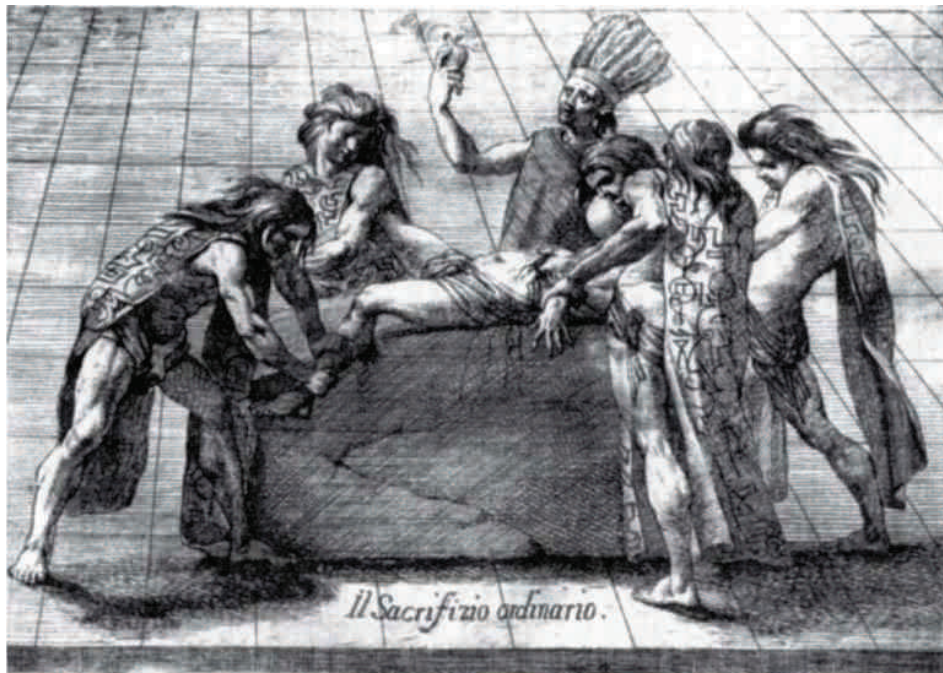


Tav. 5. "Armi dei messicani", in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 65. L'illustrazione superiore in bianco e nero da cui attinge il Ferrario si trova in F. J. Clavijero, *Storia Antica del Messico*

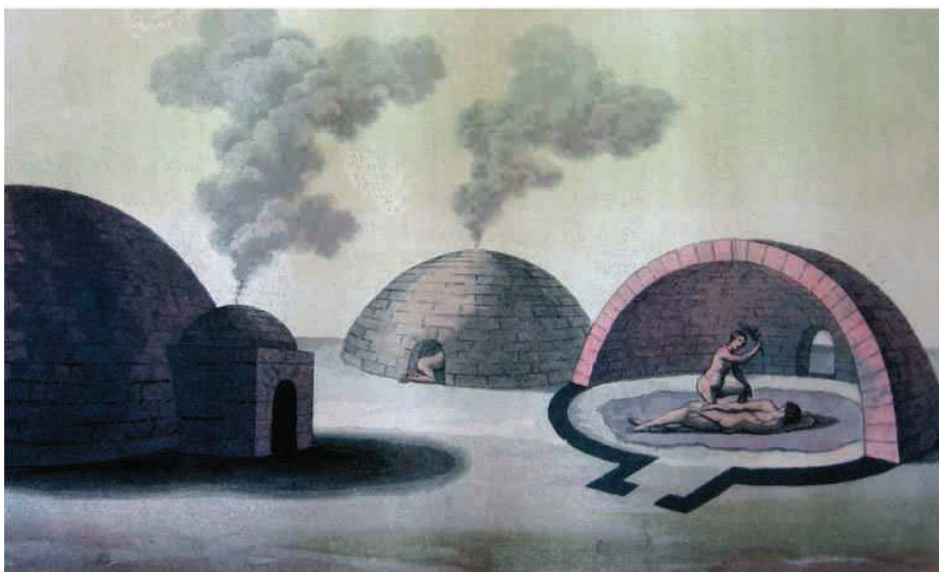
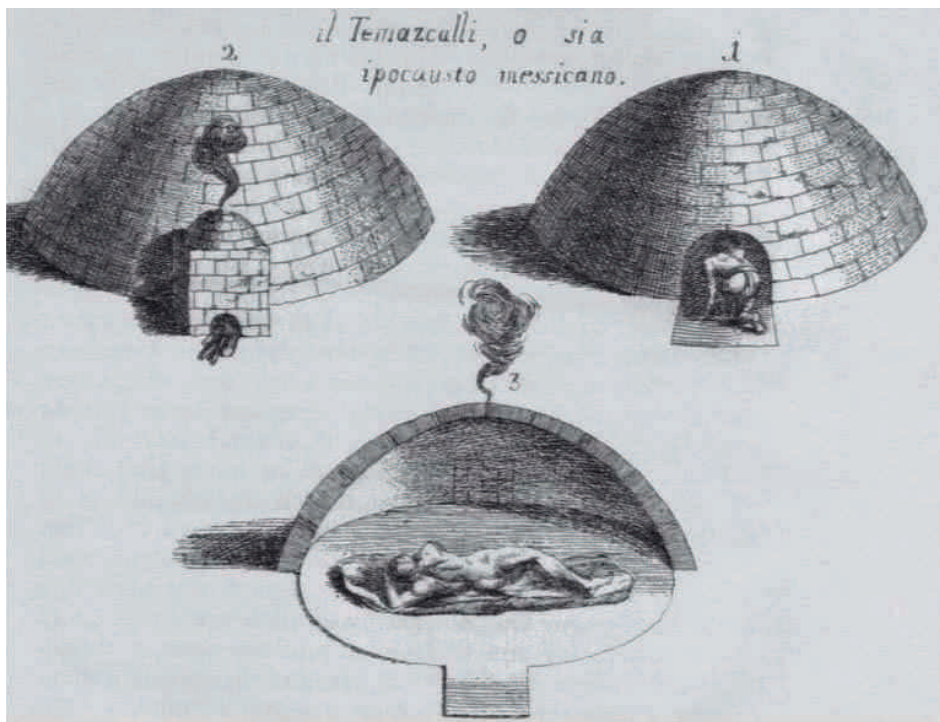


Tav. 6. "La dea *Cihuacohuatl* e Idoli aztechi", in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 68 -69. Le medesime immagini si trovano in A. Humboldt, *Atlas Pittoresque*





Tav. 7. "Sacrificio comune", in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 72. L'illustrazione superiore in bianco e nero da cui attinge il Ferrario si trova in F. J. Clavijero, *Storia Antica del Messico*



Tav. 8. "Temazcalli", in G. Ferrario, *Il Costume*, t. I, vol. XVI, tav. 81. L'illustrazione superiore in bianco e nero da cui attinge il Ferrario si trova in F. J. Clavijero, *Storia Antica del Messico*

## Missionari e religiosi italiani in Messico tra porfiriato e rivoluzione: documenti dal vicariato apostolico della Baja California

Massimo De Giuseppe

Alcuni di loro parlano lo spagnolo e, benché moltissimi l'intendano abbastanza bene, pure fingono di non capirlo (no lo sabe) quando loro non garba quello che si dice; donde ebbe origine la frase italiana far l'indiano per fingere di non intendere<sup>1</sup>.

### *Missionari, migranti e impostori*

Nell'età dell'imperialismo europeo, del positivismo trionfante, della *dollar diplomacy* e del ritorno di fiamma dell'universalismo cristiano, la S. Sede elaborò nuove formule di missionarietà extraeuropea che si trovarono schiacciate tra le nuove ambizioni civilizzatrici, le esigenze di romanizzazione delle strutture delle chiese locali e gli interessi nazionali degli Stati interessati. Un ruolo decisivo in tal senso fu giocato dalla Congregazione di Propaganda Fide che, in quanto incaricata della evangelizzazione dei vicariati apostolici, divenne un elemento cruciale del dualismo tra risveglio missionario e impulsi coloniali<sup>2</sup>. Se l'Africa e, in parte, l'estremo Oriente rappresentarono in quella stagione territori di conquista militare, politica, spirituale ed ecclesiale,

---

<sup>1</sup> Lettera di padre Scarpetta, dopo un incontro con comunità di indigeni *dieguiños*. «Periodico delle Missioni estere», a. VII, 3 aprile 1903, p. 40. Per una distinta versione in spagnolo del saggio, di prossima pubblicazione in Messico, rimando a Massimo DE GIUSEPPE, "De aquí la frase 'fare l'indiano'. Misioneros y religiosos italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución", in *Istor. Revista de historia internacional*, n. 46, invierno 2011-2012.

<sup>2</sup> La congregazione, fondata nel 1622 da papa Gregorio XV con l'obiettivo dell'evangelizzazione dei popoli non cattolici, era presente in America Latina fin dal 1634, anche se aveva faticato a svilupparsi nella Nueva España per i caratteri stessi del regime del patronato. Al 1683 risale la fondazione del primo dei 17 collegi latinoamericani di Propaganda, a Querétaro, centro simbolico per la penetrazione evangelica nelle terre della *Grande Chichimeca*. Nel secolo XIX Propaganda Fide conobbe un forte sviluppo nel subcontinente. La sua presenza formale in Messico rimase limitata al Vicariato della Baja California, anche se a fine secolo la congregazione contribuì alla rinascita e rinnovamento del fervore missionario nel paese.



nonché laboratori di nuove missionarietà per sacerdoti (e laici) francesi, belgi e italiani, diverso fu naturalmente il quadro del continente americano e del singolare caso messicano.

A differenza di quanto avvenuto per la stagione coloniale, la presenza missionaria italiana nel Messico contemporaneo è ancora tutta da investigare e solo da pochi anni gli archivi ci permettono di tentare un lavoro di costruzione e monitoraggio adeguato. Il "largo XIX", come ama definirlo la storiografia messicana<sup>3</sup>, risulta infatti un secolo complesso da analizzare riguardo alla presenza dei religiosi stranieri in un paese segnato prima dagli sconvolgimenti della stagione indipendentista, poi dal violento scontro tra conservatori e liberali che ha marcato a fuoco tutta la fase della *guerras de reforma* e dell'impero fittizio di Massimiliano d'Asburgo. Un processo che ha assunto nuovi toni e colori dopo la vittoria juarista che ha posto le basi culturali delle istituzioni repubblicane messicane indirizzate verso la contemporaneità. Oltre gli scontri e le trasformazioni, un dato inequivocabile per quanto concerne le sorti della Chiesa cattolica in Messico nel XIX secolo dipende viceversa dalla prolungata crisi dei vecchi ordini religiosi tradizionali, in particolare quelli minori storicamente presenti in aree indigene, sullo sfondo del processo di profondo stallo del clero secolare. Le difficoltà manifestate dal sistema dei seminari diocesani rappresentarono infatti una costante per buona parte del secolo, accompagnate dalla perdurante diffidenza nei confronti della formazione di un clero indigeno. Un'eccezione silenziosa a questa situazione di ripiegamento sociale (ma anche politico ed economico) della Chiesa cattolica fu rappresentata dalla graduale ma costante operazione di ritorno da parte dei membri della Compagnia di Gesù, dopo l'espulsione maturata nella stagione delle riforme borboniche. In tal senso, nonostante il quadro della presenza ecclesiastica straniera in Messico nella seconda metà del XIX risulti quanto mai complesso da ricostruire (per la frammentazione delle fonti e le cesure violente imposte dagli eventi politici e bellici), alcune tendenze sono ormai ipotizzabili in termini sufficientemente chiari, al pari di alcune periodizzazioni e cesure storiografiche.

Un punto di partenza obbligato si incontra, come evidenziato da tempo da studiosi della Chiesa messicana, proprio nella lunga stagione del porfiriato (1876-1910). Una fase storica delicata, intrecciata a

---

<sup>3</sup> Si vedano, tra gli altri, i 5 volumi della serie *Historia crítica de las Modernizaciones en México*, a cura di Clara GARCÍA AYLUARDO e Ignacio MARVÁN LABORDE, México, FCE, 2010 e Hilda IPARAGUIRRE – María Isabel CAMPOS GOENAGA (a cura di), *La modernización en México. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, Enah/Inah, 2007.

distanza con la *cumbre* dell'imperialismo europeo e dell'avanzata economica nordamericana, in cui il Messico visse un profondo processo di pacificazione del paese e al contempo di riordinamento degli equilibri tra *leadership* locali e poteri federali. Fu proprio in questa *etapa histórica* sui generis, segnata da profonde faglie interne, che si profilò in modo via via sempre più chiaro il piano organico di ricostruzione della Chiesa messicana e più in generale latinoamericana. Un fenomeno che va riletto nella sua complessità storica, nelle visioni incrociate tra prospettiva romana (attraverso due pontificati come quello di Leone XIII e Pio X), dell'episcopato nazionale e dei diversi ordini presenti in un paese che non aveva ancora perso i tratti di quell'anima barocca che aveva segnato una buona parte del *virreinato*. Un fenomeno che avrebbe conosciuto una significativa maturazione a partire dall'ultimo decennio del secolo, con l'entrata a regime del Pio Collegio Latinoamericano di Roma, un nuovo grande centro di formazione culturale del clero d'oltreoceano ma soprattutto un ideale strumento di "romanizzazione" delle future gerarchie ecclesiastiche latinoamericane. Per comprendere la complessità del processo di trasformazione della Chiesa messicana del tempo bisogna però coglierne anche altri aspetti di rinnovamento<sup>4</sup>: dalla ridefinizione del ruolo del laicato (in particolare di quello di provincia), sull'onda dell'esportazione dei principi sociali, culturali e, indirettamente, politici della *Rerum Novarum*, alle nuove forme di missionarietà attiva (urbana e rurale) che nella stagione dell'allargamento dei principi della seconda rivoluzione industriale, la S. Sede e i diversi ordini e congregazioni andavano promuovendo nei territori extraeuropei. L'intreccio di questi fenomeni sperimentò un particolare dinamismo proprio in quei paesi che più apparivano impegnati a ridefinire i termini della propria identità nazionale, proprio mentre si proiettavano su scenari internazionali in rapida mutazione. Era il caso appunto del Messico porfiriano, diviso tra le ambizioni di modernità liberista che si manifestavano nelle nuove *haciendas azucareras* e *fincas cafetaleras*, così come negli impulsi socio-culturali dei *científicos*. Si trattava di spinte al rinnovamento che finivano per scontrarsi, inevitabilmente, con un'infinita serie di elementi di resistenza culturale e sociale, che proiettavano frammenti di un passato complesso di cui l'irrisolta questione indigena restava un nodo cruciale.

Proprio su questo sfondo si dipanano alcune esperienze ecclesiali

---

<sup>4</sup> Vedasi come introduzione al tema: Brian CONNAUGHTON, "Modernización, religión e Iglesia en México (1810-1910). Vidas de rasgaduras y reconstituciones", in Erika PANI (a cura di), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, México, FCE, 2010, pp 238-275.

italiane, maturate in Messico tra la fine dell'Ottocento ed i primi anni del Novecento, nella stagione delle grandi migrazioni dalla penisola verso le Americhe e dei sogni di gloria civilizzatrice della sinistra storica nel Corno d'Africa. Rispetto alla vicina Francia, la missionarietà italiana pagava i ritardi di una politica coloniale più limitata<sup>5</sup> e subiva il peso della questione romana ma al contempo si collocava orgogliosamente nel quadro del rilancio dell'internazionalismo cattolico, andando ben oltre il quadro africano della politica coloniale crispina. Casi emblematici sono rappresentati dall'esperienza asiatica e oceanica del Seminario lombardo per le missioni estere di mons. Ramazzotti, sviluppatosi lungo le reti dei vicariati di Propaganda Fide, e approdato nelle Americhe (a Cartagena in Colombia) nel 1882, con i suoi missionari laici ed ecclesiastici; o, in termini diversi, i salesiani di don Bosco che, seguendo i flussi dei migranti italiani, fin dal 1875 istituirono la prima missione argentina, esportando oltreoceano le proprie tecniche di assistenzialismo socio-educativo ma anche sperimentando un inedito dialogo con le autorità politiche nazionali locali<sup>6</sup>.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo diversi religiosi italiani, di varia estrazione e provenienza, tornarono quindi a interessarsi del Messico, riprendendo un filo ideale di curiosità e conoscenza che si era fatto via via sempre più tenue, dopo i grandi incontri ed esperimenti della stagione *virreina*<sup>7</sup>: quel paese lontano, ammantato di elementi esotici e misteriosi, eppure segnato da un profondo substrato di cattolicesimo che ne apriva possibili chiavi di accesso, divenne per alcuni di questi religiosi una meta originale, da studiare, attraversare, vivere e, in certi casi, respirare fino alla morte. Partendo da alcuni rari ma significativi casi di sacerdoti migranti che accompagnavano i loro connazionali alla scoperta del nuovo mondo, emergono vicende umane di grande interesse. È il caso ad esempio di padre

---

<sup>5</sup> Candido BONA, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle Amicizie cristiane all'Opera per la propagazione della fede*, Torino, Edizioni Missioni Consolata, 1964. Massimo DE GIUSEPPE, "Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti", in Alberto MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiesa, società, Stato 1861-2011*, 2 vol., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 2011.

<sup>6</sup> Piercarlo MANZO, *Salesiani ed emigrati italiani nelle Americhe*, Università degli studi, Torino, 2002 ed Eugenia SCARZANELLA, *Italiani d'Argentina: storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Venezia, Marsilio, 1983.

<sup>7</sup> Sulle trasformazioni dell'immagine del Messico in Italia rimando a Maria Matilde BENZONI – Anamaría GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla globalizzazione*, Milano, Jaca book, 2010, Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitlan all'indipendenza (1519 1860)*, Milano, Unicopli, 2003 e Aldo ALBÒNICO, *L'America latina e l'Italia*, Roma, Bulzoni, 1989.

Salvatore Gambino, parroco di un quartiere popolare di Palermo e direttore negli anni Ottanta della Quinta casa al molo fondata da don Giacomo Cusmano per assistere i senza tetto; partito con un gruppo di concittadini per raggiungere le miniere della Baja California e in seguito ritrovatosi nella Chihuahua rivoluzionaria di Pancho Villa, vi avrebbe fondato il primo *hospicio para ancianos* dello Stato<sup>8</sup>; o ancora l'esperienza del sacerdote calabrese Saverio Vecchio, a lungo attivo in centri assistenziali nel Valle de México, poi espulso nel 1926 alle soglie della *Cristiada*. Più in generale, scorrendo gli elenchi dei documenti relativi a religiosi italiani presenti nel Messico del tempo, vi si incontrano alcuni missionari, una serie di delegati apostolici<sup>9</sup>, perfino un futuro provinciale dei Gesuiti (il cuneense padre Camillo Crivelli, originario di Chiusa di Pesio e formatosi come direttore del seminario Centroamericano della Compagnia a Managua), nonché il visitatore apostolico Nicola Averardi. Di quest'ultimo esiste un voluminoso (e storicamente prezioso) rapporto della missione compiuta in Messico nel 1896, oggi conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano. Spul-

---

<sup>8</sup> Nato ad Altofonte, nel palermitano, nel 1849, dopo aver studiato nel seminario di Monreale, padre Gambino seguì il beato Giacomo Cusmano nella Congregazione missionaria dei Servi dei poveri, occupandosi dei diseredati che vivevano nei pressi del porto. Nel 1893 partì per la Baja California al seguito di un gruppo di immigrati siciliani reclutati da una compagnia britannica. A New York gli emigranti furono lasciati al proprio destino in seguito al fallimento della compagnia e padre Gambino intraprese una serie di peripezie degne di un romanzo d'appendice del tempo. Deciso a non fermarsi negli Usa, un anno e mezzo dopo il sacerdote oltrepassò la frontiera messicana e si stabilì nel Chihuahua, la cui diocesi era stata separata da quella di Durango dal 1893. Lì il vescovo José de Jesús Ortiz y Rodríguez, alla disperata ricerca di *curas y diáconos*, gli affidò la parrocchia di Santa Cruz de Rosales. Padre Gambino contribuì al rafforzamento della nuova diocesi, iniziando una serie di opere assistenziali (un orfanotrofio, un ospedale ed una casa per anziani); vi aprì perfino una colonia agricola sperimentale che avrebbe funzionato dal 1896 al 1911. Con l'avvio della rivoluzione la situazione si fece sempre più difficile e nel 1913 il *cura italiano* fu espulso dal paese. Vi sarebbe rientrato però tre anni dopo, rimanendovi anche dopo le leggi Calles del 1926, fino alla sua morte avvenuta l'anno successivo.

<sup>9</sup> Dal ristabilimento delle relazioni tra governo messicano e S. Sede si succedettero come delegati apostolici: Domenico Serafini (1904-05), Giuseppe Ridolfi (1905-1911) e Tommaso Boggiani (1911-14). Quest'ultimo sperimentò la drammatica parentesi huertista. Dopo la sua uscita di scena, in piena rivoluzione costituzionalista, la gestione delle relazioni sempre più difficili con il governo messicano furono affidate a Mons. Giovanni Bonzano (1915-1921), attraverso la delegazione apostolica degli Stati Uniti, e quindi al nuovo delegato messicano, mons. Ernesto Filippi (1921-1923), noto per essere stato espulso dal presidente Obregón, dopo la celebrazione della Messa presso il Cerro del Cubilete con cui si consacrò la nazione messicana al Sagrado Corazón de Jesús. Sul tema: Jean MEYER, *La Cristiada*, III vol., Siglo XXI, México 1973.



ciando nelle carte della S. Sede, oltre alle vicende di missionari e preti sociali, emerge anche il caso curioso di un "falso cura napoletano", tal Gennaro Riendo, giunto a Città del Messico in piena rivoluzione, durante l'esilio dell'arcivescovo Mora y del Río, e presentatosi al vicario Paredes come inviato particolare di Pio XI. In una lettera al delegato apostolico, Mons. Giovanni Bonzano, del 14 novembre 1916, il vicario commentava in un italiano faticoso:

È giunto qui un certo Gennaro Riendo, così si fa chiamare nonostante che nel passaporto viene nominato Gennaro Riego, napoletano, sacerdote. Questo sacerdote ha voluto da prima arruolarsi nell'esercito messicano e a questo fine chiese al signor ministro d'Italia una raccomandazione per il capo della nazione. Il Signore lo ricevette e lo congedò con dispiacere. Siccome non ottenne quello che voleva (non si contentava con posti inferiori ma voleva almeno essere colonnello) poi dice essere il Segretario della Delegazione apostolica in Washington, inviato a prendere informazioni segrete sopra lo stato del clero e dei fedeli. Dopo, non contento di questo, si fa passare per delegato apostolico, inviato dalla Santa Sede, mostrando una lettera dell'Eminentissimo Signor Cardinal Gasparri. Ha visitato parecchi parroci della città per ottenere la loro acquiescenza ma è stato da tutti rimbalzato, se non da uno, il padre Giuseppe Cortés, parroco del Sacro Cuore (Colonia Juarez) nella Città di Messico, a cui promise la nomina di vicario generale di cotesta arcidiocesi. Io son certo che questo prete è un impostore, ma per avere davanti al clero un testimonio irrecusabile, desidererei una sola parola di vostra eccellenza reverendissima, se a ella pare conveniente, altrimenti lascerò che la cosa si distrugga da se stessa<sup>10</sup>.

Mons. Bonzano confermò i sospetti e invitò il vicario a impedire all'italiano *suspechoso* di celebrare messa e a denunciarlo alle autorità civili, informando i fedeli della spiacevole vicenda. Il caso Riendo si sarebbe però trascinato ancora per settimane mettendo in subbuglio la segreteria di Stato e facendo perfino paventare un tentato scisma. Come emerge dai documenti vaticani, questo misterioso personaggio, divenuto amico di alcuni ufficiali costituzionalisti anticlericali, si sarebbe infatti offerto ai carranzisti come organizzatore di una chiesa scismatica nazionale, per scomparire poi nel nulla con un discreto bottino e ingenti conti lasciati inevasi in un hotel della capitale<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> ASV, Archivio della Delegazione apostolica in Messico, mons. Bonzano (1915-1921), fascicolo 119, Circa il reverendo Gennaro Riego, alias Riendo, impostore.

<sup>11</sup> ASV, Archivio della Delegazione apostolica in Messico, mons. Bonzano (1915-1921), fasc. 119.

L'esperienza su cui mi vorrei concentrare in questo saggio riguarda però un caso singolare e quasi dimenticato, quello dei missionari di San Pietro e Paolo nella Baja California: un'esperienza missionaria integralmente italiana sviluppatasi in una delle regioni più periferiche del Messico porfiriano. Il Pontificio seminario romano dei Ss. Aa. Pietro e Paolo, già Seminario romano per le missioni, era stato voluto esplicitamente da Pio IX che l'aveva affidato alla Congregazione di Propaganda Fide<sup>12</sup>. Promotore del seminario era stato il sacerdote romano Pietro Avanzini, formatosi nel collegio Capranica e in quella che successivamente sarebbe divenuta l'università Gregoriana e fondatore della rivista missionaria *Acta Sanctae Sedis*<sup>13</sup>. Il nuovo istituto, costituito nel 1867, un anno dopo quello di Daniele Comboni per i missionari d'Africa, e formalizzato nel 1871, era ispirato a una concezione più clericale e vaticana della missionarietà rispetto al Seminario lombardo di mons. Ramazzotti (non erano ad esempio ammessi i laici), con cui si sarebbe poi fuso nel 1926 dando vita al Pontificio istituto delle Missioni estere (Pime). I primi alunni formati nel seminario romano furono inviati alla fine degli anni '70 nelle missioni milanesi del Queensland, a Hong Kong, in Bengala, Albania e quindi in Paraguay e Colombia. Prima del vicariato della Baja California messicana, dal 1883, i missionari romani ottennero il controllo della missione californiana di Clear Lake e del vicariato dello Shaanxi Meridionale, in Cina.

L'esperimento di missionarietà di cui ci occupiamo, a quasi cento anni dalla sua conclusione, ci permette di analizzare e rileggere una serie di questioni aperte. Anche se per altre ricerche mi sono occupato di questa esperienza missionaria<sup>14</sup>, in questo lavoro vorrei dare ampio spazio alle fonti, principalmente lettere e resoconti, per sottolineare alcuni punti interessanti in una prospettiva di sguardi incrociati italo-messicani. In primo luogo vorrei cercare di comprendere i termini in cui maturò il tentativo da parte di una ancor giovane congregazione missionaria italiana, voluta personalmente da Papa Pio IX, di avviare un'esperienza periferica nelle Americhe, nella stagione dell'imperialismo e del rilancio di Propaganda Fide.

Quello che emerge dai documenti è un quadro in movimento, dai confini incerti, che tocca da un lato la ridefinizione del fenomeno

---

<sup>12</sup> Daniele MAZZA, *Le radici romane del Pime. Il Pontificio Seminario Romano per le Missioni 1871-1926*, Bologna, Emi, 2008.

<sup>13</sup> Primo nucleo del futuro seminario fu la Pia Società dei principi e degli apostoli. Domenico COLOMBO, *PIME 1850-2000. Documenti di fondazione*, Bologna, 2000.

<sup>14</sup> Massimo DE GIUSEPPE, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa, popoli indigeni*, Brescia, Morcelliana, 2007.

missionario, sia a livello nazionale messicano (sulla spinta di una ricerca di modernità, financo religiosa, propugnata dal regime di Díaz), sia nella prospettiva universalistica romana. In secondo luogo l'analisi di questo tipo di esperienza, con i suoi slanci evangelizzatori ed elementi utopici, ma anche limiti ed errori strategici, ci permette di rileggere come alcuni religiosi italiani, di diversa provenienza ed estrazione culturale, potessero mettere a confronto il proprio *background* teologico-pastorale e sperimentare i propri strumenti di lavoro e stereotipi culturali, in una terra di confine, complessa, contraddittoria e in parte sconosciuta dalle stesse istituzioni messicane. Si cercherà allora di comprendere come questo gruppo di religiosi tentasse di interpretare il contesto in cui si trovò ad operare: la questione indigena, la diffusa povertà, le diverse forme di sacralità e religiosità incontrate, con tutti gli inevitabili sincretismi che ne potevano derivare. Ne esce un quadro in cui alla percezione del peso del potente vicino statunitense (tema complesso per dei religiosi italiani nella stagione formativa del modernismo e dell'americanismo<sup>15</sup>), faceva da contrappunto la convivenza con un territorio sorprendentemente vasto, per intrecci etnico-culturali e dimensioni territoriali.

Proprio dall'analisi di questi elementi emergeranno una serie di punti e passaggi di incontro e scontro culturale che possono aiutarci nella costruzione di un'analisi critica degli eventi storici e del confronto di immaginari formati in tempi e spazi lontani. Infine, il terzo e ultimo punto qui richiamato (e approfondito su *Istor*), che credo possa rappresentare anche un apporto originale di questa ricerca, riguarda la ricostruzione della crescente competizione tra clero messicano e religiosi italiani nel controllo del territorio del Vicariato. Come emerge chiaramente dalle Carte dell'ASV, ad un graduale indebolimento della presenza dei missionari di S. Pietro e Paolo coincise una crescente volontà di "messicanizzazione" della regione da parte dell'episcopato nazionale. Si aprì allora una partita complessa che si sarebbe chiusa solo con l'uscita di scena della congregazione italiana dalla Repubblica alla fine della stagione rivoluzionaria. Gli eredi di quei religiosi, legati al Pime, sarebbero tornati in Messico solo molti anni dopo e in altre aree di disagio sociale, lontane da quei territori noti oggi più per i moderni *resort* turistici e gli hotel *all inclusive* che per la loro dimenticata storia missionale.

---

<sup>15</sup> Daniela SARESELLA, *Cattolicesimo italiano e sfida americana*, Brescia, Morcelliana, 2001.

### *I missionari italiani nella Baja California*

L'idea di dar vita ad una missione italiana nella lontana Baja California maturò in seno al progetto di rilancio dei vicariati apostolici (di cui deteneva la giurisdizione ecclesiastica) nelle Americhe elaborato dalla Congregazione di Propaganda Fide tra il Concilio Vaticano I ed il Concilio Plenario Latinoamericano del 1899. Un piano che, in una fase di passaggio di competenze e responsabilità tra le "chiese madri" e le "chiese figlie", puntava a mantenere un equilibrio tra la formazione di Chiese missionarie locali e i nuovi impulsi "romanizzanti".

Fin dal 1887 entrò infatti in funzione una Commissione della congregazione incaricata di esaminare l'approvazione della regola di nuovi istituti o congregazioni missionarie. Nonostante le aperture registratesi nella stagione porfiriana, il Messico era considerato ancora un terreno difficile in quanto al rilancio missionario ma interessantissimo sotto un profilo "sperimentale", come avrebbe di lì a poco dimostrato l'esperienza dei *misioneros josefinos*, una congregazione fondata dal padre spagnolo José Maria Vilaseca. Anticipati dai Passionisti, giunti dagli Stati Uniti nel 1865, questi nuovi missionari di provenienza prevalentemente messicana iniziarono la propria attività in territori indigeni, proprio mentre altri nuovi ordini maschili – i Claretiani (1884), i Salesiani (1892), i Maristi (1897), i Giovannini e i Fatebenefratelli (1901), i Fratelli delle scuole Cristiane (1905), i Padri redentoristi e del Sacro cuore (1908), i benedettini spagnoli di Silos (1903), i Missionari dello Spirito Santo (1913) – e femminili – le Dame del Sacro Cuore (1883), le Sorelle della carità del Verbo incarnato (1885), la Compagnia di Santa Teresa del Gesù (1888), le Salesiane (1893), Le sorelle del Verbo incarnato e del Santissimo Sacramento (1894), le Figlie della Passione e morte del nostro Signore Gesù Cristo (1895), le Sorelle di San Giuseppe di Lione (1903) e le Sorelle delle scuole cristiane (1905), solo per citare le principali – si concentravano prevalentemente in contesti urbani<sup>16</sup>. Questo proliferare di congregazioni era d'altronde in linea con le richieste di Propaganda Fide che, in una fase di passaggio di competenze e responsabilità tra le "chiese madri" e le "chiese figlie" puntava a mantenere un equilibrio tra la formazione di Chiese missionarie locali e gli impulsi "romanizzanti", eludendo l'autonomia delle congregazioni religiose storiche e sperando nell'effetto virtuoso dato dalla presenza contemporanea di realtà miste e diversificate.

---

<sup>16</sup> José GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984, p. 352.

Per gli ancora inesperti missionari romani, la scelta della Baja California fortificò in un certo senso la volontà della Congregazione di cercare un laboratorio missionale. All'epoca questo vasto territorio, la parte Sud della vecchia California ("l'alta California" era passata sotto il controllo statunitense nel 1848, dopo la guerra de *intervención*), non era ancora uno Stato della Repubblica ma godeva semplicemente dello status di territorio federale, alla stregua del lontano Quintana Roo, nella penisola yucateca. Qui erano passati, tra XVII e XVIII secolo, alcuni pionieri dell'evangelizzazione *norteña* tra cui il noto gesuita trentino Francisco Eusebio Kino, l'evangelizzatore della *Pimería alta*, e l'italiano Giovanni Maria Salvatierra, fondatore dell'antica missione di Loreto<sup>17</sup>. Questa regione *fronteriza*, geograficamente periferica e lontana dal centro del sistema di potere porfiriano, era stata trasformata in Vicariato ed assegnata a Propaganda Fide da Pio IX nel 1855. Meno di trent'anni dopo questo era passato sotto la giurisdizione del vescovo di Sonora. Nella stagione del rilancio missionario, l'*obispo* López de la Mora interpellò la congregazione perché inviasse missionari stranieri che lo aiutassero nella "ricivilizzazione" di una regione composita: segnata da una forte migrazione mineraria di matrice europea, sovrappostasi alle preesistenti comunità *mestizas*. Nelle regioni settentrionali ancora significativa era inoltre la presenza di diverse tribù indigene seminomadiche.

Una lettera, datata 8 gennaio 1894, fu inviata dal pro-segretario di Propaganda Fide, Cavassa, al rettore del Pontificio Seminario dei Santi Pietro e Paolo, padre Francesco Tommasini, per proporre la fondazione di nuove missioni nel "lontano Messico". Vi si legge:

Il vescovo di Sonora, Messico, al quale nel 1882 fu raccomandato il vicariato della Bassa California, per il bene del medesimo desidererebbe vi venissero spediti dei Missionari ed anche che si separasse dalla sua diocesi. Prego V. S. a venire da me per darle tutte le spiegazioni opportune qualora il suo istituto avesse la possibilità di assumere la cura del detto vicariato in quei modi, che il S. Padre crederà poi di adottare<sup>18</sup>.

Come emerge dalle carte dell'archivio romano del Pime, la missione messicana fu istituita formalmente, con decreto di Propaganda Fide,

---

<sup>17</sup> Vedasi José Luis AGUILAR, *Misiones en la península de Baja California, México*, Inah 1991

<sup>18</sup> In *Il Missionario Cattolico*, n. 152, 20 ottobre 1913, p. 152. La lettera è stata ripresa anche da mons. Domenico CALLERIO per la sua *Storia del seminario dei S. Apostoli Pietro e Paolo per le missioni estere di Roma. I suoi missionari e le sue missioni*, Roma 1926, p. 45, copia dattiloscritta. ASPIME, Roma.

l'8 novembre 1895, quasi in coincidenza con la partenza per La Paz dei primi missionari: il superiore, Luigi Pettinelli, laziale, insieme ai padri Domenico Scarpetta, pugliese, e Paolo Rivelli, piemontese (della Lomellina, anche se nella diocesi di Vigevano). I pochi missionari presenti, cui si sarebbe aggiunto di lì a poco il padre Tedeschini Lalli, iniziarono la propria attività puntando a recuperare le vecchie missioni gesuitiche abbandonate e a restaurare vecchie parrocchie, distribuendosi tra La Paz, San José del Cabo ed Ensenada de los Santos nella parte settentrionale della *sierra*, nel cuore della zona mineraria della penisola. Nonostante un'incipiente crisi del settore, alla fine del XIX erano in quel tempo ancora attive le miniere di zolfo di Pico de las Vírgenes; imprese anglo-statunitensi e francesi controllavano i giacimenti d'oro di argento di Calmally e la compagnia Boléo, fondata nel 1885 dall'imprenditore tedesco Karl Eissenmann e dal messicano Manuel Tinoco estraeva rame nei pressi di Santa Rosalia, mentre nel Sud si produceva marmo nell'isola di S. Marco e sale nell'isola del Carmen. Per il resto la popolazione rurale era dedita alla pesca (nella baia Magdalena anche delle perle) e ad attività agricole, quelle classiche di sussistenza di origine mesoamericana (mais, fagioli, patate dolci), ed altre d'importazione europea (agrumi e vigneti). Modeste erano invece le produzioni d'esportazione, limitate ad alcune piccole piantagioni (di canna da zucchero, cotone e tabacco) presenti nella parte bassa della penisola.

Il primo dato che colpì i missionari fu lo stato d'abbandono delle parrocchie e l'estrema povertà che caratterizzava la maggior parte della popolazione. Scrisse il superiore in una delle sue prime lettere al rettore del seminario romano:

Da due mesi mi trovo alla Paz, la capitale della Bassa California. Ma la bella e brillante cittadina non si riconosce più. Essendo stata chiusa una miniera d'argento, molti abitanti hanno emigrato, per trovar lavoro in altri lidi, ed ora La Paz non conta che 4.500 persone al più, e purtroppo v'è molta miseria<sup>19</sup>.

Una notevole fiducia era comunque riposta nella ripresa dell'attività religiosa che sembrava offrire incoraggianti prospettive. Continuava infatti padre Pettinelli:

però se materialmente la va male, debbo ringraziare Iddio pel progresso spirituale, che si va constatando di giorno in giorno maggiore.

---

<sup>19</sup> Luigi PETTINELLI, "Dalla Bassa California", in *Periodico delle Missioni Estere*, a. I, 3, aprile 97 pp. 25-26.



Tutti mi dicono che dal nostro arrivo va sempre aumentando il numero di fedeli che frequentano la Chiesa e che s'accostano ai sacramenti; e soprattutto è confortante il vedere come molti sposi uniti col solo vincolo civile, si presentano a celebrare il matrimonio religioso.

A La Paz i padri avviarono da subito, con l'aiuto di alcune "signorine" locali, un piano d'insegnamento della dottrina cristiana ai fanciulli e misero in cantiere il progetto di edificare una scuola «perché – scrisse padre Pettinelli – quella che abbiamo è piccola e malsana e perciò il governo non mi permette di tenervi più di 50 ragazzi. Ma mi occorrono mezzi»<sup>20</sup>. Per rilanciare la missione servivano però strumenti e risorse umane: «vede sig. rettore – continuava – la necessità di avere altri missionari? Le raccomando di mandarmi dei padri robusti, che possano resistere a cavalcare per giorni intieri». Le richieste del superiore vennero esaudite; tra il 1897 e il 1901 arrivarono nella Bassa California altri missionari italiani: i padri Tito Alessandri Regoli, Fabiano Tedeschini Lalli e Ignazio Salvatori, insufficienti comunque a coprire un territorio tanto esteso. Le difficoltà di dare organicità all'azione pastorale ed evangelizzatrice erano infatti molteplici, come si evince da un'altra lettera di Pettinelli, indirizzata due anni dopo il suo arrivo a La Paz al cardinale Miecislav Halk Ledochowski, prefetto di Propaganda Fide (dal 1892 al 1902). Scrisse il superiore della missione:

Colgo la opportuna occasione della venuta del nuovo secolare, per scriverle la presente onde darle alcune notizie della nostra missione della Baja California ed allo stesso tempo presentare i miei più rispettosi ossequi e sinceri auguri. Benché nella nostra missione non possiamo dire faccia grandi progressi, pure non s'indietreggia... Certamente desideriamo di più ma non possiamo smarrirci, ravvisando bene che le nostre fatiche non diventino inutili, perché osserviamo che vi è maggior concorso di gente al tempio e sempre maggiore frequenza ai santi sacramenti. In quanto alla chiesa di Ensenada è già compiuta. Certo che l'esistenza di un tempio... è un mezzo efficacissimo per attirare un maggior numero di persone e conseguire per tanto meglio e con più libertà il compito dell'apostolica missione. Si è costruita la casa curiale che prima non si aveva. Stiamo pure cercando di fare una casa parrocchiale a Todos Santos perché lì certamente è necessaria la presenza di un padre per qualche tempo nell'anno. Tutti i missionari godono di buona salute, lavorano con zelo e disinteresse pel bene delle anime. Speriamo che il signore ci conservi zelanti lavoratori. I missionari nuovi arrivati mi saranno di grande aiuto per-

---

<sup>20</sup> *Cenni sulla missione*, cit.



ché quest'anno potrò muovermi con maggior libertà per visitare, a Dio piacendo, la nostra missione<sup>21</sup>.

Nella strategia di penetrazione missionaria la visita del territorio era considerata uno strumento cruciale, così come le relazioni alla casa madre, secondo le istruzioni dettate dalla stessa Propaganda Fide con la circolare del 1° giugno 1877 ai vicari apostolici e prefetti. Gli indigeni che abitavano la Bassa California erano in effetti dispersi in piccoli gruppi, in prevalenza concentrati nella regione settentrionale, compresa tra Ensenada, Tecate e il Río Colorado, dove in seguito sarebbe sorta la città di Mexicali. Almeno cinque erano i gruppi, di origine e lingua comune: gli m'ti pa o cochimí (noti all'epoca come *dieguenos*) nella *meseta* presso Ensenada, i kumiai tra Ensenada e El Rosario, i paipal e i kilwa nella *sierra* e i cucapá lungo il fiume Colorado. Nel sud erano invece presenti piccoli gruppi sparsi di yaquis e mayos trasmigrati dai vicini Stati di Sonora e Sinaloa. Per il resto la maggioranza della popolazione era bianca e meticcia, con numerosi anglosassoni ed Europei concentrati nell'area mineraria di Ensenada. La realtà con cui si dovettero confrontare i missionari italiani era quindi estremamente eterogenea. Come nel vicino Stato di Chihuahua, l'influsso nordamericano sulla regione era stato significativo principalmente per via delle miniere sparse nel territorio che avevano attirato uomini e investimenti. Molti giacimenti si erano poi esauriti già nella seconda metà dell'Ottocento provocando ulteriori rimescolamenti demografici.

Nel caso dei missionari italiani è quindi particolarmente interessante cogliere la prospettiva di chi giungeva nella terra di missione con una visione "esterna" rispetto alla realtà messicana. Il processo di adattamento alla realtà culturale di quest'area *sui generis* del Messico *fronterizo* fu tutt'altro che semplice per i missionari italiani, come emerge da una serie di lettere e resoconti inviati al seminario romano. Colpiti dal tipo di devozione popolare della popolazione locale, i missionari, fin dai primi mesi di attività, iniziarono a toccare con mano anche la profonda pluriculturalità messicana. Riguardo al sacramento dell'Eucaristia ad esempio, padre Scarpetta fu colpito dalla solennità con cui i locali e in particolare gli indigeni l'affrontavano.

La divozione colla quale i messicani si accostano alla S. Mensa – scrisse – è veramente qualcosa di ammirabile. Dopo la comunione quegli che viene primo fa passare a tutti un bicchiere d'acqua. Qual-

---

<sup>21</sup> "Lettera datata 5 dicembre 1899", in *ASCPF*, Messico, Rubrica 152/1899, vol. 168, p. 493-496, Baja California.

che volta sono i vecchi indiani che traggono fuori dalla loro borsa una bottiglietta d'acqua se l'appressano alle labbra, ne bevono un sorso e poi la passano agli altri<sup>22</sup>.

Cerimonie particolari riguardavano anche il battesimo, il matrimonio e l'estrema unzione che divenne l'occasione per entrare in contatto con la particolare concezione della morte diffusa nel mondo rurale. Scrisse al riguardo il padre Rivelli: «È poi costume generale che al letto dei genitori morenti si radunino tutti i figli, ne sentano gli ultimi ammonimenti, ne ricevano la benedizione, e sciagurato si stima colui che non riceve la benedizione del padre o della madre morenti». Il profondo rispetto per i defunti trovava però la sua massima espressione in una festività profondamente mesoamericana come il *día de los muertos*. Ricordava padre Salvatori in occasione della consacrazione di un cimitero semiabbandonato nella missione di Loreto: «tutto il rito lasciò profondissima impressione nel cuore della gente, che dopo non finiva di ringraziarci per quello che avevamo fatto per i loro cari».

Quest'incontro-scontro culturale produceva interessanti riflessioni di natura antropologica. Le difficoltà d'approccio interculturale si legarono anche alla celebrazione delle varie festività locali e patronali, come emerge dalla descrizione lasciataci dal superiore della festa della Santa Croce, celebrata in una piccola comunità indigena del Sud. Scrisse infatti:

Il giorno che precede la festa si danno tutti attorno a preparare una grande capanna che adornano con abiti, stracci, coperte, rami d'alberi d'ogni specie e fiori artificiali. Intendiamoci, fiori per modo di dire, perché non ne hanno né la forma né il colore, a meno che non si tratti di fiori preistorici o di pura razza indiana, di cui essi solo conoscano la specie. Di questi fiori adornano pure profusamente una rozza croce improvvisata con due travicelli, e verso le nove di sera danno principio alla festa con la solenne processione della croce. La sensazione è quella di vivere con un popolo primitivo del passato preistorico<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> "L'amministrazione dei sacramenti e le funzioni religiose nella Bassa California", Lettera del p. SCARPETTA, 11 agosto 1897, in *Periodico delle Missioni Estere*, I, 8 (1897), pp. 90-92.

<sup>23</sup> "La festa della S. Croce presso gli indiani della Bassa California", Lettera del p. Luigi PETTINELLI, La Paz, 3 maggio 1898, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. II, 5, giugno 1898.

L'impatto con la parte più profonda della festa, con la musica, le danze e l'iconografia indigena, non fu meno traumatico per il padre. Continuò infatti:

un indiano, il più brutto ed il più nero della tribù, il quale è per loro il più bello, giacché la bellezza è sempre relativa ai gusti, si carica di quella specie di croce e dopo molte smorfie e giri e rigiri si mette a capo della colonna ed apre la processione. Lo seguono immediatamente un violino scordato ed un'arpa, che non è certo quella di Davide, da cui cavano certi suoni indefinibili, una musica che non è nemmeno quella dell'avvenire, qualche cosa come tra l'urlo e il gemito, il miagolio dei gatti innamorati e il guaito del cane bastonato.

La processione terminava quindi nella capanna, dove i *matachines* continuavano le loro danze e le donne pregavano. Ciò che più colpiva era però l'esclusione del sacerdote da un rituale formalmente cristiano ma di fatto autogestito dagli uomini della comunità attraverso i rappresentanti delle confraternite. Il Commento era del seguente tenore:

Ed intanto il sacerdote che fa? Solo e ritirato se ne sta pregando Id-dio perché illumini quei troppo barbari suoi figli, i quali poi del sacerdote nemmeno sentono bisogno per celebrare le loro feste, poiché un indiano perfettamente nudo, con un solo straccio legato intorno ai lombi, fa da sacerdote, maestro di cerimonie e direttore di musica e ballo...

Nei rimanenti sette giorni di festa il copione si ripeteva alternando le preghiere alle danze propiziatorie, fino al ritiro della croce che veniva riposta nella casa di un notevole locale prima di un brindisi finale. Concludeva il superiore «È facile immaginare quante e quante volte io condannassi simili baccanali, ma predicai nel deserto», accontentandosi di rilevare che a queste feste partecipavano solo «gli indiani indigeni, mai la gente di ragione, che quella specie di festa va talvolta bensì a vedere, ma solo per curiosità e passatempo».

I missionari furono generalmente colpiti non solo dai caratteri profondamente sincretici delle cerimonie ma anche dalla distanza sociale che separava indigeni, meticci e bianchi, nella missione:

La maggior parte degli abitanti sono di razza spagnuola – continuava la lettera – brava gente che lavora da mane a sera per guadagnare un tozzo di pane... Soltanto in un angolo di questa penisola, su di un tratto di spiaggia dell'Oceano Pacifico vive qualche centinaio di indigeni discendenti diretti delle antiche tribù indiane, che si dicono cri-

stiani, sebbene di cristiano abbiano solo il battesimo e riconoscano il sacerdote solo al punto di morte... Vivono del tutto separati dal resto della popolazione civilizzata, che essi chiamano gente di ragione (sic) quasi essi fossero animali del tutto irragionevoli (quantunque non abbiano poi tutti i torti di credersi tali) e vivono sulla riva del mare ricoverati da piccole capanne di paglia<sup>24</sup>.

Interessante a questo riguardo risulta la riflessione fatta due anni dopo dal padre Rivelli in relazioni alle difficoltà della missione che lui imputava a un insieme di condizioni pratiche e culturali: le distanze («le quali impediscono che la gente di campagna ascolti spesso la parola di Dio»<sup>25</sup>), la scarsità di missionari («ma che d'altronde non potrebbero vivere con le risorse del paese, ove se ne aumentasse di troppo il numero») e quello che si potrebbe definire il sincretismo vivo e presente nella religiosità popolare autoctona («per gli indiani è il miscuglio orribile di religione, e l'abbruttimento in cui vivono»).

Non troppo sorprendentemente, i missionari italiani accusavano del ritardo culturale indigeno la massoneria e i liberali e, spinti dalla forte vena antiamericanista, l'influenza negativa dei vicini Stati Uniti. Un tema che negli anni della lotta Stato-Chiesa avrebbe segnato l'opera dei militanti cattolici italiani filo-*cristeros*<sup>26</sup>. Continuò infatti il padre:

quando l'opera dei missionari stava producendo frutti, e l'indiano s'istruiva, benché lentamente, nella religione; quando questi poveri esseri, creati per Iddio, ma disgraziati perché l'uomo intelligente e crudele li ha avviliti, più abbisognavano dell'opera conservatrice del missionario che li consolidasse e li rafforzasse nella nuova religione; allora scatenate dall'inferno vennero le rivoluzioni, che nel 1767 espulsero i gesuiti dai domini spagnuoli ed interruppero la loro evangelizzazione; nel 1810 si sollevavano per la liberazione del Messico dagli spagnuoli diretti dal cura Hidalgo, ed intanto, mentre la Vergine di Guadalupe brillava dai loro stendardi, essi funestavano le chiese, le derubavano, e ne cacciavano i preti; nel 1840 e 1857 poi le rivoluzioni davano l'ultimo colpo spogliando la religione e la chiesa. Che avvenne allora? Che l'indiano, appena evangelizzato e istruito, fu abbandonato dai suoi missionari, barbaramente cacciati, ed egli ricadde nella più crassa ignoranza, ricadde alle sue feste idolatriche, mesco-

---

<sup>24</sup> *La festa della S. Croce presso gli indiani della Bassa California*, cit.

<sup>25</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, giugno 1901, pp. 77-80.

<sup>26</sup> Si veda per tutti Luigi ZILIANI, *Tre mesi nel Messico martire*, Bergamo, Sant'Alessandro, 1929. Sul tema: Massimo DE GIUSEPPE, "Del «Calles con occhi di fuoco» a «la Guadalupe di Marzabotto». El conflicto religioso mexicano en Italia", in Jean MEYER (ed.), *El conflicto religioso y las naciones*, México, Tusquets, 2010.

landole a quelle cattoliche, ne formò un orribile impasto, ed or si tiene sicuro così di esser stato evangelizzato dai primi padri<sup>27</sup>.

In questa personale rilettura della storia messicana, tornava l'aspirazione paternalista a un diritto di tutela per la Chiesa, accompagnata da una non troppo velata nota di polemica politica. Da italiani, poco sensibili al dibattito nazionale sul meticciato, i missionari accusavano senza attenuanti i governi messicani del XIX secolo di aver combattuto il clero e gli indigeni insieme, confiscando le missioni. Scrisse Rivelli: «di qui venne la rovina dei poveri indiani, prima aiutati dai missionari ed ora abbandonati a se stessi, o meglio dati in balia di gente senza cuore e coscienza»<sup>28</sup>. Da qui erano a suo dire discese la disgregazione sociale e l'emigrazione forzata, «perché gli indiani – continuava – non abbandonano mai il loro territorio, se non ne sono cacciati. Potrà forse emigrare un individuo, mai una tribù intera, perché se ben si studia il carattere e i costumi indiani, si trova che essi sono legati tenacemente al paese ove sono nati». Gli stessi temi furono ripresi in seguito dal padre Calcaterra che accusò della rovina della Chiesa in Messico la massoneria, paragonando la situazione che vivevano i cattolici sotto Díaz («essendo al potere un più saggio governante, godesi relativa pace e relativa libertà...»<sup>29</sup>) a quella dei primi cristiani sotto l'imperatore Antonino «che non perseguitava propriamente i cristiani, ma li uccideva se presentati ed accusati».

Concludeva invece la sua nota il padre Rivelli:

Era destino dell'indiano di dover sparire all'avanzarsi del bianco che lo cacciava e lo distruggeva. Offensivo o no, niente lo salvava. Era un indiano quindi doveva dar luogo all'anglo-sassone che sottentrava a lui, togliendogli le terre, le case, il bestiame, il raccolto, la religione, la vita. E quando, più tardi, di fronte all'indignazione del mondo intero, non poterono più i bianchi distruggerli con la rapina e coi massacri, usarono il sistema abominevole di annichilirli e annientarli con i liquori, inducendoli all'ubbrachezza e agli stravizzi.

---

<sup>27</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI.

<sup>28</sup> "La Bassa California descritta dal p. RIVELLI", *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, 10, novembre 1901.

<sup>29</sup> "Dalla Bassa California", relazione del padre Adriano CALCATERRA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. IX, 2, marzo aprile 1905, p. 46.

### *Gli italiani e la costruzione dell'immaginario indigeno*

Grazie all'incontro con le popolazioni indigene, i missionari misero alla prova, e al contempo contribuirono a fortificare nel pubblico italiano che seguiva le riviste missionarie, una lunga serie di stereotipi culturali che riverberavano nell'immagine in costruzione del *West* nordamericano, negli anni dei tour europei del Buffalo Bill Wild West Show<sup>30</sup>. Per quanto concerne ad esempio le testimonianze sulla predisposizione di molti nativi alle bevande alcoliche, padre Rivelli scrisse che questi erano disposti a impegnare il proprio *serape* ai *cantineiros* in cambio di acquavite. Scrisse al riguardo:

quanta tristezza vedere un uomo abbruttirsi in quella maniera, infangarsi, avvilitarsi... egli lavora come una bestia da mane a sera; la fatica non lo abbatte il sole pare lo incoraggi, è un essere che si è abituato alla natura come un selvaggio, e persino nel sopportare malattie e ferite gravi è valorosissimo. Con tutte queste buone qualità che lo potrebbero rendere felice, egli invece è infelicissimo perché ubbriacone...Egli al sabato sera incomincia la sua sbornia che dura due o tre giorni<sup>31</sup>.

La dipendenza dall'alcol era vista spesso anche come la prima causa di abbattimento morale e indebitamento che sfociava naturalmente nel ricorso al furto e quindi al carcere. «Certo – continuava – che sovente l'indiano viene cacciato in carcere, il che per niente lo disonora. Egli ci va indifferentemente, e, peccatore né umiliato né pentito, appena esce ritorna al suo diletto e inseparabile mezcal».

L'alcolismo era però un fenomeno principalmente maschile, il che metteva in luce agli occhi dei missionari il ruolo aggregante ricoperto dalla donna, considerata sia una migliore amministratrice di beni che dotata di forte spirito di sacrificio. «La donna – scriveva ancora Rivelli – sua fedele compagna, lo sa condividere (...) per vivere essa si dà al servizio nelle famiglie o lavora biancheria, o fa *tinajas* e simili oggetti e si distingue perfino per l'igiene». Anche la cura dell'igiene femminile veniva contrapposta a quella maschile («la camiciola, se pur l'indossa, è di tutti i colori, dal nero con le sue sfumature al terrognolo, ma giammai bianca, della sua pulizia poi mi guarderò bene dal parlarne perché vi ripugnerebbe... Pare incredibile che l'indiana sia

---

<sup>30</sup> Robert W. RYDELL - Rob KROES, *Buffalo Bill Show. Il West selvaggio, l'Europa e l'americanizzazione del mondo*, tr.it., Roma, Donzelli, 2006.

<sup>31</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, giugno 1901.

abbastanza pulita, mentre l'indiano è sudicio e si lava solo quando si tuffa in mare per pescare»). In realtà erano generalmente le indiane a considerare gli europei poco avvezzi al pulito e all'acqua, ma la questione dell'igiene dell'indio era uno dei punti più dibattuti nei circoli positivisti e nei congressi sociali del tempo.

Tra le virtù attribuite alle popolazioni native, gli italiani furono però colpiti in particolare dall'assenza di bestemmie (scrive Scarpetta «Ma la poesia migliore, ovunque qui si ascoltino le confessioni, è il non sentire mai alcuno accusarsi del peccato della bestemmia... che pure tanto allaga la nostra bella e gentile Italia»<sup>32</sup>) e dall'umiltà con cui gli uomini adulti sembravano disposti ad accettare i consigli. Altre qualità lodate rimandavano al diffuso senso di ospitalità e dal profondo rispetto per la tradizione e per gli anziani. Affermò Rivelli: «L'indiano conserva ancora, come anticamente, la sua tribù nella quale nasce, vive e muore. Ha molto rispetto per i vecchi, né mi ricordo d'aver mai visto o udito di un indiano che abbia insultato o offeso un vecchio»<sup>33</sup>. Durante quella visita a una *ranchería* india il missionario fu impressionato anche dalla devozione per la Vergine («comune madre degli uomini»), di impostazione guadalupana e indigena, così distinta dai dettami del dogma dell'immacolata concezione che andava ridefinendo i termini della devozione mariana in Europa. Al concetto locale di carità si riferiva invece padre Salvatori quando aveva scritto tre anni prima dalla sua visita alla missione di Loreto: «è stampato e molto profondamente nel cuore, il sentimento di carità, che non lascia nessuno spettatore ozioso delle sofferenze del suo prossimo. Questo ed altri sentimenti, sono talmente radicati nell'animo della gente che forma quasi una seconda natura»<sup>34</sup>. Il superiore ricordava però, ancora nel gennaio del 1901, le perduranti difficoltà che le situazioni di disagio e separazione sociale comportavano: «L'ignoranza di questa gente in materia religiosa è spaventevole; e d'altra parte il Missionario non può tanto spesso visitare le montagne, perché siamo pochi e le spese di viaggio sono assai costose»<sup>35</sup>. Organizzare un sistema di visite nell'interno del territorio missionale, anche a causa delle caratteristiche seminomadiche di alcune comunità e per le a-

---

<sup>32</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. II, 8, agosto 1899.

<sup>33</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 91.

<sup>34</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 8, settembre 1902, p. 117.

<sup>35</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. PETTINELLI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, 1, gennaio-febbraio 1901.



sperità naturali, l'insicurezza di alcune aree, oltre che per lo scarso numero di sacerdoti e la vastità del territorio del vicariato, restava un compito improbo. Questo acuiva la lentezza degli spostamenti, come ricordava anche padre Scarpetta:

tutti i viaggi bisogna farli a cavallo o a dorso di muli o somari. Figuratevi che a San José del Cabo, centro importante, tutto il movimento commerciale è costituito pressoché da un vaporetto che visita questi lidi una volta al mese<sup>36</sup>.

Eppure era grazie all'esplorazione del territorio e agli incontri umani che si formavano reti di scambio culturale e la missione si apriva anche alla raccolta dati di natura antropologica o proto-scientifica. Questi riguardavano l'ambiente, il clima, la mineralogia, la flora e la fauna (scrive padre Scarpetta: «racconterò adesso l'aneddoto della serenata d'una specie di lupi detti *coyotes*, che ci fecero visita quella notte»<sup>37</sup>); note interessanti ci vengono anche sull'artigianato e l'alimentazione. I padri riconobbero, con toni tradizionalmente paternalistici, l'abilità manuale dell'artigiano indigeno che «nel compiere certi lavori è paziente e costante come lo è per esempio nel fare oggetti di madreperla, come anelli, bottoni, per polsini, camicie, dove l'abilità sua giunge ad eguagliare quella dell'europeo»<sup>38</sup>; riguardo al cibo fornirono invece interessanti descrizioni ad uso dei lettori italiani dell'elemento base della dieta mesoamericana: la *tortilla* nelle sue diverse varianti. Si legge in una lettera:

Le tortille non sono altro che il pane della Bassa California, qualche cosa di mezzo tra la polenta e il pane nostro. Per farle mettono a cuocere il granturco in una pentola, ed appena cotto lo macinano nel metate, un apparecchio formato di due grandi pietre, che le donne fanno girare con una velocità straordinaria per ridurre il granturco in pasta. Formano allora tante schiacciatelle di circa dodici centimetri di diametro per uno spessore di poco più che mezzo centimetro e le mettono ad abbrustolire sopra due lamine di ferro sovrapposte a un fuoco piuttosto vivo.

---

<sup>36</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. III, 5, giugno 1899.

<sup>37</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VII, 3, aprile 1903, p. 41.

<sup>38</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 92.

Meno entusiasti erano invece i commenti riservati dal padre piemontese al *chile*:

questa gente è amantissima della roba forte, e condisce la carne con una specie di peperoncino detto chile che essi usano invece del pepe, del quale è anzi più forte e piccante, e ne gettano a piene mani nelle vivande, credendo che i cibi riescano tanto più buoni quanto più sono carichi di chile. Per farsi perciò onore con me ne gettarono nella carne servitami molto più del verosimile; bel regalo veramente, restai senza mangiare e colla lingua addolorata una settimana.

Nemmeno la carne secca riscosse troppo entusiasmo tra i missionari:

Se poi qualcuno avesse vaghezza di sapere quale gusto abbia, può farne la prova anche in Italia: prenda un pezzo di cuoio, lo tagli in tanti piccoli dadi, lo faccia cuocere con un po' di strutto, e poi lo mangi; avrà mangiato la carne secca della Bassa California.

Non mancarono nemmeno interessanti dati di carattere sociologico-urbanistico. «il quartiere dove l'indiano abita – commentò padre Rivelli – è sempre separato dal paese. Quattro pali piantati in terra per sostenere un tetto di rami di palma, dal quale han libero passaggio acqua e sole, formano la sua diletta capanna. In questa, per tutta masserizia, troverete qualche volta, ma di raro, un lettuccio di tavole diseguali, con un sacco qualunque per cuscino ed un serape per coperta»<sup>39</sup>. In realtà generalmente gli indigeni (come anche molti *mestizos*) preferivano la più fresca amaca al letto e nelle zone calde sfruttavano l'*adobe* (una mistura di fango essicato paglia e pietre) per i muri della casa che proteggeva dall'umidità. Ciò che più colpiva era però il sistema di isolamento e dispersione che caratterizzava gli insediamenti indigeni, specie quelli settentrionali nella *sierra*. Padre Scarpetta durante una sua escursione presso le comunità del Río Colorado usò la seguente descrizione: «queste rozze casupole di cotone sono disseminate qua e là a mezz'ora di distanza l'una dall'altra. Gli indiani e sovente le famiglie messicane, se ne stanno accampati all'ombra di un albero detto mezquite, che abbonda nella Bassa California specialmente nei luoghi più incolti e deserti»<sup>40</sup>. In quei viaggi a volte i missionari ricorrevano a *escamotage* estemporanei per con-

<sup>39</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 7, agosto 1901.

<sup>40</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VII, 3, aprile 1903, pp. 38-40.

quistare la fiducia degli interlocutori, come quando il padre Rivelli di fronte a un gruppo di indigeni terrorizzati dall'evento della sovrapposizione tra luna e stella polare, invitò tutti a pregare:

Un urlo formidabile coprì la mia parola. La luna e la stella stavano già quasi a contatto e quella gente si sentiva morire. Mi venne una felice idea. Tutti in cappella, gridai, a recitare il S. Rosario. Corsero tutti, pregarono tutti col fervore di chi si sente vicino a presentarsi al tribunale di Dio e quando avemmo terminato, il sole già compariva all'orizzonte<sup>41</sup>.

Nell'autunno del 1901 prese il via un tentativo di visita organica alla missione, sul modello di quelle organizzate puntualmente dai gesuiti nella Tarahumara, da parte di padre Ignazio Salvatori. Questi, esperto di teologia dogmatica, era stato incaricato dal rettore del seminario romano di scrivere un libro per il pubblico italiano sulla storia della missione messicana di S. Pietro e Paolo. Nella sua esplorazione il padre si rese conto delle enormi difficoltà perduranti sia sotto il profilo pastorale che della gestione ordinaria della missione. In una serie di lettere lamentò l'esiguo numero di sacerdoti italiani, la totale assenza di contatti con esponenti del clero messicano e le difficoltà organizzative e logistiche, già più volte richiamate dai suoi colleghi. Tra le altre cose chiedeva esplicitamente che si investisse nella formazione dei missionari, raccomandando che questi venissero inviati nella regione «già esercitati fortemente nella predicazione»<sup>42</sup>. I gesuiti infatti, prima di accedere alla missione Tarahumara, venivano formati a Città del Messico nei rudimenti della lingua rarámuri, mentre molti missionari italiani dovevano limitarsi a superare il primo scoglio della lingua spagnola. Per la missione di Loreto, nella Sierra gigante, padre Salvatori propose la fondazione di un centro educativo che rispondesse alle esigenze pratiche della popolazione locale. Commentò: «se invece di un collegio vi si potesse fondare una Scuola podere od una Colonia agricola, al modo di Europa, chi sa di quali vantaggi non potrebbe esser fonte per queste popolazioni abbandonate»<sup>43</sup>. Inoltre proponeva di diffondere tra i laici i fermenti della

---

<sup>41</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 93

<sup>42</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 9, ottobre 1902, p. 146.

<sup>43</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 7, agosto 1902.

dottrina sociale della Chiesa<sup>44</sup> e interventi di tipo culturale. La musica ad esempio poteva rappresentare un interessante strumento di dialogo, come constatò quando dopo aver fatto restaurare il vecchio clavicembalo di Mulegé iniziò a utilizzarlo per inframezzare la recita del Rosario. «Le insolite melodie – scrisse – (un riarrangiamento di Nostra Signora del S. Cuore del maestro Capocci) piacquero assai-simo fin dalla prima sera; ed era pur bello, sarei per dire commovente, sentirle il giorno appresso ripetere qua e là da qualche voce argentina di fanciulla, che nella sua povera dimora attendeva al lavoro usato». Nel bel mezzo del suo viaggio padre Salvatori fu però colpito da una grave forma di dissenteria e la malattia lo costrinse a rientrare nella parrocchia di S. Rosalia, dove morì il 7 ottobre del 1902<sup>45</sup>. Pochi mesi prima era morto in Cina anche il padre Rivelli, che nel 1900 aveva lasciato il vicariato della Baja California, per trasferirsi nella missione dello Scen-si, dove fu colpito dalla febbre tifoidea.

Le indicazioni di padre Salvatori non caddero nel vuoto ma mancarono le risorse per realizzarle. Padre Marsiliani, alla fine del 1903, propose di istituire a Loreto un piccolo collegio di Artigianelli, per giovani compresi tra i 12 e i 20 anni. La proposta si basava sul recupero di un collegio abbandonato edificato dai gesuiti e parzialmente distrutto dal terremoto del 1873. Il modello era quello dei salesiani e i fini venivano esposti dal missionario in questi termini:

- 1) attirare i giovani alla religione e farli uomini virtuosi e buoni cristiani; giacché qua gli uomini vivono senza religione e viziosi
- 2) estirpare o almeno diminuire la piaga del concubinato
- 3) riparare, sotto la direzione di artisti pratici tante chiese decadenti dei primi missionari gesuiti e migliorare le case delle nostre missioni
- 4) allevare artisti per questo territorio della bassa California che ne difetta
- 5) attendere da vicino al bene spirituale di vari popoli presso Loreto, da tanto tempo abbandonati<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 7, agosto 1902, p. 78.

<sup>45</sup> Scrisse padre Giuseppe MARSILIANI il 9 novembre, dando notizia della sua morte «ed ora non ci rimane che pregare per quell'anima benedetta, che il buon Dio assuma tosto alla beatitudine celeste, e di far voti perché un altro missionario di egual valore, venga a portare il suo contributo di lavoro e fatica in questa abbandonata regione».

<sup>46</sup> "Un collegio di Artigianelli nella Bassa California", lettera del padre MARSILIANI da Mulegé al rettore del Seminario, in *Periodico delle Missioni Estere* a. VI, 11, dicembre 1903, pp.165-166.

In realtà i missionari italiani, cui negli anni successivi si aggiunsero anche i padri Callerio (dal 1915 incaricato della direzione e coordinamento dei lavori pastorali), Rossi (futuro superiore della missione dal 1914), Cotta Ramusino, Alloero e Castaldi, non seppero o non poterono sfruttare (a differenza dei gesuiti nella nuova missione della Tarahumara, fondata dal padre Arocena nel 1900) le occasioni che l'ultima fase del porfiriato andava aprendo. Nella stagione della mes-sicanizzazione della *Rerum Novarum* e dei Congressi Sociali Cattolici (da quello di Puebla del 1904 a quello di Oaxaca del 1909) i missionari italiani non riuscirono a ritagliarsi un ruolo nel dibattito nazionale sull'*indio*, né a costruire reti e legami intraecclesiali organici fuori da un vicariato sempre più difficile da gestire nella propria complessità geo-politica.

Nonostante le resistenze culturali, gli stereotipi e le difficoltà, il processo di radicamento sociale di quei missionari stranieri e quell'esperienza umana e spirituale permise però ai padri di cominciare a guardare al mondo indigeno in termini nuovi, come si evince dalla lettera di commiato scritta dal padre Rivelli, al momento del suo congedo dalla guida della missione, contenente un commento assai diverso da quelli iniziali del suo superiore:

Belle quelle capanne ove migliaia di poveri indiani, i paria del Messico, traggono una vita sofferente e, purtroppo, molte volte viziosa; bella infine quella missione di Mulegé nella sua solitudine, ove io vissi quei pochi anni in pace e tranquillità campestre... Altri lavoreranno su quel terreno arido e aspro, dove si trovano pure delle belle gemme spirituali. Anche nella Bassa California si trovano delle anime pure, fatte per Iddio, che vivono con estrema delicatezza di coscienza, le quali potrebbero chiudere le labbra a chi, sentendo pronunciare il nome di America, si credono di trovarsi davanti ad un paese dedito esclusivamente all'affarismo<sup>47</sup>.

### *Il progetto di nazionalizzazione delle missioni della Baja California*

Per motivi di spazio facciamo qui un breve salto temporale, tralasciando la stagione di crisi del Vicariato della Baja California che si fece via via sempre più acuta dal 1909 in poi, con una naturale accelerazione dopo lo scoppio della rivoluzione e la parentesi dell'occupazione dei ribelli magonisti di Mexicali e Tecate. Per quanto in seguito la regione si fosse mantenuta successivamente ai margini

---

<sup>47</sup> "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 78.

del processo rivoluzionario, la situazione per i religiosi italiani si fece in breve tempo estremamente complessa. Il dato su cui vorrei soffermarmi in quest'ultima parte del saggio riguarda però non tanto gli evidenti problemi emersi durante la stagione maderista, huertista e della *convención revolucionaria*, quanto la svolta che segnò il periodo 1917-1920, quando all'avvento definitivo delle armate costituzionaliste di Carranza, nel Nord-Ovest si fortificò sempre più la componente sonorensese. Il dato più interessante, ai fini del nostro lavoro, non riguarda però tanto gli evidenti punti di contrasto, esacerbati dopo l'approvazione della Costituzione repubblicana del '17, tra componenti cattoliche, anticlericali e rivoluzionarie, quanto piuttosto una sorprendente frattura interecclesiale che si generò tra una parte dell'episcopato messicano ed i missionari italiani. Un processo che si può ora ricostruire grazie alle carte della delegazione apostolica di mons. Giovanni Bonzano conservate presso l'Archivio segreto Vaticano<sup>48</sup> e che ci offre interessanti chiavi di lettura sul tipo di nazionalismo espresso dal cattolicesimo messicano di inizio '900 e sulla difficoltà di sviluppare una missionarietà italiana nel Messico rivoluzionario.

Già nel maggio del 1917, a quattro mesi dalla promulgazione della Costituzione, padre Severo Alloero, che insieme al collega Cesare Castaldi era incaricato della parrocchia di S. Rosalia, scrisse a mons. Bonzano, che in precedenza era stato a sua volta missionario in Cina per Propaganda Fide, per aggiornarlo sulla situazione del vicariato. Quello che emerse dalla sua descrizione fu un quadro ben poco incoraggiante riguardo alle conseguenze politiche dell'affermazione costituzionalista e alle stesse sorti della missione italiana. È interessante però notare che alla fine della missiva appariva una particolare richiesta d'aiuto, con cui si sosteneva la bontà della causa dei missionari di S. Pietro e Paolo e, viceversa, denunciava la crescente freddezza dell'episcopato messicano nei loro confronti. Scrisse infatti nelle conclusioni:

Chi le scrive è uno dei missionari della Baja California. Come già le sarà noto come stranieri ancor noi siamo stati impossibilitati dell'esercizio del ministero qui in Messico. Il superiore di qui, padre Giovan Battista Rossi già ne ha dato l'avviso a Roma attendendo gli ordini. Se sua Eminenza potesse aiutarci con la sua benefica influenza coi Vescovi degli Stati, d'accordo s'intende col padre Domenico Calle-

---

<sup>48</sup> ASV, Nunziatura Apostolica del Messico, Mons. Giovanni Bonzano (1915-1921), fasc. 32, 115 Vicariati Apostolici, Expulsión Misioneros de la Baja California.

rio nostro direttore, sarebbe per noi tutti una grande benedizione del Signore<sup>49</sup>.

I timori di un espulsione erano in effetti concreti e si cominciava a preparare il terreno per far fronte ad una possibile situazione emergenziale, come emerge da un'altra lettera di quei giorni, indirizzata questa volta dal prefetto di Propaganda Fide, cardinal Serafini allo stesso Bonzano:

Per le attuali circostanze del Messico si ha ragione di temere la espulsione dei missionari italiani, che stanno nel Vicariato apostolico della Bassa California. Se questa espulsione si verificasse, per non lasciare quei fedeli senza assistenza spirituale, questa S. Congregazione crede che sarebbe opportuno incaricare temporaneamente della medesima il vicino vescovo di Sonora, dalla cui diocesi fu distaccata detta missione. Prego quindi la S.V. di volersi interessare di questo affare, facendo delle pratiche presso il suddetto Vescovo nel senso indicato. Sarò poi grato alla Sv se vorrà tenermi informato del risultato di queste sue pratiche<sup>50</sup>.

Di lì a un mese il delegato apostolico contattò il vicario di Sonora, mons. Martín Portela, segnalandogli che

La Sacra Congregazione di Propaganda, in vista dell'abbandono in cui si trovano i fedeli della Bassa California, in seguito alle disposizioni della nuova Costituzione Messicana, che proibisce ai sacerdoti esteri di esercitare colà il sacro ministero, mi ha incaricato di affidare temporaneamente all'ordinario di Sonora la cura di quel Vicariato apostolico<sup>51</sup>

aggiungendo «la prego significarmi se ella ha i sacerdoti disponibili, i quali siano in grado di interessarsi alle accennate missioni». Questo era un punto tutt'altro che scontato per una delle diocesi che più a fondo avevano patito gli effetti della rivoluzione e della spinta anticlericale promossa dal gruppo sonorese all'interno della compagine costituzionalista. Emblematica al riguardo risulta la risposta, piuttosto intimorita, inviata a Bonzano dal vicario della diocesi di Sonora, dalla sua residenza temporanea di Naco. Questi lamentava l'impossibilità di rientrare nella capitale dello Stato e di collaborare all'amministrazione

---

<sup>49</sup> ASV, N.A. Messico, mons. Bonzano, fasc. 32, 115, lettera del 24 maggio 1917.

<sup>50</sup> *Ibi*, lettera del 25 maggio 1917.

<sup>51</sup> *Ibi*, lettera del 28 giugno 1917.



della missione, dai villaggi di frontiera in cui i sacerdoti della diocesi si trovavano relegati<sup>52</sup>.

È interessante notare qui due elementi: da un lato la difficoltà da parte della S. Sede di avere un quadro aggiornato ed efficiente dell'effettivo stato delle diocesi e dall'altro il fatto che mentre da Roma si era in qualche modo pronti a rinunciare alla presenza dei missionari italiani per evitare pericolosi contrasti con le nuove autorità politiche federali, i diretti interessati non avessero ancora percepito i termini della situazione. D'altro canto, con la chiusura forzata delle parrocchie della missione, Propaganda Fide cominciava anche ad essere seriamente preoccupata per la stessa sorte dei missionari italiani, come emerge da un'altra lettera di Guglielmo Van Rossum, prefetto della Congregazione, a Bonzano, in cui il cardinale si espresse in termini piuttosto espliciti:

Vengo con la presente a significare alla S.V. Illma e Rvma ciò che forse già saprà, cioè che il decreto del governo del Messico, col quale si proibisce ai sacerdoti stranieri l'esercizio dell'ecclesiastico ministero è stato applicato anche alla Bassa California, dove sono i Missionari italiani del Seminario dei SS. AA. Pietro e Paolo. Sono state chiuse le loro chiese e le scuole, ed essi stanno per essere anche espulsi dal territorio messicano. Mi rivolgo pertanto alla Signoria vostra affinché veda se possa temporaneamente provvedersi in qualche modo a quei missionari<sup>53</sup>.

Effettivamente di lì a pochi mesi le comunicazioni con i missionari si fecero sempre più rade, tanto che nel dicembre successivo si persero le tracce del superiore Rossi, dopo che le autorità federali lo costrinsero ad abbandonare la vecchia *cabecera* di La Paz.

In quella fase caotica emersero anche una serie di lamentele riguardo alla condizione delle parrocchie della missione, insieme a chiari segnali di insofferenza e di crescente contrapposizione. Particolarmente dura appare una denuncia inviata da un sacerdote italiano, padre Emilio Boccardo, già attivo nella missione messicana, dopo il suo trasferimento nel Queensland, in Australia, con cui scriveva all'arcivescovo di Brisbane:

Io sottoscritto sono un prete italiano di nazionalità, incardinato nella diocesi di Tepic nel Messico che dovetti lasciare per le attuali vicende politiche ed attualmente impiegato come curato, o come dicono qui

---

<sup>52</sup> *Ibi*, lettera dell'11 luglio 1917.

<sup>53</sup> *Ibi*, lettera del 26 luglio 1917.

“assistent preist”, presso questa cattedrale di Brisbane. Il motivo che mi obbliga a rivolgermi a Sua Eminenza Rev.ma è che avendo avuto occasione di esercitare il ministero sacerdotale per 14 mesi nella Baja California, cioè dalla metà di marzo del 1916 alla fine di giugno del 1917, e precisamente nella parrocchia di Ensenada, vidi come le cose ecclesiastiche sono male amministrare in tutta quella missione. Supponendo che sua Eccellenza Rev.ma possa avere qualche influenza sopra quella località per la immediata vicinanza agli Stati Uniti, penso conveniente darle una breve relazione riguardo ai disordini morali di cui fui testimone oculare.

Continuava quindi, senza mezzi termini, nella sua descrizione: «Chi dirige quella missione è il Rv.mo Giovanni Rossi, uomo pio e santo se si vuole, ma incapace non solo a dirigere una missione così vasta ma inetto persino a disimpegnare i più semplici obblighi sacerdotali in detto vicariato apostolico». Le accuse del sacerdote italiano ricadevano quindi in particolare su padre Cotta Ramusino, accusato di “studiatissimi intrighi”. Scriveva infatti:

Otto o nove anni orsono, non potendo più sopportare il giogo della disciplina severa in cui lo teneva il padre Scarpetta, allora vicario, iniziò a raccogliere un gran numero di firme in favore del p. Rossi, suo intimo amico, in maniera che questi venisse eletto vicario apostolico al posto di Scarpetta. Allora cominciarono i disordini poiché essendo il P. Rossi incapace a disimpegnare le sue attribuzioni, il p. Cotta incominciò a farsi importante, con molto malcontento di tutti i sacerdoti.

E ancora sottolineò un indebolimento morale della missione aggiungendo che «un sacerdote locale, certo José Pedro, gettò il talare e si sposò civilmente» e che «il padre Celestino Grisciotti, attualmente incaricato di due vastissime parrocchie, possiede valori e bestiame, vive disonestamente con le ragazze e nel frattempo continua a percepire lo stipendio da Propaganda»<sup>54</sup>.

Che si trattasse di semplici delazioni legate a rancori personali o di accuse fondate non ci è dato al momento sapere in base ai documenti disponibili alla consultazione, certo è che la difficoltà di gestione del territorio del vicariato, per scarsità di sacerdoti, problemi logistici, culturali e politici era un dato sempre più evidente, non solo agli occhi della S. Sede ma anche dell'episcopato messicano. Nella fase finale della rivoluzione, via via che gli equilibri di potere andavano definendosi, la Chiesa cattolica messicana cominciò infatti a guardare al territorio della missione come a un'anomalia: quasi una sorta di

---

<sup>54</sup> *Ibi*, lettera del 6 aprile 1918.

anacronismo rispetto ai tentativi di riconquista di spazi politici e religiosi che l'episcopato locale cominciava a mettere in campo.

Particolarmente significativa al riguardo risulta una lettera inviata dall'arcivescovo di Morelia (Michoacán), e futuro delegato apostolico all'epoca della guerra *cristera*, monsignor Leopoldo Ruiz y Flores. Questi, dalla sua residenza temporanea di Chicago, scriveva a mons. Bonzano nella primavera del 1918:

Eccellenza Reverendissima, quest'oggi ricevo l'acclusa lettera che mi faccio dovere di trasmettere a V. E. colla versione italiana. Mi prendo la libertà di suggerire a Vostra Eminenza che forse per il momento sarebbe opportuno di dare all'Ordinario di Guadalajara l'incarico di attendere la Baja California. Guadalajara è la diocesi più vicina capace di inviare là qualche buon sacerdote. Delle diocesi vicine infatti, quella di Sonora non ha neppure un sacerdote per i suoi bisogni: il governatore non lascia entrare nessuno col pretesto che non si è fatto il regolamento dell'articolo della Costituzione il quale manda che il congresso di ciascuno Stato determini il numero dei sacerdoti che si permetterà in ciascuna parte; la diocesi di Sinaloa, la quale pure è vicina, non ha che pochissimi sacerdoti<sup>55</sup>.

Dietro questo scritto cominciava dunque a profilarsi un progetto piuttosto chiaro che vedeva, oltre all'intercessione di mons. Ruiz y Flores, l'intervento diretto del potente vescovo di Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, ex *obispo* di San Cristóbal de las Casas, nonché punto di riferimento per i cattolici intransigenti e tra i principali antagonisti della linea costituzionalista. L'idea di subentrare ai missionari italiani, mostrando al governo e alla S. Sede l'efficienza dell'episcopato messicano, fu vista come una possibile carta da giocare nella complessa partita della ricostruzione della chiesa cattolica in Messico nella delicata cesura tra la stagione carranzista e quella obregonista. I vescovi messicani non persero dunque tempo e già il 27 aprile ricevettero un documento contenente un decreto firmato dalla Delegazione apostolica con cui si sottraeva temporaneamente la giurisdizione del vicariato alla congregazione italiana<sup>56</sup>. Quello stesso giorno, il vescovo di Morelia scrisse a mons. Bonzano per ringraziarlo della disponibilità manifestata, sottolineando che «Io spero che Mons. Orozco, mosso dal suo zelo e carità, saprà trovare alcuni buoni sacerdoti che facciano dei veri missionari in quella regione».

---

<sup>55</sup> *Ibi*, lettera del 23 aprile 1918.

<sup>56</sup> *Ibi*, decretum, 27 aprile 1918.

La situazione in Baja California non raggiunse punte di anticlericalismo, con pubblici autodafé di confessionali e distruzione delle immagini religiose, come andava avvenendo in altri Stati, e gli stessi missionari italiani poterono gradualmente rientrare nelle parrocchie. Nel contempo era però ripresa un'intensa attività di evangelizzazione protestante d'ispirazione nordamericana, con cui si trovarono presto a dover fare i conti. Da parte di Propaganda Fide si cominciò seriamente a pensare a una situazione di ripiego.

Alla fine di maggio mons. Bonzano decise finalmente di informare i missionari italiani dell'evolversi della situazione, scrivendo al padre Aloero, a S. Rosalia, una lunga missiva che riprendeva tutti i passaggi cruciali:

Reverendo Signore, dalla lettera del 15 corrente, firmata dalla signoria vostra e dal Rev. P. Cesare Castaldi, apprendo con piacere che per il momento non si vedono costretti a lasciare la Baja California, ma si porteranno nel distretto Nord di codesto territorio in ossequio agli ordini del loro rev.mo Vicario apostolico. Non conoscendo l'indirizzo del Rev.mo P. Giovanni Battista Rossi, prego al signoria vostra di comunicargli quanto segue. La sacra congregazione di Propaganda, in vista delle tristi condizioni religiose di cotesta repubblica messicana, con lettere del maggio e luglio dell'anno scorso, mi incaricava di provvedere temporalmente in qualche modo, se fosse possibile, ai Missionari della Bassa California. Non mi fu possibile di comunicare col su lodato Vicario Apostolico per le ragioni già accennate; ma quando nel gennaio passato ricevetti la pregiata lettera della S.V e del Rev. P. Castaldi, mi profferii a raccomandarli a qualche vescovo degli Stati Uniti; ciò che sono disposto a fare anche adesso non solo per loro, ma anche per gli altri Missionari che fossero costretti a lasciare il territorio messicano. Quanto alla cura spirituale dei fedeli della bassa California, mi sono rivolto al Revmo Martino Portela, vicario capitolare di Sonora, pregandolo di mandare colà qualche sacerdote e comunicandogli le necessarie facoltà. Mi rispose dicendo che avrebbe fatto del suo meglio per provvedere, non senza nascondermi la difficoltà di farlo. Recentemente però ho ricevuto informazioni che un signore di La Paz si era recato fino a Guadalajara, supplicando di concedere qualche sacerdote per provvedere ai bisogni spirituali dei cattolici della Bassa California, perché ne erano assolutamente privi, dopo la partenza dei missionari italiani. Gli fu suggerito di rivolgersi a questa Delegazione, com'egli ha fatto con lettera del 4 aprile. In seguito a ciò ho mandato al revmo ordinario di Guadalajara un decreto con cui lo autorizzavo a provvedere nel miglior modo possibile alla cura spirituale di cotesto vicariato, dandogli le necessarie facoltà, finché durano le attuali condizioni ed i missionari italiani sono impediti di esercitare il sacro ministero. Nel pregare la Sv di portare tutto ciò a conoscenza del Rev.mo

P.G.B. Rossi, vorrei anche raccomandare che il medesimo si metta, se possibile, in relazione tanto coll'Ordinario di Sonora quanto con quello di Guadalajara per sapere se e cosa hanno fatto e per dar loro quei suggerimenti che crederà del caso<sup>57</sup>.

La strategia di ripiegamento verso nord dei missionari italiani non portò quindi grandi frutti ed i silenzi del superiore della missione favorirono l'avanzata del progetto di mons. Orozco che non sembrava disposto a perder tempo. Solo nel settembre successivo padre Rossi scrisse finalmente a mons. Bonzano, da Mexicali, comunicandogli, quasi candidamente:

Tengo la soddisfazione di informare la E.V. Ill.ma e Rev.ma che già arrivarono tre sacerdoti della diocesi di Guadalajara per attendere ai bisogni spirituali delle missioni che noi fummo costretti ad abbandonare a causa delle condizioni politiche del paese. Speriamo che non avranno ad incontrare grandi difficoltà nell'esercizio del santo ministero a causa appunto dell'ingerenza politica nelle cose di religione. Qui nel Distrito Norte, grazie al Signore, stiamo tranquilli e godiamo di tutta la libertà dei tempi normali e quindi speriamo di poter continuare ad esercitare con frutto il nostro ministero»<sup>58</sup>.

In realtà il piano dell'Episcopato messicano doveva ancora superare alcuni ostacoli. Propaganda Fide non era infatti disposta a rinunciare alle proprie prerogative missionarie nel vicariato senza valutare a fondo la questione, come emerge da una missiva piuttosto decisa inviata dal prefetto al delegato apostolico il successivo 16 ottobre, tanto che Bonzano assunse un atteggiamento più prudente rispetto al progetto dei vescovi messicani, paventando l'insorgere di un pericoloso conflitto di competenze. Rispose al riguardo, in maniera piuttosto interlocutoria, al superiore Rossi:

Ora per rimettere le cose a posto, sto scrivendo al suddetto Arcivescovo [Orozco], che trovasi a Chicago, pregandolo di avvertire quei sacerdoti che essi devono rivolgersi a lei per le varie emergenze, trovandosi ella ancora nel territorio del vicariato e nel pieno esercizio della sua giurisdizione<sup>59</sup>.

Si legge quindi nella lettera a mons. Orozco:

---

<sup>57</sup> *Ibi*, lettera del 31 maggio 1918.

<sup>58</sup> *Ibi*, lettera del 17 settembre 1918.

<sup>59</sup> *Ibi*, lettera del 19 novembre 1918.

Come V.E. comprenderà sembra intenzione della Congregazione che i sacerdoti da lei inviati dipendano per questa come per altre facoltà dal rev.mo G.B. Rossi, Vicario apostolico, che presentemente risiede a Mexicali. A proposito mi permetto di farle osservare che quel Vicario, come anche i suoi missionari, si meravigliarono di sentire che i tre sacerdoti inviati da V.E. si recarono colà portando uno il titolo di Vicario ed un altro quello di segretario. V.E. comprenderà la delicatezza della situazione e sarà bene che faccia comprendere loro che il Vicario Apostolico è il Rev.mo Rossi e che da lui devono dipendere per le facoltà. Quando io scrissi a VE non sapevo che il medesimo si trovasse ancora nella Baja California, nel pieno esercizio della sua giurisdizione<sup>60</sup>.

L'arcivescovo di Guadalajara accolse con una certa sorpresa il dietro front della congregazione romana, manifestando obbedienza, senza però rinunciare al proprio progetto. Un chiaro e non troppo tacito richiamo di matrice nazionalista emerge quindi nelle successive missive di mons. Orozco. Dapprima l'arcivescovo ricordò a mons. Bonzano che in Messico vigevano severe restrizioni per i sacerdoti stranieri, quindi volle ribadire:

Riguardo al progetto o desiderio che sia eretto ivi un vescovato, obbidisce al malincuore che sentiamo i vescovi in vedere che non progredisce spiritualmente quella regione dovuto soprattutto a ostacoli fatti da questo governo che non può acconsentire nessun vantaggio né temporale né spirituale; e quindi vorremmo fare uno sforzo per aiutarlo. Avendo io buon elemento attualmente di clero crederei poter proporzarle il sufficiente da portare avanti questo progetto in cui sta mezzo l'onore patrio<sup>61</sup>.

Non solo quindi veniva chiaramente alla luce l'idea di chiedere formalmente alla S. Sede l'erezione di una diocesi ma il richiamo esplicito all'onore patrio tingeva di nuovi colori l'atteggiamento dei vescovi messicani, quasi si cogliesse l'occasione per tentare un piano di emancipazione in campo missionale.

I toni di mons. Orozco, colpirono il diplomatico vaticano, che commentò la propria insoddisfazione a Von Rossum in termini sempre più preoccupati:

naturalmente gli risposi che non credevo del tutto giustificate le sue conclusioni circa il futuro di quella missione, perché esse erano basa-

---

<sup>60</sup> *Ibi*, lettera del 19 novembre 1918.

<sup>61</sup> *Ibi*, lettera del 2 dicembre 1918.

te sopra le attuali condizioni del Messico. Aggiunsi che l'allontanamento dei Padri Missionari da La Paz poteva essere soltanto temporaneo come si sperava che fossero temporanee le recenti leggi messicane di persecuzione; altrimenti molti dei vescovi e dei sacerdoti messicani si sarebbero trovati nelle stesse condizioni, come insegnava la dolorosa esperienza di questi ultimi anni. Concludevo dicendo che ad ogni modo il progetto dell'erezione in diocesi di quella missione non era affare da decidersi da noi; che non avrei mancato di riferire la cosa a cotesta S. Congregazione, ma che intanto lo pregavo di lasciare nel vicariato della Bassa California i sacerdoti che vi aveva invitato. In un'ultima lettera di questi giorni, mons. Orozco dopo avermi ringraziato delle osservazioni che gli avevo fatto, e dopo aver ancora una volta insistito sull'utilità e quasi necessità dell'erezione in diocesi di quella missione mi promette di lasciare i suoi preti in quel territorio finché durano le tristi condizioni attuali del Messico ed alla S. Sede non sembrerà di provvedere diversamente<sup>62</sup>.

Mentre quindi Bonzano sembrava caldeggiare una soluzione *ad interim*, Orozco continuava la sua opera di *lobbying*, ottenendo il supporto di una fetta consistente dell'episcopato messicano. A fine anno l'arcivescovo inviò al delegato apostolico una lettera di mons. Ramírez con cui questi, pur supportando in pieno la tesi della messicanizzazione della regione, annotava una crescente collaborazione con alcuni missionari italiani. «In relazione del suo arrivo nella infelice contrada con sacerdoti e seminaristi – scrisse – dice che non ha ricevuto alcun disturbo all'infuori delle richieste da certificato di nascita per provare che egli è messicano. Il popolo si dimostra buono e cattolico ma ha assoluto bisogno di essere istruito; per questo si insegna molto catechismo. Sono celebrati pochi matrimoni. Un ciclone ha cagionato molti danni nel novembre 1918. (...) Gli uomini frequentano poco i sacramenti; le donne un poco di più. Il padre Silverio con altri missionari sono andati fino alla punta della pensiola per predicare nei villaggi. Il seminario va bene»<sup>63</sup>. Il sacerdote jalisciense assunse di fatto il controllo del seminario, escludendo, senza grandi resistenze, i missionari italiani dalla sua gestione. Nel gennaio successivo, l'episcopato produsse un documento firmato da mons. Orozco, Ruiz y Flores, Plancarte y Navarrete (titolare della diocesi di Linares-Nuevo León) e dall'arcivescovo di Città del Messico, mons. Mora y del Río, con cui si chiedeva formalmente di aprire una riflessione intorno all'ipotesi di «erezione del Vicariato della Bassa California in Diocesi». Si legge nel documento:

---

<sup>62</sup> *Ibi*, lettera del 5 dicembre 1918.

<sup>63</sup> *Ibi*, lettera del 21 dicembre 1918.



in vista delle presenti condizioni del Messico, le cui leggi proibiscono il soggiorno di sacerdoti stranieri in tutta la Repubblica, ed anche per meglio provvedere ai bisogni spirituali dei fedeli della Bassa California, sarebbe forse da proporsi alla S. Sede la erezione di quel vicariato in diocesi<sup>64</sup>.

L'iniziativa creò un certo allarme all'interno di Propaganda Fide, tanto che di lì a poco Von Rossum scrisse a Bonzano, parlando esplicitamente di "equivoco" e ribadendo che la presenza di preti messicani afferenti alla diocesi di Guadalajara non comprometteva le prerogative del vicariato, anche perché, scrisse: «i missionari italiani sono ancora nella missione e si sono solo ritirati, come viene riferito, nella parte più vicina agli Stati Uniti, per essere più pronti a rifugiarsi colà in caso di necessità»<sup>65</sup>. Pochi mesi dopo mons. Bonzano rispose a mons. Ruiz y Flores:

l'Arcivescovo di Guadalajara mi ha fatto più di una volta la proposta che la missione della Baja California venga eretta in diocesi e sia affidata al clero messicano; aggiungendo a quanto mi pare che questo fosse il desiderio del clero messicano. Prima di raccomandare al cosa alla S. Sede desidererei sapere da V.E. quali siano le ragioni che militano in favore di questo progetto e come potrebbe provvedere il clero messicano a quella regione in caso che la S. Sede approvasse la proposta<sup>66</sup>.

L'arcivescovo di Morelia rispose con una lunga lettera con cui, pur utilizzando toni più diplomatici e ribadendo l'esigenza di «cercare l'unità e l'omogeneità tra clero e popolo della Repubblica», faceva un chiaro richiamo alle esigenze del clero nazionale, parlando del «pericolo dell'annessione di quel territorio agli Stati Uniti» e concludendo che «In questo caso converrebbe che il Vicario Apostolico fosse messicano e messicani i sacerdoti dello stesso vicariato»<sup>67</sup>. Orozco nel frattempo inviò al *secretario de Gobernación* una lettera dai toni fortemente patriottici e ribadì a mons. Bonzano le ragioni dell'erezione di una diocesi<sup>68</sup>.

A inizio maggio Bonzano comunicava a Von Rossum che il clero messicano appariva sempre più compatto dietro la richiesta di ere-

---

<sup>64</sup> *Ibi*, lettera senza data allegata a un messaggio del 30 gennaio 1919.

<sup>65</sup> *Ibi*, lettera del 30 gennaio 1919.

<sup>66</sup> *Ibi*, lettera dell'8 aprile 1919.

<sup>67</sup> *Ibi*, lettera dell'11 aprile 1919.

<sup>68</sup> *Ibi*, lettera del 13 aprile 1919.

zione di una diocesi; ribadiva la sua propensione verso una soluzione temporanea ma sembrava anche leggere un quadro che realisticamente vedeva diminuire giorno dopo giorno i margini di azione dei missionari di S. Pietro e Paolo. E' curioso semmai notare come in questo caso l'episcopato messicano facesse ricorso alla tanto contestata Costituzione repubblicana per giustificare il proprio operato e come i missionari italiani continuassero a rimanere ai margini del dibattito apertosi. Continuava Bonzano:

In vista di queste ragioni non so se la S. Sede crederà opportuno di accogliere favorevolmente la proposta dei vescovi messicani. In caso affermativo, io pregherei di soprassedere a prendere una decisione fino a che non sia firmato il trattato di pace, giacché si spera che, a pace fatta, anche nel Messico avverrà qualche cambiamento e tale almeno da permettere ai vescovi messicani di ritornare nelle loro diocesi. Allora si potrebbero avere più ampie informazioni intorno a questa proposta ed anche circa i mezzi ed il personale da destinarsi alla Bassa California<sup>69</sup>.

Il progetto di "messicanizzazione" della Baja California continuò dunque e, pur non rispettando i tempi rapidi preventivati dai suoi promotori, assunse nuova rilevanza nell'ultima turbolenta fase della presidenza Carranza. Nella primavera del 1919 i vescovi messicani decisero di giocare il tutto per tutto. A inizio maggio fu presentata alla delegazione apostolica una petizione rivolta al Papa da parte dei cattolici della Diocesi di La Paz, con cui si sosteneva l'impossibilità che il padre Rossi, da Mexicali, potesse amministrare come vicario tutta la missione e l'isolamento dei padri "stranieri" dispersi nelle regioni "desertiche"<sup>70</sup>. La petizione era seguita da 18 pagine di firme e metteva ben in chiaro quali fossero i termini e lo stato di avanzamento del progetto. In questo caso, curiosamente, non solo i cattolici sembravano appoggiare l'articolo costituzionale relativo all'espulsione dei sacerdoti stranieri, ma sottolineavano ampiamente i benefici che l'azione di un clero autoctono avrebbe potuto portare nella regione. Quest'atteggiamento si ritrova ampiamente anche nelle lettere dei sacerdoti jaliscensi, Silverio Hernández e Agapito Ramírez a mons. Orozco. Un altro punto riguarda i benefici economici della missione giacché in più di una lettera si trovano riferimenti a un «fondo Pio», creato appositamente per «soccorrere le missioni delle due Californie», temendo perfino un intervento dell'esercito federale.

---

<sup>69</sup> *Ibi*, lettera del 5 maggio 1919.

<sup>70</sup> *Ibi*, Petición fechada 6 de mayo de 1919.

Alla fine del 1919, quando già si predisponavano i termini della prima campagna elettorale post-rivoluzionaria, i margini d'azione dei missionari italiani erano oramai ridotti al lumicino e, senza il supporto dell'episcopato locale, il fantasma dell'espulsione definitiva appariva sempre più concreto. Il grado di disorientamento e le difficoltà che dovevano affrontare gli ultimi padri, si evince chiaramente da una nota del padre Alloero a mons. Bonzano:

Dopo più di un anno che andiamo vagando da un posto all'altro, sempre in attesa di tempi migliori per questa povera missione, pare che ancora il Signore ci voglia sottomettere a questa dura prova. Da Roma, P. Callerio, mi scrisse poco fa dicendomi di comunicare al P. Rossi, attuale nostro superiore, che forse i superiori maggiori studierebbero il modo di ridare questa Missione all'amministrazione ecclesiastica di qualche vescovo messicano limitrofo e che quindi ci preparassimo a rassegnarci a coteste disposizioni, posto che così si determinassero convenienti dai superiori. Già sono ormai più di due mesi che stiamo aspettando qualche risoluzione, ma nulla di nuovo fino ad ora. Sentimmo dire che già arrivarono a La Paz tre sacerdoti messicani e che già tutta questa missione è stata affidata alla giurisdizione dell'arcivescovo di Guadalajara. Frattanto notizie ufficiali da Roma noi non ne abbiamo avute, né l'arcivescovo, Mons. Orozco, ha scritto nulla al proposito a sua E. Rev.ma: la pregherei quindi volermi indicare qualche cosa, posto che anche se siamo stati raccomandati dal p. Callerio (...) Dalla capitale del Messico mi scrissero alcuni sacerdoti italiani, che la legge che proibisce l'esercizio del culto ai preti stranieri non è stata abrogata, è vero, però che di fatto, pare non esiste affatto perché là godono della più grande libertà a questo riguardo, come pure in molti altri stati della Repubblica Mi consigliano quindi ad intentare il ritorno alla mia antica missione di S. Rosalia. Scrisi tosto al direttore della miniera, a cui appartiene come proprietà la Chiesa, casa e tutto il necessario per l'esercizio del culto in quel luogo e mi rispose di aspettare ancora finché avessero ricevuto dalla capitale una risposta in proposito. Desidererei quindi sapere a che attenermi, se cioè i superiori ci lasceranno in questa missione o se pure avranno presa su di noi qualche altra determinazione...<sup>71</sup>.

Anche se si sarebbero dovuti attendere diversi anni per l'erezione a diocesi della Baja California, il destino dei missionari era ormai definitivamente segnato. Il 16 aprile Von Rossum comunicò a Mons. Bonzano che Propaganda Fide era ormai disposta ad accettare l'uscita di scena dei religiosi italiani e che a questo scopo si incoraggiassero «i volenterosi che si prestano a quest'opera di apostolato» e si invitasse

---

<sup>71</sup> *Ibi*, lettera dell'11 marzo 1920.

«l'episcopato messicano a prendere gli accordi e provvedimenti per ottenere da questa S. Congregazione che la Baja California (come vicariato apostolico o come diocesi erigenda, secondo che è meglio) possa essere affidata al clero nazionale»<sup>72</sup>. La decisione della S. Sede fu quindi accolta dalla Congregazione di S. Pietro e Paolo che avviò le procedure per il ritiro dei missionari ed il passaggio di consegne ufficiale della giurisdizione ecclesiastica. L'avventura dei missionari italiani si chiuse quindi formalmente nell'aprile del 1921, a pochi mesi dall'insediamento del sonorese Obregón. Con una lettera a Mons. Bonzano, Propaganda Fide poneva fine all'esperienza missionaria, accompagnando alla decisione un commento del cardinale Von Rossum del seguente tenore:

Questa S. Congregazione accedendo ai desideri dell'Episcopato messicano, ha stabilito di affidare l'intero Vicariato della California inferiore al clero di quella nazione. Quindi i buoni missionari del Seminario dei Ss. Apostoli Pietro e Paolo dovranno essere ritirati anche da Mexicali; della quale cosa sono soddisfattissimi i superiori del medesimo Seminario, i quali da un pezzo desideravano essere esonerati dall'incarico di quella missione. Però, data l'età di quei buoni missionari, non è certo il caso d'inviarli ora in Cina presso i loro confratelli; sarebbe opportuno quindi trovar loro un buon campo di lavoro negli Stati Uniti; per esempio nell'assistenza di qualche parrocchia d'Italians<sup>73</sup>.

Mons. Bonzano offrì la propria disponibilità, aggiungendo però anche una serie di perplessità («Non tacerò tuttavia una difficoltà che detti missionari incontreranno per essere sistemati ed è quella della lingua. In tutte le colonie italiane di questo paese è indispensabile la conoscenza della lingua inglese per i bambini e la gioventù, che spesso non parlano e capiscono l'italiano. In conseguenza detti Missionari non potranno aspirare ad ottenere missioni importanti, almeno sul principio»<sup>74</sup>) e suggerendo che quei religiosi rientrassero in Italia oppure fossero spostati in altre diocesi messicane, più "tranquille", allegando al riguardo un biglietto da visita di mons. Ignacio Valdespino, obispo de Aguascalientes, dettosi pronto ad accoglierli.

Così si chiuse definitivamente il progetto di costruzione di una missione italiana nel Messico del Nord nella stagione dell'imperialismo «civilizzatore» e delle grandi migrazioni. Una storia forse marginale

---

<sup>72</sup> *Ibi*, lettera del 16 aprile 1920.

<sup>73</sup> *Ibi*, lettera del 18 aprile 1921.

<sup>74</sup> *Ibi*, lettera del 18 maggio 1921.

ma che ci aiuta a riflettere sia sulle complesse (e normalmente misteriose) dinamiche intraecclesiali, sia sul peso della missionarietà nella fase di approdo alla contemporaneità. Una storia che in fondo ci riporta alla luce i confini sottili lungo i quali si muovevano i diversi attori, tra processi di *nation-building* e affermazioni identitarie, silenzi «da indiani», scoperte culturali e proclami sontuosi: linee di frontiera mobili, nel tempo, nello spazio, nella storia religiosa e umana ma soprattutto nella costruzione degli immaginari. In questo quadro, nella stagione di radicalizzazione del dualismo Stato-nazione, l'opera di "redenzione delle anime" assumeva dunque contorni ineditamente nazionali, mentre l'universalismo missionario passava attraverso nuove esperienze, speranze, drammi e ridefinizioni.

## Le relazioni tra l'Italia e il Messico tra le due guerre mondiali<sup>1</sup>

Franco Savarino

### *Introduzione*

La presenza italiana in Messico nel periodo fra le due guerre mondiali si deve porre in relazione alla situazione peculiare che sperimentano i due paesi: il nazionalismo rivoluzionario in Messico ed il fascismo in Italia. Esperimenti autoritari sorti da due rivoluzioni distinte che procedono, tuttavia, in parallelo nella costruzione di sistemi statalisti corporativi con una chiara impronta nazionalista, e con un forte spirito critico verso l'ordine internazionale vigente.

Fra i due senza dubbio è il Fascismo che si pone in risalto, per la sua originalità ideologica, proiezione internazionale ed ambizione espansionista, presentandosi per alcuni anni come un punto di riferimento importante per l'America Latina.

Recentemente, la diffusione del fascismo italiano in America Latina ha richiamato l'attenzione dei ricercatori. Sulla scia di una ormai abbondante e dinamica produzione scientifica sul fascismo come fenomeno politico centrale del XX secolo, e nell'ambito di una linea interpretativa "culturale-istituzionale" segnata dalle importanti ricerche di George Mosse, Roger Griffin ed Emilio Gentile, l'interesse per il fascismo coinvolge anche aree geografiche distanti dalla matrice originaria europea<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Relazione presentata al *Primer Encuentro de Antropologia e Historia. Dialogos entre Italia y Mexico*, Guadalajara (Messico), 4-5 dicembre 2008.

<sup>2</sup> Le influenti ricerche di George Mosse, Zeev Sternhell, Roger Griffin ed Emilio Gentile segnano un "giro" culturale (ed istituzionale) negli studi internazionali sul fascismo mettendo in luce in particolare l'importanza degli aspetti culturali ed ideologici, considerati in una prospettiva multidisciplinare (storia, antropologia, scienza politica). Gentile definisce il fascismo come «un fenomeno politico moderno, nazionalista e rivoluzionario, antiliberal e antimarxista, organizzato in un partito milizia, con una concezione totalitaria dello Stato, con una ideologia attivista e antiteoretica, a fondamento mitico, virilista e antiedonista, sacralizzata come religione laica, che afferma il primato assoluto della nazione, intesa come una comunità organica etnicamente omogenea, gerarchicamente organizzata in uno Stato corporativo con una vocazione bellicosa alla politica di grandezza, di potenza e di conquista, mirante alla creazione di un nuovo ordine e di una nuova civiltà»: Emilio GENTILE, *Fascismo, storia ed interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. IX-X.

Sull'America Latina si è assistito non solamente ad un aumento d'interesse, ma anche ad un notevole spostamento di focalizzazione. Dagli studi iniziali e pionieri sugli emigranti e sulle attività politiche contrarie al fascismo, si è passati, infatti, allo studio della presenza del fascismo in relazione con il modello italiano. Riguardo al fascismo fra gli emigranti italiani, si presta ora una maggior attenzione ai meccanismi fascisti di mobilitazione e consenso, riconoscendo l'impatto di una "fascistizzazione" più incisiva ed estesa di quanto si era creduto in precedenza. Fuori dell'universo delle comunità italiane, lo sguardo dei ricercatori si dirige a studiare le influenze fasciste tra le forze politiche e nei regimi della regione, conservando un forte interesse per l'"Integralismo" brasiliano ed altri movimenti più vicini alle forme fasciste europee<sup>3</sup>.

Questo cambiamento di prospettiva implica estendere l'area degli studi oltre le zone di forte presenza migratoria italiana, cioè il Brasile, l'Argentina, l'Uruguay, per dirigere l'attenzione a paesi in precedenza meno studiati come il Cile, la Bolivia, il Perù e il Messico. Questa nuova estensione geografica si accompagna con un rinnovato interesse per gli aspetti geopolitici. Studiare la politica del regime fascista italiano in America Latina contribuirà a completare il quadro della sua politica internazionale e a comprendere alcuni aspetti della presenza fascista nella regione<sup>4</sup>.

In quest'ambito, il Messico offre un caso di studio particolarmente interessante<sup>5</sup>. Da un lato, come succede in Perù, non ha una presenza rilevante d'italiani. La comunità italiana in Perù non arriva a contare diecimila persone, includendo i figli degli immigrati nati nel paese<sup>6</sup>. Gli italiani erano così scarsi che il loro inquadramento nell'organizzazione dei "fasci all'estero" non rappresentò un serio

---

<sup>3</sup> Fra gli studi più recenti si contano i saggi raccolti in Eugenia SCARZANELLA (coord.), *Fascistas en América del Sur*, Buenos Aires, FCE, 2007; ed. it.: *Fascisti in Sud America*, Firenze, Le Lettere, 2005.

<sup>4</sup> Si veda Franco SAVARINO, "En busca de un «eje» latino: la política latinoamericana de Italia entre las dos guerras mundiales", in Fernando Javier REMEDI (a cura di), *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos A. Segreti*, 2006, pp. 239-261; ed anche Franco SAVARINO, "Juego de ilusiones: Brasil, México y los «fascismos» latinoamericanos frente al fascismo italiano", in *Historia Crítica*, n° 37, enero-abril 2009, pp. 121-147; FRANCO SAVARINO, "Fascismo en América Latina: la perspectiva italiana (1922-1943)", in *Diálogos*, vol. 14, n° 1, 2010, pp. 39-81.

<sup>5</sup> Per un trattamento più ampio del tema rimando a Franco SAVARINO, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2003.

<sup>6</sup> La comunità italiana in Messico è appena più numerosa di quella del Perù, con seimila persone, ma occupa posizioni relativamente meno importanti nell'economia del paese.



problema<sup>7</sup>. In tal modo in Messico la questione migratoria si presenta più come progetto – destinato ad avere risultati esigui – che come realtà effettiva<sup>8</sup>. Tuttavia il nucleo maggiore d'emigrati, la comunità rurale di Chipilo, suscita forti entusiasmi tra i visitanti italiani ed è considerata fin dall'inizio un modello di colonizzazione per tutta l'America Latina<sup>9</sup>.

D'altro canto il Messico occupa una posizione geostrategica fondamentale, essendo vicino degli Stati Uniti e dunque considerato come un potente "bastione" latino o "sentinella" dell'istmo transcontinentale, capace di contenere la pressione espansionista del gigante anglosassone. Per questa speciale posizione e per la gran influenza politico-culturale che esercita nell'ambito latinoamericano, il Messico è visto come un elemento fondamentale nello scacchiere dove si fronteggiano la "latinità" ed il "panamericanismo", e dove si verifica la forza del progetto geopolitico italiano in America Latina<sup>10</sup>.

Sul piano culturale è importante segnalare la rivoluzione nazionale che sperimenta il paese dal 1910, che porta a riconsiderare l'identità, le tradizioni e le forme politiche nazionali con una ricerca eclettica di punti di riferimento interni ed esterni, ed è qui dove si aprono spazi interessanti per la proposta del modello fascista, in un modo e in un senso distinto rispetto ad altri paesi come il Brasile e l'Argentina.

---

<sup>7</sup> La maggior parte dei membri della colonia italiana inoltre apparteneva alla classe media urbana o erano contadini proprietari, più permeabili al messaggio nazionalista del fascismo e poco propensi alle tendenze socialiste, democratico-radicali o libertarie, che avevano invece più peso nelle estese comunità del Brasile e dell'Argentina. Sui fasci all'estero si veda Emilio GENTILE, "La politica estera del Partito Fascista", in *Storia Contemporanea*, anno XXVI, n° 6, dicembre 1995, pp. 897-956, e Luca DE CAPRARIIS, "Fascism for export? The Rise and Eclipse of the Fasci Italiani all'Estero", in *Journal of Contemporary History*, vol. 35, n° 2, April 2000, pp. 151-183.

<sup>8</sup> I progetti di colonizzazione italiana in Messico risalgono alla fine dell'Ottocento e furono ispirati più dal Governo messicano che dall'italiano, data la situazione difficile e insicura del paese. Gli ultimi progetti sono degli anni Venti del Novecento. Nel 1924-1926 si tracciarono piani ambiziosi per attrarre centinaia di migliaia di emigranti italiani per popolare le coste del Pacifico Nord e la Valle del Rio Bravo, ma non fu fatto nulla di concreto.

<sup>9</sup> Si veda Franco SAVARINO, "Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943)", in *Cuicuilco*, México, vol. 13, n° 34, enero-abril 2006, pp. 277-291. Fu la visita di Giuriati nel 1924, nell'ambito del viaggio della "Nave Italia", che indicò per la prima volta Chipilo come l'esempio da seguire per la colonizzazione agricola italiana in America Latina. Una visione generale dell'America Latina degli anni trenta in chiave geopolitica è illustrata in Oreste VILLA, *L'America Latina. Problema fascista*, Roma, Editrice "Nuova Europa", 1933.

<sup>10</sup> Franco SAVARINO, "En busca de un "eje" latino", cit., pp. 239-261.

In sintesi, senza esagerare l'importanza del Messico per la geopolitica italiana, le peculiarità del paese ci portano – al di là del tema migratorio – a puntare direttamente all'esame di questioni fondamentali per la politica latinoamericana dell'Italia, vale a dire l'elaborazione di un progetto geopolitico dove diviene rilevante la dimensione politico-culturale (ideologia fascista, latinità, difesa contro la pressione egemonica anglosassone, denuncia dell'ipocrisia o "inganno" panamericano).

### *Alla ricerca di una relazione*

L'attenzione italiana per il Messico era già viva tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento. Il governo di Porfirio Díaz, garante di una relativa pace sociale, promotore dello sviluppo economico e favorevole agli interessi europei, aveva facilitato l'espansione delle attività economiche italiane, con le quali si erano avviati alcuni esperimenti di colonizzazione che diedero però scarsi risultati.

Lo scoppio repentino della rivoluzione nel 1910 fa precipitare il paese nel caos, con la conseguente interruzione delle attività economiche e notevoli danni per gli interessi stranieri. Ai guasti materiali si aggiunge il danno d'immagine. Il paese agli occhi di molti sembra precipitarsi nuovamente nella turbolenza di metà Ottocento, da cui era uscito solo grazie alla trentennale dittatura "progressista" di Díaz. L'opinione pubblica in Italia e altri paesi è così indotta a pensare al Messico come una terra lontana in preda alla violenza, dominata da guerriglieri, capi militari e banditi, cioè del tutto insicura ed altamente sconsigliabile per gli affari e per l'emigrazione<sup>11</sup>. Il Messico era sì percepito come un paese di «sterminate ricchezze minerarie e agricole»<sup>12</sup>, ma impedito a svilupparsi per via dei retaggi coloniali, l'incoerenza etnica, le divisioni interne e la cronica turbolenza politica.

Per altri versi, la presenza di Giuseppe (Peppino) Garibaldi, nipote dell'Eroe dei Due Mondi, fra le truppe di Francisco Madero (1911-1912), è sintomatica dell'importanza e la notorietà che acquista in breve tempo la rivoluzione messicana, la prima rivoluzione sociale e

---

<sup>11</sup> Nell'attualità (2011) il Messico proietta di nuovo un'immagine di violenza estrema per via della delinquenza organizzata legata al narcotraffico.

<sup>12</sup> Guido CALLEGARI, *Messico. Condizioni naturali ed economiche*, Roma, Treves, 1926, p. 333.

nazionale del secolo<sup>13</sup>. La fama "violenta" del paese è tale, che, al denunciare in Parlamento le violenze commesse dalle milizie fasciste in occasione delle recenti elezioni (1924), il deputato Giacomo Matteotti le definirà "mexicane". Nello stesso anno Piero Belli, giornalista italiano in visita in Messico, descrive una scena pittoresca, alla discesa da un treno con un collega della stampa:

-(...) Guarda che facce ci fanno laggiù...-  
Gli indico un gruppo di messicani dal gran cappellone di paglia a risvolti ampollosi. Hanno l'atteggiamento della gente che scruta. E sembrano sempre pronti ad impugnare il pistolone che hanno a portata di mano sulla cintola a cartuccera.  
-Sai? Niente di straordinario. Non ti dimenticare che siamo al Messico..<sup>14</sup>.

Con l'entrata dell'Italia nella Prima Guerra Mondiale l'attenzione degli italiani si focalizza naturalmente sul conflitto europeo. Il Messico, con la sua rivoluzione ancora in corso – e con un governo dal 1917 favorevole agli Imperi Centrali – passa in secondo piano. Anche gli sviluppi rivoluzionari in Russia fanno perdere centralità alle vicende messicane, trattandosi di una rivoluzione più vicina e più sconvolgente. È solo con la fine vittoriosa della guerra che l'Italia torna a interessarsi per il Messico. Non tanto per le simpatie di Carranza per la Germania sconfitta, ma per ragioni economico-strategiche. L'Italia nel dopoguerra cerca nuovi sbocchi commerciali per la sua produzione e per l'approvvigionamento di materie prime per le sue industrie, nell'ambito della riconversione e ricostruzione economica postbellica. Di qui l'importanza dell'America Latina, dove si cerca di allacciare nuovi rapporti economici con l'appoggio di motivazioni d'ordine culturale, soprattutto riprendendo il tema della "latinità". Il Messico, insieme all'Argentina ed al Brasile, diviene così un paese prioritario. La risorsa più ricercata è qui il petrolio, di cui il Messico è il secondo produttore mondiale sino alla prima metà degli anni venti. In quest'epoca il Golfo del Messico ha la stessa importanza strategica del Golfo Persico nell'attualità e attrae forti interessi. L'Italia non vuole rimanere esclusa e invia varie missioni commerciali di esplorazione tra il 1919 e il 1924. Una di queste è

---

<sup>13</sup> Franco SAVARINO, "De la dictadura necesaria a la democracia inoperante. La transición Díaz-Madero en los informes diplomáticos italianos", in Franco SAVARINO - José Luis GONZÁLEZ (a cura di), *México: escenario de confrontaciones*, México, ENAH/INAH, SEP-Promep, AHCALC, 2010, pp. 33-50.

<sup>14</sup> Piero BELLÌ, *Al di là dei mari...*, Firenze, Vallecchi, 1925, p. 281.

diretta nel 1923 da Ezio Garibaldi su incarico espresso di Mussolini<sup>15</sup>. Il nuovo Governo in carica dal 1922 continua, in quest'ambito, la politica dei governi anteriori, senza cambiamenti sostanziali, ma con più energia. Fra le varie attività italiane nell'area in questo periodo va segnalata la fondazione (1921) di una compagnia petrolifera, la Itamex Oil Co., che inizia lo sfruttamento dell'oro nero nella regione di Tampico.

Il Messico era allora uno dei paesi latinoamericani più promettenti nell'ambito di questa politica di apertura economica che, appoggiata da importanti industriali, politici e intellettuali, fra cui Gabriele D'Annunzio, porterà a effettuare il periplo marittimo promozionale della "Nave Italia" nel 1924. Tuttavia, dal 1926, l'inizio del conflitto petrolifero, la guerra civile *cristera* ed un periodo di forte instabilità politica segnato da ribellioni militari, che culminerà con l'assassinio del presidente Obregón, cambiano le prospettive. La politica italiana in Messico si trasforma e, messe in secondo piano le motivazioni specificamente economiche<sup>16</sup>, tende a orientarsi piuttosto alla politica, all'ideologia e alla cultura. Già dal 1923 sono indicative in tal senso le attività scientifiche dell'archeologo italiano Guido Callegari – futuro organizzatore del XXII Congresso degli Americanisti in Roma (1926) – invitato *ex professo* da Obregón per promuovere gli studi delle civiltà mesoamericane<sup>17</sup>.

### *Due paesi a confronto*

Definita in tal modo, la politica italiana in Messico si muove attorno a tre coordinate: 1 – la posizione del Messico come *frontiera geopolitica* dell'America Latina di fronte agli Stati Uniti; 2 – la *rivoluzione nazionale* messicana alla ricerca di una definizione; 3 – le *influenze "bolsceviche"* e la pericolosa presenza di elementi "rossi"

---

<sup>15</sup> Franco SAVARINO, "El «otro» Garibaldi. Un emisario de Mussolini en México", in Franco Savarino - Alejandro PINET (a cura di), *Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina, siglos XIX y XX*, México, ENAH-INAH, SEP-Promep, AHCALC, 2009, pp. 15-35.

<sup>16</sup> Gli interessi economici italiani torneranno ad avere peso tra il 1938 e il 1940, alla vigilia della guerra, quando l'Italia approfitterà dell'isolamento internazionale del Governo di Cárdenas per importare il petrolio messicano.

<sup>17</sup> Guido CALLEGARI, *Americanisti Italiani*, Milano, s.e., 1926; Guido CALLEGARI, *Americanistica*, Roma, Società Anonima "La Nuova Antologia", 1936. Callegari era anche un osservatore confidenziale del Ministero degli Affari Esteri. Nel 1930 tentò, senza successo, di fondare una scuola di studi mesoamericani a Oaxaca.

esiliati. Inoltre, come succede dappertutto in America, è ritenuta prioritaria la difesa della piccola comunità italiana residente nel paese<sup>18</sup>.

Dal punto di vista messicano, l'Italia si colloca in un orizzonte relativamente lontano durante tutto il periodo interbellico, con due importanti eccezioni. Anzitutto le interferenze italiane nel Conflitto religioso nel 1927-1928. In questo periodo Mussolini – nonostante non si esprima pubblicamente in modo diretto sul tema – appoggia indirettamente una campagna di stampa contro l'anticlericalismo messicano, per incitare la Chiesa ad accelerare i negoziati che culmineranno con i Patti Lateranensi del 1929<sup>19</sup>. Poi avviene uno scontro nella seconda metà degli anni trenta tra la politica estera più attiva di Lázaro Cárdenas e la politica di espansione internazionale di Mussolini. Il Messico difende l'ordine internazionale proprio nel momento in cui questo entra in crisi in occasione del conflitto Italo-etiope (1935-1936) e della guerra civile spagnola (1936-1939), dove l'Italia è protagonista. Dal punto di vista economico, infine, la relazione tra i due paesi mantiene un profilo modesto sino al 1938, quando la nazionalizzazione messicana del petrolio inaugura un breve periodo d'intensi scambi commerciali bilaterali, interrotto bruscamente dallo scoppio delle ostilità fra l'Italia e l'Impero britannico nel 1940.

Per l'Italia il Messico era importante geopoliticamente non solo per la posizione geografica strategica e per le sue dimensioni, ma anche per la sua tradizione politica di resistenza alla penetrazione nordamericana, giustificata con la Dottrina Monroe ed il Panamericanismo, e divenuta più aggressiva dopo la Prima Guerra Mondiale. Con la definizione della Dottrina Carranza (1918) e della Dottrina Estrada (1930), il Messico fornisce armi diplomatiche ai paesi latinoamericani per difendersi contro l'imperialismo *yanqui*, armi che divengono una norma accettata, con i principi di rispetto all'indipendenza e non-intervento, in occasione della VII Conferenza Panamericana di Montevideo (1933), un'evoluzione favorita dalla politica di "buon vicinato" dell'amministrazione Roosevelt negli Stati Uniti.

Questa tradizione di resistenza anti-*yanqui* si può raccordare con l'anti-anglosassonismo del fascismo italiano, che esprime l'ambizione di sostituire il vecchio imperialismo europeo con un "nuovo ordine"

---

<sup>18</sup> Sulla comunità italiana in Messico si veda Franco SAVARINO, "Bajo el signo del «Littorio». La comunidad italiana en México y el fascismo (1924-1941)", in *Revista Mexicana de Sociología*, LXIV, n° 2, abril-junio 2002, pp. 113-139.

<sup>19</sup> Franco SAVARINO, *México e Italia*, cit., p. 83 e ss.

mondiale dove saranno protagoniste le giovani potenze emergenti euro-asiatiche, ed emarginate le vecchie potenze imperialiste "in decadenza". Tuttavia è proprio quando la critica italiana all'Inghilterra e agli Stati Uniti diviene più intensa, verso la metà degli anni trenta, che il Messico comincia ad accettare il "buon vicinato" di Roosevelt e inizia, con Cárdenas, a manifestare un atteggiamento internazionale antifascista. Con la guerra d'Etiopia (1935-1936) il Messico si collocherà in prima linea nella condanna dell'iniziativa bellica italiana e collaborerà attivamente nella Commissione della Società delle Nazioni incaricata di applicare le sanzioni economiche<sup>20</sup>. Gli sforzi della diplomazia italiana per attenuare la posizione "sanzionista" messicana e posteriormente per evitare l'appoggio morale e materiale del Messico ai repubblicani spagnoli, risulteranno infruttuosi.

Un altro punto d'interesse per l'Italia è la Rivoluzione messicana (1910-1917), un processo rivoluzionario che forma parte in un senso ampio dell'ondata di rivoluzioni nazionali che danno inizio al XX secolo (Iran, Cina, Turchia), fra cui va anche annoverata (con la sua radicale peculiarità) la rivoluzione fascista in Italia<sup>21</sup>. L'interesse italiano per la rivoluzione in Messico è politico, ideologico e culturale. Il Messico esce dalla guerra civile all'inizio degli anni venti come una nazione dinamica alla ricerca di punti di riferimento politici e ideologici per dare una forma alla ricostruzione nazionale, stabilire un sistema politico durevole e dare una definizione a un processo che è al tempo stesso di *nation building* e di *state building*.

La rivoluzione messicana inizialmente non sembrava avere un chiaro orientamento. Mostrava tendenze apparentemente eterogenee: liberalismo, anarchismo, nazionalismo e socialismo, con elementi arcaici di ribellioni popolari di *ancien régime* e di rivoluzioni ottocentesche, e aspetti di rivolta razziale. Lo sfondo ideologico predominante iniziale era stato il liberalismo democratico di Francisco Madero, ma più tardi, sotto l'influenza della rivoluzione russa, si estendono i riferimenti al socialismo, anche se più radicali nel discorso che nella pratica politica. Una buona descrizione di queste tendenze molteplici e contraddittorie si trova in un libro del giornalista e scrittore italiano Mario Appellius, dove questi – dopo una

---

<sup>20</sup> Franco SAVARINO, "La actuación de México en una crisis internacional: el caso de Etiopía (1935-1937)", in *Iberoamericana*, n° 16, Diciembre 2004, pp. 17-34.

<sup>21</sup> Prendo qui come punti di riferimento cronologici le manifestazioni iniziali del movimento fascista nel 1919, l'arrivo al potere dei fascisti nel 1922 e la svolta autoritaria di Mussolini nel 1925, che da inizio, propriamente, alla dittatura e alla trasformazione radicale dello Stato.



lunga visita effettuata nel 1928 – esprime con lo sguardo libero dello scrittore lo sconcerto per l'intricata situazione messicana insieme con una franca ammirazione per gli sforzi eroici del paese per definirsi come Nazione e lottare per la sua indipendenza, sotto la tremenda pressione del Gigante anglosassone del nord<sup>22</sup>.

La classe dirigente messicana, schivando le ingerenze nordamericane, è alla ricerca di modelli e ispirazioni esterne ed è qui dove il fascismo sembrerebbe in grado di esercitare un'influenza considerevole. I documenti diplomatici mostrano chiaramente che negli anni venti-trenta i governi messicani raccoglievano sistematicamente informazioni sul regime di Mussolini, attraverso i canali diplomatici e con missioni ufficiali, e cercavano di applicarne discretamente alcuni elementi. Anche la fondazione del "Partido Nacional Revolucionario" (1929) potrebbe essere stata influenzata dall'esempio del Partito Nazionale Fascista, tuttavia in questo caso non vi sono documenti che lo provino con certezza<sup>23</sup>. In ogni modo, gli osservatori italiani si rendevano ben conto delle similitudini fra i due partiti, entrambi corporativi, di massa e nazionalisti. L'Enciclopedia Italiana nel supplemento del 1938 descrive il "Partido de la Revolución Mexicana" (nuova denominazione del PNR) come "idéntico" al PNF. Anche il corporativismo messicano non passa inosservato in Italia, pur riconoscendogli fonti indipendenti e non un'imitazione diretta. In ogni modo è il corporativismo italiano, non quello messicano, a proiettarsi come un modello internazionale, con l'appoggio di una maggior definizione teorica e ambizioni ideologiche. Anche il profilo populista-autoritario di alcuni presidenti (Elías Calles, Cárdenas) viene apprezzato, pur con tutti i *caveat* per la personalità e l'orientamento ideologico apparentemente stravagante di tali personaggi<sup>24</sup>. Dal punto di vista italiano, tuttavia, il Messico appare come un paese ancora politicamente immaturo, privo di un vero "stato di diritto", e ciò aiuta

---

<sup>22</sup> Mario APPELIUS, *L'Aquila di Chapultepec*, Milano, Alpes, 1929; ed. sp. *El Águila de Chapultepec*, Barcelona, Maucci, 1931. Su questo libro si veda Franco SAVARINO, "Águilas y fascios. El viaje de Mario Appelius a Mexico (1928)", in Franco SAVARINO - Clara CISNEROS (a cura di), *Narrativas errantes. Historia y literatura de viaje en México y desde México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008, pp. 35-49.

<sup>23</sup> Inoltre il PNF non era, in questo momento, l'unico esempio internazionale disponibile di partito ufficiale di Stato.

<sup>24</sup> Questi presidenti (che non sono veri e propri dittatori) sono descritti in modi diversi che riflettono l'incertezza o perplessità dell'osservatore: bolscevichi, massoni, "socialistoidi", ecc... Non manca tuttavia un tratto di ammirazione per la capacità che dimostrano Elías Calles e Cárdenas per affrontare la difficile crisi del paese.



a spiegare – secondo alcuni osservatori italiani – perché non riescano a svilupparsi appieno le tendenze latenti verso il socialismo nazionale.

Il fascismo in generale è visto da più parti come un modello di modernizzazione autoritaria, nazionalista e di massa, che entra facilmente in sintonia con il populismo messicano, che ha caratteristiche in parte simili. Sono pure congruenti i progetti di plasmare una nazione organica dalla realtà amorfa o frammentaria regionale, etnica e sociale. Proprio qui il fascismo italiano vorrebbe fornire il modello, ma il Messico sta già sperimentando in modo indipendente una propria "via" alla formazione nazionale con il suo nazionalismo indigenista-meticcio, un cammino che produce notevoli risultati culturali.

L'indigenismo messicano – percepito come un risveglio nazionale e razziale – attrae l'attenzione italiana, suscita molta curiosità, ma non è accolto generalmente con favore ed è poco capito. Mario Appellius, per esempio, lo critica – attraverso la lettura della *Raza Cós mica* di Vasconcelos – come un nazionalismo ingenuo che tenta inutilmente di attingere alle fonti di una civiltà morta<sup>25</sup>. Emilio Cecchi respinge il tentativo di Diego Rivera di «glorificare lo spirito della razza» degli *indios* nei suoi *murales*<sup>26</sup>. Entrambi gli scrittori (pur nelle loro molte differenze, anche politiche) sono convinti che il Messico sia, nella sostanza, un paese più "latino" che *indio*. Diverso è il giudizio di un altro scrittore, Arnaldo Cipolla, che, da cattolico, condanna la riapparizione del Messico *indio* e barbaro, incompletamente cristianizzato durante l'epoca coloniale<sup>27</sup>.

Rispetto al modello politico si osservano pure molte differenze, perché il sistema messicano non è totalitario, anche se vi sono occasionalmente tendenze in questo senso, come nel campo educativo (quando si tenta di stabilire un'educazione "socialista"), e non pretende di essere un "modello" da esportare, come lo è invece il fascismo negli anni trenta. Inoltre il Messico (paese ex-coloniale) non è imperialista. Tende piuttosto a seguire una tradizione difensiva, legalista e non-aggressiva che proviene dal XIX secolo. Anche la rivoluzione messicana è distinta. Non fu un movimento unitario (anche se internamente scisso tra regioni ed elementi sociali: popolari e di classe media, espresse nelle *leadership* ben distinte di Zapata, Villa, Obregón e Carranza) e finì per assorbire quasi tutte le componenti sociali e politiche del paese, meno i cattolici, che

---

<sup>25</sup> Mario APPELIUS, *L'Aquila di Chapultepec*, cit., pp. 353-359.

<sup>26</sup> Emilio CECCHI, *Messico*, Milano, Adelphi, 1996 [Milano, Treves, 1932], p. 138.

<sup>27</sup> Arnaldo CIPOLLA, *Montezuma contro Cristo. Viaggio al Messico*, Milano, Giacomo Agnelli, 1927, pp. 23-25 e *passim*.

offrirono una forte resistenza<sup>28</sup>. Inoltre, dal trionfo *constitucionalista* del 1916, le classi dirigenti del vecchio regime porfirista furono estromesse definitivamente dal potere. D'altro canto la rivoluzione fascista in Italia, sorta da una base di classi medie, e in competizione con la rivoluzione socialista "classica" (ancora fedele allo schema marxista, e ispirata dall'esempio russo), ebbe difficoltà a includere alcuni settori politici e sociali (cattolici, proletariato industriale) e a imporsi sui poteri forti del vecchio ordine (la monarchia, l'esercito, la Chiesa e l'alta classe imprenditoriale) che, in parte, avevano favorito o consentito il suo successo.

Un altro problema, infine, era che il fascismo era frequentemente percepito o interpretato in Messico (ed in America Latina in generale) in un senso autoritario-anticomunista o conservatore, anziché rivoluzionario-populista e palingenetico, in altre parole si perdevano di vista, del fascismo, le sue componenti moderniste e socialiste. Da qui deriva il favore con cui era accolto il fascismo in ambienti "di destra", ed il sorgere di movimenti mimetici come le "Camicie dorate" (Acción Revolucionaria Mexicanista), che avevano poco a che spartire (tranne il nome evocativo e lo stile) con il fascismo italiano<sup>29</sup>. I commenti dei diplomatici italiani sono chiari al riguardo: nessun movimento politico messicano – nemmeno le Camicie dorate o i "Sinarchisti" – sarebbe degno del nome di "fascista". In Messico insomma non si manifesta nulla di simile all'*Integralismo* brasiliano (che era un vero fascismo), perché le masse popolari si sono integrate nelle grandi organizzazioni corporative dello Stato rivoluzionario (CROM, CTM) oppure sono attratte dal *Sinarquismo*, un movimento nazionalista cattolico in parte simile al falangismo spagnolo, ma più ancora allo spirito del cattolicesimo sociale.

Riassumendo, le tendenze "fasciste" dello Stato messicano post-rivoluzionario (insieme con le discrete simpatie per il fascismo diffuse fra i politici, specialmente durante il *Maximato* di Elías Calles) rimangono a mezza strada nell'evoluzione che ci si potrebbe aspettare (da un punto di vista italiano) verso un vero fascismo, e sono in realtà le tappe iniziali verso la formazione di un modello

---

<sup>28</sup> La radicalizzazione di alcune istanze rivoluzionarie come l'anticlericalismo negli anni venti e l'agrarismo e l'educazione socialista nei trenta suscitano forti resistenze che portano prima alla *Cristiada* (1926-1929), e più tardi alla formazione del Sinarchismo (1937).

<sup>29</sup> Sulle "camisas doradas" si veda Alicia GOJMAN DE BACKAL, *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, FCE, 2000. L'autrice, tuttavia, sostiene il carattere essenzialmente "fascista" del movimento.

autoctono *populista* che gli osservatori italiani negli anni trenta non riescono a percepire.

Così come l'*Estado Novo* di Vargas in Brasile risulta deludente, il *Nacionalismo revolucionario* di Elías Calles – dal quale ci si aspettava molto meno – perde l'appuntamento col fascismo e ben presto Cárdenas si incaricherà di indirizzarlo esplicitamente verso un "socialismo" *sui generis*, ostile al fascismo. In quest'evoluzione conta naturalmente anche la situazione geopolitica: il Brasile ed ancor più il Messico si trovano nella sfera d'influenza degli Stati Uniti e sarebbe quasi inconcepibile che si orientassero verso una potenza distante e relativamente debole come l'Italia. Ragioni geopolitiche più che ideologiche spiegano l'azione anti-italiana svolta dal Messico durante la guerra d'Etiopia, così come la repentina dichiarazione di guerra all'Asse nel 1942, considerando come *casus belli* l'affondamento di due navi messicane nel Golfo del Messico da parte di sottomarini tedeschi.

Rispetto alle tendenze "bolsceviche" tante volte denunciate sin dal 1917, in realtà furono molto minori di quanto si pensava o che poteva apprezzarsi in superficie (retorica politica radicale, simbologia attività di gruppuscoli "rossi", simpatie per l'URSS, ecc...). L'influenza ideologica del marxismo in Messico fu scarsa e, sebbene esistesse un piccolo *Partido Comunista Mexicano*, questo aveva poca influenza nella società, specialmente fra i lavoratori integrati nei sindacati di massa vincolati allo stato. Più ambiguo era l'orientamento del leader della CTM, Vicente Lombardo Toledano, il quale manteneva contatti con l'URSS ed era considerato stalinista. Inoltre il Messico era l'unico paese latinoamericano che manteneva relazioni diplomatiche con Mosca (dal 1924 al 1930), alcuni intellettuali ed artisti importanti erano dichiaratamente comunisti (Diego Rivera, Frida Kahlo, David Alfaro Siqueiros) ed il Messico fu meta di un discreto esilio politico di elementi eterogenei "di sinistra" (repubblicani spagnoli, anarchici e "fuoriusciti" italiani, Leone Trotskij): tutto ciò dava l'apparenza di una forte influenza "rossa" in Messico.

Tale immagine, nell'ambito della traiettoria politica apparentemente erratica che seguiva il paese, era anche ravvivata da alcune politiche radicali che facevano presagire un "pericolo comunista". Dapprima fu il virulento anticlericalismo di Elías Calles, condannato duramente da Pio XI e ispiratore di una forte mobilitazione dei cattolici italiani, poi la riforma agraria di Cárdenas negli anni trenta, severamente criticata dalla stampa italiana, insieme al protagonismo sindacale "di sinistra" della CTM e del suo leader pro-comunista Lombardo Toledano. Questi sviluppi erano fonte di

preoccupazione per molti messicani di classe media ed appartenenti a settori rurali non beneficiati o danneggiati dalla distribuzione delle terre (contadini proprietari, coloni, *rancheros*) i quali – insieme ad alcuni intellettuali rivoluzionari disillusi come Luís Cabrera – svilupparono progressivamente un sentimento anticomunista radicale. Da qui il successo di massa del Sinarchismo nella regione centrale del Bajío e le simpatie per l'Italia fascista (già campione nella lotta contro il "bolscevismo") che si diffondono nei settori governativi e tra alcuni intellettuali.

Questa simpatia per il fascismo, meno conosciuta rispetto agli orientamenti pro-comunisti, coinvolse intellettuali del calibro di José Vasconcelos e di Gerardo Murillo ("Doctor Atl"). Entrambi scrissero a favore dell'Italia di Mussolini, condannando il "bolscevismo" e l'imperialismo anglosassone. Il loro non era un semplice anticomunismo (abbastanza diffuso negli anni trenta) ma una valutazione cosciente di una ideologia ed di un progetto geopolitico, oltre che un apprezzamento per la leadership del Duce italiano. Essi ritenevano che l'Italia fascista potesse essere un esempio per il Messico e che il Nuovo Ordine mondiale del fascismo sarebbe stato conveniente per il paese, rispetto all'attuale dominazione imperialista anglosassone e il pericolo di un'espansione sovietica. Murillo comparò la figura di Mussolini con quella di Benito Juárez:

Siempre he creído que Benito Mussolini es el hombre del destino. Su carrera parece marcada por una extraña y poderosa fuerza histórica, y su nombre coincide extrañamente con las cualidades férreas del Benemérito de las Américas, en cuyo honor y en cuya gloria lo lleva<sup>30</sup>.

Vasconcelos, d'altro canto, impressionato dalla vittoria italiana in Etiopia, scrisse:

Nadie detesta más que yo a la Dictadura, pero una cosa es el despotismo vulgar y otra muy distinta el genio de la organización que ha levantado a Italia en unos cuantos años a la categoría de gran potencia y no merece pertenecer a la civilización latina quien no se contagie del orgullo de ésa Italia moderna (...). Ningún descendiente

---

<sup>30</sup>«Ho sempre creduto che Benito Mussolini è l'uomo del destino. La sua carriera sembra segnata da una forza storica strana e potente, e il suo nome coincide curiosamente con le ferree qualità del Benemerito delle Americhe [Benito Juárez], del quale porta con onore il nome e la gloria», Gerardo MURILLO, *La defensa de Italia en México por el Dr. Atl. Colección de artículos publicados en Excelsior*, México, Edición de la Colonia Italiana, 1936, p. 44

de español (...) puede dejar de sentir regocijo porque el Mediterráneo está a punto de tornar a ser mar latino<sup>31</sup>.

### *Italiani in Messico*

Piccola e relativamente poco influente, la comunità italiana in Messico non raggiunse mai posizioni di rilievo come in altri paesi latinoamericani. La maggioranza degli italiani era arrivata negli ultimi decenni del XIX secolo, formando colonie agricole come Huatusco e Chipilo. Inoltre famiglie d'imprenditori, commercianti ed artisti provenienti dalla penisola si trovavano sparse in tutte le principali città del paese. L'assimilazione degli italiani immigrati era rapida, con l'eccezione del solido nucleo agricolo dei veneti di Chipilo, che ancor oggi ha mantenuto le proprie tradizioni e il dialetto.

La Rivoluzione messicana non fu favorevole generalmente agli stranieri. Al contrario, questi – includendo gli italiani – si videro danneggiati in diversi modi. Gli imprenditori e i commercianti anzitutto dovettero affrontare il clima di disordine che predominava, per il quale avvenivano frequenti furti e saccheggi, ed era quindi difficile continuare con gli affari. Nel 1930-1932 la Commissione mista di reclami per danni e pregiudizi ad interessi italiani nella Rivoluzione, sulla base di un accordo bilaterale firmato nel 1927, esaminò 157 reclami per un totale di 50 milioni di lire. D'altro canto i contadini italiani dovettero subire attacchi e saccheggi. Chipilo fu attaccata in diverse occasioni tra il 1914 e il 1917<sup>32</sup>. I contadini italiani si opposero poi alla distribuzione delle terre (*reparto agrario*) perché non interessati, dato che erano già piccoli proprietari e prosperi produttori agropecuari.

L'arrivo del fascismo (nel 1924, con la delegazione della "Nave Italia") rappresenta per questi italiani un cambiamento profondo, come succede generalmente in tutte le comunità emigrate in America Latina. Il fascismo in effetti

---

<sup>31</sup> «Nessuno più di me detesta la Dittatura, ma una cosa è il dispotismo volgare ed altra ben distinta è il genio dell'organizzazione che ha portato l'Italia in pochi anni al rango di grande potenza, e non merita di appartenere alla civiltà latina chi non si faccia contagiare dall'orgoglio di questa Italia moderna (...). Nessun discendente di spagnoli (...) può evitare di esultare perché il Mediterraneo è sul punto di tornare ad essere un mare latino»: José VASCONCELOS, *¿Que es el Comunismo?*, México, Ediciones Botas, 1936, p. 91. Più tardi Vasconcelos sposterà il suo interesse alla Germania nazionalsocialista, ritenendola più idonea alla grande sfida mondiale contro l'imperialismo anglosassone.

<sup>32</sup> Cfr. Franco SAVARINO, "Un pueblo entre dos patrias", cit., pp. 277-291.

a differenza delle ideologie anteriori nazionaliste (del Risorgimento) o internazionaliste (socialiste e anarchiche) offriva agli italiani trapiantati (...), indipendentemente dal livello sociale, uno strumento di identità ed al tempo stesso di integrazione nelle società che li ospitavano<sup>33</sup>.

Così gli italiani in Messico videro nel fascismo della Madrepatria l'opportunità di accrescere il proprio status come stranieri (allacciandosi più strettamente con un paese che stava acquistando prestigio internazionale), ricevere una miglior attenzione da parte della patria d'origine, compattarsi come comunità (formando associazioni e riunendosi nelle Case d'Italia) e dichiarare il proprio orgoglio etnico di fronte ad altre comunità alloctone ed alla popolazione messicana. Questo aspetto è particolarmente rilevante e segna una distinzione della comunità italo-messicana rispetto alle altre comunità italoamericane. In Messico l'Italianità, che è pure qui un fattore d'identità, non puntava tanto all'*integrazione* quanto piuttosto alla *distinzione*. In effetti, nel momento in cui il regime rivoluzionario messicano dà impulso al nazionalismo *indigenista* che esalta le glorie preispaniche mesoamericane del paese, gli italiani si volgono verso Roma, "madre" della civiltà occidentale. Una competizione simbolica che sembrava avvantaggiare gli eredi dell'impero romano e del Rinascimento.

La politica del fascismo verso la piccola comunità italo-messicana non si distingue, a grandi linee, dalla politica generale verso gli italiani in America. Qui, tuttavia, non esistendo possibilità concrete di esercitare influenze attraverso gli emigrati (ciò che avrebbe supposto un certo grado di assimilazione), l'iniziativa italiana punta più francamente alla conservazione dell'italianità mediante contatti, viaggi, rapporti d'affari, manifestazioni culturali, le attività diplomatiche, la Società Dante Alighieri e la socializzazione promossa dalla rete dei fasci all'estero.

Il primo fascio del Messico si fonda relativamente tardi, nel 1927 (il "ritardo" si deve sia alla scarsità numerica degli italiani, sia alle difficili condizioni politiche del paese), per iniziativa di Eliseo Lodigiani, figlio di un imprenditore proveniente dal Brasile. Ben presto la rete fascista cresce sino a contare otto fasci in altrettante città messicane. Il più importante era quello della capitale, poi veniva quello di Puebla-Chipilo (fondato nel 1928) al quale si iscrissero tutti gli italiani della colonia rurale. La fascistizzazione di questi coloni fu

---

<sup>33</sup> Eugenia SCARZANELLA, "Camicie Nere/Camisas negras" in Eugenia SCARZANELLA (a cura di), *Fascistas*, cit., p.11.



rapida e completa, secondo le testimonianze di diversi osservatori che visitarono il villaggio (fra cui Mario Appelius, che partecipò in prima persona alla consegna dei nuovi distintivi fascisti ai capifamiglia di Chipilo). In poco tempo la comunità si organizza secondo la simbologia, il calendario ed il cerimoniale fascista, includendo l'uso di gagliardetti e d'uniformi nere, suscitando l'attenzione delle autorità messicane, che si limitano ad osservare.

Preso ad esempio con frequenza come un modello di comunità italo-fascista in America, Chipilo sviluppa un profilo ideologico integrato nell'identità stessa della comunità, motivo di orgoglio e distinzione di fronte ai messicani *indios* e meticci della zona. Nel 1943 il villaggio è visitato dall'esiliato socialista Francesco Frola (proveniente dal Brasile), il quale scrive sconcertato che i coloni continuano a mantenere una ferrea fede fascista «anche dopo la caduta di Mussolini»<sup>34</sup>.

In Messico non mancano in realtà anche gli italiani contrari al fascismo, dissidenti e "fuoriusciti", ma sono una minoranza e si trovano isolati. Tra questi si distingue l'anarchico Nanni Leone Castelli, considerato dalla Legazione italiana come il peggiore di tutti, ma più fastidioso che veramente pericoloso. Tuttavia – secondo l'opinione dei diplomatici – il maggior problema sarebbe la scarsa consistenza ideologica della colonia italiana, caratterizzata da mimetismo e disimpegno nei momenti critici. Se gli entusiasmi pro-Italia e pro-fascismo sono allo zenit negli anni trionfali della vittoria in Etiopia e dell'intervento anticomunista in Spagna, ben presto il clima inizia a cambiare. La svolta pro-germanica nella seconda metà degli anni trenta non è generalmente ben accolta e quando il Messico dichiarerà guerra all'Asse nel 1942 gli italiani nel paese – sottoposti ad un rigoroso controllo ufficiale – abbandoneranno rapidamente l'identificazione anteriore con il regime di Mussolini, con l'eccezione dell'ultimo ridotto di Chipilo, fedele sino alla fine.

### *Conclusioni*

Le relazioni fra l'Italia e il Messico, insomma, sono influenzate dalla peculiare evoluzione politica dei due paesi, che assume i tratti di un confronto fra due esperimenti nazionalisti autoritari, l'uno – il nazionalismo rivoluzionario messicano – rivolto alla ricostruzione interna

---

<sup>34</sup> Francesco FROLA, *Ventun anni d'esilio. 1925-1946*, Torino, Quartara, 1950, p. 303.



post-rivoluzionaria del paese, e l'altro – il fascismo italiano – proiettato all'esterno come espressione di una rinascita nazionale postbellica.

Per l'Italia degli anni venti e trenta, il Messico non era un paese prioritario ed era, nell'ambito latinoamericano, meno rilevante rispetto all'Argentina e il Brasile. Tuttavia aveva delle caratteristiche interessanti dal punto di vista geopolitico, in quanto «baluardo intransigente»<sup>35</sup> dell'America Latina contro l'imperialismo anglosassone e teatro di un esperimento politico rivoluzionario unico nella regione. Il Messico era, in altre parole, un laboratorio per verificare la possibilità che forme politiche autoctone potessero avanzare verso il fascismo e per confrontare nella dimensione culturale il nazionalismo nativo con la Latinità, asse vertebrale del progetto geopolitico fascista in America Latina.

Tale progetto, che aveva nel Messico uno dei suoi capisaldi, non realizza le sue mete principali e risulta, in poche parole, un fallimento. La Latinità non riesce a convincere, di fronte ad un nazionalismo con un impulso originale. Lo stesso Vasconcelos che più tardi diverrà un sincero ammiratore dell'Italia fascista, nei primi anni venti aveva severamente criticato il "latinismo" allora in voga in Italia.

Il modello fascista risulta inapplicabile in una realtà che segue le sue proprie linee di sviluppo (nazionalismo/populismo). Il vincolo con l'Italia infine si rivela poco effettivo nell'equilibrio internazionale del potere, di fronte alla potente attrazione che esercitano gli Stati Uniti in tutta la regione. Dopo l'apogeo d'influenza raggiunto a metà degli anni trenta – quando l'Italia ottiene il massimo prestigio con la sua politica economica anti-crisi, il trionfo in Africa e lo smacco inflitto all'Inghilterra – le opportunità per l'Italia diminuiscono rapidamente, e spariranno del tutto quando il regime di Mussolini – subordinato all'iniziativa militare germanica e ripetutamente sconfitto nei campi di battaglia – collassa repentinamente nel luglio 1943 (solo per resuscitare per breve tempo nel Nord del paese senza speranza alcuna di vittoria). Al concludersi finalmente la guerra e, con questa, l'esperienza storica del Fascismo, l'Italia tornerà ad affacciarsi verso l'America Latina con i suoi temi di sempre: emigrazione, cultura, industria e stile, senza più ambizioni politico-ideologiche.

---

<sup>35</sup> Oreste VILLA, *L'America Latina*, cit., p. 71.



## La experiencia de Ruggiero Romano en la historiografía italiana en torno a México

Hilda Iparraguirre

Ruggiero Romano nació en Italia en 1923 y murió en París en enero del 2002, cuando estaba dispuesto a continuar afrontando «con mayor serenidad y fuerza» el cuarto de siglo más que había prometido en México, durante el homenaje que se le tributó en ocasión de su cumpleaños número 75, en 1998<sup>1</sup>.

Estudió en Italia, en el Liceo de Nápoles, donde su formación se entrelaza con Benedetto Croce, Nino Cortese, Gino Luzzatto, primer y casi único historiador económico en Italia, y recibe la influencia directa de su Maestro Federico Chabod. Pero fue en Francia, con Lucien Febvre, Fernand Braudel y Ernest Labrousse, cuando comenzó su carrera de historiador; decía «llegué recomendado con Braudel por Federico Chabod, en 1947, pero como él estaba en Brasil (...) y me encontré a esos otros tipos (...) [supongo se refería al 'establishment' de la Sorbona], no me gustó...; ya me iba (...) cuando llegó Braudel, entonces me quedé»<sup>2</sup>. En la entonces École Pratique des Hautes Études (sección VI) trabajó, investigó, enseñó y se vinculó al mundo americano, especialmente a través de sus alumnos. Por su seminario de la École pasaron historiadores como Marcello Carmagnani, Nathan Wachtel o Robert Paris; así mismo Enrique Florescano, Alejandro Tortolero, Hira de Gortari y Roberto Blancarte de México; junto con Enrique Tándeter, Aníbal Arcondo y Zacarías Moutoukias de Argentina; y los peruanos Alberto Flores Galindo y Manuel Burga de Perú, para citar solo a algunos de ellos.

Su vinculación a México se da en función de los dos espacios que privilegia a partir de su cultura universal y la concepción amplia de la historia: el europeo, donde Italia se inscribe y dentro del que publica en 1947 su trabajo sobre la situación financiera del Reino de Nápoles; y el

---

<sup>1</sup> Alejandro TORTOLERO, (coordinador), *Construir la Historia. Homenaje a Ruggiero Romano*, México, UAM, Colmex, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, 2002.

<sup>2</sup> Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, México, primavera 1992.

hispanoamericano, del cual son sus últimas publicaciones en México. Pero antes de seguir adelante es necesario recalcar, como lo hiciera Maurice Aymar en México, que Romano nunca dejó de ser un historiador interesado en la dinámica de la historia europea.

En entrevistas realizadas durante 1992 mientras estuvo en México, en realidad verdaderas lecciones de historia, me contaba «pronto me di cuenta que la actividad económica europea de los siglos XV al XVIII, especialmente en el Mediterráneo, estaba muy vinculada a Asia y América; entonces, como me pareció muy complicado el japonés, je (...) me vine a América, muy simple». Por supuesto que se refería a una investigación directa y personal, porque conocía perfectamente los estudios realizados para la India, el Extremo Oriente (China y Japón en los siglos XVII y XVIII) e Hispanoamérica, cuyas economías e historia de los precios comparaba con los homólogos europeos, que iban sentando las bases y el germen de las hipótesis de uno de sus libros, para mí, más paradigmáticos, que ayudan a cambiar la visión eurocéntrica de esa época: *Coyunturas opuestas*<sup>3</sup>. Mientras en Europa «el siglo XVII se caracteriza por un estancamiento que afecta a la economía en su conjunto, excepto en Holanda e Inglaterra»<sup>4</sup>, afirma Ruggiero Romano, en Iberoamérica, especialmente en México, la supuesta “crisis general” se refiere esencialmente al aspecto demográfico y cubre el período de 1570-1650 y no coincide en absoluto con la europea del siglo XVII<sup>5</sup>.

Para Romano ser historiador significaba tener una amplia cultura histórica, ampliar los márgenes del conocimiento, no limitarse a fronteras locales ni nacionales. Ello no significaba buscar un modelo desde el exterior «lo dije siempre: desde los cincuenta, desde la primera vez que estuve en este continente: ustedes tienen que inventar su propio modelo, sin ser criollos, no como criollismo. Tienen que servirse, servirse no imitar, de otros modelos para elaborar el propio»<sup>6</sup>.

Con este bagaje, y partidario de que la historia de América debía hacerse desde el continente, se transforma en el Decano de los estudios históricos latinoamericanistas italianos. Primero llega a Chile en 1958 donde se interesa por la historia económica de ese país, interés que se

---

<sup>3</sup> Ruggiero ROMANO, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, Colmex, FCE, 1993.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 24

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 26

<sup>6</sup> Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, cit.

plasma en un artículo publicado posteriormente en Buenos Aires<sup>7</sup>; luego a la Argentina en 1961, invitado a la Cátedra de Historia Social de José Luis Romero en la Universidad de Buenos Aires, donde imparte un curso sobre el Desarrollo de la Economía Europea de 1450 a 1815 y se ocupa nuevamente del movimiento de los precios<sup>8</sup>; viaja a Perú<sup>9</sup> y luego a Centroamérica. Sin embargo, como una característica de su personalidad era que reconocía y practicaba la amistad y la fidelidad, en la década de los años 70 abandona estos países en época de las dictaduras militares «porque a un país donde mis amigos no pueden dar clases, [ni] pueden estar en la Universidad, yo no voy más»<sup>10</sup>. Como a muchos de nosotros, México le ofrece cálida hospitalidad a la que siempre brindará reconocimiento. En el contexto de su seminario de la École y el proyecto sobre el movimiento de los precios en la economía colonial americana, trabajó en la dirección de la tesis de Enrique Florescano, quien siguiendo las huellas de Ernest Labrousse (recomendado enfáticamente por Romano), planteó el estudio de los precios del maíz en el México colonial. En la década de los años 1990, sus estancias en el Colegio de México y el Instituto Mora fructifican en la gran labor editorial patrocinada fundamentalmente por el Fondo de Cultura Económica, muchas de ellas a través del Fideicomiso de Historia de las Américas.

---

<sup>7</sup> Ruggiero ROMANO, *Una economía colonial, Chile en el siglo XVIII*. Estudios monográficos. Historia Social, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1961.

<sup>8</sup> Ruggiero ROMANO, "Movimiento de los precios y desarrollo económico; el caso de Sudamérica en el siglo XVIII", en *Desarrollo Económico*, vol.3, Buenos Aires, abril-septiembre de 1963.

<sup>9</sup> Como resultado de estos viajes y estancias publica varios artículos, muchos de ellos recopilados más tarde por uno de sus alumnos, Manuel BURGA, en Ruggiero ROMANO, *Consideraciones. Siete estudios de historia*, Lima, Fomciencias, Instituto Italiano de Cultura, 1992. Rescato "El Feudalismo americano", publicado originalmente con el título "American Feudalism", en *Hispanic American Historical Review*, 1984; *Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial*, ponencia presentada al VII Simposio de Historia Económica, Lima, 25-30 de junio de 1986; "El Centro y la Periferia", originalmente "El centro e la periferia", en *Storia d'Europa*, Milano, 1988, y "Algunas consideraciones alrededor de Nación, Estado (y Libertad) en Europa y América Centro-meridional", originalmente en Antonio ANNINO et al, *América Latina: dallo stato coloniale allo Stato Nazione*, Milano, Franco Angeli, 1987.

<sup>10</sup> Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, cit.

Hasta aquí una necesaria introducción. En adelante, intentaré dejarle la palabra al propio Ruggiero a través de sus escritos y algunas entrevistas.

Enseñó que «la investigación histórica es la posibilidad de aprender a ver, más allá del escrito, la intención del que escribe; detrás de un acontecimiento, la estructura que lo sostiene; más allá de la espuma de la ola, la mar de fondo»<sup>11</sup>. La lectura crítica, lo que no significa “deconstrucción”, significa “construcción”, como él llamó a su lección inaugural Construir la historia. Por la historia y por una vuelta a las fuentes, en el ya citado Homenaje de 1998.

Admiró el trabajo de historiadores mexicanos como Luis Weckman, quien le ayudó a ver y comprender la base de las bulas alejandrinas en la “falsa donación” de Constantino; de Silvio Zavala, aunque posteriormente puso en entredicho algunas de sus tesis, y de Luis González y González, de quien comentó: «Pueblo en Vilo constituye el mejor trabajo de microhistoria que conozco, lo digo a mis alumnos, quieres hacer microhistoria, lee Pueblo en Vilo»<sup>12</sup>.

Así, su vinculación con México se entretiene al descubrimiento historiográfico de América y a la opción de una casa editorial italiana, Einaudi, como lugar de intervención y de acción sobre la vida intelectual. Ambos le permiten hacer historia de América en el plano mayor de la historia europea y hacer historia de Europa de una manera distinta y profunda, nunca abandonarla. Los mejores trabajos de su producción madura que cambiaron muchas falsas percepciones y mitos como *Coyunturas opuestas*, ya citado, Moneda, seudomoneda y circulación monetaria en las economías de México<sup>13</sup> y Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII<sup>14</sup>, fueron realizados desde esta perspectiva europea y americana. Utilizando los mismos indicadores que para Europa: población,

---

<sup>11</sup> Ruggiero ROMANO, “Lección inaugural. Por la historia y una vuelta a las fuentes”, en Alejandro TORTOLERO (Coord.), *Construir la historia. Homenaje a Ruggiero Romano*, cit., p. 27.

<sup>12</sup> Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, cit.

<sup>13</sup> Ruggiero ROMANO, *Moneda, seudomoneda y circulación monetaria en las economías de México*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, Colmex, FCE, 1998.

<sup>14</sup> Ruggiero ROMANO, *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI-XVIII*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, Colmex, Fondo de Cultura Económica, 2004. Texto concluido seis meses antes de su muerte, acaecida en enero del 2002.

producción, metales preciosos y monedas, precios y salarios, comercio interior y transoceánico; América se le presenta a Romano como una imagen invertida de Europa, que tiene su existencia autónoma pero al mismo tiempo permite una mejor comprensión de la historia de Europa.

Ya desde sus primeras investigaciones en el Cono Sur comenzó a sostener la tesis de las coyunturas opuestas y, sobre todo, de la escasa o nula circulación monetaria americana, reemplazada, generalmente por el trueque o las seudomonedas, las "monedas de la tierra". Desarrolló su versión sobre la coexistencia de una economía natural y una economía monetaria, propuesta por Alfonso Dopsch<sup>15</sup> en términos de "economía de subsistencia" y "economía monetaria". En la primera, gran parte de la producción no pasaba por el mercado, existía cierta actividad de trueque y carencia de moneda por falta de suficientes medios de pago y, en especial, de moneda divisionaria; a diferencia del intercambio a distancia que se realizaba en moneda metálica. Fue muy encendida la polémica, muchos historiadores, sobre todo aquellos más inclinados a la existencia de mercado interno en la Hispanoamérica colonial, rebatían su propuesta, cuando los argumentos se agotaban, salía a relucir el «pero en México no fue así». Ruggiero no tenía suficiente documentación para demostrar lo que le parecía irrefutable; por eso el entusiasmo con que se metió al Archivo General de la Nación (AGN), a fines de los años 1980 y 1990, no tenía límites. Cuando pasábamos por él para comer o a cualquier clase o actividad, lo encontrábamos siempre sumergido en la pila de cajas y legajos. Esta investigación sobre el caso específico de la circulación monetaria en México entre 1730 y 1820, fue el origen de unos de sus últimos libros publicado por el Fideicomiso Historia de las Américas, en 1998. Su entusiasmo y alegría fueron completos cuando, junto con Françoise Braudel, encontraron en "La Lagunilla" un cuartillo de plata, «te fijas, decía, ésta era la moneda más pequeña, la única que circulaba en la Nueva España, y cuando la gente iba al mercado a comprar lo mínimo que necesitaba, siempre sobraba, el cambio era en especie, entonces, el cuartillo no servía para ir al mercado» (hasta el siglo XIX no existió la acuñación del cobre). A través de la farragosa investigación cuantitativa aporta con mayor entusiasmo a lo cualitativo, con lo que intenta explicar el diferenciado comportamiento coyuntural de las economías de Europa y América, así como sus consecuencias en ambos continentes, lo cual

---

<sup>15</sup> Alfonso DOPSCH, *Economía natural y Economía monetaria*, México, FCE, 1943.



apunta a un fenómeno universal: el nacimiento y consolidación del capitalismo. En Europa se produjeron cambios importantes relacionados con la crisis del siglo XVII y que afectaron con signo positivo a Inglaterra y Holanda. Desde la perspectiva americana fueron originales sus análisis de las estructuras sociales y políticas cuyos cambios afectaron tanto a España como a sus colonias; cambios en la vida religiosa, en el ordenamiento social, en la burocracia, en la enseñanza superior, en fin, en todas las esferas que antes, y no sé porqué no ahora, remitíamos a lo llamado superestructural ("Consideraciones finales", en *Coyunturas opuestas*). Como dice Roberto Blancarte, no hay por qué extrañarse del hecho que Romano fuera mi director de estudios en una tesis sobre historia de la Iglesia Católica que terminó enfatizando los aspectos doctrinales e ideológicos en el contexto de las luchas políticas.

A regañadientes y sobre todo con muchas reservas en cuanto a seriedad y rechazo a las modas, también en América descubre las posibilidades de la Etnohistoria, «ese feliz matrimonio entre historia y antropología» como él la definía, como posibilidad de hacer la "otra historia", la historia "del otro". Igual que lo que sucede con las diferencias económicas (formas de circulación, trueque o autoconsumo), también se pueden observar las mismas diferencias mentales y culturales. Releyendo el artículo de Nathan Wachtel en el tomo *Homenaje*, descubro que muchos de sus enojos respecto a la Etnohistoria iban dirigidos a las modas, sobre todo «de esos tipos que quieren hacer ahora la "Nueva Historia"». Sin embargo, lo encontramos en los primeros años de la École, en el origen de un proyecto ejemplar y pluridisciplinario sobre Los Pueblos abandonados, donde se combinaban excavaciones arqueológicas y documentos de archivo para el estudio de la cultura material, en el cual, según Wachtel, se inspiraría más tarde John Murra para su estudio sobre las formaciones económicas en Perú. Y de donde también salió, lo decimos nosotros, La visión de los vencidos del propio Wachtel, aunque el mismo Romano me decía que un día lo echó de su seminario diciéndole «usted ya no tiene nada que hacer aquí, váyase con los antropólogos, aprenda sus lógicas y métodos de investigación»<sup>16</sup>.

La empresa editorial de Ruggiero Romano se puede ver en la misma perspectiva teórica amplia y global que orientaba su investigación. La

---

<sup>16</sup> Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, cit.

labor editorial y de investigación sobre América no lo apartó nunca de Europa. Así, las traducciones en Einaudi en la década de los años sesenta de los libros europeos más importantes de historia económica y social; los proyectos realizados en la década de los años setenta: La Storia d'Italia, la revista Nova Americana, la colección Los hombres y la Enciclopedia, fueron obras cuya dimensión intelectual creo que no ha sido valorada a cabalidad, y donde se resume el quehacer intelectual y humanista del autor. La obra de Romano está caracterizada por su concepción de metadisciplina más que interdisciplinar: todas las ciencias sociales y humanas y las ciencias "naturales" o exactas, son movilizadas por igual. En su formato original, todas las palabras representan puertas de acceso al texto de la Enciclopedia y fueron seleccionadas por su perspectiva global, pensada para no tener centro, como un posible modelo para una historia universal.

Pero hablar solamente del Romano historiador, intelectual, humanista, "sabio", de su importante obra y legado no es hacerle justicia plenamente. Es necesario además recordar al Romano "incómodo", al polémico, al irascible muchas veces cuando denunciaba las modas y la superficialidad, fuera en Francia<sup>17</sup>, en América<sup>18</sup> o en Italia. Al que todos recordamos, admirábamos y por supuesto temíamos. También es necesario recordar su defensa de las universidades, en la percepción de los peligros inherentes a la sujeción de la investigación, el estudio y el saber crítico a la política y a la burocracia; era una preocupación

---

<sup>17</sup> Con respecto a la visión de Romano de lo que era la *École*, en París, Francia, en sus comienzos y sus críticas a lo que devino después de la sustitución de Fernand Braudel, ver, Hilda IPARRAGUIRRE, "Ruggiero Romano desde la Historia Oral. El Maestro Ruggiero Romano", en *Construir la Historia*, cit., pp. 79-94. Y, entre otros, Ruggiero ROMANO, *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo nuestro tiempo*, México, FCE, 1997 (primera edición en italiano, Donzelli, 1995).

<sup>18</sup> Aquí solamente retomo el enojo, la violenta reacción de Ruggiero Romano ante posiciones distorsionadas de la categoría "relaciones feudales", para definir una estrategia política con consecuencias en la acción inmediata de los ideólogos de los "modos de producción" en América Latina, específicamente André Gunder Frank; Ruggiero ROMANO, "A propósito de *Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina*, de André Gunder Frank", en *Desarrollo Económico*, vol. 10, no. 38, 1970. Años después me decía «a mí Gunder Frank no me importa nada, no me importaba nada, lo escribí por los jóvenes, por los estudiantes, a quienes deformaba con esas mentiras». A la respuesta descalificadora de Gunder Frank ya no respondió, porque «a mí me enseñaron que un hombre noble sólo se bate entre iguales», Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, cit.

constante, que estaba permanentemente presente en nuestras charlas-entrevistas, ya fueran referidas a Francia, América o Italia<sup>19</sup>.

La perspectiva americana y el conocimiento del continente de Romano favorecieron su internacionalización, y lo llevaron asimismo a una visión crítica de la historiografía italiana rompiendo el "típico italo-centrismo", a la vez que derribaron muchos de sus mitos historiográficos. Así lo consigna Marcello Carmagnani, citando la *Storia d'Italia*<sup>20</sup> y al referirse a uno de los últimos estudios de Ruggiero sobre Italia<sup>21</sup>, en el prólogo biográfico a *Mecanismo y elementos del sistema económico americano. Siglos XVI-XVIII*<sup>22</sup>, publicado después de su muerte. A su vez, Antonio Annino recupera el papel crucial de Romano en el proceso de desarrollo de los estudios americanistas en Italia<sup>23</sup>, argumentando que junto a Marcello Carmagnani son precedentes importantes y a menudo olvidados en este campo de estudio. La perspectiva historiográfica que remarcaba una inmadurez de los pueblos del sur de América en contraposición con el dinamismo positivo de Norteamérica, condujo a la construcción de varios modelos de análisis para demostrar que el escaso desarrollo de América Latina fue el resultado perverso del desarrollo de Europa y los Estados Unidos. El dependentismo, como se llamó a esta teoría, se convirtió en la base de casi toda la publicidad sobre América Latina lo mismo en el ámbito internacional que en el de los mismos países latinoamericanos. A fines de 1970 Ruggiero Romano contradujo esta postura argumentando que la idea de que una «similar condición histórica, no necesariamente implica la existencia de una economía moderna», y que por el contrario podía tratarse de la característica de una sociedad feudal, refiriéndose a la

---

<sup>19</sup> Hilda IPARRAGUIRRE, *Entrevistas a Ruggiero Romano*, cit.; a ello también se hace referencia en Marcello CARMAGNANI, "Obstáculos institucionales y culturales de la disciplina en Italia", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, abril de 2002.

<sup>20</sup> Ruggiero ROMANO, *Storia d'Italia*, Turín, Einaudi, 1972-1976, diez tomos en seis volúmenes y cuatro publicados entre 1978 y 1981 de *Annali della Storia d'Italia*, Turín, Einaudi, 1977-1983, 16 volúmenes, citado por Marcelo CARMAGNANI, "Ruggiero Romano", en *Mecanismo y elementos*, cit., p. 12.

<sup>21</sup> Ruggiero ROMANO, *Paese Italia: venti secoli di identità*, Roma, Donzelli Edit, 1994, cit. por Marcelo Carmagnani.

<sup>22</sup> Marcello CARMAGNANI, "Ruggiero Romano", en *Mecanismo y elementos*, cit., pp. 9-19.

<sup>23</sup> Antonio ANNINO, "Le origini dell'americanismo italiano", en Agostino GIONAGNOLI-Giorgio DEL ZANNA (editores), *Il mondo visto dall'Italia*, Milano, Guerini, 2004, pp. 179-194.

Polonia de los siglos XVI y XVII y a los estudios de W. Kula, gracias a los cuales se pudo comprender mejor a las sociedades premodernas. Annino agrega que durante toda su vida de estudioso Romano continuó reforzando su argumentación con mucha coherencia en una serie de trabajos sobre América Latina, menos conocidos en Italia que otros dedicados al área mediterránea.

Finalmente, Ruggiero Romano nos invita y nos exhorta con su ejemplo, con su obra, con sus enseñanzas y su crítica aguda, y mordaz a veces, desde Europa y desde Italia, desde América y desde México en 1998, a Construir la Historia,

para aprender a leer bien los periódicos, [porque] (...) la investigación histórica enseña que no está solamente el texto, sino sobre todo el contexto; que uno no puede servirse de un texto sin la crítica (filológica, semántica, conceptual (...) de ese mismo texto; que el acontecimiento aislado es poco significativo y que lo que cuenta es el mecanismo que articula un conjunto de acontecimientos; (...) siempre me ha parecido que la historia, más que cualquier otra disciplina, enseña a analizar los fenómenos sociales en toda su complejidad.



## **Percepción nueva de una misma realidad, construcción de una respuesta colectiva.**

Relaciones Italia-México,  
una mirada desde Cuernavaca (1960-1990)<sup>1</sup>

Ma. Alicia Puente Lutteroth

En el estado de Morelos se puede observar, en varias décadas del siglo XX, la influencia e interacción de mexicanos e italianos en diferentes campos. A principios de la década de los cincuentas se observa esta relación en el campo comercial, cuando una familia italiana fundó la fábrica textil de Rivetex, reconocida por la calidad de sus tejidos sin duda basados en la calidad de las lanas de la región.

Dos décadas después el VII Obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo (SMA) (1952-1983) a partir de los avances e innovación pastoral por él impulsados, sustentados en el compromiso de trabajar por la justicia social, generó una serie de relaciones con diferentes países. Un ingrediente sumamente importante y presente en ese tiempo fue la apertura del obispo para aceptar e impulsar iniciativas diversas como las presentadas por Iván Illich en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)<sup>2</sup> y las también conocidas mundialmente como el convento de Gregorio Lemerciere donde se utilizaba el psicoanálisis como mecanismo para precisar la vocación religiosa. Es en este contexto que encontramos diversos momentos de encuentro con grupos italianos. Personas que unían a ambos lugares porque empezaron a construir interacciones entre diversas localidades italianas y Cuernavaca a través de las cuales abordaron diferentes campos sociales. Del campo comercial referido en el

---

<sup>1</sup> Texto presentado en la Feria Internacional de Libro. Guadalajara el 3 de diciembre de 2008.

<sup>2</sup> CIDOC, Centro Intercultural de Documentación fundado en 1960 en Cuernavaca por Ivan Illich y Valentina Borremans. Estuvo en entredicho con Roma en 1969 de donde se recibió del dicasterio de la Doctrina de la Fe la prohibición para que sacerdotes participaran en las actividades en dicho centro. Al concluir el proceso, el centro se mantuvo independiente de la iglesia institucional y continuó sus actividades hasta el año de 1973.

principio de este trabajo las relaciones pasaron al campo religioso y, más específicamente al eclesial que no eclesiástico<sup>3</sup>.

Después de conseguir material, y haber logrado algunas entrevistas y diálogos con personas que participaron directamente en diferentes actividades durante el periodo episcopal de treinta y un años como obispo, y otras que continuaron su relación con Don Sergio como antiguo obispo a partir de su renuncia a la diócesis por haber cumplido los 75 años de edad y, de manera especial, en su función de presidente del Secretariado Internacional de Solidaridad Oscar Arnulfo Romero (1983-1992), puedo afirmar que el presente texto es solamente el principio de una investigación que requiere mayor tiempo y dedicación y que contribuiría para dar a conocer importantes iniciativas, logros y valiosos planteamientos sobre la cercanía de nuestros pueblos y la forma de lograr conjuntamente que anhelos de apoyo mutuo integren un grupo de redes para trabajar por la construcción de un mundo en mejores condiciones para todos y todas.

Divido mi presentación básicamente en dos apartados. En el primero de acuerdo a un orden cronológico: enumero algunas de las inquietudes de trabajo, algunas "iniciativas, personas y entidades" que se descubren en la correspondencia, cartas y documentos en los cuales se percibe el estilo y objetivos de esa relación. Todo esto corresponde a los años setentas y ochentas. Ahí encontramos varios temas que se entrelazan, de los cuales hoy solamente destaco dos que, me parece, eran planteados con una fuerte prioridad. El primero nos muestra, en un intercambio epistolar<sup>4</sup>, la urgencia de lograr escribir la historia de la Iglesia en América Latina y los criterios básicos que deberían tomarse en cuenta para ello; el segundo es la influencia de las realidades "nuestras" en América Latina, en el pensamiento inspirador que italianos que conocían bien las circunstancias de pobreza y exclusión política y económica de las mayorías producían en el campo teológico, sociológico e histórico, lo cual constituyó una manera de apoyar al desarrollo de líneas de pastoral más comprometidas con la búsqueda de la justicia y la paz.

En el siguiente apartado hago un acercamiento más directo al tema de la solidaridad en Centroamérica, que resalta, dado el volumen de documentos que lo sustentan; dado también el número

---

<sup>3</sup> Hay una importante distinción entre estos dos términos, eclesial sugiere una apertura a la sociedad – y no sólo a actividades devocionales – desde la iglesia-comunidad; eclesiástico sugiere una actividad que gira en torno a la propia institución eclesiástica.

<sup>4</sup> Probablemente entre Iván Illich en Cuernavaca y Giuseppe Alberigo de Bologna.



amplio de actividades relacionadas con el mismo y de acuerdo a las repercusiones actuales que mantienen vivas las redes de solidaridad entre los continentes. Estas iniciativas desde México y El Salvador se extendieron a otros países latinoamericanos y fueron asumidas y potenciadas en y desde Turín con motivo de la celebración del IV Encuentro del Secretariado Cristiano de Solidaridad con América Latina (SICSAL)<sup>5</sup>.

### *1.-Iniciativas, personas y entidades diversas*

Desde el punto de vista de las circunstancias socio-políticas, en la década que en América Latina se hizo más evidente el empobrecimiento de las mayorías y más constatable su intensificación, las reacciones de defensa, de lucha y de búsqueda de un cambio social protagonizadas por grupos populares y las acciones represivas de los gobiernos en los países en los cuales se suscitaban estos movimientos constituyeron el contexto en el cual los obispos reunidos en la II Conferencia del CELAM en Medellín plantearon la necesidad de reconocer que la violencia manifestada por los "rebeldes" era el resultado de una violencia primera que es la que está inserta en las estructuras injustas tanto económicas como políticas que denominaron la violencia institucional. Esta visión, consideraban, era importante que fuese tomada en cuenta en la misma Santa Sede.

En torno a las Conferencias del CELAM: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), especialmente a partir de Medellín, se generaron respuestas eclesiales a las condiciones socio-políticas del momento, iniciativas que podemos considerar innovadoras al permitirnos constatar una presencia clara, activa y explícita de cristianos en los procesos socio-religiosos de aquella etapa. Estos cristianos procedían en su mayoría de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), ese nuevo espacio de reuniones eclesiales que impulsaban la presencia de laicos, hombres y mujeres, jóvenes y adultos si, pero junto con sacerdotes y religiosas, en donde cada uno/a lograba incrementar su conciencia de que la respuesta cristiana no podía mantenerse dentro de los

---

<sup>5</sup> Secretariado Cristiano de Solidaridad con América Latina, surgido de los Comités Oscar Arnulfo Romero que se constituyeron en varios países como una forma de apoyo a las luchas de liberación en Centroamérica y América Latina.

templos, sino que tenía que darse en las conflictivas condiciones sociales.

Con base en algunas entrevistas y en correspondencia encontrada en tres archivos de diferente magnitud: el Fondo SICSAL, parte de la *Colección Don Sergio*, bajo la custodia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM)<sup>6</sup>, el Archivo Sergio Méndez Arceo (SMA) en Ocotepéc<sup>7</sup> y en el Archivo de las religiones en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)<sup>8</sup>, he seleccionado algunas comunicaciones en las que se identifican iniciativas que trabajan en conjunto, una de ellas de importancia histórico-académica e histórico social que pudo concretarse años después. A fines de los sesenta el reconocido historiador italiano, profesor Paolo Prodi, miembro del *Instituto per le Scienze Religiose* con sede en Bolonia, especialmente adscrito a su centro de documentación, manifiesta a Iván Illich la necesidad absoluta de encontrar un sentido común en la interpretación de ese momento histórico. El trabajo concreto que tenían entre manos era la edición de las fuentes para la historia de la Iglesia en América Latina<sup>9</sup>, para lo cual, informa Prodi, se ha iniciado el trabajo de recoger materiales sobre la experiencia eclesial latinoamericana en Europa. Sin embargo, advierte la importancia de considerar un criterio importante para la edición de las mismas especialmente del sínodo<sup>10</sup>, que por primera vez en la etapa contemporánea afirmaba el

---

<sup>6</sup> Personas cercanas a Don Sergio, entre ellas Leticia Rentarúa su secretaria en los últimos años, consideraron la conveniencia de que fuera en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos – territorio que corresponde eclesialmente a la Diócesis de Cuernavaca – el lugar a donde se entregara el material documental, hemerográfico, fotográfico para organizar los inventarios, índices, catálogos y guías que permitan acercarse a esa parte documental no entregada a otras instituciones. (Prácticamente la biblioteca completa de Ivan Illich y del CIDOC están en el Colegio de México).

<sup>7</sup> En esa población ya prácticamente extensión de la ciudad de Cuernavaca, Don Sergio vivió los últimos años de su vida en una de las casas de las Religiosas Franciscanas de la Inmaculada Concepción, que tiene su sede en Ocotepéc. Ahí quedó una buena porción de su material de trabajo donde la UAEM está impulsando la organización de archivo, hemeroteca, fototeca, etc.

<sup>8</sup> Importante repositorio que se ha constituido –gracias a la iniciativa de Elio Masferrer– con la entrega de archivos de diversas organizaciones católicas y ecuménicas activas en el siglo XX, especialmente en la segunda mitad del mismo.

<sup>9</sup> De hecho, en años posteriores Valentina Borremans, publicó un interesante y rico trabajo –en cuatro volúmenes– que consigna importantes fuentes devocionales, epistolares, expresiones religiosas en todo América Latina.

<sup>10</sup> Esa reunión colegiada de obispos tiene una larga historia, pero a partir del Concilio Vaticano II adquirió una mayor fuerza, ya que es el espacio en el cual se

valor directriz de las percepciones y normatividad pastoral de las conferencias episcopales en las diferentes naciones, con lo cual se construía una nueva relación que pasa de la verticalidad habitual con el Papa a una relación que avanza hacia una horizontalidad.

Afirmaba también que historias eclesíásticas adolecían de varias debilidades por lo cual era importante atender ese importante campo de interpretación del sentido y con respecto a las fuentes, proponía que se cuidara la elaboración y edición para evitar que fueran a constituir solamente un conjunto de material erudito. Proponía, por lo tanto, un trabajo preliminar que requeriría de un tiempo largo y desarrollado por un equipo. Este trabajo tendría varios significados: el primero es mencionado como un valor técnico por y para la exploración de varios archivos europeos y americanos, recoger microfilms de documentos y manuscritos y hacer de ellos un examen crítico. El segundo, considerado el más importante, es la formación misma de un equipo decidido a desarrollar una investigación crítico-científica y al mismo tiempo teológica de la tradición eclesial con todas sus deficiencias, pero también con su experiencia y sus riquezas. Sólo entonces –reafirmaba– adquiere un sentido la actividad editorial.

Esta importante iniciativa<sup>11</sup> para la elaboración de una historia de la iglesia en América Latina, convergía con las que Enrique Dussel y un grupo de historiadores manifestaron en la II Conferencia en Medellín, Colombia y que está a la base del surgimiento e integración de la Comisión para el Estudio de la Iglesia en América Latina, (CEHILA), la cual fue formalizada por Dussel en la ciudad de Quito, Ecuador, en 1973.

---

debate y decide sobre un tema para el cual el Papa les ha convocado y que posteriormente se ha difundido como una Exhortación Apostólica.

Para el momento de la carta aludida, se había celebrado en 1967 el primer sínodo ordinario que versó sobre asuntos del Concilio, la nueva liturgia y los primeros borradores hacia la elaboración de un nuevo código del derecho canónico.

En 1969, se celebró, unos meses antes de esta carta de Bolonia, el primer sínodo extraordinario que se dedicó a elaborar tanto principios doctrinales como sugerencias prácticas para una colaboración más estrecha entre las conferencias episcopales y la Santa Sede.

<sup>11</sup> Carta de Paolo Prodi dirigida a Ivan Illich y emitida en Bolonia el 2 de enero de 1969.

### *Algunas personas relevantes*

Giulio Girardi<sup>12</sup>, teólogo y sociólogo, sus contribuciones fueron difundidas por diferentes medios y por contactos directos en los innumerables grupos con los cuales trabajaba. Entre los diversos y acertados análisis y propuestas sobre los procesos histórico-sociales en América Latina, una de sus temáticas más apreciadas es la que hace referencia a los pueblos indios como el nuevo sujeto de la historia que con sus luchas ofrecen un aporte hacia una alternativa de civilización. Retomando y construyendo el significado de sus luchas, iniciadas desde hacía décadas o ¿centurias?, las cuales fueron manifestadas en relación al V Centenario, G. Girardi toma en cuenta la palabra directa de estos pueblos – que no poblaciones – <sup>13</sup>, los define, desde el punto de vista sociológico como “detonantes de una movilización internacional alternativa” y “amenaza para el futuro del orden imperial”. Asimismo, en el campo teológico considera el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos indígenas principio inspirador de una teología cristiana alternativa, porque – junto con los negros<sup>14</sup> – reivindican el rescate de sus culturas y religiones con lo cual cuestionan el cristianismo constantiniano y la evangelización conquistadora. Esta temática converge y contribuye a la constitución de la específica teología india.

Arturo Paoli, sacerdote italiano – hoy de más de noventa años – que ha compartido su vida con personas excluidas de los beneficios posibles en el sistema social que hoy impera; actualmente convive

---

<sup>12</sup> Hijo de padre italiano y madre sirio-libanesa, nació en el Cairo en 1926, sacerdote salesiano invitado como experto al Concilio Vaticano II. Los límites que le imponían la institución salesiana y la eclesiástica lo llevaron a salir de la congregación y ya como ex-sacerdote amplió en forma notable su campo de compromiso social orientado a que la centralidad no sea de la Iglesia sino de los pueblos y sectores oprimidos. Filósofo y teólogo de la liberación, entre sus múltiples publicaciones se encuentran: *Fe cristiana y materialismo histórico* (1977); *Revolución Popular y toma del templo. El pueblo cristiano de Nicaragua en las barricadas*, (1981); *La túnica desgarrada: la Iglesia entre la conservación y la liberación* (1986), miembro activo del Tribunal Permanente de los Pueblos, asesor de gobiernos alternativos, acompañante en los procesos nicaragüenses y en general centroamericanos.

<sup>13</sup> Demanda expresada a partir de la conciencia creciente de su dignidad y de su calidad de dueños de estas tierras, cfr. “Los pueblos indígenas, nuevos sujetos históricos: su aporte a la búsqueda de una alternativa de civilización”, en Ma. Alicia PUENTE LUTTEROTH, *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México, Porrúa-UAEM, 2006, pp. 17-44.

<sup>14</sup> En 1992 la coyuntura del V Centenario, puso de manifiesto las convergencias entre la conciencia de los pueblos desarraigados del África y los pueblos invadidos del territorio americano, por lo tanto las luchas en esa fecha emblemática se hicieron comunes.

con campesinos del Paraná en Brasil desde fines de los cincuentas, desde donde se desplaza a diversas comunidades empobrecidas en otros países de Sudamérica. Nació en Lucca, en 1912, ingresó a los *Piccoli Fratelli del Vangelo*. Ya en 1999 había sido denominado en Israel *Giusto tra le nazioni* por haber ayudado a la liberación de algunos hebreos en 1944 durante la época de la persecución nazi. Ha trabajado en las comunidades eclesiales de base, en Brasil y otros países, desde donde se inspira en sus escritos, sus mensajes, sus palabras que resultan de una congruencia y fuerza inocultables, porque es la palabra de los desterrados, los mendigos, los empobrecidos en su lucha por cambiar el mundo que les pertenece. Inspirado por ellos él reitera en diferentes ocasiones la necesidad de ir a los subterráneos de la historia, de optar por las víctimas, de ejercer la caridad pero simultáneamente de luchar por la justicia.

En su fecunda obra denuncia la opresión y la violencia, no sólo de los gobiernos sino de la misma Iglesia que está sofocada, que se ahoga a sí misma al reducir el evangelio a manifestaciones rituales y discursivas, al desplazar la predicación y construcción del "Reino" por la defensa y protección de la Iglesia del poder y no del servicio y del amor. Esas eran desde antes las llamadas de ese teólogo – reafirmadas cada día más – comprometido con las realidades de América Latina que alimentaba su teología de sus vivencias y acompañamiento a personas concretas de comunidades, personas con quienes aprendió, sobre todo, a darle más sentido a su propia vida.

En una amplia lista de personas italianas – cuya consignación apenas inicio – y de sus grupos, se sustenta el impulso para un conocimiento analítico de América Latina desde la óptica de los empobrecidos.

#### *Algunas instituciones significativas*

a) *El Tribunal Permanente de los Pueblos*. Con motivo de las agresiones de lesa humanidad, cometidas por el gobierno de Estados Unidos contra la población civil de Vietnam en ocasión de esa guerra sin razón – como casi todas – se integró el Tribunal Russell para someter a juicio al gobierno de Estados Unidos. Poco tiempo después, en su segunda sesión en 1974 amplió sus buenos oficios al enjuiciar ya a mediados de los setentas a las dictaduras militares de América Latina. En esa reunión se consideró conveniente integrar otros organismos que asumieran más directamente la defensa de los derechos humanos, grupos a los que el senador italiano Lelio Basso entregó parte de su vida. A su muerte en 1979 se constituyó

formalmente el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), una iniciativa de la sociedad civil de varias naciones. Se integró esta entidad como una construcción identitaria, institucional y simbólica orientada a enfrentar con reuniones alternativas a las de los gobiernos para hacerles presente las necesidades y capacidades de los habitantes de un lugar. De hecho este tribunal fue un espacio que favoreció una mayor cercanía e intercambio de conocimientos y compromisos por apoyar a la justicia para quienes hacían parte del mismo.

Integrado por personas de reconocido prestigio por sus valores morales y profesionales, esta agrupación extendió su campo de defensa a los humildes colocando en la mira ya no sólo a los gobiernos, sino a empresas financieras transnacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Se constituyeron organismos, que desarrollaron formas de trabajo para buscar una justicia, una economía, una forma de vida digna a lo cual contribuyeron las propuestas alternativas a las impulsadas por gobiernos dominantes y hacían frente a las agresiones y violaciones de derechos básicos resultado de programas oficiales y programas económicos privados.

Sergio Méndez Arceo ese hombre de iglesia expresaba, entre otras cosas, con toda su fuerza «me parece hervir la sangre: la mentira, la deformación de la verdad, la ocultación de los hechos, la autocensura cobarde, la venalidad, la miopía de casi todos los medios de comunicación (...) el aferramiento a las riquezas, el ansia de poder, el olvido de la historia, la pantalla del progreso...»<sup>15</sup>. Con esas perspectivas éticas, acciones congruentes, conocimiento de la historia, valentía en sus interlocuciones, fue invitado a formar parte de este Tribunal a través del cual se amplificó su profética lucha a otros muchos espacios internacionales y desde ahí sumaba su voz para denunciar a los gobiernos imperialistas que no reconocían, que no respetaban la autodeterminación de los pueblos y su derecho a decidir sobre sus formas de vida.

Coincidían ahí personas entre quienes se daba una convergencia en una formación y visión cristiana que, desde su fe, avanzaban en una lectura crítica tanto de la historia escrita como de la historia real aun no escrita; con una vocación cristiana fortalecida por su opción por los desfavorecidos. Su acompañamiento solidario a los pueblos

---

<sup>15</sup> Carlos FAZIO, *No quiero ser perro mudo. Don Sergio Méndez Arceo y el 68*, México, Equipo Celebrando a don Sergio, 1998, p. 9.

dueños de estas tierras contribuyó a que el silencio secular, resultado del abatimiento sufrido por las políticas de organización y por los despojos de su cosmovisión y de su cultura, fuese transformado en voces acompañadas por acciones para continuar con actividades comunes de solidaridad. Con esos pueblos autóctonos sujetos permanentes de la historia al mismo tiempo tratados desde hace cinco siglos casi siempre como "objetos", pero que actualmente son poseedores de una reciente conciencia que los lleva a ser protagonistas valiosos en la historia actual.

b) *La Scuola per la Pace*. Organizada en la Provincia de Lucca, la *Scuola per la Pace* dedicó su centro de documentación a la memoria de Iván Illich, como un reconocimiento a la calidad de un pensamiento producido en los últimos treinta años y que cuestiona a las instituciones modernas a partir de una postura anticonformista. Esta iniciativa de Aldo Zanchetta prolonga y manifiesta en el tiempo uno de los aspectos más fecundos de esa relación Italia-México.

En ocasión de la inauguración del año social en esta *Scuola per la Pace*, el 2 de octubre del 2002, I. Illich desarrolló el tema "La decisión personal en un mundo dominado por la comunicación pública", una de sus últimas actividades, pues falleció dos meses después, en diciembre del mismo año, el mismo día que unas horas antes había solicitado en la agencia de viajes el boleto para retornar a Italia. La muerte le sorprendió en Bremen, pensando en Italia.

Nada mejor para esta institución considerar ese pensamiento sobre la paz en el cual Iván Illich afirma que la paz permanece como irreal, pura abstracción, si no deviene una realidad etno-antropología. Sin embargo – insistía –, queda igualmente irreal si no transcurre en la dimensión histórica, hoy tenemos desesperadamente necesidad de una historia de la paz, que es una historia infinitamente más diversificada que aquella de la guerra de 1915.



## *2.- Solidaridad con Centroamérica*

Del 5 al 8 de mayo de 1983 se celebró en Turín el IV Encuentro Internacional Oscar Romero bajo el lema "Centroamérica tierra de liberación, lugar de encuentro con Dios", en donde estuvieron presentes Mons. Luigi Bettazzi, presidente de *Pax Christi*<sup>16</sup>, Mons. Hilarion Carucci, obispo de Jerusalén y pastor del pueblo palestino Tapan Ojasti, pastor finlandés que hace presente esa búsqueda recíproca ecuménica del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina (SICAL), parte básica en sus objetivos. Entre otras importantes y valiosas personas estuvieron: Trini, Pedro, Gilberto, Indiana, Juan Isidro, Cristina, Maria, Fausto, campesinos y participantes en CEBs y otras entidades comprometidas por la justicia de El Salvador, Nicaragua, Guatemala y Honduras

### *Génesis de SICAL*

La violencia creciente en Centroamérica, expresada con la muerte de tantos laicos – hombres y mujeres – lo mismo que religiosos, religiosas y en marzo de 1980 con el martirio de Mons. Romero, fue el motivo por el cual surgieron comités de solidaridad inicialmente en México y otros países de América Latina como Panamá y Ecuador. Pronto convocaron a un encuentro en México en 1981, con motivo del primer aniversario de la muerte de Mons. Romero. Con estas actividades se extendió la integración de estos comités en otros países, de tal manera que ya el segundo encuentro en 1982 se realizó en Riobamba cuyo obispo, Leónidas Proaño, era ya considerado como "el obispo de los indios"<sup>17</sup>, por sus luchas a favor de que los habitantes originarios de esas tierras contaran con condiciones para una vida más digna. El tercer encuentro se desarrolló en Cuernavaca en donde se denunció cómo el Instituto de la Religión y la Democracia fue utilizado por el gobierno de Estados Unidos para manipular la fe de los latinoamericanos. Ahí, en Cuernavaca se decidió que el siguiente encuentro tuviese lugar en Europa. Se realizó en Turín en mayo de 1983. Asistieron setenta y seis europeos, de los cuales eran veintinueve italianos, más treinta y nueve asistentes del norte, centro y Sudamérica, en donde, especialmente estos últimos compartieron sus testimonios de lucha

---

<sup>16</sup> Importante organización para coadyuvar a la paz surgida en Italia y muy pronto, por la urgencia y pertinencia de sus objetivos, de carácter internacional.

<sup>17</sup> Fallecido en agosto de 1988, la obra y pensamiento de Mons. Leónidas Proaño acaba de ser declarada como patrimonio cultural inmaterial del Estado (Diario Regional Independiente *Los Andes*, 1 de septiembre de 2008, p. 1)

por una sociedad alternativa lo que constituyó en la reunión una verdadera fuente de energía. Se concluyó esta actividad con la constitución formal del Secretariado Internacional de Solidaridad Oscar Arnulfo Romero, entidad que derivó de ese anhelo espontáneo y consciente al mismo tiempo, para apoyar los procesos de liberación en El Salvador<sup>18</sup>. Pronto se extendió la intención hacia Nicaragua y Guatemala que sostenían procesos semejantes aunque en diferentes momentos de su avance para transformar las estructuras políticas y sociales. La peculiaridad en estos acontecimientos era la presencia de personas de comunidades de base, sacerdotes y religiosas que a partir de su fe se habían involucrado en unir oración y acción en el establecimiento de redes de apoyo, de discernimiento y de opción por la modalidad de lucha que consideraran necesario según el momento en el que se encontraban.

### *El III Encuentro en Turín*

La estructura del encuentro celebrado en Turín facilita la comprensión del sentido del trabajo asumido por el SICSAL. Tenían claro que era importante partir de la realidad vivida, del resultado de sus luchas, sus entusiasmos, sus retrocesos, sus temores y así los asistentes, especialmente los centroamericanos, compartieron sus testimonios por los cuales transmitían que la fuerza para enfrentar su dolorosa vida cotidiana la encontraban en el evangelio leído y comentado por otros. Leían la palabra escrita hace dos mil años y leían la palabra actual que se expresaba en los acontecimientos del momento y que el día de mañana estaría por escribirse. Por ello comentaban, analizaban y trataban de encontrar una orientación para su vida cotidiana en sus circunstancias de insurrección, de mutilación de familias y de cuerpos. Hablaron también del dolor que les producía ver la postura del Papa ante los tristes sucesos de Managua durante su visita cuando no atendió a la solicitud de orar por los caídos y señaló públicamente – con una imagen que recorrió el mundo – a Ernesto Cardenal como merecedor de una amonestación especial por su comportamiento político. Continuaron con talleres de trabajo y el tercer día con el acercamiento que habían logrado a las realidades en los diferentes países según los aportes

---

<sup>18</sup> Beatriz Velásquez, religiosa salvadoreña de la Congregación de Santa Inés junto con Plácido Endozain y Benito Tovar sacerdotes salvadoreños invitaron a Don Sergio a un encuentro internacional de cristianos por el compromiso político en El Salvador, del que después por convergencia de intenciones y grupos de solidaridad en varios países se integró el Secretariado Internacional de Solidaridad Oscar Arnulfo Romero.

personales, lo dedicaron a un análisis de la intervención norteamericana en América Central, revisando de manera especial los avances de la liberación logrados en cada país. Continuaron considerando la situación europea y los obstáculos a la solidaridad. El cuarto día fue destinado a los aportes teológicos producidos a partir de esa materia prima para la teología que son las realidades sociales en las que se vive y que es donde su fe les dice que ahí está encarnado el Señor de la Historia.

Dos acontecimientos fueron reiterados como importante palabra a tomar en cuenta en los planes y proyectos de solidaridad que emanarían de ese encuentro: la visita de Juan Pablo II a América Central de la cual destacaron especialmente el caso de Managua antes mencionado y el discurso de Reagan al Congreso y a la Cámara donde se intentó confundir a la opinión pública al presentar el conflicto centroamericano como una confrontación entre Rusia y Estados Unidos, cuando es el resultado de una explotación secular.

La frase «hacia una iglesia renovada por la practica de la solidaridad» indica cuales fueron los objetivos que se fortalecieron en ese encuentro que reafirmó en todo su desarrollo cómo y por qué veían en Centroamérica una tierra de liberación por lo cual constituía y se le denominaba un *lugar de encuentro con Dios*.

En ese contexto Arturo Paoli desarrolló el tema "Una iglesia que se hace nueva", y con su experiencia personal de caminar con grupos excluidos logró poner en común los anhelos y certezas de la mayoría de los presentes que conducían con ellos anhelos, esfuerzos y luchas de liberación de miles y miles en sus propios países.

Un encuentro como este suscitó un buen número de adhesiones en diversos países y resultó el desarrollo e incremento de comunidades de base<sup>19</sup> en parroquias europeas. En este tiempo y en el contexto de las agresiones políticas, militares y económicas a Centroamérica, se intensificó la campaña que aumentó la subvención de las campañas militares y del crecimiento de las amenazas contra el pueblo nicaragüense, las comunidades eclesiales de base renovaron su empeño de solidaridad, se multiplicaron las experiencias de ofrecimiento directo de servicios como el caso de las brigadas para apoyar el corte de café en Nicaragua, se reavivó pues,

---

<sup>19</sup> Recomiendo los artículos de Franz Weber "A influencia da experiencia das CEBs na teologia e na vida eclesial da Europa Central" y de Tomas Duch "La influencia de los movimientos de base (Cebes y otros) en la pastoral y teología europeas" ambos en Ma. Alicia PUENTE LUTTEROTH (Comp.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, UAEM, CONACYT, 2002. pp. 273-294 y 247-272, respectivamente.

el empeño de solidaridad y se activó *la Segretaria nazionale delle comunità cristiane di base italiane*.

El incremento de la solidaridad fue creciendo no sólo en el campo laical sino también en el sacerdotal, y ya para el 7º Aniversario del martirio de Mons. Romero, celebraron 200 sacerdotes en Roma la Eucaristía en la Basílica de los Apóstoles, en donde Mons. Tonino Bello presidió la ceremonia organizada por Pax Christi y Justicia y Paz<sup>20</sup>.

En este tiempo que tenía una fuerte presencia de cristianos latinoamericanos en el exilio, se favoreció el intercambio con y entre cristianos de base en diversos países europeos, que así llegaron a comprender mejor la problemática latinoamericana. Entonces, en Turín 1983 los participantes de las diferentes latitudes se enriquecieron, se les abrió un importante panorama y se les facilitó precisar el horizonte de una solidaridad que rompe fronteras políticas de su propia "patria" para ampliarla hasta unir continentes con la orientación de sus trabajos, sus funciones institucionales, su vida misma.

### *Consideraciones finales*

Por lo anteriormente expuesto, considero indudable que Cuernavaca – a través de Don Sergio y de Iván Illich y gracias a todos esos grupos de base con quienes tuvieron contacto y de quienes aprendieron el valor de lo vernáculo, la fuerza de lo sencillo – fue durante ese período episcopal un espacio fecundo de interrelaciones y, sobre todo, de interacciones que coadyuvaron a perfilar con más claridad una identidad *eclesial* abierta a las necesidades del mundo en el cual estaba inserta, y no sólo de una identidad *eclesiástica*, que se sustenta solamente en la devoción y la liturgia, se cierra sobre sí misma y considera que tiene la última palabra.

La gran vitalidad y congruencia de los grupos sometidos jugó un importante papel en facilitar el tejido de acercamiento de cristianos entre ambos países, personas que enfocaban la problemática del momento desde historias diferentes, sociedades en momentos de desarrollo y con circunstancias sociales tan diversas que ocasionaban y producían aprendizajes peculiares, lo cual favorecía una mayor riqueza y complementación par influir en una mayor claridad en la mirada de por donde podrían aportar hacia la construcción de

---

<sup>20</sup> *SICSAL*, Boletín Internacional, núm 6, México, junio de 1987.

mejores caminos de acercamiento y solidaridad desde experiencias profesionales y vocacionales diferentes. El reconocimiento de personajes como Samuel Ruiz en Italia y Giulio Girardi en México, por mencionar sólo algunos nombres, es fundamental prueba de este tejido, de este acercamiento, de este apoyo mutuo que hizo parte primero de la historia real y luego de la historia escrita.

Podríamos concluir en síntesis señalando los siguientes puntos:

1. Este acercamiento a través de necesidades de las mayorías facilitó un puente de comunicación entre los dos países por lo cual se intercambiaron recursos culturales e intelectuales tendiendo al establecimiento de redes que ampliaran los espacios de atención.

2. Asimismo las redes no sólo fueron bilaterales sino que se expandieron a otros muchos países europeos en donde se establecieron comités de solidaridad muchos de ellos todavía muy activos, de acuerdo a las circunstancias actuales.

3.-Las formas de solidaridad se extendieron a varios campos, la ayuda para emigrar y a los emigrados; las iniciativas de adopción de niños huérfanos en El Salvador; adopción iniciada en los ochentas por lo cual esos niños hoy son ciudadanos italianos que han recibido los beneficios inherentes de un país como Italia y también dejan huella en ese país europeo de su herencia cultural maya.

4. Es indudable que si las respuestas concretas por apoyos financieros provienen de una "generosidad del norte" hacia el "sur" en esas mismas circunstancias también se hace claro cuál es el aporte del "sur" hacia el "norte": lograr una mayor conciencia social y reencontrar más la razón y el sentido de sus vidas. Estos valores fundamentales provenían de las regiones donde existen razones de lucha cotidiana, alegrías de encuentros y tejidos de amigos, de seres humanos que no sólo enfrentan dominaciones sino que construyen experiencias alternativas plenas de esperanza que llenan de satisfacción y dan razón para la vida, para una mejor vida, una más fraterna, de mayor calidad, de mayor acercamiento mutuo. La experiencia entonces, permite subrayar que la riqueza también va del "sur" hacia el "norte".

5.-En este tiempo de la globalización del sistema económico y sus consecuentes crisis, de la intromisión de sistemas políticos y de políticas de dominación que se concretaron en invasiones armadas – además de las culturales – que se caracterizaron por agredir al máximo a familias de la sociedad civil, que dejaron miles de huérfanos y de personas y familias mutiladas en varios sentidos, en este tiempo gracias a una actitud básica para la vida surge también la globalización de la solidaridad que apoya desde diversos comités a

la mejor atención a tantas necesidades existentes. Se adoptan actitudes que se transforman en acciones solidarias en donde el aprendizaje sustantivo es el desarrollo de una sensibilidad en amigos europeos que encuentran en este caso en las realidades centroamericanas unas fuertes voces que se escuchan con el corazón y a las cuales se responde con la expansión y profundización de respuestas, varias para avanzar en el logro de la justicia y la dignidad o por lo menos en la orientación de una lucha que incrementa su sentido y a través de la cual se fortalece una búsqueda de diferentes mediaciones.

6. Las observaciones que podríamos hacer en estos procesos de intercambio Italia-México, nos conducen a afirmar que cuando determinados actores sociales modifican su percepción de la realidad social por haber sido receptores mediante una transmisión oral, escrita, audiovisual, de realidades de otro continente, en este caso, se constituye la oportunidad de una nueva manera de percibir la realidad y de responder a la misma. Esa nueva respuesta se constituye en nuevos hechos, actores, partes de la realidad que así queda innovada.

7. Este acercamiento nos permite sustentar cómo el conocimiento social que se incrementa a partir de las esferas personales, comunitarias, locales, nacionales e internacionales, al buscar una respuesta congruente con las necesidades y realidades ahí percibidas son también entrelazadas con una dimensión ética que sin aislarse de lo político expresa y atiende los valores humanos y sociales, supremo criterio de acción en nuestra vida.





## México como etapa de una búsqueda espiritual en la escritura de Carlo Coccioli

Ana María González Luna C.

El encuentro de Carlo Coccioli con México en 1953 invita a descubrir no sólo la trayectoria personal y literaria del autor, sino también la mirada de un escritor italiano hacia un país que a lo largo del siglo XX había ejercido en el extranjero una particular atracción motivada por lo que de mágico y misterioso representaba ese país recién nacido de una revolución social. El presente revolucionario y el pasado prehispánico encerraban un encanto exótico para el hombre europeo de la primera mitad del siglo XX. Para el italiano, en particular, condicionado indudablemente por una ideología nacionalista, México, además de ser un país digno de atención, reiteraba el concepto de América Latina como continente infantil e inepto. Ejemplos significativos de ello los encontramos en periodistas e intelectuales de la talla de Luigi Barzini, Emilio Rocca, Arnaldo Cipolla y Mario Appellius. Para éste último México era, además, el lugar donde se combatía más de cerca la batalla de la latinidad contra la ingerencia norteamericana<sup>1</sup>. Al mismo tiempo, la Revolución mexicana de 1910 suscitaba interés tanto por su anticlericalismo radical que culminó con la guerra de los Cristeros (1926-1929), seguida con participación por los ambientes católicos italianos, como por las decisiones en materia de "nacionalización", de las masas y del petróleo<sup>2</sup>. Dichos acontecimientos fueron comentados en las páginas del *Corriere della Sera* por Luigi Barzini y por Emilio Cecchi. En general entre estos escritores y periodistas parece persistir el prejuicio que pesa sobre la imagen de la América española en la literatura italiana del siglo XX, marcada por la idea eurocéntrica de un continente fundamentalmente atrasado, inferior, abierto por

---

<sup>1</sup> Sobre Mario Appellius véase Livio SPOSITO, *Mal d'avventura*, Milano, Sperling & Kupfer, 1992, y sobre su viaje a México, el trabajo de Franco SAVARINO, "Águilas y fascios. El viaje de Mario Appellius a Mexico (1928)", en Franco SAVARINO - Clara CISNEROS (ed.), *Narrativas errantes. Historia y literatura de viaje en México y desde México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008, pp. 35-49.

<sup>2</sup> Emilia PERASSI, "Immagini della Rivoluzione messicana nella letteratura italiana", en Maria Matilde BENZONI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C (a cura di), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla Globalizzazione*, Milano, Jaca Book, 2010, pp. 181-197.

debilidad intrínseca a las colonizaciones, y cuyas novedades son interpretadas con frecuencia como degeneración de los modelos de civilización europea, y pocas veces como originalidad cultural.

En este contexto, vale la pena anotar que la lectura de Emilio Cecchi<sup>3</sup> representa una significativa excepción en cuanto la evocación del mundo mexicano le permitió la evaluación del propio mundo. En realidad la experiencia histórica de México le dio los elementos para ver con claridad lo irrealizable de mundos diferentes y mejores, y reflexionar críticamente sobre la revolución fascista. Considera que, en torno a la revolución de Emiliano Zapata, «fu montata tanta retorica intorno ai suoi eccessi, perché poi, nella civilissima Europa, dovessimo ritrovarci a quello cui ci siamo ritrovati»<sup>4</sup>.

El recurso al juego de disfraces identitarios entre culturas – la mexicana y la italiana – provoca en Cecchi una inédita relación de solidaridad entre ellas: en efecto, la crítica del otro le permite al yo expresarse, sobrevivir y salvarse del fuego inquisitorial. La lejanía, la toma de distancias de su circunstancia, un sentimiento de incomodidad dentro de su propio tiempo y cultura, propicia en el escritor una mirada lateral, decentrada, y por ello problemática.

Más tarde la condición cultural de posguerra instaura una dialéctica triste y conflictiva, entre patria real – cada día menos vivible – y patrias ideales, las únicas dignas de ser habitadas. En este contexto es posible comprender cómo para Carlo Coccioli (1920-2003) México será esa tierra dolorida y acogedora, segunda patria donde vivirá hasta su muerte. México, en el caso específico, sigue siendo parte de ese Nuevo Mundo descubierto por los europeos y que respresenta el lugar en dónde reflejar la propia identidad, mirada fresca y nueva, marcada, sin embargo, por estereotipos europeos, meramente italianos. En Coccioli, como ya había sucedido de alguna manera con Cecchi, la escritura no se limita a la observación de una realidad nueva que se le manifiesta, sino que interviene y dialoga con ella. La realidad mexicana es, pues, un

---

<sup>3</sup> Aldo ALBÒNICO, "Il Messico di Emilio Cecchi: tra letteratura e politica", en *L'America Latina e l'Italia*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 99-123.

<sup>4</sup> «Se armó una retórica muy grande alrededor de sus excesos, pero de hecho hemos terminado encontrándonos con aquello que nos está sucediendo hoy, en la civilizadísima Europa», o sea, el estallido de la guerra y la barbarie del nazismo: Emilio CECCHI, "America Amara. Messico rivisitato", en *Saggi e viaggi*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1995, p. 628.

espejo luminoso y oscuro, que atrae y se teme, un espejo en el cual reflejarse<sup>5</sup>.

Después de haber vivido durante cinco años en París y un breve período en Montreal, Carlo Coccioli llega a México en mayo de 1953 en donde se quedará a vivir eligiendo una especie de autoexilio. Esta elección ha sido interpretada por algunos críticos como suicidio desde el punto de vista literario por el precio que el autor italiano pagó en términos de carrera; costo personal que el autor mismo admite en su autobiografía:

Quel che più mi inquieta è il non smettere di constatare che il mio eterno vivere nel Messico è preso per un suicidio. Mesi fa all'università del Texas ho sentito dire testualmente che Carlo Coccioli si era suicidato nel 1953. Ora il 1953 è l'anno del mio primo soggiorno qui in Messico. Un esilio alla Gaugin o qualcosa di peggio? Agli effetti della chiamata carriera letteraria non si direbbe insomma che il Messico mi abbia giovato<sup>6</sup>.

Motivos literarios y personales lo empujaron a dejar muy pronto su país natal. Entre ellos fue decisiva la dificultad de una propia y personal expresión literaria, sin duda condicionada por una determinante homosexualidad, en el ambiente literario católico de los años cincuenta en el que, según Coccioli, imperaba un academicismo lingüístico y un juego mafioso que exigía lealtad y sumisión a ciertos personajes<sup>7</sup>. Si bien fue considerado por algunos críticos literarios el Bernanos italiano por sus novelas *El cielo y la tierra* (1950) y *Gujjarro blanco* (1958), cuando comenzó a enfrentar problemáticas inherentes a su homosexualidad en una búsqueda espiritual que intentaba

---

<sup>5</sup> Maria Matilde BENZONI y Ana María GONZÁLEZ LUNA, "Il Messico postrivoluzionario di Emilio Cecchi e il Messico dell'esotica scoperta di sé di Carlo Coccioli. Due riletture in occasione del Bicentenario", en Maria Matilde BENZONI – Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla Globalizzazione*, pp. 199-239.

<sup>6</sup> «Lo que más me inquieta es el no dejar de constatar que mi eterno vivir en México ha sido tomado por un suicidio. Hace algunos meses en la universidad de Texas escuché decir textualmente que Carlo Coccioli se había suicidado en 1953. 1953 es el año de mi llegada aquí a México. Un exilio al estilo de Gaugin... o algo peor? Para efectos de la llamada carrera literaria no se diría que México me haya favorecido», Carlo COCCIOLI, *Tutta la verità*, Rusconi, Milano, p. 19 (Traducción de la autora).

<sup>7</sup> Carlo COCCIOLI, *Tutta la verità...*, y Cesare MEDAIL, "Coccioli. Tutte le mie verità", in *Corriere della Sera*, 22 marzo 1995, <[http://archiviostorico.corriere.it/1995/marzo/22/COCCIOLI\\_tutte\\_mie\\_verita\\_\\_co\\_0\\_95032213171.html](http://archiviostorico.corriere.it/1995/marzo/22/COCCIOLI_tutte_mie_verita__co_0_95032213171.html)>.

encontrar su ubicación religiosa, una parte de la crítica lo desaprobó en una evidente confusión entre ámbito moral y estético, y lo consideró un "caso" literario, obsesionado por el tema religioso y también sexual, por su ansia de sacralizar el amor "homoerótico", incluyendo sus aspectos físicos. Su lenguaje y los temas que trataba en sus obras, por otro lado, nada tenían en común con la literatura que circulaba en Italia. En realidad poca atención se ha dado a otros aspectos de su obra, que se inicia con una novela de guerra, *Il migliore e l'ultimo* (1946) y se cierra con un texto sincrético como *Pequeño Karma* (2002).

Su autoexilio y ausencia del mundo literario italiano ha llevado a algunos críticos a definirlo escritor "ausente"<sup>8</sup> y "extraño"<sup>9</sup>, seguramente lejano. Esa ausencia se refleja en la crítica literaria que poco lo menciona, y cuando lo hace lo suele colocar junto a escritores como Curzio Malaparte (1898-1957) y Giovanni Papini (1881-1956). Recientemente estudiosos como Emilia Perassi lo incluyen en el grupo de escritores de la Segunda Generación de posguerra para quienes el viaje ha dejado de ser un simple espectáculo de culturas al cual se asiste sin participar, para convertirse en la ocasión de una relación dialéctica entre viajero y país, que favorece la empatía entre escritor y mundo<sup>10</sup>.

En efecto, la narración del viaje de Coccioli refleja una actitud que, más allá de la curiosidad y el conocimiento, es de auténtica pasión y agradecimiento hacia el país que lo recibe. México se presenta como segunda patria en la que habita esa cultura espiritual de acogida, de la sabia y difundida comprensión de la variedad del alma humana que conforta al viajero, que es tal porque huye y se exilia de su propio mundo. En las obras escritas en los primeros años de su residencia mexicana, Coccioli se dirige a un lector italiano y europeo con la clara intención de dar a conocer ese país que acaba de descubrir, presentar una realidad distinta, alternativa a su propia cultura. El estupor del mundo que acaba de descubrir lo empuja a profundizar, estudiar e, incluso, interpretar una cultura distinta, "otra", con los instrumentos que su propia cultura le permitía.

Entre 1957 y 1964 Coccioli publica tres obras que podríamos calificar de "mexicanas" tanto por los temas que trata como por la

---

<sup>8</sup> Pier Vittorio TONDELLI, *Un weekend postmoderno. Cronache dagli anni Ottanta*, Milano, Bompiani, 1990.

<sup>9</sup> Carlo Bo citado en Cesare MEDAIL, "Coccioli tutte le mie verità", cit.

<sup>10</sup> Emilia PERASSI, "Omeyotf: Il diario di Carlo Coccioli", en Giuseppe BELLINI - Donatella FERRO (a cura di), *L'acqua era d'oro sotto i ponti. Studi di Iberistica che gli Amici offrono a Manuel Simoes*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 225-234.

intencionalidad de la escritura, el tono y el lenguaje utilizados. A través de dos novelas – *Manuel el mexicano* (1956) y *Yo, Cuauhtémoc* (1964) – y de una recopilación de artículos periodísticos – *Omeyotl. Diario messicano* (1962) – el escritor italiano traza los rasgos del país que, recién llegado, se le revelaba en múltiples y enigmáticas facetas. Estas páginas son pues la impresión y la representación del primer contacto con una nueva realidad que implicaría una profunda transformación interior del autor, y en ellas concentro mi atención en el presente trabajo.

Vale la pena recordar que al llegar a México el autor toscano gozaba ya del reconocimiento de la crítica francesa y europea gracias a la publicación de varias novelas, a partir de *El mejor y el último*, antes mencionada, hasta *Fabrizio Lupo* de 1952, novela que plantea por primera vez y de forma explícita el conflicto entre homosexualidad y fé católica. En breve tiempo otras novelas serían publicadas: *L'Immagine et le stagioni* (1954) y *La ciudad y la sangre* (1955), así como la continuación de *El cielo y la tierra, Guijarro blanco* (1958), en cuya narración se introduce ya el escenario mexicano como territorio en el cual Ardito Piccardi, el personaje de ambas novelas, descubre la misteriosa coexistencia de lo profano y de lo sagrado.

La biografía de Carlo Coccioli está sembrada de traslados, mudanzas que lo llevaron desde pequeño a conocer otros mundos dentro y fuera de Italia, a aprender otras lenguas. De ahí que su escritura haya encontrado expresión en italiano, francés y español. En sus primeros años en México seguirá escribiendo en italiano y en francés, hasta que el español no adquiere el sello de lengua literaria. Esto explica que la novela *Manuel el mexicano* haya sido escrita en francés y posteriormente traducida al español y al italiano<sup>11</sup>, que *Omeyotl. Diario messicano* haya aparecido en italiano y tenido sólo una traducción al francés<sup>12</sup>. En el caso de la novela histórica *Yo,*

---

<sup>11</sup> La primera edición, *Manuel le Mexicain*, apareció en París en 1956 con la casa editorial Librarie Plon; un año después aparecerá en italiano *Manuel il Messicano*, Firenze, Vallecchi, 1957 y en español, traducido del francés por Blanca Chacel, *Manuel el Mexicano*, México, Cía. General de Ediciones. Hubo otras dos ediciones francesas: en 1957 se publicó en la casa editorial Club des Libraires de France y más tarde con Le Livre de Poche. En 1976 aparece otra edición italiana de la casa editorial milanese Rusconi, mientras que la traducción al español de B. Chacel se volvió a publicar con editorial Diana en 1972 y en Fondo de Cultura Económica en 1998. En este trabajo se hace referencia a esta última edición en español.

<sup>12</sup> *Omeyotl. Diario messicano*, Firenze, Vallecchi, 1962; *Journal Mexicain*, traducido del italiano por Louis Bonalumi, Paris, Plon, 1966. La obra no ha tenido ninguna reedición y nunca se ha traducido al español.

*Cuauhtémoc*, nos encontramos con una novela escrita en francés y autotraducida al italiano<sup>13</sup>. Será a partir de su obra *Fiorello, réquiem para un perro* (1973) que el autor dejará el francés a un lado y comenzará a trabajar en su idioma natal y en el español de México. Se trata, en el caso específico de Coccioli, de un multilinguismo característico de su escritura que fue vivido como drama y como privilegio a la vez en cuanto consideraba que el hombre es las lenguas que habla. Al hablar perfectamente tres idiomas, nuestro autor era, entonces, italiano, francés y también mexicano<sup>14</sup>.

En el contexto cultural y literario mexicano de los años cincuenta y sesenta, caracterizado por el cuestionamiento sobre la identidad nacional, la mirada de Coccioli, escritor italiano, hacia la realidad nacional se introduce como elemento externo, enriquecedor de diálogo positivo y estimulante. Muy pronto su colaboración con revistas y periódicos mexicanos como *Hoy; Siempre!*, y más tarde *Excelsior*, le abriría las puertas a un espacio privilegiado del debate cultural nacional.

Al mismo tiempo escribía artículos para los periódicos italianos *La Nazione*, la *Gazzetta del Popolo* e *Il Mattino*, varios de los cuales conforman el volumen *Omeyotl, diario messicano*. En la presentación de dicha publicación Coccioli afirmó su intención de representar una tierra y un pueblo no demasiado conocidos o imperfectamente conocidos. Los textos son seguramente un testimonio afectuoso y sincero de un país en el que el autor había encontrado una segunda patria. Asimismo, no es sólo evidente sino explícito que las novelas *Manuel el Mexicano* y *Yo, Cuauhtémoc* estaban dirigidas a lectores europeos. Lo confirman las palabras del autor al referirse a la edición de 1972 de *Manuel el Mexicano*:

con mis otros libros *L'Aigle aztèque est tombé* (intitulado en castellano *Yo, Cuauhtémoc*) y *Journal mexicain*, la historia de Manuel debería contribuir a ofrecer al lector europeo una imagen de México bastante completa<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Carlo COCCIOLI, *L'Aigle Aztèque est tombé*, Paris, Plon, 1964; *L'erede di Montezuma*, Firenze, Vallecchi, 1964; *Yo, Cuauhtémoc*, traducción del francés por Blanca Chacel, México, Cía. General de Ediciones, 1966. Hago referencia en este estudio a la versión italiana en la cual el autor adopta deliberadamente la forma europea de algunos nombres indígenas, excepto los de Moctezuma y Cuauhtémoc, para facilitar la lectura del texto. Así Nezahualcoyotl se transforma en Coyotl, Nezahualpilli en Pilli, Citalcoatl en Citla, etc.

<sup>14</sup> Carlo COCCIOLI, *Tutta la verità*, cit., p. 42

<sup>15</sup> Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», en *Dos veces México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 17.



Coccioli cuenta que empezó a escribir esta novela en francés, a los pocos meses de haber llegado a México, y que después de dieciséis años nada cambiaría del contenido de la misma por considerarla «producto de una rara intuición tan sólo explicada por el interés amoroso que despertaron en mí las contradicciones mexicanas y la intensidad de un paisaje único en lo humano y en lo geográfico»<sup>16</sup>. Años más tarde reconocerá que México significó una nueva vida y también un drama geográfico, porque en ese país se sentía un exiliado y al mismo tiempo era el único lugar en el que había podido vivir plenamente. México, entonces, como infierno y paraíso, como espacio en el que vivió años maravillosos y terribles<sup>17</sup>.

México fue, además, el lugar del dualismo que le permitió responder al problema de la diversidad, incluso de su propia diversidad sexual; fue el espacio en el que exiliado entró en contacto con una civilización interior que le ofreció respuestas a preguntas evadidas en su original cultura religiosa. El nombre *Omeyotl*, elegido para dar título a la recopilación de artículos periodísticos sobre México, encierra la problemática de la dualidad: «I Nahoia concepirono *Teotl* duale e uno, maschio e femmina, marito e moglie. Questa dualità, la chiamarono *Omeyotl*»<sup>18</sup>.

*Manuel el mexicano* y *Omeyotl. Diario messicano* se gestan en el mismo periodo, son dos textos en los que el autor está íntimamente relacionado con su obra, de modo que, como dice Gerardo de la Concha, su «vida sirve para descifrar sus libros, porque éstos son la patética o trágica introspección del sentido de su existencia»<sup>19</sup>. Una lectura atenta permite reconocer en la anécdota breve y concisa de los artículos de *Omeyotl*, elementos desarrollados y recreados en la ficción literaria de *Manuel el Mexicano*<sup>20</sup>. El Teodoro, chofer y

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Carlo COCCIOLI, *Itinerario en el caos*, México, Progreso, 1999, p. 103.

<sup>18</sup> El texto se abre con esta cita tomada del Diccionario de mitología nahuatl de Cecilio ROBELO, Carlo COCCIOLI, *Omeyotl*, cit., p. 11.

<sup>19</sup> Gerardo de la CONCHA, "Prólogo" a Carlo COCCIOLI, *Dos veces México*, cit., p. 7.

<sup>20</sup> En algunos pasos, tratándose de descripciones de lugares, fiestas, celebraciones, el texto se repite casi idéntico, valga como ejemplo el capítulo del diario *Omeyotl* dedicado a la Arena Coliseo y la lucha libre, retomado en el capítulo 18 de la novela *Manuel el Mexicano*: "Ai crocicchi, dovevamo attendere il breve fischio dell'agente invisibile; i tassì correvan con quel dispregio della morte che qui si ostenta: della morte, non della vita", en Carlo COCCIOLI, *Omeyotl*, cit., p. 52; "Teníamos que esperar en los cruces el pitido de un agente a menudo invisibile; los taxis corrían con ese desprecio a la muerte que es propio de este país; a la muerte, no a la vida", Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», cit., p. 265.



asistente de Coccioli de sus artículos periodísticos, comparte numerosas características con Manuel: los dos son compañeros de viaje, de vida diaria. Pero también el Juanito del artículo "Avventura nel confine meridionale" de *Omeyotl*, compañero de viaje a Guatemala en busca de su visa, comparte algunos rasgos con el protagonista de la novela.

Por otro lado, al expresar en *Omeyotl. Diario messicano* su propósito de reunir la mayor parte de sus escritos sobre México, aclara que no son todos, porque no puede olvidar su novela *Manuel el Mexicano* y a todo lo que quizás ésta contiene de vivo y auténtico sobre el país que le da el contenido y le sugiere la forma.<sup>21</sup> Es el mismo autor quien mezcla las obras, las une, las relaciona citándolas continuamente: en la novela, en un juego de clara metaliteratura, refiere las partes vividas y luego anotadas en sus artículos periodísticos, útiles para construir partes completas de la narración, mientras que en el diario cuenta que está escribiendo una novela que revelará las formas de la atracción extrema que México produce en él<sup>22</sup>. Los recuerdos anotados durante su viaje a Guatemala, por ejemplo, serán elementos de una reconstrucción literaria, tarea difícil que requiere, además de la imaginación para completar detalles, motivos y pretextos. Son numerosos los datos que nos confirman la estrecha relación existente, no sólo cronológica, sino de gestación textual de ambas obras en las que se entretrejen temas, escenarios, problemáticas, descubrimientos y esa búsqueda personal del autor.

Ahora bien, precisa aclarar que más que un diario de viaje, *Omeyotl* es un diario de residencia. Por un lado, el tono utilizado en los artículos que lo conforman justifica el nombre de diario; si bien no sigue un orden cronológico en la colocación, admite el autor la incidencia de la cotidianidad en la inspiración de la redacción, así como como su incapacidad de llevar un diario en el sentido tradicional del término<sup>23</sup>. Por otro lado, no se trata del clásico viaje de ida y vuelta; Coccioli, que iba sólo por unos días, se quedará a vivir en México, escenario de un profundo proceso religioso que caracteriza su vida y su obra. México será, posteriormente, el observatorio privilegiado desde el cual mirar y estudiar a su país natal, Italia. La distancia que lo separa de México en cuanto extranjero, y de Italia en cuanto autoexiliado le permiten una mirada desencantada, crítica, más libre. En él la mirada es cruzada, desde

---

<sup>21</sup> Carlo COCCIOLI, *Omeyotl. Diario messicano*, cit., p. 7.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 31.

<sup>23</sup> Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», en *Dos veces México*, México, FCE, 1998, p. 257.

México mira a Italia y en México observa al país y su realidad desde la frontera del extranjero. Mi atención va hacia esa mirada del italiano, del extranjero, que descubre y describe el mundo mexicano a un lector extranjero, italiano y francés.

Será precisamente la religión el elemento que lo hará sentir ya no extranjero, sino parte de un universo común. Coccioli relata, tanto en un artículo de *Omeyotl* como en la novela *Manuel el Mexicano*, esa intensa experiencia religiosa vivida al entrar en la pequeña iglesia de un pueblo<sup>24</sup>.

En otro sentido la religiosidad indígena, meramente mexicana, es la que ofrece una explicación a esa realidad estática y enigmática del indio, que esconde una dignidad más fuerte que la miseria: la miseria del fallido progreso económico se redime en una misteriosa presencia de lo divino. A su vez, la concepción mexicana del tiempo, inscindible del aspecto religioso, que tanto lo inquieta, parece explicar esa atracción extrema y a veces sumamente molesta que este país ejerce en él:

credo che la causa sia il suo sentimento del tempo: un tempo differente dal nostro. Mentre da noi il tempo è qualcosa di riempito, qui il tempo è un vuoto. Il tempo, da noi, sembra non esistere che in funzione di ciò che l'occupa, lo divide, lo divora (...). Qui, al contrario, il tempo non appare legato ad alcuna cosa di questo mondo; è un tempo immateriale e, se il termine mi è permesso, intemporale. (...) il tempo, qui, lo si direbbe affrancato dall'idea di movimento, un tempo statico. Dunque: un vuoto, una inesistenza. (...) Immagino che una tale assenza del tempo può spiegare, in Messico, la religiosità d'un popolo che non vive che per Dio e con Dio e attraverso Dio<sup>25</sup>.

Ese tiempo mexicano es el sujeto de la historia relatada en las dos novelas que nos ocupan: la tierra mexicana color de la piel india es el escenario donde se desarrolla la Historia. Una tierra de tres colores,

---

<sup>24</sup> Carlo COCCIOLI, «Cattolico cioè universale», en *Omeyotl. Diario messicano*, cit., pp. 58-62; y a un paso del capítulo de «Manuel el mexicano», cit., pp. 166 y ss.

<sup>25</sup> Carlo COCCIOLI, *Omeyotl*, cit, pp. 31-33 (Traducción de la autora). «Creo que la causa es su sentimiento del tiempo: un tiempo diferente del nuestro. Mientras para nosotros el tiempo es algo lleno, aquí el tiempo es un vacío. El tiempo, para nosotros, parece existir sólo en función de lo que lo ocupa, lo divide, lo devora (...). Aquí, por el contrario, el tiempo no aparece relacionado a algo de este mundo, es un tiempo inmaterial y, si se me permite el término, intemporal (...) el tiempo, aquí, se podría decir, está libre de la idea de movimiento. Un tiempo estático. Entonces: un vacío, una inexistencia (...). Me imagino que esa ausencia de tiempo puede explicar en México la religiosidad de un pueblo que no vive más que para Dios y con Dios y a través de Dios».

como su bandera: uno amarillo, tendiendo al rojo (la carne de los hombres), un plata fúnebre y verde oscuro. La descripción del mundo prehispánico lo lleva a contar la historia y a dar una interpretación dramática de la conquista. La tierra de un pueblo de grandísima y refinada cultura como lugar de choque entre dos mundos provocado por una dramática conquista:

Llegaron los españoles con sus casas capaces de navegar sobre el océano, con su carros de ruedas, sus temibles caballos, su incomprensible codicia por el oro, sus matanzas de inocentes, sus promesas violadas (...); y todo aquello trastornó el imperio y, aunque sobrevivieron los hombres – porque los hombres sobrevivieron –, sus corazones quedaron sumergidos en el envilecimiento, sus corazones fueron humillados durante siglos y siglos<sup>26</sup>.

Sin embargo, la representación del complejo mundo prehispánico y del significado de la conquista, presente en las tres obras que nos ocupan<sup>27</sup>, se manifiestan con mayor fuerza y con una sólida e indiscutible base documental<sup>28</sup> en *Yo, Cuauhtémoc*, novela histórica en la que el constante uso de textos indígenas y españoles del siglo XVI explica el sabor arcáico y exótico de numerosos pasos de la narración. Accede a las fuentes de la historiografía mexicana y las reelabora en una obra de ficción con el fin de presentar su versión histórica a sus lectores franceses e italianos.

La voz de Cuauhtémoc, el Águila-que-cae que personificó la heroica resistencia de la grande Tenochtitlán y que resume la capacidad de soportar de los mexicanos, describe en primera persona ese mundo permeado de religiosidad y refinada cultura, relata la dramática llegada de esos "Seres" ajenos y lejanos que eran los españoles, esos extranjeros que muy pronto se transformaron en dueños de todo y de todos, que «han erosionado nuestros

---

<sup>26</sup> Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», cit., p. 20.

<sup>27</sup> Véase también "La voce del popolo, e Moctezuma" e "L'Aquila-che-cade" en Carlo COCCIOLI, *Omeyotl. Diario messicano*, cit.

<sup>28</sup> El mismo autor da a conocer los autores de los textos utilizados como fuente documental: Bernardino de Sahagún, Bernal Díaz del Castillo, Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, Hernando Alvarado Tezozómoc, Toribio de Benavente o Motolinía, Diego Muñoz Camargo, Manuel Orozco y Berra, Francisco Javier Clavijero, Diego Durán, Fernando de Alva Ixtilxóchitl, Andrés de Tapia, Marshall H. Saville, Salvador Toscano, Juan de Torquemada, Antonio de Herrera y Tordesillas, William H. Prescott, George C. Vaillant. Y también las obras de intelectuales contemporáneos como Ángel María Garibay, Alfonso Caso, Samuel Martí, Jacques Soustelle, Miguel León-Portilla.

corazones»<sup>29</sup>, «ellos que corrompen nombres y corazones»<sup>30</sup>, que aman saber todo, y «saben todo menos lo que saben los hombres»<sup>31</sup>.

México-Tenochtitlán, «una de las más espléndidas metrópolis del mundo, una de las más dignas del mundo»<sup>32</sup>, edificada sobre el agua cuando llegaron los españoles, «capitale dell'impero era –"era": prima della rovina – la città più gloriosa dell'universo, la più bella, la più possente, la più degna degli dei»<sup>33</sup>. Porque con la llegada de los españoles la historia se detiene, todo se relega al pasado, la vida de los mexicanos desde entonces se conjuga al pasado:

Eravamo: al passato. Perché che cos'è il mondo, quello degli uomini, da quando gli Esseri vi son giunti? Da quando gli Esseri son qui, bianchi e barbuti, vociferanti, enigmatici, non vi son più regole, né per mangiare un frutto né per credere, o per non creder, nell'avvenire. Da quando gli Esseri son qui, non abbiamo neppure il diritto d'esser certi dell'incertezza<sup>34</sup>.

En este escenario desolador aparece la figura de la Malina, la mujer ex esclava que se transforma en lengua de Cortés entre los mexicanos, su intérprete y su amante, boca a través de la cual el marqués se ha dado a entender y los oídos que le han permitido comprenderlos<sup>35</sup>. A ella se opone el personaje legendario de la Llorona – presente, en *Manuel el Mexicano* –, madre-tierra que llora la muerte de sus hijos, la sangre derramada. Junto a esta figura femenina típicamente mexicana, aparece el símbolo identitario de la Virgen de Guadalupe, "de tierna cara color de tierra", color indio

---

<sup>29</sup> Carlo COCCIOLI, *L'erede di Montezuma*, p. 24.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 35.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 40.

<sup>32</sup> Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», cit., p. 20

<sup>33</sup> Carlo COCCIOLI, *L'erede di Montezuma*, cit., p. 42. «Era capital del mundo –"era" antes de la ruina– la ciudad más gloriosa del universo, la más bella, la más imponente, la más digna de los dioses, colocada en una isla con forma de huevo, comunicado por tres caminos con tierra firme (...). Nuestra ciudad: un encaje maravilloso de canales».

<sup>34</sup> *Ibi*, pp. 65-66. «Éramos: al pasado. Qué es el mundo, el de los hombres, desde que los Seres llegaron aquí? Desde que los Seres están aquí, blancos y barbudos, vociferantes, enigmáticos, ya no hay reglas, ni para comer un fruto ni para creer, o para no creer, en el futuro. Desde que los Seres están aquí, no tenemos siquiera el derecho de tener la certeza de la incertidumbre»..

<sup>35</sup> Carlo COCCIOLI, *L'erede di Montezuma*, cit., pp. 4, 11.

mexicano, la virgen por la cual Cristo es mexicano, la madre de todos los mexicanos<sup>36</sup>.

Resulta significativo que Coccioli elija a la mujer como la figura que resume las heridas de todos los ofendidos; símbolo perfecto de la forma espiritual de la alteridad, siempre humillada por la amenaza de su diferencia. En *Omeyotl* afirma que México es una mujer, conquistada con la fuerza, violada y humillada; sus esperanzas no son de este mundo; tienen que ver con un universo vago, fluido, pero muy deseable, muy tibio, donde nadie podría penetrar antes de la destrucción de su cuerpo físico<sup>37</sup>.

Su constante interés por el mundo religioso lo llevó a ocuparse también de la revolución cristera, quizás movido por algún recuerdo de infancia, cuando a Italia llegaban noticias de un país bárbaro donde se fusilaba y ahorcaba a los católicos, y el Vaticano invitaba a rezar por los mártires de esa persecución religiosa.

Una de las primeras cosas que busqué en este nuevo país fue un documento sobre las guerras – y las realidades secretas – del sinarquismo. Textualmente me fascinaba! La figura del padre Pro la tenía yo en el medio de mi corazón, y no sólo allí. Acompañado y guiado por mi sabio amigo Ignacio Medina Alvarado viajamos por el Bajío en búsqueda de memorias. Encontré un libro fuertemente cristero cuyo título era algo así como *Bajo las patas de los caballos* (y sí recuerdo bien que la editorial era Jus). ¿Qué anhelaba finalmente yo? No sabría precisarlo. Amén de otras consideraciones, siempre he tenido la pasión no de los vencedores, sino de los vencidos<sup>38</sup>.

Precisamente al "Amorosissimo signor Padre Pro", que tenía en el medio de su corazón, le dedica uno de sus artículos periodísticos de los primeros años incluido en *Omeyotl*; a los mártires de la guerra cristera los introduce como parte de la dolorosa historia mexicana en dos capítulos de *Manuel el Mexicano*, en los que la persecución religiosa es representada en la lucha simbolizada del coloquio entre dos águilas: la de la catedral, de cabeza orgullosamente levantada y

---

<sup>36</sup> Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», cit., p. 75.

<sup>37</sup> Carlo COCCIOLI, "Per una pellicola 'messicana'", en *Omeyotl*, cit., pp. 120-121.

<sup>38</sup> Carlo COCCIOLI, "Un México anterior a Manuel el Mexicano", en *Excelsior*, 6 de junio de 2001, Hemeroteca del Museo Casa de la Cultura Carlo Coccioli. Se refiere al libro de *Entre las patas de los caballos*, que efectivamente publicó la editorial Jus.

alas desplegadas, y la menos atrevida que figura en el escudo de Palacio Nacional<sup>39</sup>.

La religión católica que Coccioli descubre en sus primeros años en México como abierta, acogedora e incluyente, es diferente, en sus múltiples manifestaciones, a su experiencia religiosa italiana. El elemento indígena que sobrevive con fuerza en la religión del pueblo mexicano marca esa neta distinción y abre, a su vez, una perspectiva más amplia y profunda. Del complejo mundo mítico inscindible de la cosmovisión general del pueblo prehispánico se ocupa ampliamente en *Yo, Cuauhtémoc*, novela en la que, además de explicar – al igual que historiadores como León Portilla –, la derrota del pueblo azteca a través de la interpretación religiosa que éstos hicieron de la llegada de Hernán Cortés y sus hombres, reconstruye lo que pudo haber sido la representación que el último heredero de la dinastía azteca hizo de la religión de los españoles. Después de haber reconocido la indiscutible religiosidad presente en la extraña índole de esos "Seres", Cuauhtémoc observa que para ellos, que invocan a María y a Cristo, la guerra tenía que hacerse como si la religión, los dioses, no hubieran existido<sup>40</sup>. El éxito de la guerra de conquista lo lleva a cuestionarse entonces sobre su propia religión y los motivos de la acción de unos otros. Al final de la novela, el autor deja abierta la puerta a la posibilidad de una conversión de Cuauhtémoc en punto de muerte, cuando la imagen de Cristo con los brazos abiertos se le imponía: «perché è per sua virtù che la rovina pare farsi santificare?», como si ese dios de amor hubiera acogido, para estrecharlo en su corazón, a Cuahuhtémoc, el águila azteca caída<sup>41</sup>.

El proceso de conversión en dolorosa soledad que encontramos en el personaje de esta novela de Coccioli parece ir en paralelo con su propio proceso personal que lo llevará a los pocos años a la conversión al hebraísmo.

---

<sup>39</sup> Carlo COCCIOLI, «Manuel el mexicano», cit., pp. 183-190. Incluye, además, en su relato, elementos como el de la persecución religiosa de Garrido Canabal en Tabasco, que hacen suponer la lectura de *El poder y la gloria* (1940) de Graham Greene.

<sup>40</sup> Carlo COCCIOLI, *L'erede di Montezuma*, cit., p. 523.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 552. «porque gracias a él la ruina parece santificarse».





## Italia-Messico. Profilo storico di un incontro a distanza (secoli XVI-XXI)<sup>1</sup>

Maria Matilde Benzoni

Chi siamo noi, chi è ciascuno di noi se non una combinatoria d'esperienze, d'informazioni, di letture, d'immaginazioni? Ogni vita è un'enciclopedia, una biblioteca, un inventario di oggetti, un campionario di stili, dove tutto può essere continuamente rimescolato e riordinato in tutti i modi possibili.

(Italo Calvino, *Lezioni americane*)

La fascinazione esercitata su Italo Calvino dal Messico nativo e coloniale è ben nota: molti sono i motivi e le forme di tale interesse e anche le sue filiazioni letterarie<sup>2</sup>. Il Messico sembra tuttavia avere

---

<sup>1</sup> Può accadere che i testi preparati per un convegno costituiscano il punto di partenza per nuove riflessioni. È il caso di questo lavoro. Presentato in spagnolo nel dicembre 2008 nell'ambito del programma accademico della *Feria Internacional del Libro* di Guadalajara sotto forma di profilo storico dell'immagine del Messico nella cultura italiana in età moderna e contemporanea, lo scritto ha poi imboccato una strada per certi versi diversa, legata alle suggestioni prodotte dalla lettura delle opere del Calvino maturo e dall'impatto esercitato sull'immagine internazionale del Messico da fenomeni globali quali la pandemia di influenza suina e il narcotraffico, rivelatisi particolarmente severi nel corso del 2009. Il contributo che qui presento è debitore dei miei ormai non pochi studi sulla formazione storica di un immaginario messicano e americano nella cultura italiana ed europea in età moderna e contemporanea ed evidentemente in primo luogo del volume: Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitan all'indipendenza*, Milano, Edizioni Unicopli, 2004. Cfr. anche Maria Matilde BENZONI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla Globalizzazione*, Milano, Jaca Book, 2010, pp. IX-XIX.

<sup>2</sup> Come si sa, Mario Calvino, il padre dello scrittore, ha a lungo risieduto in Messico. In un'intervista del 1980, lo scrittore ricorda il genitore come un «vecchio ligure molto radicato nel suo paesaggio, (...come un) uomo che aveva girato il mondo e che aveva vissuto la rivoluzione messicana al tempo di Pancho Villa». (Citato in *Cronologia*, a cura di Mario BARENGHI e Bruno FALCETTO, in Italo CALVINO, *Palomar*, Milano, Mondadori, 2002<sup>2</sup>, p. XII). Per ragioni personali e intellettuali, vivo è d'altra parte il legame di Calvino con l'America Latina. Sull'attenzione dello scrittore nei confronti della letteratura del subcontinente, cfr. Stefano TEDESCHI, *All'inseguimento dell'ultima utopia. La letteratura ispanoamericana in Italia e la creazione del mi-*

evocato nel Calvino viaggiatore e scrittore qualcosa di più. Nel Calvino maturo<sup>3</sup>, bisogna precisare, intellettuale folgorato dall'incontro con la cultura francese<sup>4</sup> di Barthes<sup>5</sup>, dell'Oulipo e di Perec<sup>6</sup> e scrittore capace di descrivere con mirabile concisione le traiettorie del pensiero e gli universi dell'immaginario, individuale e collettivo.

Fra i testi sparsi dedicati da Calvino al Messico<sup>7</sup> ve n'è uno che colpisce il lettore proprio per la leggerezza<sup>8</sup> e la rapidità<sup>9</sup> con cui l'autore

---

*to dell'America Latina*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2005, *passim*. Con riferimento al Messico, si segnala anche il contributo di María Dulce ZUÑIGA, *Italia en México, México en Italia*, in Jorge ORTEGA – Celia DEL PALACIO (coord.), *México transatlántico*, México, Fondo de Cultura Económica - UdG, 2008.

<sup>3</sup> Calvino, è ben noto, comincia a manifestare dal 1966 quella che lui stesso, in una conversazione con Ferdinando Camon (1973), ha poi presentato come una «vocazione di topo da biblioteca che prima non avevo mai potuto seguire (...) Non che sia diminuito il mio interesse per quello che succede, ma non sento più la spinta a esserci in mezzo in prima persona. È soprattutto per via del fatto che non sono più giovane, si capisce. Lo stendhalismo, che era stata la filosofia pratica della mia giovinezza, a un certo punto è finito. Forse è solo un processo del metabolismo, una cosa che viene con l'età, ero stato giovane a lungo, forse troppo, tutt'a un tratto ho sentito che doveva cominciare la vecchiaia, sperando magari di allungare la vecchiaia cominciandola prima» (citato in *Cronologia*, in Italo CALVINO, *Palomar*, cit., pp. XXX-XXXI).

<sup>4</sup> Calvino si trasferisce a Parigi, ove risiederà sino al 1980, nel 1967. Per un primo riferimento ai contatti di Calvino con i *milieux* intellettuali della capitale francese, cfr. ancora *Cronologia*, cit., *passim*.

<sup>5</sup> Nel 1980, in occasione della scomparsa di Roland Barthes, Calvino scrive per *La Repubblica* un commosso ricordo dello studioso, cui si è avvicinato alla fine degli anni '60. «La discussione su [Barthes] – già incominciata – sarà tra i sostenitori dell'uno o dell'altro Barthes: quello che subordinava tutto al rigore d'un metodo e quello che aveva come unico criterio sicuro il piacere (piacere dell'intelligenza e intelligenza del piacere). La verità è che quei due Barthes non sono che uno: e nella compresenza continua e variamente dosata dei due aspetti sta il segreto del fascino che la sua mente ha esercitato su di noi (...) Questa scienza dell'unicità d'ogni oggetto che Roland Barthes ha continuamente costeggiato con gli strumenti della generalizzazione scientifica e insieme con la sensibilità poetica volta alla definizione del singolare e dell'irripetibile (questa gnoseologia estetica o eudaimonismo del capire) è la grande cosa che lui ci ha – non dico insegnato, perché non si può insegnare né apprendere – ci ha dimostrato che è possibile: o almeno che è possibile cercarla» (Italo CALVINO, *Collezione di sabbia*, Milano, Mondadori, 2002<sup>2</sup>, pp. 78-82, *passim*).

<sup>6</sup> Calvino ascrive alla categoria dell'«iper-romanzo» *La vie mode d'emploi* di Georges Perec, che analizza con finezza nella «lezione americana» dedicata alla «moltiplicità». Cfr. Italo CALVINO, *Lezioni Americane*, Milano, Mondadori, 2002<sup>2</sup>, pp. 131-135.

<sup>7</sup> Ci si riferisce a: "Sotto il sole giaguaro", apparso per la prima volta, con il titolo "Sapore sapere" sulla rivista *FMR* (1982) e ora in Italo CALVINO, *Sotto il sole giaguaro*, Milano, Mondadori, 2002<sup>2</sup>, pp. 22-48; "Serpenti e teschi", in Italo CALVINO, *Palomar*, cit., pp. 97-100; «La forma dell'albero», «Il tempo e i rami», «La foresta

ha saputo delineare alcuni dei meccanismi fondamentali attraverso i quali, nell'esperienza del singolo e nella storia dei rapporti fra le civiltà e le culture, tende a manifestarsi e ad articolarsi la relazione con l'alterità. Ci si riferisce a *Serpenti e teschi*, rievocazione della visita del signor Palomar, *alter ego* del Calvino maturo, alle "rovine" di Tula. Una rievocazione carica di sconcertata ammirazione per la civiltà e le culture che hanno saputo pensare, realizzare e via via ampliare l'imponente centro rituale che domina l'altipiano del Messico centrale e densa di interrogativi sui significati sottesi a tale insieme di edifici, statue, decorazioni, simboli.

A temperare la sconcertata ammirazione del signor Palomar di fronte alla grande città preispanica interviene provvidenzialmente l'amico messicano che lo accompagna, il quale si sofferma «su ogni pietra», trasformandola «in racconto cosmico, in allegoria, in riflessione morale»<sup>10</sup>. E palpabile risulta la gratitudine di Calvino/Palomar nei confronti del colto anfitrione locale, capace di avvicinare, attraverso il suo incessante interpretare, il visitatore europeo all'universo mentale degli antichi fondatori e abitanti di Tula.

Nell'archeologia messicana ogni statua, ogni oggetto, ogni dettaglio di bassorilievo significa qualcosa. Un animale significa un dio che significa una stella che significa un elemento o una qualità e così via.

---

e gli dei», in Italo CALVINO, *Collezione di sabbia*, cit., pp. 205-215. Si segnala inoltre una "intervista impossibile" a Moctezuma.

<sup>8</sup> Sulla leggerezza: «Quando ho iniziato la mia attività, il dovere di rappresentare il nostro tempo era l'imperativo categorico d'ogni giovane scrittore. Pieno di buona volontà, cercavo d'immedesimarmi nell'energia spietata che muove la storia del nostro secolo, nelle sue vicende collettive e individuali. Cercavo di cogliere una sintonia tra il movimentato spettacolo del mondo, ora drammatico ora grottesco, e il ritmo interiore picaresco e avventuroso che mi spingeva a scrivere. Presto mi sono accorto che tra i fatti della vita che avrebbero dovuto essere la mia materia prima e l'agilità scattante e tagliente che volevo animasse la mia scrittura c'era un divario che mi costava sempre più sforzo superare. Forse stavo scoprendo solo allora la pesantezza, l'inerzia, l'opacità del mondo: qualità che si attaccano subito alla scrittura se non si trova il modo di sfuggirle» Italo CALVINO, "Leggerezza", in *Lezioni americane*, cit., pp. 7-8.

<sup>9</sup> Sulla rapidità: «Il mio lavoro di scrittore è stato teso fin dagli inizi a inseguire il fulmineo percorso dei circuiti mentali che catturano e collegano punti lontani dello spazio e del tempo. Nella mia predilezione per l'avventura e la fiaba cercavo sempre l'equivalente d'un'energia interiore, d'un movimento della mente. Ho puntato sull'immagine, sul movimento che dall'immagine scaturisce naturalmente, pur sempre sapendo che non si può parlare d'un risultato letterario finché questa corrente dell'immaginazione non è diventata parola» Italo CALVINO, "Rapidità", in *Ibi*, p. 55.

<sup>10</sup> Italo CALVINO, "Serpenti e teschi", in *Palomar*, cit., p. 98.

Siamo nel mondo della scrittura pittografica, gli antichi Messicani per scrivere disegnavano figure, e anche quando disegnavano era come scrivessero: ogni figura si presenta come un rebus da decifrare. Anche i fregi più astratti e geometrici sul muro d'un tempio possono essere interpretati come saette se vi si vede un motivo di linee spezzate, o vi si può leggere una successione numerica a seconda del modo in cui si susseguono le greche. Qui a Tula i bassorilievi ripetono figure animali stilizzate: giaguari, coyotes<sup>11</sup>.

Calvino/Palomar è tuttavia uomo di grandi silenzi e intensa curiosità. Un individuo sensibilissimo alle sollecitazioni del mondo esterno. Non è così un caso che, mentre l'amico messicano è impegnato a illustrargli i lineamenti della *weltanschauung* dei Toltechi, l'attenzione del viaggiatore cominci ad essere attratta da una scolaresca in visita al sito archeologico: «ragazzotti dai lineamenti di indios, forse discendenti dei costruttori di quei templi»<sup>12</sup>, li presenta Calvino/Palomar, guidati da un giovane maestro, «non molto più alto di loro e appena più adulto, con la stessa tonda e ferma faccia bruna»<sup>13</sup>. Giovani messicani del secolo scorso, insomma, segnato per il paese da un tumultuoso processo di modernizzazione oscillante fra rivendicazione dell'autoctonia e tensione verso la globalizzazione. Studenti in visita alle vestigia del «proprio» passato preispanico ormai monumentalizzato nei siti archeologici e canonizzato negli studi accademici e nei manuali scolastici, che il giovane insegnante presenta infatti con pedantesca precisione. Una precisione che viene tuttavia sistematicamente contraddetta dalla clausola con la quale il maestro non rinuncia a concludere le sue descrizioni: si tratti di un fregio, di una statua, di un edificio, il discorso si arresta sempre con un netto e immancabile «non si sa cosa significano». Una formula ripetuta ossessivamente, quasi fosse una litania, che sembra stabilire un vallo, temporale e culturale, incolmabile fra l'oggetto osservato e l'osservatore, fra il passato e il presente del Messico si potrebbe anche dire.

Per la sua radicale distanza da quello adottato dal colto anfitrione che lo accompagna alla scoperta di Tula, l'atteggiamento del maestro colpisce profondamente Calvino/Palomar. Da parte sua, di fronte all'ennesimo «no se sabe qué quiere decir»<sup>14</sup> proferito dal giovane insegnante, il dotto amico dello scrittore non riesce a trattenere una

---

<sup>11</sup> *Ibi*, pp. 97-98.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 98.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

reazione indignata. Il confronto fra due sensibilità e due modi di entrare in relazione con il passato e l'altro da sé assume un tratto parossistico di fronte al Muro dei Serpenti<sup>15</sup>. «È forse il pezzo più bello di Tula», scrive Calvino/Palomar:

nel fregio in rilievo si susseguono serpenti ognuno dei quali tiene un teschio umano nelle fauci aperte come stesche per divorarlo. Passano i ragazzi. E il maestro: Questo è il muro dei serpenti. Ogni serpente tiene in bocca un teschio. Non si sa cosa significano<sup>16</sup>.

Il dotto accompagnatore messicano di Calvino/Palomar, lo si è appena segnalato, a questo punto non riesce più a trattenersi. «Si che [si] sa!» esclama infatti esasperato. «È la continuità della vita e della morte, i serpenti sono la vita, i teschi sono la morte; la vita che è vita perché porta con sé la morte e la morte che è morte perché senza morte non c'è vita (...)»<sup>17</sup>. Un'osservazione che getta per un istante la scolaresca nel dubbio. «[I] ragazzotti», registra l'autore, «stanno a sentire a bocca aperta». Un simile commento non muta tuttavia nella sostanza l'atteggiamento verso il passato preispanico, e forse verso il passato in generale, del maestro, il quale, «appena la scolaresca è scomparsa a una svolta, (...) riprende: *No es verdad*, non è vero quello che vi ha detto quel *señor*. Non si sa cosa significano»<sup>18</sup>.

Ma come si pone Italo Calvino di fronte alle grandiose rovine di Tula e al ricchissimo mosaico di civiltà e culture del Messico rievocato in diverse altre pagine felici dei suoi lavori della maturità? Da "Sapore sapere", più noto come "Sotto il sole giaguaro" a "La forma dell'albero", da "Il tempo e i rami" a "La foresta e gli dei".

Certo, egli ascolta con ammirazione il dotto amico che, attraverso un incessante esercizio di interpretazione, lo inizia alla complessità etno-storica del paese ispanoamericano. D'altra parte, è egli stesso ad osservarlo, il «gioco dell'interpretare, la lettura allegorica gli sono sempre sembrati un sovrano esercizio della mente»<sup>19</sup>. Al tempo stesso, però, Calvino/Palomar avverte con forza anche il richiamo dell'«atteggiamento opposto del maestro di scuola»<sup>20</sup>.

Quella che gli era parsa dapprincipio solo una sbrigativa mancanza di interesse, gli si va rivelando come un'impostazione scientifica e pedagogica, una scelta di metodo di questo giovane coscienzioso, una re-

---

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 99.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 100.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 99

<sup>20</sup> *Ibidem*.

gola a cui non vuole derogare. Una pietra, una figura, un segno, una parola che ci arrivano isolati dal loro contesto sono solo quella pietra, quella figura, quel segno o parola: possiamo tentare di definirli, di descriverli in quanto tali, e basta. Il rifiuto di comprendere più di quello che queste pietre ci mostrano è forse il solo modo possibile per dimostrare rispetto del loro segreto; tentare di indovinare è presunzione, tradimento di quel vero significato perduto<sup>21</sup>.

Agli occhi di *Calvino/Palomar*, i due atteggiamenti nei confronti dell'alterità e del passato, di ogni passato, si può probabilmente aggiungere senza troppo stravolgere il pensiero dell'autore, risultano insomma entrambi ammissibili. Al punto che *Calvino/Palomar* presenta simili forme di relazione come due opzioni di metodo dotate di pari dignità scientifica. Un riconoscimento che non cancella tuttavia il fatto che per l'uomo "alla Palomar", individuo riflessivo e curioso del mondo, l'interpretazione costituisce un esercizio irrinunciabile. «Cosa voleva dire morte, vita, continuità, passaggio per gli antichi Toltechi? E cosa può voler dire per questi ragazzi. E per me?», si domanda infatti, connettendo fra loro molteplici temporalità e sensibilità storico-culturali. Una sequenza di interrogativi che nasce da un bisogno davvero insopprimibile: quello

di tradurre, di passare da un linguaggio all'altro, da figure concrete a parole astratte, da simboli astratti a esperienze concrete, di tessere e ritessere una rete di analogie. Non interpretare è impossibile, come è impossibile trattenersi dal pensare<sup>22</sup>.

Per l'uomo "alla Palomar", il senso della vita è insomma indissociabile da simile urgenza interpretativa. Un'urgenza sollecitata dall'osservazione delle cose e non da uno sterile intellettualismo. Tutte le cose, siano esse il seno di una bagnante, un gecko o le imponenti rovine di Tula, in fondo, alimentano l'incessante lavoro mentale del silenzioso *alter ego* di Italo Calvino.

Anche l'atteggiamento di distacco del giovane maestro, con il suo ossessivo «no se sabe qué quiere decir», nasce tuttavia da una relazione con le cose. Una relazione di distacco, certo, che va cionondimeno ricondotta a quel passaggio continuo dalle cose alle parole, dai simboli alle esperienze, da un linguaggio ad un altro che accompagna, dal paleolitico alla globalizzazione, l'esperienza umana nella sua

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 100.



dimensione dinamica di scambi, ora vitali ora mancati, fra i gruppi, le culture e le civiltà.

Le riflessioni suscitate in *Calvino/Palomar* dalla visita a Tula colgono nel segno, isolando con mirabile semplicità alcuni dei meccanismi di fondo puntualmente rintracciabili nell'affascinante incontro a distanza fra il mondo italiano e l'universo messicano che prende corpo a partire dal primo Cinquecento sullo sfondo dell'avvio della moderna mondializzazione. Un incontro a distanza che continua anche ai giorni nostri coniugando l'urgenza interpretativa e il distacco, rispettivamente esemplificati nelle pagine di *Calvino* dall'atteggiamento del colto amico messicano del signor Palomar e da quello del giovane maestro, con deformanti giochi di rispecchiamento che molto ci dicono, paradossalmente attraverso il "filtro" messicano, sulla storia d'Italia nell'ampio svolgimento storico considerato<sup>23</sup>.

Sin dal titolo, "Serpenti e teschi", il testo di *Calvino* s'inscrive in effetti all'interno di una tradizione che nasce con l'arrivo nella nostra penisola delle prime notizie sulla civiltà e le culture brutalmente conquistate da Hernan Cortés e dai suoi alleati indigeni. Notizie confezionate, per dir così, dal sagace *conquistador* in funzione del suo destinatario elettivo, Carlo d'Asburgo, per sostenere la legittimità della sua impresa di fronte ai detrattori al di là e al di qua dell'Oceano. Notizie che giungono in Italia dopo varie mediazioni e traduzioni, la cui sostanza rimanda tuttavia irrimediabilmente proprio alla terribilità, al carattere macabro insomma di quel mondo lontano: il mondo dei serpenti e dei teschi, appunto, del sangue e del sacrificio evocati con sapida ironia attraverso l'esperienza culinaria di una coppia in viaggio in Messico in un altro testo di *Calvino*: ci riferiamo ancora una volta a "Sapore sapere/Sotto il sole giaguaro"<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> In simile prospettiva, mi permetto di segnalare: Maria Matilde BENZONI, "Temi e motivi ispanoamericani nella cultura e nella storiografia italiana fra età moderna e contemporanea", *Letterature d'America*, n. 128, a. XXX, 2010, pp. 7-30; Maria Matilde BENZONI, "Milano e il Messico. Il contesto storico-culturale", in Maria Matilde BENZONI – Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico*, cit., pp. IX-XIX ed Maria Matilde BENZONI, "El laberinto de la identidad. Imágenes de México en Italia de la Colonia a la posmodernidad", in Massimo DE GIUSEPPE - Isabel CAMPOS GOENAGA (ed.), *La cruz de maíz. Política, religión, identidad en México entre crisis de la colonia y crisis de la modernidad*, México, ENAH/INAH, 2011.

<sup>24</sup> «'Vuoi dire che i sapori... che qui hanno bisogno di sapori più forti perché sanno... perché qui mangiavano?' 'Tal quale da noi anche ora... Solo che noi non lo sappiamo più, non osiamo guardare, come facevano loro... per loro non c'erano mistificazioni, l'orrore era lì, sotto i loro occhi, mangiavano fino a che restava un osso da spolpare, e per questo i sapori...' 'Per nascondere quel sapore?', dissi, riprendendo la catena delle ipotesi di Salustiano. 'Forse non si poteva, non si doveva nascondere. Altrimenti era come non mangiare quel che si mangiava... Forse gli



Calvino restituisce anche in queste pagine la suggestione esercitata dai siti archeologici preispanici<sup>25</sup>.

Una statua di pietra s'elevava appena dal livello del suolo, con la sagoma caratteristica che avevamo imparato a riconoscere fin dai primi giorni delle nostre peregrinazioni archeologiche messicane: il *chac-mool*, figura umana semisdraiata, in posa quasi etrusca, che regge un vassoio posato sul ventre; sembra un bonario, rozzo pupazzo, ma è su quel vassoio che venivano offerti i cuori delle vittime (...). Potrebbe essere la vittima stessa, supina sull'altare, che offre le proprie viscere sul piatto... O il sacrificatore che assume la posa della vittima perché sa che domani toccherà a lui... Senza questa reversibilità il sacrificio umano sarebbe impensabile... tutti erano potenzialmente sacrificatori e vittime... la vittima accettava d'essere vittima perché aveva lottato per catturare gli altri come vittime...<sup>26</sup>

Il tratto quasi truculento conferito all'universo culturale messicano sin dal primo incontro a distanza all'alba della modernità, riecheggiante dopo quasi cinque secoli in questo passo di Calvino, non cancella però una ulteriore caratteristica riconosciuta non meno originariamente dal mondo italiano a quelle terre lontane. Ci si riferisce all'ammirazione e al vivo interesse suscitati dagli echi della notizia dell'esistenza al di là dell'Oceano di una fitta rete di centri urbani fra i quali campeggia, per ampiezza e organizzazione dell'impianto, Tenochtitlan, immediatamente recepita come la Venezia del Nuovo Mondo.

La predilezione della cultura italiana del Rinascimento e della Controriforma verso la città nella sua qualità di microcosmo ordinato e di spazio elettivo della *civilitas* è ben nota. Nasce da qui l'entusiasmo di fronte alla grande capitale *mexica*, il cui toponimo indigeno viene variamente corrompendosi nelle fonti italiane coeve in Temistian, Temistan, Temistitan... E così Tenochtitlan entra sin dal primo Cinquecento a far parte di una geografia di centri urbani, ora reali, ora immaginari, che risultano in qualche misura progenitori delle stesse "città invisibili" di Italo Calvino: si pensi da un lato al catalogo planetario delle città diligentemente descritte nelle loro funzioni politico-economiche e commerciali da Giovanni Botero, grande ammiratore del Messico coloniale e della Cina, e dall'altro alle suggestioni eserci-

---

altri sapori avevano la funzione di esaltare quel sapore, di dargli uno sfondo degno, di fargli onore...'. Italo CALVINO, "Sotto il sole giaguaro", in *Sotto il sole giaguaro*, cit., p.42.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 45.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

tate dalle città dei Nuovi Mondi, americani, africani, asiatici, sull'impianto della "città del sole" di Tommaso Campanella. E d'altra parte, proprio nelle pagine conclusive de *Le città invisibili*, il tratto utopico dell'estetica del Calvino maturo trova aperta formulazione nel riferimento, non senza precisi echi americani, alle «terre promesse visitate nel pensiero ma non ancora scoperte o fondate: la Nuova Atlantide, Utopia, la Città del Sole, Oceana, Tamoé, Armonia, New-Lanark, Icaria». L'utopia sottende naturalmente il suo apocalittico contrario e con esso il richiamo alle «città che minacciano negli incubi e nelle maledizioni: Enoch, Babilonia, Yahoo, Butua, Brave New World»<sup>27</sup>.

Sostanzialmente estranei alla sensibilità di Italo Calvino risultano invece il giudizio e il pregiudizio nei confronti della civiltà e delle culture native messicane presenti nella nostra penisola nella prima età moderna. Attitudini di matrice etnocentrica e religiosa che allignano invece all'epoca della Controriforma e della plurisecolare "preponderanza spagnola" in un mondo italiano pronto al tempo stesso ad esaltare l'evangelizzazione e l'occidentalizzazione del *Virreinato* della Nuova Spagna.

Se l'ammirazione, dettata nel secondo Cinquecento da vigile prudenza, nei confronti dei Castigliani che si sono resi protagonisti della conquista e della colonizzazione del Messico tende nel corso del XVII secolo ad attenuarsi sullo sfondo dell'imponente decadenza europea della Spagna imperiale, assai viva rimane in effetti nell'area italiana l'interpretazione provvidenziale della Scoperta del Nuovo Mondo, vero e proprio *instrumentum* della diffusione planetaria del cattolicesimo romano. Un'interpretazione che unisce idealmente attraverso i secoli le pagine americane di Ludovico Muratori a quelle di Cesare Cantù, capace di mantenersi sostanzialmente vitale fino ai pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. E ciò a dispetto dell'anticlericalismo che matura nel corso dell'Ottocento, ispirando, com'è ben noto, l'attribuzione del nome di Benito Juárez, Benito appunto, al futuro «duce» d'Italia e della crescente attenzione di taluni settori dell'opinione pubblica e del mondo cattolico italiano nei confronti della teologia della liberazione post-conciliare.

Lontano dal provvidenzialismo sotteso alla *Leyenda rosa* della Conquista castigliana, alla quale il mondo italiano aderisce invece pressoché unanimemente lungo e ben oltre l'età moderna, nelle sue pagine messicane Italo Calvino si rivela tuttavia anche sostanzialmente estraneo al manicheismo della *Leyenda negra*, l'imponente at-

---

<sup>27</sup> Italo CALVINO, *Le città invisibili*, Milano, Mondadori, 2002<sup>2</sup>, p. 163.

to d'accusa sferrato nel secondo Cinquecento dagli ambienti politico-religiosi ostili alla Spagna imperiale e alla sua egemonia in Europa e nei Nuovi Mondi attraverso la sapiente manipolazione delle pagine di Bartolomé de Las Casas e di Gerolamo Benzoni. Una costruzione ispanofoba, ma per null'affatto filo indiana, quella della *Leyenda negra*, la cui eco risuona fino ad oggi, deformando ancora il giudizio sulla storia del *Virreinato* in nome di motivi polemici non meno tenaci di quelli gravitanti intorno alla *Leyenda rosa*.

Con una viva sensibilità nei confronti dell'incessante dinamismo delle relazioni fra le civiltà e le culture-relazioni, lo abbiamo già ricordato, fatte di cose che mobilitano parole, di simboli e universi mentali capaci di attraversare eventi catastrofici quali la Conquista del Messico rimanendo ad un tempo se stessi e latori di nuovi significati, Calvino manifesta al contrario una viva ammirazione proprio nei confronti del *Virreinato* e del Messico barocco. Uno sguardo che, pur lasciando trapelare a più riprese la frequentazione delle pagine messicane di Emilio Cecchi,<sup>28</sup> si rivela per molti versi in sintonia anche con gli orientamenti antropologici e storiografici, non a caso particolarmente vitali a Parigi, più attenti alla dimensione del sincretismo, delle connessioni e del meticcio fra le culture.<sup>29</sup>

Ritorniamo allora ancora un momento alle pagine di "Sapore sapere/Sotto il sole giaguaro".

Avevamo, a Tepetzotlán, visitato la chiesa che i Gesuiti avevano costruito per il loro seminario nel Settecento (e appena inaugurata avevano dovuto abbandonarla, cacciati per sempre dal Messico): una chiesa-teatro tutta in oro e colori vivi, in un barocco danzante e acrobatico, folto di angeli volteggianti, ghirlande, trofei di fiori, conchiglie. Certo i Gesuiti s'erano proposti di gareggiare con lo splendore degli Aztechi, le rovine dei cui templi e palazzi – la reggia di Quetzalcoatl – erano sempre presenti a ricordare un dominio esercitato con gli effetti suggestivi d'un'arte trasfiguratrice e grandiosa. C'era una sfida

---

<sup>28</sup> Sul Messico di Emilio Cecchi esiste ormai una notevole tradizione critica. Mi permetto di segnalare anche un mio contributo recente: Maria Matilde BENZONI, *Il Messico post-rivoluzionario di Emilio Cecchi*, in Maria Matilde BENZONI – Ana María GONZÁLEZ LUNA C., "Il Messico post-rivoluzionario di Emilio Cecchi e il Messico dell'esotica riscoperta di sé di Carlo Coccioli. Due riletture in occasione del Bicentenario", in Maria Matilde BENZONI – Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico*, cit., pp. 199-226.

<sup>29</sup> D'obbligo, in simile prospettiva il riferimento agli studi di Serge Gruzinski, storico americanista dell'*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. Per un'introduzione all'opera di Gruzinski, si può vedere Maria Matilde BENZONI, "Una storiografia meticcio. Note sull'opera di Serge Gruzinski", in *Altre Modernità*, – Rivista di studi letterari e culturali, n. 2 (2009), pp. 65-78.

nell'aria, in quest'aria secca e fine dei duemila metri: l'antica sfida tra le civiltà d'America e di Spagna nell'arte di incantare i sensi con seduzioni allucinanti, e dall'architettura questa sfida s'estendeva alla cucina, dove le due civiltà s'erano fuse, o forse dove quella dei vinti aveva trionfato, forte dei condimenti nati dal suo suolo. Attraverso bianche mani di novizie e mani brune di converse, la cucina della nuova civiltà ispano-india s'era fatta anch'essa campo di battaglia tra la ferinità aggressiva degli antichi dei dell'altipiano e la sovrabbondanza sinuosa della religione barocca (...)<sup>30</sup>.

Tale dimensione intrinsecamente interculturale rimane però nelle pagine messicane di Calvino sempre rigorosamente ancorata alla realtà dell'oggetto che ha suscitato un simile flusso di considerazioni. L'erudizione astratta dall'*autopsia*, nell'accezione erodotea del termine, non costituisce insomma un tratto caratterizzante dell'interesse dello scrittore verso il Messico nativo, preispanico e coloniale. E non potrebbe essere altrimenti, se si tiene conto della sicura dichiarazione di metodo formulata nella presentazione di *Palomar* in cui l'autore, perentorio, afferma di aver scartato quasi tutte le pagine «d'esperienza di viaggio su civiltà antiche e lontane» perché «quel tanto di nozioni culturali che è indispensabile fornire per ogni cosa che si descrive stonava in un libro come questo impostato su un rapporto diretto con ciò che si vede»<sup>31</sup>.

Seppure circoscritta all'osservazione di un oggetto, sia esso un prodotto naturale o un prodotto culturale, ormai sradicato dal suo contesto e importato in Europa sotto la denominazione di *exotica*, l'esperienza diretta alimenta a ben vedere anche la fioritura dell'interesse erudito verso il Messico nativo, preispanico e coloniale manifestato dal mondo italiano nel corso dell'età moderna. Un interesse che matura, lo abbiamo già sottolineato, all'epoca della Conquista, per approfondirsi nel XVII e XVIII secolo proprio grazie a una forma di autoptica erudizione che comporta l'esame accurato di prodotti e oggetti provenienti dal Messico e dal Nuovo Mondo, disponibili, fra corti, collezioni e biblioteche, in molteplici città italiane dell'Antico Regime<sup>32</sup>. Si tratta evidentemente di un'esperienza di *au-*

---

<sup>30</sup> Italo CALVINO, "Sotto il sole giaguaro", cit., in *Sotto il sole giaguaro*, cit., pp. 28-29.

<sup>31</sup> Italo CALVINO, *Palomar*, cit., p. VIII.

<sup>32</sup> Per un catalogo degli oggetti messicani preispanici, coloniali e moderno-contemporanei presenti in Italia e in Vaticano, cfr. Miguel GLEASON, *Mexico en Italia y en Vaticano*, DVD, México, Conaculta, 2009. Con riferimento al caso milanese, cfr. Davide DOMENICI - Carolina ORSINI, "Le collezioni archeologiche messicane delle Raccolte Civiche di Milano. Storia, caratteristiche e prospettive future", in Maria

*topsia sui generis*, un'esperienza d'élite bisogna anche aggiungere, che non va tuttavia affatto trascurata allorquando ci si accosta al lento processo di integrazione della civiltà e delle culture del paese ispanoamericano all'interno di un aurorale disegno di storia universale.

Proprio l'osservazione diretta dei codici preispanici e coloniali suggerisce in fondo ai dotti italiani della prima età moderna la formulazione di ipotesi sulle possibili filiazioni, le analogie e le differenze intercorrenti fra il «Messico Antico», l'Egitto di Ermete Trismegisto e la Cina di Marco Polo e Matteo Ricci. Ipotesi che nel XVIII secolo tendono a perdere l'aura esoterica che le ha ammantate sino ad allora e a confinare solo sullo sfondo della trattazione il ricorso al «filtro» egiziano-ermetico e cinese. Basti pensare in questo senso alle pagine di Giambattista Vico che accosta ormai, nel comune segno della «barbarie» rispetto ad uno standard di civiltà fondato sui valori, anche estetici, dell'Europa cattolica, Messicani, Egizi e Cinesi. Sempre nel Settecento, d'altra parte, grazie ad avventurose figure di studiosi quali Lorenzo Boturini Benaduci<sup>33</sup> o al *milieu* militante degli ex-gesuiti in esilio nello Stato Pontificio, si registra nel mondo italiano un decisivo salto di qualità nella riflessione sul Messico, le sue civiltà e culture. Una riflessione che iscrive da un lato a pieno titolo il passato nativo del paese ispano-americano nell'alveo della storia universale, conferendo d'altro canto al cuore del *Virreinato* della Nuova Spagna una fisionomia ormai schiettamente «nazionale». Che la prima storia «patria» del Messico, la *Storia Antica del Messico* (1780-1781), appaia in Italia non è così poi tanto sorprendente. Come non sorprende che il suo autore, l'ex gesuita Francisco Javier Clavijero, l'abbia redatta fondendo in un discorso dal marcato afflato patriottico la tradizione preispanica e l'orgogliosa rivendicazione della propria «americanità» da parte dei *criollos* di fronte all'Europa illuminista ove nel secondo Settecento, complice la stessa secessione delle colonie britanniche del Nord America, si è intensificata la "Disputa del Nuovo Mondo".

Clavijero ha d'altra parte attinto a piene mani alla cronachistica spagnola e alle fonti americanistiche ampiamente consultabili nelle

---

Matilde BENZONI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico*, cit., pp. 51-67.

<sup>33</sup> Negli ultimi anni, Giorgio Antei ha dedicato studi e curato esposizioni sulla figura di Lorenzo Boturini Bonaduci. Per una prima introduzione, Giorgio ANTEI, "Lorenzo Boturini Benaduci. Viaggi e tribolazioni d'un erudito lombardo del primo Settecento", in *Ibi*, pp. 13-24. Si veda anche il saggio di Dorothy TANCK DE ESTRADA, "Lorenzo Boturini Benaduci e Patricio Antonio López: un nobile italiano e un nobile zapoteco nella Nuova Spagna (1736-1742)", in *Ibi*, pp. 25-50.

biblioteche della nostra penisola, aprendo un confronto a distanza, serrato, puntiglioso e dal forte portato avvocatesco, con la storiografia illuminista di Raynal e Robertson.

Anche l'attenzione del Calvino maturo nei confronti delle potenzialità conoscitive sottese a un consapevole esercizio dei propri sensi, e nella fattispecie del gusto, che ispira le pagine di "Sapore sapere/Sotto il sole giaguaro", trova un precedente storico nell'interesse suscitato nel mondo italiano dai prodotti, alimentari e medicamentosi, provenienti dalla Nuova Spagna. Prodotti che richiamano da un lato usi culinari, medici e rituali preesistenti e radicati nelle civiltà e culture del Messico conquistato dai Castigliani, esercitando dall'altro una rilevante influenza trasformativa sulle abitudini alimentari, i consumi voluttuari e soprattutto, si pensi in particolare alla diffusione del mais nelle campagne del nostro paese, le capacità produttive dell'agricoltura italiana ed europea dell'età moderno-contemporanea.

Grazie al pomodoro, al peperoncino, al cacao, le molteplici tradizioni culinarie italiane si sono d'altra parte arricchite e trasformate, sullo sfondo di uno scambio intercontinentale di sapori e prodotti che arrivano anche dal Messico. Prodotti la cui diffusione sollecita da un lato l'attenzione degli ambienti medico-scientifici e dei canonisti della chiesa post-tridentina, alle prese con interrogativi davvero inconcepibili in una società secolarizzata come quello relativo alla natura della cioccolata. Cibo o bevanda? si chiedono all'epoca gli esperti, per decretarne o meno la licenza al consumo in tempi di digiuno. La cioccolata, com'è ben noto, ha d'altra parte ispirato nel primo Settecento la fioritura di un filone letterario accademico esotizzante.

Del Messico indipendente e di quello contemporaneo, Calvino, invece, sostanzialmente non parla<sup>34</sup>. Davvero estranea al Calvino maturo, si direbbe, quella dimensione militante che, dai liberali della Restaurazione nel XIX secolo ai giovani affascinati dalla figura del *sub-comandante* Marcos alla fine del XX<sup>35</sup>, ha alimentato nel mondo ita-

---

<sup>34</sup> Per una presentazione delle molteplici attitudini del mondo italiano verso il Messico nel XIX e XX secolo, si veda ancora Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico*, cit., pp. 359-369 e Maria Matilde BENZONI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C., *Milano e il Messico*, cit., con particolare riferimento ai contributi di Massimo DE GIUSEPPE, "Tra Lombardia e Messico: frammenti e incontri lungo il XX secolo", pp. 137-180 ed Emilia PERASSI, "Immagini della Rivoluzione messicana nella letteratura italiana", pp. 181-197.

<sup>35</sup> In simile prospettiva, cfr. la testimonianza di Paola ORTELLI, "Dall'Università Statale di Milano all'Universidad Autónoma de Chiapas. Scoperta e riscoperta del mondo indigeno fra studi antropologici e impegno per la promozione all'auto-sviluppo", in Maria Matilde BENZONI - Ana María GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico*, cit., pp. 277 - 300.



liano una corrente di interesse accompagnata da una evidente carica utopica. Una carica che ha deformato e continua per forza di cose a deformare il profilo dell'oggetto, in questo caso il Messico indipendente, appunto, in funzione delle speranze o del disincanto di colui che ad esso si rivolge.

Lo scrittore non cede per la verità oltre una certa misura neppure alla retorica dell'indigenismo e del *mestizaje* efficacemente propagandata dal Messico rivoluzionario attraverso le sensazionali campagne pedagogiche per immagini dei suoi muralisti. A guidare l'analisi silenziosa di Calvino/Palomar è semmai la memoria disincantata e distillata del Ventennio e dell'immediato Secondo Dopoguerra. Egli apparenta così il Messico visitato negli anni '70 all'Italia e all'Europa provinciale della sua infanzia e giovinezza: un paese ancora barocco nelle forme sociali e nella religiosità, tutto cerimonie e divise, piazze e campanili e ciò a dispetto delle misure anticlericali adottate dopo la separazione della Chiesa dallo Stato sancita dalla costituzione del 1917<sup>36</sup>.

Aspettando che venisse giù la sera ci sedemmo in uno dei caffè sotto i portici dello *zócalo*, la piazzetta quadrata che è il cuore d'ogni vecchia città della colonia, verde di bassi alberi ben potati chiamati *almendros* ma che non somigliano affatto ai mandorli. Le bandierine di carta e gli striscioni che salutavano il candidato ufficiale facevano del loro meglio per comunicare allo *zócalo* un'aria di festa (...). Nel chiosco in mezzo alla piazza suonava l'orchestra riportandomi ricordi rassicuranti delle sere in un'Europa provinciale e familiare che avevo fatto in tempo a vivere e a dimenticare<sup>37</sup>.

I riferimenti al contesto socio-politico messicano non sembrano insomma contenere alcun elemento di *engagement*. Essi ci restituiscono piuttosto il profilo contraddittorio di un paese da un lato quasi mummificato e dall'altro sempre più minacciato dalla pressione di un turismo di massa all'interno del quale Calvino non esita ad includere, nel solco di Pasolini, anche il turismo generazionale degli *hippies*, che gli pare contribuire, con le sue stesse modalità di fruizione degli ambienti, allo stravolgimento del rapporto fra l'oggetto e l'interpretazione. Il richiamo all'Italia e all'Europa provinciale e familiare dell'infanzia e della giovinezza suscitato dall'apparentemente

---

<sup>36</sup> Gli articoli 24 e 130 della costituzione del 1917.

<sup>37</sup> Italo CALVINO, "Sotto il sole giaguaro", cit., in Italo CALVINO, *Sotto il sole giaguaro*, cit., p. 41.



placido procedere della sera a Oaxaca, è lo stesso Calvino ad osservare, non è in fondo che un tragico "trompe l'oeil".

[P]er poco che osservassi meglio mi dava un senso di distanza moltiplicata, nello spazio e nel tempo. Gli orchestrali, nerovestiti e incravattati, con le scure facce indie impassibili, suonavano per i turisti multicolori e sbracati, come abitanti d'una perpetua estate, comitive di vecchi e vecchie finti giovani in tutto lo splendore delle loro dentiere, e per gruppi di giovani ricurvi e meditabondi, come in attesa che la canizie venisse ad imbiancare le loro barbe bionde e i capelli infagottati in ruvidi panni, affardellati di bisacce come negli antichi calendari apparivano le figure allegoriche dell'inverno<sup>38</sup>.

Rapidissimo è così il cenno alla campagna per le elezioni presidenziali in corso all'epoca del viaggio rievocato in "Sapore sapere/Sotto il sole giaguaro". Fugace, certo, ma anche capace di ispirare una descrizione di tipo fotografico del «tè d'imponenti proporzioni» offerto dalla «moglie del candidato ufficiale (...) alle mogli dei notabili di Oaxaca»<sup>39</sup>.

Sotto l'ampia sala vuota, trecento signore messicane conversavano tutte insieme: il grandioso evento acustico che ci aveva subito soggiogato era prodotto dalle loro voci mescolate al tintinnio di tazze e cucchiaini e coltelli che trinciavano fette di torta. Un gigantesco ritratto a colori di signora dal viso rotondo, i capelli neri e lisci tirati, un vestito azzurro di cui si vedeva solo il colletto abbottonato, non dissimile insomma dall'effigie ufficiale del Presidente Mao Tse Tung, sovrastava l'assemblea<sup>40</sup>.

Forte si rivela invece l'influenza di Emilio Cecchi allorquando Calvino si sofferma sul paesaggio umano del Messico contemporaneo. Un mondo presentato nel segno di un profondo nativismo che si riverbera nei visi e nei comportamenti della popolazione. Un nativismo di cui la fissità impenetrabile del volto del maestro di "Serpenti e teschi" – una «tonda e ferma faccia bruna» impassibile di fronte alla profondità storica in cui andrebbero collocate le imponenti strutture di Tula – diventa l'icona. Simile osservazione non deve però indurre a ridimensionare la consapevolezza da parte dello scrittore del carattere intrinsecamente multiculturale del mondo nativo prima del contatto

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Italo CALVINO, "Sotto il sole giaguaro", cit., in Italo CALVINO, *Sotto il sole giaguaro*, cit., p. 37.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

con gli Spagnoli e del Messico coloniale e indipendente. Una consapevolezza, al contrario, profonda e capace di ispirare alcune delle più intense pagine messicane dell'autore. Si pensi in particolare a "La forma dell'albero", nel quale il grande cipresso<sup>41</sup> che sovrasta la chiesa coloniale di Santa Maria di Tule nella regione di Oaxaca diventa il testimone vegetale dell'incessante intrecciarsi sul suolo messicano di tradizioni preispaniche, che affondano le loro radici in un passato remoto, e di modelli di una disciplinante civiltà cattolica e occidentale.

In Messico, vicino a Oaxaca, c'è un albero che si dice abbia duemila anni. È noto come "l'albero del Tule". Avvicinandomi, sceso da un torpedone di turisti, prima ancora che l'occhio distingua, è come una sensazione minacciosa che mi prende: come se da quella nuvola o montagna vegetale che si profila nel mio campo visivo venisse l'avvertimento che qui la natura, a passi lenti e silenziosi, è intenta a mandare avanti un suo piano che non ha nulla a che fare con le proporzioni e le dimensioni umane. Sto già per dare un'esclamazione di meraviglia confrontando la mia visione col concetto d'albero che finora mi è servito a unificare tutti gli alberi empirici che ho incontrato, quando m'accorgo che quello che sto guardando non è l'albero famoso ma un altro della sua stessa schiatta cresciuto non lontano, ma un po' più giovane e un po' meno mastodontico, dato che la guida non ne parla. Mi volto: l'albero del Tule propriamente detto me lo vedo lì all'improvviso come fosse spuntato in quel momento. Ed è un'impressione tutta diversa da quella che m'andavo preparando. L'estensione quasi sferica della chioma che sovrasta la spropositata ampiezza del tronco fa apparire l'albero quasi tozzo. La mole s'impone all'occhio prima che l'altezza (...) Visitando il Messico ci si trova ogni giorno a interrogare rovine e statue e bassorilievi preispanici, testimonianze d'un inimmaginabile 'prima', d'un mondo irriducibilmente 'altro' dal nostro. Ed ecco, qui c'è un testimone che ancora vive e che già viveva prima della Conquista, anzi prima ancora che si succedessero sugli altipiani olmechi e zapotечи e mixtechi e aztechi<sup>42</sup>.

Italo Calvino è morto improvvisamente nell'estate del 1985. Egli non ha così potuto assistere al tramonto della Guerra fredda, generatrice di quella pesantezza ideologica e di quel conformismo manicheo dai quali, a un certo punto della sua vita, l'autore ha preso sostan-

---

<sup>41</sup> «Il suo nome botanico è *Taxodium distichum*, il nome messicano è *sabino*. Appartiene alla famiglia dei cipressi, ma non somiglia affatto a un cipresso; è un po' come una sequoia, se questo può servire a dare un'idea» Italo Calvino, "La forma dell'albero" in Italo CALVINO, *Collezione di Sabbia*, cit., pp. 205-206.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

zionalmente le distanze sul piano estetico, intellettuale, politico e finanziario, scegliendo prima, alla fine degli anni '50<sup>43</sup>, di lasciare il PCI<sup>44</sup> e poi, nel 1967, di andare a vivere nella Parigi delle grandi *Écoles*.

Pur avendo acutamente intuito i rischi di omologazione e il pericolo di una "disneyzzazione" del passato sottesi al diffondersi del turismo di massa, Calvino non ha insomma assistito all'impatto esercitato dalla globalizzazione dei trasporti, degli stili di vita, dei consumi su una realtà come il Messico, che nei suoi testi egli presenta pur sempre, lo abbiamo appena segnalato, nel segno di un nativismo e di un *mestizaje* ancora profondamente legati alle pagine di Emilio Cecchi, osservatore diretto, negli anni '30 del secolo scorso, di un paese che aveva appena intrapreso il suo difficile cammino verso una modernizzazione intesa, almeno sulla carta, ad integrare le eterogenee compagini socio-etniche locali.

Negli ultimi decenni, sullo sfondo dell'eclissi dell'Unione Sovietica da un lato e della diffusione del neoliberalismo dall'altro, il Messico ha evidentemente conosciuto trasformazioni imponenti, che non hanno infatti mancato di suscitare l'attenzione dell'opinione pubblica e degli intellettuali italiani. A conclusione di queste note, ci si limiterà a passarle almeno in rassegna, partendo dai numerosi viaggi di Giovanni Paolo II nel paese ispanoamericano, puntualmente "coperti" dai *media* italiani. Viaggi culminati nel 2002 con la canonizzazione dell'*indio* Juan Diego, di fronte al quale, nel 1531, la tradizione vuole sia apparsa la *Virgen* di Guadalupe. Viaggi, vale aggiungere, dal preciso dettato strategico, finalizzati a ristabilire la dovuta vigilanza sul cattolicesimo messicano profondamente segnato, in taluni suoi settori, dagli orientamenti post-conciliari e a preparare il terreno per una ripresa dei rapporti fra la Santa Sede e la Repubblica federale ispano-americana. Com'è ben noto, nel 1992 il Messico ha in effetti avviato una politica di riconoscimento nei confronti delle confessioni presenti nel paese, fra le quali si staglia, ancora egemone a dispetto della diffusione dei movimenti evangelici, il cattolicesimo romano.

---

<sup>43</sup> Nel 1957, per la precisione.

<sup>44</sup> In un articolo per *La Repubblica* del 1980, Calvino ricorda come la presa di distanza dal comunismo ortodosso lo abbia «estraniato dalla politica, nel senso che la politica ha occupato dentro di me uno spazio molto più piccolo di prima. Non l'ho più ritenuta, da allora, un'attività totalizzante e ne ho diffidato. Penso che oggi la politica registri con molto ritardo cose che, per altri canali, la società manifesta, e penso che spesso la politica compia operazioni abusive e mistificanti» (Citato in *Cronologia*, cit., p. XXV).

Interesse hanno d'altra parte destato in Italia l'adesione del Messico al Nafta, il *North American Free Trade Agreement*, e la spettacolare reazione di resistenza al neoliberismo formulata, e tenacemente propagandata a livello internazionale, dal Fronte Zapatista. Fenomeni che hanno contribuito ad alimentare, tanto fra gli studiosi quanto fra i giovani militanti italiani degli anni '90 del Novecento, una rinnovata attenzione verso la questione indigena e le tematiche connesse al governo della globalizzazione mentre il Messico "al singolare", un Messico dal polveroso tratto tropicale, è venuto assumendo agli occhi di taluni cineasti e scrittori italiani il profilo, per molti versi malinconico, di luogo dell'utopia di una generazione divisa fra Post-sessantotto e, appunto, neoliberismo.

Nel 2000, la vittoria, la prima in quasi settant'anni, di un candidato alla presidenza della repubblica federale non appartenente al PRI-*Partido Revolucionario Institucional*, ci si riferisce evidentemente a Vicente Fox, esponente del PAN, il *Partido de Acción Nacional* fondato nel 1939, è stata da parte sua accreditata al successo planetario della destra neoliberista. Una simile interpretazione della vittoria di Fox ha contribuito ad accentuare una visione di tipo schiettamente manicheo della crisi nel Chiapas, confinando solo sullo sfondo il processo di riforma della costituzione federale in direzione di un riconoscimento, nel segno del multiculturalismo, dei diritti comunitari dei gruppi nativi messicani.<sup>45</sup> A segnare una discontinuità con le ideologie e le politiche indigeniste del XX secolo, tale riconoscimento si ispira effettivamente a una concezione giuridico-ideologica della problematica indigena di matrice nordamericana. Una visione "multicomunitarista" figlia del neoliberismo e della globalizzazione che, come osserva Laura Giraud facendo riferimento al più ampio contesto dell'America Latina: «si inserisce in una configurazione della questio-

---

<sup>45</sup> Il nuovo l'art. 2, approvato nel 2001: «La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conserva sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos.»

ne indigena e in un neoindigenismo che riconosce diritti culturali alle comunità indigene (...), ma anche diritti territoriali, di autonomia politica, di rappresentanza e di giurisdizione speciale. Una politica di riconoscimento che ha suscitato numerosi conflitti e incertezze in relazione alla sua realizzazione, ai suoi limiti e alla sua articolazione con il sistema nazionale»<sup>46</sup>.

La distanza dall'oggetto, la mancata o solo del tutto superficiale esperienza diretta del paese ispanoamericano, osserverebbe Calvino/Palomar, rendono altresì ragione della tenace resistenza di alcuni luoghi comuni, ora veri e propri errori ora stereotipi, collegati al Messico, non a caso spesso collocato in "Sud America", a segnare una separazione fisica dagli Stati Uniti che nella realtà non ha affatto luogo.

Parte dell'America settentrionale, il Messico contribuisce al contrario in modo sostanziale, com'è peraltro facilmente evincibile da statistiche e altre fonti di informazione di base, alla composizione della popolazione degli Stati Uniti, con i quali condivide d'altra parte una frontiera di migliaia di chilometri. Vituperata da un lato e mitizzata dall'altro, la *frontera norte* si configura ad un tempo come un confine e uno spazio di vita, luogo elettivo, cruento e tragico, di fenomeni di meticcio e resistenza sempre nuovi. La delocalizzazione della produzione nelle *maquiladoras* messicane favorita dal Nafta, l'incessante flusso migratorio dal Sud verso il Nord della *frontera* medesima e lo stesso *narcotráfico* ci restituiscono solo alcuni tratti macroscopici delle contraddizioni sottese alla compenetrazione fra i due spazi economici del Nord America, un tempo, in fondo, appartenenti al grande *virreinato* della Nuova Spagna, che nel XVIII secolo si estendeva, almeno virtualmente, fino all'attuale Oregon, includendo al suo interno gran parte dell'Ovest e del Sud Ovest degli Usa.

A ben vedere, inoltre, i più antichi monumenti presenti negli Stati Uniti, non a caso assai gelosamente conservati, non sono forse legati alla tradizione preispanica e coloniale messicana? Si pensi agli spettacolari siti archeologici della regione dei "Four Corners" – Mesa Verde, Navajo Monument, Chaco Canyon, solo per citarne qualcuno –

---

<sup>46</sup> Laura GIRAUDO, *La questione indigena in America Latina*, Roma, Carocci, 2009, p. 11. Sempre con riferimento ai più ampi orizzonti dell'America Latina, la studiosa sottolinea opportunamente la connessione fra la «politica del riconoscimento» degli anni Novanta e «l'affermazione del modello neoliberista, con il rovesciamento delle riforme agrarie di taglio collettivista mediante processi di privatizzazione e mercantizzazione della proprietà rurale, e con l'abbandono delle politiche di redistribuzione e il correlativo aumento della disegualianza. In altre parole, abbiamo assistito alla sostituzione dei criteri di giustizia sociale con quelli del rispetto per una differenza ridotta a distinzione culturale». *Ibi*, p. 106.

alla rete di missioni francescane in California o al *Camino Real de Tierra adentro* che collegava Città del Messico a Santa Fe<sup>47</sup>. Per non dire dei toponimi spagnoli di miriadi di insediamenti statunitensi.

Simili considerazioni, si potrebbe legittimamente obiettare, nascono dall'*autopsia* e dal gusto per l'interpretazione di chi le ha formulate. Come si potrebbe obiettare che, per quanto costituiscono una dimensione connaturata all'esperienza umana, l'*autopsia* e il gusto per l'interpretazione e le connessioni fra la cosa e il suo contesto, si confrontano oggi più che mai con una tendenza alla globalizzazione degli stereotipi favorita da centri di produzione delle informazioni e delle immagini sempre meno controllabili. Ecco perché nel 2009, di fronte alla prospettiva apocalittica di una nuova "peste" evocata da una forma influenzale poi rivelatasi, fortunatamente, in linea con i *trends* consueti, il ruolo dell'untore ha potuto essere attribuito proprio al Messico, presentato sui *media* italiani (e invero mondiali) come un «paese sottosviluppato del Sud America».

Gli stereotipi, si sa, diventano cose e l'immagine internazionale del paese ne ha risentito in modo sostanziale. Molto pesanti sono state le conseguenze economiche, soprattutto in termini di mancati flussi turistici. Il tutto mentre la *gripe del cerdo*, come oggi è a tutti ben noto, colpiva altrettanto intensamente New York ed Edimburgo. Curioso del mondo e lontano dalle folle, il Calvino maturo avrebbe a questo punto osservato, citando ancora una volta il suo *Palomar*: «(u)n uomo si mette in marcia per raggiungere, passo a passo, la saggezza. Non è ancora arrivato»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Per un'introduzione al tema ricca di immagini, <[www.elcaminoreal.inah.gob.mx](http://www.elcaminoreal.inah.gob.mx)>.

<sup>48</sup> Italo CALVINO, *Palomar*, cit., p. IX.

## Los Calvino y México

Irina Bajini

«¡Qué pueblo tan encantador San Remo! Constante cielo azul y radioso, sol de fuego, nubes con coloraciones de amaranto y de rosa, y abajo el Mediterráneo de color índigo, y las colinas revestidas de olivos (...)»<sup>1</sup>. Así Ignacio Manuel Altamirano, cansado y enfermo, describía a finales de 1892 la villa italiana – famosa por su grato clima y por encontrarse muy cerca de la frontera francesa – donde se estaba muriendo. Quién lo atendió en su agonía, y se encargó luego de sus exequias y cremación, fue Gio Bernardo Calvino, *sanremasco* de pura cepa, médico y apasionado cultivador de rosas.

El primer contacto de la familia Calvino con México se remonta, pues, al encuentro del abuelo de Italo Calvino con un pensador y escritor mexicano de paso por “la riviéra ligure”; un encuentro casual que sin embargo resultó muy intenso, como demuestra el artículo de Gio Bernardo publicado en *Il pensiero di Sanremo*<sup>2</sup> a los pocos días del fallecimiento del amigo y cofrade masón<sup>3</sup>.

El destino quiso que pocos años después le tocara a otro Calvino la suerte de vivir un tiempo en la patria de Altamirano. Efectivamente, el ilustre agrónomo Mario, hijo del médico Gio Bernardo, transcurrió muchos años en México y en otras zonas de Centroamérica y el Caribe, y su primer destino fue la Estación Agrícola Central, adonde

---

<sup>1</sup> Ignacio Manuel ALTAMIRANO, *Obras Completas*, México, SEP/CONACULTA, 1986-2002, tomo 22.

<sup>2</sup> «Egli fu un eminente patriota e di vasta cultura letteraria nonché un insigne giureconsulto ed elegante scrittore. La sua vita fu da Lui intieramente consacrata alla libertà e prosperità del suo paese. Anzi non è dimenticabile, per chi conosce la storia di quella eroica nazione, il di Lui concorso al trionfo della lotta dell'indipendenza contro il partito clericale, che protetto dalle bandiere del secondo Impero, e di un rampollo absburghese, tentava di opprimere il Messico riducendolo sotto la tirannide che si volle importare dalla vecchia Europa monarchica. Apostolo di libertà e di scienza, Egli visse fino agli ultimi giorni della sua vita nella fede dei grandi ideali, che dovranno redimere, un tempo non lontano, l'umanità dalla forza brutale, e da tutte le mitologie che servono i potenti della terra». Gio Bernardo CALVINO, *Il pensiero di Sanremo*, domingo 19 de febrero de 1892, año VI, núm. 8.

<sup>3</sup> Interesantes noticias sobre la actividad masónica de Gio Bernardo y de su logia sanremés se encuentran en: Luca FUCINI, *Sanremo e la Massoneria, Cenni storici sui Liberi Muratori*, Quaderno n. 7, Sanremo, Circolo Culturale Filatelico Numismatico Sanremese, 1997.



llegó en 1909 en calidad de Director de la División de Orticultura. Siendo él también un científico humanista y socialmente comprometido – y además de relacionarse a diario y de forma directa con peones, campesinos, colaboradores y estudiantes, organizar muestras floreales y fiestas de los árboles para fortalecer entre los niños el amor a la naturaleza<sup>4</sup> – colaboró con el *Diario de México* y con la revista especializada *Hacienda y Ranchos*, además de dar su apoyo político y técnico al proyecto de la reforma agraria.

A pesar de las dificultades causadas por la guerra civil, Calvino siguió trabajando, mudándose de un estado a otro hasta llegar, en 1916, a dirigir el Departamento de Agricultura del Estado de Yucatán. Allí Mario Calvino se dedica a conocer el territorio a caballo, con el auxilio de un guía-traductor para comunicar con los indígenas yucatecos; armado de fusil y durmiendo en una hamaca, escribe folletos sencillos y sintéticos para enseñar las técnicas elementales necesarias a una racionalización de la producción agraria en un contexto social arcaico poblado de cazadores-recolectores<sup>5</sup>. Durante un congreso en Mérida, además, Mario Calvino intervino proponiendo la institución de escuelas rurales de enseñanza mixta, como recuerdan sus biógrafos<sup>6</sup>. Al transformarse el conflicto civil en guerra contra la invasión americana, Mario escribe una carta al Gobernador de Yucatán declarándose dispuesto a luchar contra el invasor; sin embargo, en 1917, ya le resulta imposible trabajar y considera muy arriesgado vivir en México. Regresa entonces a Italia, pero pronto vuelve a salir.

Esta vez su destino es la isla de Cuba, precisamente Santiago de las Vegas, pueblo en las afueras de La Habana, donde vivirá hasta 1924 en calidad de director de la Estación Agronómica Experimental, acompañado en su actividad por su esposa, Eva Mameli, botánica de

---

<sup>4</sup> La fiesta del árbol tiene origen español, ya que se celebró por primera vez en 1805 en Villanueva de la Sierra, pueblo de Extremadura. Más boato tuvo la que se empezó a organizar en Estados Unidos en 1872; en Italia fue Guido Baccelli quien en calidad de ministro de la Educación la promovió en 1898. Sin embargo, es sólo a partir de la segunda década del siglo XX que tenemos noticia de fiestas del árbol en el Perú, Ecuador y Argentina, así que Mario Calvino debió de ser el primero en organizar en territorio latinoamericano (antes en México y luego en Cuba) dicha manifestación.

<sup>5</sup> Un ejemplo de sensible comunicación científica es el artículo "Cosa mi insegnò un insetto", como señala Tito SCHIVA en *Mario Calvino. Un rivoluzionario tra le piante*, Piacenza, Ace International, 1997. Este, junto con otros valiosos documentos, se conserva en la Biblioteca Cívica de Sanremo y forma parte del "Fondo Mario Calvino-Eva Mameli" que sus hijos Italo y Floriano donaron en 1979 a la ciudad.

<sup>6</sup> Tito SCHIVA, *Mario Calvino*, cit., p. 74; Paola FORNERIS - Loretta MARCHI, *Il giardino segreto dei Calvino*, Genova, De Ferrari, 2004.

gran valor. Italo y Floriano nacerán en un chalet de madera rodeado de palmas reales y árboles de aguacate, pero muy pequeños dejarán Cuba con sus padres para volver a Sanremo.

A la luz de esta premisa, es evidente que el primer lazo que une a Italo Calvino con Latinoamérica se debe a un accidente biográfico, reforzado por un sentimiento de simpatía política hacia su Cuba natal, una tierra que a principios de los años Sesenta se presentaba al mundo como «sonriente y austera mientras resiste a un asedio sin precedentes en la historia mundial, y salva su autonomía en la construcción de una nueva convivencia humana»<sup>7</sup>.

Es notorio el gran trabajo de difusión de la narrativa latinoamericana que el escritor italiano realizó como colaborador de la editorial Einaudi<sup>8</sup>. Un interés sumamente literario, más bien alimentado por lecturas realizadas en el silencio de su despacho que por viajes y encuentros internacionales. En este sentido, la experiencia mexicana de Italo puede verse como una pequeña excepción: un estímulo cultural y creativo que le deriva de una experiencia concreta y plenteramente vivida en 1976, cuando la televisión mexicana lo invita a participar en una mesa redonda sobre ciencia ficción. En una carta al amigo escritor Fernando Benítez del 5 de febrero, Calvino expresa su deseo, más de turista ingenuo que de experto viajero, de ver a lo largo de cinco días «el máximo de azteca, de tolteca, de teotihaca [*sic*] y hasta de maya, y de colonial también y además de viviente [*sic*] en el poco tiempo y con la poca plata que tenemos»<sup>9</sup>.

A pesar de cierta confusión terminológica debida quizás al entusiasmo por la inminente salida, el escritor tenía un buen conocimiento teórico del tema precolombino, habiendo emprendido una reflexión sobre las civilizaciones americanas y la Conquista española en dos artículos publicados en el *Corriere della Sera* el 14 y

---

<sup>7</sup> Italo CALVINO, "Para la Revolución Cubana", en *Casa de las Américas*, IX, núm. 51, febrero 1969, p. 82. Hay que recordar que, a lo largo de los años Setenta y Ochenta, el entusiasmo del escritor por la revolución castrista irá disminuyendo, sobre todo a partir del delicado caso del escritor cubano disidente Ernesto Padilla, en cuya defensa Jean Paul Sartre escribió una carta abierta suscrita por muchos intelectuales, entre los cuales Julio Cortázar y el mismo Calvino.

<sup>8</sup> Para una correcta y detallada descripción de la actividad crítica y editorial de Calvino relativamente a las letras hispánicas, véanse: Nicola BOTTIGLIERI, "Calvino e l'America Latina", en *I luoghi di Calvino*, Cassino, Ed. Università di Cassino, 2001 y Luigi MARFÈ, "Il sapore del México e altre cose. Italo Calvino e le lettere iberiche", en *Artifara*, 5, gennaio-dicembre 2005, [www.artifara.com/rivista5/testi/Calvino.asp](http://www.artifara.com/rivista5/testi/Calvino.asp).

<sup>9</sup> Italo CALVINO, *Lettere 1940-1985*, ed. de Luigi Baranelli, Milano, Mondadori, 2000, pp. 1295-1296.

el 21 de abril de 1974 – “Montezuma”<sup>10</sup> y “Gli dei del México” – que luego confluirán en el prefacio a *Montezuma signore degli Aztechi*, ensayo del historiador inglés Cottie Arthur Burland<sup>11</sup>.

La experiencia del viaje visto además como itinerario interior al final del cual nos encontramos de una u otra forma cambiados, junto con la imposibilidad de narrar definitiva y afirmativamente el surplus de conocimiento que deriva de la experiencia de la otredad, están al centro de dos artículos-reportajes que aparecerán en el *Corriere della Sera* poco después de su regreso de México<sup>12</sup>.

“La forma dell’albero. Il tempo e i rami. La foresta e gli dei” (18 de junio de 1976) y “Gli dei indios che parlano dalla pietra. La foresta genealogica” (16 de julio)<sup>13</sup>, desde su forma muestran ya un carácter fragmentado y dudoso, porque lejos de ser productos acabados, son simples «appunti dal taccuino del signor Palomar», que se construyen alrededor de dos imágenes: el Muro de las Serpientes de las ruinas monumentales de Tula (la antigua capital de los Toltecas), donde los reptiles son representados con sus fauces abiertas mientras devoran calaveras humanas, y el árbol del Tule, en la región de Oaxaca, monstruo vegetal de dos mil años de edad.

En ambos casos nos encontramos frente a algo inmensamente incomprensible, que provoca un dilema entre dos modelos de conocimiento: la actitud racionalista occidental, que pretende explicarlo todo presuponiendo que lo que existe es un rebus complejo pero decifrible; y otra posición – representada por un maestro mexicano que habla a sus alumnos entre las ruinas precolombinas en los “Appunti di Palomar” del 16 de julio – que podría resumirse en

---

<sup>10</sup> Sobre el mismo personaje histórico, que define «a tutto tondo, con una sua amletica angoscia», gracias a la minuciosa crónica de la Conquista de México escrita por Bernal Díaz del Castillo (Italo CALVINO, *Saggi 1945-1985*, ed. de Mario Barenghi, Milano, Mondadori, 1995, II, p. 2018), Calvino vuelve por segunda vez en el mismo año a través de una «intervista impossibile» escrita para un programa de la radio que contó con la colaboración de unos cuantos escritores italianos.

<sup>11</sup> Torino, Einaudi, 1976.

<sup>12</sup> Sobre el tema del viaje, Calvino volverá por última vez en 1985 al escribir una introducción a la reimpresión del célebre *Messico* de Emilio Cecchi (publicado *in primis* en 1935), donde este último autor es definido como un arqueólogo del sentido que hace experiencia de sí mismo metiéndose «nell’alterità profonda dell’America», Italo CALVINO, *Saggi*, cit., 1043.

<sup>13</sup> Este último se incluirá con algunas variaciones en *Palomar* (Torino, Einaudi 1983), mientras que el primero se encuentra en *Collezione di sabbia* (Milano, Garzanti, 1984).

il rifiuto di comprendere di più di quello che queste pietre vogliono dire è forse il solo modo possibile per dimostrare rispetto del loro segreto; tentare d'indovinare è presunzione, tradimento di quel vero significato perduto<sup>14</sup>.

Un árbol crecido sin ningún control, redundante y sin forma, pues, nos recuerda que «le cose si ribellano al destino d'essere giustificate dalle parole, rifiutano quel ruolo passivo che il sistema dei segni vorrebbe imporre loro, riprendono il posto usurpato», por lo cual inútilmente «il linguaggio aveva sognato di costituirsi in sistema e in cosmo: l'ultima parola spetta alla natura muta»<sup>15</sup>.

México, en todo esto, se transforma en «l'agone della lotta tra il mondo scritto e il mondo non scritto», como sintetiza Luigi Marfè<sup>16</sup>; un noble pretexto, en suma, para volver a reflexionar sobre los límites del lenguaje según la lección de Wittgenstein, filósofo a quien Calvino debe mucho de su imaginario<sup>17</sup>.

Es la experiencia sensorial del viaje, unida a la fuerza evocativa de la cocina mexicana, tan elaborada y rica de sabores sorprendidos, la que inspira *Sotto il sole giaguaro*, relato de 1986 que junto con *Il nome, il naso* y *Un re in ascolto* constituiría – según el proyecto calviniano – una colección de narraciones dedicadas a los cinco sentidos.

Una pareja de turistas cultos y diligentes llega a Oaxaca y se hospeda en un antiguo convento transformado en hotel, en cuyo comedor se saborean deliciosas especialidades elaboradas según la tradición monjil:

Da quel momento l'idea delle monache evocava in noi i sapori di una cucina elaborata e audace, come tesa a far vibrare le note estreme dei sapori ed accostarle in modulazioni, accordi e soprattutto dissonanze che s'imponessero come un'esperienza senza confronti, un punto di non ritorno, una possessione assoluta esercitata sulla ricettività di tutti i sensi<sup>18</sup>.

El desafío entre la civilización americana y la española en el arte de hechizar los sentidos, afirma el protagonista del relato, se extiende desde la arquitectura hasta la cocina, donde parece triunfar

---

<sup>14</sup> Italo CALVINO, *Romanzi e racconti*, Milano, Mondadori, 1991, vol. II, p. 955.

<sup>15</sup> Italo CALVINO, *Collezione di sabbia*, cit., p. 202.

<sup>16</sup> Luigi MARFÈ, "Il sapore del México", cit., p. 5.

<sup>17</sup> Ver Mario LAVAGETTO, *Dovuto a Calvino*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 117-133.

<sup>18</sup> Italo CALVINO, *Sotto il sole giaguaro*, Milano, Garzanti, 1986, p. 31.

la civilización de los vencidos, que tiene su punto de fuerza en las salsas y guisos locales. Al día siguiente, sin embargo, las fantasías sobre los sacrificios humanos y la práctica del canibalismo por parte de los *indian*<sup>19</sup> tras una excursión a Monte Albán, ensombrecen siniestramente la tan apreciada cocina mexicana:

non c'erano mistificazioni, l'orrore era lì, sotto i loro occhi, mangiavano fino a che restava un osso da spolpare (...)  
Forse gli altri sapori avevano la funzione d'esaltare quel sapore, di dargli uno sfondo degno, di fargli onore (...) <sup>20</sup>.

Frente a tanta demora en la truculencia alimentaria, podríamos hipotizar que *Sotto il sole giaguaro* es un pretexto donde las civilizaciones mesoamericanas tienen muy poco que ver: Calvino, en efecto, lejos de cualquier veleidad etnográfica (las referencias a pueblos precolombinos resultan imprecisas adrede) pero explotando lúdicamente el topos de un México sangriento y mortífero, salpicado de cactus puntiagudos e invadido por Mariachis quejosos, reflexiona sobre la naturaleza de la relación amorosa:

Serpenti immedesimati nello spasimo d'inghiottirci a vicenda, coscienti d'essere a nostra volta inghiottiti dal serpente che tutti ci digerisce e assimila incessantemente nel processo d'ingestione e digestione del cannibalismo universale che impronta di sé ogni rapporto amoroso e annulla i confini tra i nostri corpi e la *sopa de frijoles, lo huacinango a la veracruzana, le enchiladas* (...) <sup>21</sup>.

Ante la turbación que le provoca una cultura ajena que se substraee a la interpretación europea, a nuestro escritor no le queda otro remedio que sonreírse incómodo agarrándose con fuerza a los parámetros racionalistas occidentales que son la *conditio sine qua non* de su quehacer intelectual.

---

<sup>19</sup> A diferencia de lo que se insinúa en el relato, los aztecas practicaban un canibalismo esporádico y puramente ritual, como explica Alfonso Caso (*El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 98): «el canibalismo azteca era un rito, que se efectuaba como una ceremonia religiosa, a tal punto que el que había capturado al prisionero no podía comer su carne, pues lo consideraba como su hijo. No hay que olvidar que para los aztecas las víctimas humanas eran la encarnación de los dioses a los que representaban y cuyos atavíos llevaban, y al comer su carne practicaban una especie de comunión con la divinidad (...)».

<sup>20</sup> Italo CALVINO, *Sotto il sole giaguaro*, cit., p. 49-50.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 56-57.

De hecho, su distancia de la tradición literaria mexicana<sup>22</sup>, que un rápido viaje entre pirámides y tortillas no pudo por cierto acercar, lo llevaría en el tiempo a considerar literariamente valioso solamente a Octavio Paz, a quien le dedicará un debido homenaje en ocasión de su setenta aniversario (publicado en *La Repubblica* el 11 de septiembre de 1984). En dicho artículo expresa su aprecio por la capacidad del escritor mexicano de

rivendicare insieme i valori delle civiltà preispaniche dell'America Centrale e quelli di una cultura universalista di una parte della cultura spagnola, sia nel senso della cultura europea, e francese in particolare, che trae origine dai Lumi e dalla Rivoluzione francese<sup>23</sup>.

La verdad es que a Calvino no le llaman la atención ni Juan Rulfo ni Jorge Ibarguengoitia, sino los autores fantásticos rioplatenses, en primer lugar Jorge Luis Borges, a quien se refiere constantemente en su producción ensayística<sup>24</sup>. En *Rapidità*, segunda de las *Lezioni Americane*, Borges es definido como el artífice de la «ultima grande invenzione d'un genere letterario», que consiste en «fingere che il libro che voleva scrivere fosse già scritto», y describir, resumir, reseñar este libro hipotético<sup>25</sup>.

Para un escritor como Italo, que soñaba «immense cosmologie, saghe ed epopee racchiuse nelle dimensioni di un epigramma»<sup>26</sup>, la concisión borgesiana es arte supremo:

Nasce con Borges una letteratura elevata al quadrato e nello stesso tempo una letteratura come estrazione della radice quadrata di se stessa: una "letteratura potenziale", per usare un termine che sarà applicato più tardi in Francia, ma i cui preannunci possono esser trovati in *Ficciones* (...) <sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> El año en que Calvino fue jurado del Premio Casa de Las Américas ganó un mexicano, Jorge Ibarguengoitia, con *Los relámpagos de agosto*, pero en Italia este libro no fue publicado por Einaudi sino por la editorial Vallecchi en 1973.

<sup>23</sup> Italo CALVINO, *Saggi*, cit., p.1381.

<sup>24</sup> La atención de Calvino por Borges – que inicialmente lee en francés - nace en los años Cincuenta, como él mismo declara en su célebre entrevista publicada en el periódico italiano *L'Unità* del 20 de septiembre de 1984 ("Scrittori esemplari, vi odio tutti"), para transformarse en ejercicio crítico a partir de 1962, con "La sfida al labirinto", publicado en el *Menabò* (5, 1962, pp. 85-89).

<sup>25</sup> Italo CALVINO, *Lezioni americane*, Milano, Garzanti, 1988, p. 49.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>27</sup> *Ibidem*



Otra vez a propósito de la rapidez, Calvino cita los *Cuentos breves y extraordinarios* recopilados por Borges y Bioy Casares, afirmando su deseo de ir aún más allá, a través de una colección de relatos de un sólo párrafo o posiblemente de una sola línea, como la joya absoluta – inalcanzable – del guatemalteco Augusto Monterroso (autor sobre el cual desgraciadamente no volverá más): «Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí»<sup>28</sup>.

El escritor argentino es citado también en las lecciones sobre la *Esattezza* y la *Molteplicità*. En la primera, Borges está colocado en una constelación de escritores y poetas que escriben según procesos lógico-geométrico-metafísicos y que Calvino parangona al cristal<sup>29</sup>; en la segunda, gran atención se dedica a *El jardín de los senderos que se bifurcan*, ficción que concentra en pocas páginas el entero modelo de la red de los posibles<sup>30</sup>.

Seducido por la poética de los rioplatenses, Calvino propone entonces a Einaudi la edición italiana de libros como *Nadie encendía las lámparas* de Felisberto Hernández, *Porfiria* de Silvina Ocampo y *Bestiario*, *Rayuela*, *Historias de cronopios y de famas* de Julio Cortázar, que en el recuerdo escrito a raíz de su muerte, en 1984, definía

un uomo che sapeva pensare per immagini e scoprire a quel livello una logica di connessioni e contrapposizioni e ribaltamenti facendo riaffiorare un modo di conoscenza che ormai solo la poesia riesce talvolta a rendere ancora operante<sup>31</sup>.

A la luz de los hechos recordados y confortados por el sabio juicio de Antonio Melis<sup>32</sup>, es legítimo afirmar que Calvino dio una contribución fundamental al proceso de universalización de la literatura hispanoamericana a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, incluso mostró cierta tolerancia hacia escritores no cercanos a él (como por ejemplo Jorge Amado, Jorge Icaza, Pablo Neruda y Miguel Ángel Asturias<sup>33</sup>), una indiscutible generosidad en promover a

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> "Il cristallo, con la sua esatta sfaccettatura e la sua capacità di rifrangere la luce, è il modello di perfezione che ho sempre tenuto come un emblema", *Ibi*, p. 69.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 116.

<sup>31</sup> "L'uomo che lottò con una scala", en *La Repubblica*, 14 de febrero de 1984.

<sup>32</sup> Antonio MELIS, "Calvino y la literatura hispanoamericana: el paradigma rioplatense y el paradigma andino", en *Borges, Calvino, la literatura (El Coloquio en la Isla)*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1996, vol. 2, pp. 39-49.

<sup>33</sup> Ver Italo CALVINO, "Scrittori esemplari, vi odio tutti", cit., p. 11.



autores para nada "fantásticos" como los cubanos Calvert Casey (*El regreso*), Miguel Barnet (*Autobiografía de un cimarrón*) y Norberto Fuentes, o al argentino Manuel Puig. Asimismo, expresó en ciertas situaciones – me refiero a cuando Juan Carlos Onetti fue detenido en Montevideo – una firme y sincera solidaridad humana y política más que un juicio estético<sup>34</sup>. Claro está que el escritor italiano, al considerar como terminada la experiencia neorrealista y al estar interesado únicamente en autores que tuvieran una idea de literatura como mundo construido y gobernado por el intelecto, iba a mirar con sospecha cualquier tipo de escritura vinculada a una realidad local; de aquí el juicio muy negativo y sospechosamente eurocentrista que Calvino expresó sobre la narrativa de José María Arguedas<sup>35</sup>, del cual sin embargo la editorial Einaudi llegó a publicar casi toda las novelas (*Yawar fiesta*, *Los ríos profundos*, *Todas las sangres*, *El Sexto*) y hasta una recopilación de artículos de carácter etnográfico bajo el título de *Musica, danze e riti degli indios*<sup>36</sup>.

Volviendo a considerar las biografías y los caracteres de los tres Calvino objeto de este excursus italo-mexicano, me surge la sospecha que Italo – a pesar de su actividad artística – era mucho más racionalista y frío que su padre y su abuelo, ambos científicos profundamente humanistas y generosamente cercanos a los humildes, como subraya Liberese Guglielmi, gran jardinero y botánico sanremés que de Mario fue alumno y heredero espiritual<sup>37</sup>. Ernesto Ferrero, sin embargo, señala un punto de contacto entre las dos generaciones:

---

<sup>34</sup> «oggi è il caso di chiederci soltanto perché in questo mondo delle rapide comunicazioni e indignazioni internazionali un uomo che ha voluto essere solo uno scrittore si trova disarmato e solo nelle mani dei suoi persecutori». ("Sotto il pugno di Bordaberry", en *Il Giorno*, 7 de marzo de 1974, p. 3).

<sup>35</sup> Una ulterior confirmación del juicio negativo de Calvino sobre Arguedas se encuentra en Gian Carlo ROSCIONI, "Calvino editore", en *Italo Calvino. Atti del Convegno Internazionale* (Firenze, Palazzo Medici-Riccardi, 26-28 de febrero de 1987), Milano, Garzanti, 1988, pp. 31-39.

<sup>36</sup> Las críticas se debían *in primis* a la estructura lingüística de las obras, sobre todo a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, obra póstuma que en una carta escrita a Paolo Fossati en 1971, Calvino definió «storia brutale di marinai pederasti e puttanieri tutta piena di oscenità in uno stile impressionistico come il peggior Jorge Amado», definiendo como «dialettaccio infame» una compleja experimentación estilística estudiada para conjugar la lengua española de los personajes blancos con el quechua hablado por los indios. Ver Antonio MELIS, "Calvino y la literatura hispanoamericana: el paradigma rioplatense y el paradigma andino", cit., p. 43.

<sup>37</sup> Sobre la intensa relación entre Guglielmi y Mario Calvino ver: Liberese GUGLIELMI, *Liberese, il giardiniere di Calvino. Da un incontro di Liberese Guglielmi con Ippolito Pizzetti*, Monte S. Pietro, Muzzio, 1993.

Il giovane Italo di giardini e terre da coltivare non voleva sapere: dichiarava a Libereso di voler fare il giornalista. Quel che è certo è che dai genitori botanici ereditò l'attitudine classificatoria, l'abitudine a razionalizzare la realtà in uno scacchiere di caselle in cui tutto si tiene, che rimane fondamentale per capire il suo lavoro di scrittore<sup>38</sup>.

En Sanremo, en un parque público frecuentado por niños y jubilados, entre palmas, bananos y agapanthus quizás traídos por el mismo Mario de tierras tropicales, se levanta desde 1960 una estatua gigantesca del *indio* Altamirano<sup>39</sup>. A lo mejor Italo la vio aunque no la mencione en su obra. Lo cierto es que a Mario y a Gio Bernardo le hubiera gustado muchísimo que este amigo estuviera presente en los hermosos "Giardini Ormond", frente al Mar Mediterráneo. Y a mí personalmente me emociona que un pedacito de México esté representado en un pedacito de la *riviera ligure* conlindante con la francesa Côte d'Azur, a través de la imagen de un señor de cara bondadosa, que para los jardineros y custodios del parque no es ni un escritor ni un hombre ilustre, sino, sencillamente, "l'Ignazio".

---

<sup>38</sup> Ernesto FERRERO, "Il gioco dei fiori ovvero la floricoltura ligure come scrittura", en *I fiori raccontano nel giardino di Liguria*, ed. de Sergio BUONADONNA y Libereso GUGLIELMI, Genova, Fondazione Carige, Microart's edizioni, 2004

<sup>39</sup> Este parque nació alrededor de una villa de finales del siglo XIX, que en 1928 fue adquirida por el Municipio de Sanremo. A lo largo del siglo, los jardines fueron separados por una carretera, la via Aurelia, así que en la zona norte se encuentra el *Giardino d'inverno* y el jardín japonés, y en la zona sur, al lado de una fuente en piedra y frente al mar, se erige la estatua del "poeta, historiador, político, orador" Ignacio Manuel Altamirano y la de Nicolás I rey del Montenegro.

## Travesía México-Italia en tres tiempos<sup>1</sup>

Silvia Eugenia Castellero

### 1.

En las páginas de la revista literaria *Luvina*, dedicada a la literatura italiana, Mauro Covacich escribe: «empujando la noche de las personas despiertas, en gran parte viajeros, claro, pero no sólo viajeros, hacia una nueva forma de sueño»<sup>2</sup>. Esta nueva forma de sueño es la literatura. Creo que cada geografía forma una manera diferente de mirar y cada literatura se vuelve una urgencia única por mostrarse a través de la vida.

Mi relación con Italia cambió a partir de que llegué a ella desde los textos literarios, antes fui siempre una turista que miraba las bellezas arquitectónicas, culinarias, los refugios verosímiles en que se convierten los museos, pero a partir de que tuve en mis manos el primer manuscrito, mis recorridos por las ciudades se transformaron en un vivir junto con alguien – una voz transfigurada – esos paseos. Desde Dante con su Virgilio hay en la literatura italiana un intenso juego entre el viaje y la intimidad. Ya Marco Polo y luego Italo Calvino lo hicieron notar: desde los confines de lo desconocido que sólo conocemos a través de la imaginación, se nos ensanchan las propias riberas de lo cotidiano.

Mauro Covacich nos describe la profunda vivencia surgida entre lo que vivía y leía durante una noche en que su tren, el Intercity (tren de alta velocidad que recorre las principales ciudades de Italia), quedó varado en medio de la nieve. De igual manera hay un tren varado entre los clásicos de la literatura mexicana: el *Guardagujas* de Juan José Arreola. En él no hay diálogo, hay – como en el propio paisaje de los pueblos mexicanos – un fantasmal estado de soledad, el habitar entre el polvo de los siglos, fuera del progreso, y el renovado delirio de la creación de formas más allá del tiempo. Otra manera de ser, otra manera de lucidez:

---

<sup>1</sup> Texto presentado en la Feria del Libro de Guadalajara el 3 de diciembre de 2008.

<sup>2</sup> Mauro COVACICH, "Antes de desaparecer. Fragmento", en *Luvina. Revista Literaria*, n. 53, Invierno 2008, p. 109.

- Pero una vez en el tren, ¿está uno a cubierto de nuevas contingencias?

- Relativamente. Sólo le recomiendo que se fije muy bien en las estaciones. Podría darse el caso de que usted creyera haber llegado a T., y sólo fuese una ilusión. Para regular la vida a bordo de los vagones demasiado repletos, la empresa se ve obligada a echar mano de ciertos expedientes. Hay estaciones que son pura apariencia: han sido construidas en plena selva y llevan el nombre de alguna ciudad importante. Pero basta poner un poco de atención para descubrir el engaño. Son como las decoraciones del teatro, y las personas que figuran en ellas están llenas de aserrín. Esos muñecos revelan fácilmente los estragos de la intemperie, pero son a veces una perfecta imagen de la realidad: llevan en el rostro las señales de un cansancio infinito.

## 2.

El terreno donde se trabaja la literatura es tierra pantanosa: hay autores que surgen, toman presencia, después se sumergen en un silencio para volver a resurgir con más vigor, son las voces que forman el verdadero rostro vivo de la literatura, voces importantes pero vistosas sólo en las postrimerías del tiempo. Otras surgen tan fuertes que no se sumergen nunca y siguen un movimiento de respiración uniforme, produciendo con constancia, conservando una presencia, esas voces son las más visibles pero no las mejores: autores de moda, de temática y factura simple, muy cotizados y leídos. Existen otras que surgen y se petrifican, ya no vuelven a hundirse para respirar mejor, con otros ritmos y con más fuerza, simplemente se contentan con su enorme escultura pétreo; éstas también son visibles y hasta importantes, pero el tiempo las derrumba a falta de raíces.

Heredera de Eugenio Montale, Bertolucci, Alda Merini, Andrea Zanzotto, Pasolini, Giorgio Caproni, la poesía italiana actual no obedece a generaciones bien definidas ni a modas que antes eran fácilmente identificables, hay más bien voces muy libres y tan variadas como abundantes.

Como editora sé que para acercarse al quehacer literario en vías de construirse y dar cuenta de él, es imperativo ir en busca de los autores, vivir los ambientes y las tertulias de donde está emergiendo su obra, dialogar con cada uno de ellos, entender su mundo y su quehacer. No es que se deguste de las letras en medio de la farándula ni que la relación autor-obra sea una relación causa-efecto.

En un país extranjero, donde los textos que van teniendo presencia en los lectores, que van significando y construyendo sentidos nuevos, demoran en establecerse como textos imprescindibles. Por otra parte, como autores que traspasan las fronteras, se necesita el paso de la traducción. El ser un autor "conocido" conlleva una dosis de azar, coyuntura y "promoción".

*Luvina* se dio a la tarea de ir a tierras italianas para hurgar, mirar, conversar con los autores, visitarlos en sus propias casas o en sitios donde se reúnen algunos grupos, que son maneras todas ellas de leer. Y leer y convocar a los autores a publicar en *Luvina* implicó una búsqueda previa de un año para luego – con el material recopilado allá y la experiencia – armar un número que da cuenta del vaivén vital de lo que es una parte de la literatura italiana actual. Porque en ninguna muestra se puede agotar un mundo complejo y vivo.

### 3.

Llegar a Roma significa volver. Desde cualquier colina por la que se ingrese se deja sentir en la respiración un inhalar hacia sí como si el aire regresara a nuestras cavidades. Roma otra vez, aunque nunca la hubiera visto antes, es la frase que murmuro mientras el Tíber me imanta hacia sus márgenes. Camino. Frente a mí aparece el Castel Sant'Angelo como la anunciación de mi ingreso al nudo, al centro.

Caminar Roma es una experiencia que contiene una mirada doble, a la manera en que la entiende Roberto Calasso: la mirada que observa y la mirada que contempla la primigenia contemplación. Hay un sentido de pertenencia en el mirar, ¿un sentido de posesión anterior a la identidad? La posesión en ese mirar viene como una forma primaria del conocimiento en la concepción griega, ese sentir experimenta quien llega a Roma. De inmediato, una especie de potencia pareciera albergar el alma, o mejor, la percepción. Entonces comienza el mirar a vislumbrar formas y perfiles, ¿dioses?

Roma es porosa porque sus objetos se metamorfosean, esa es la manifestación de su realidad, los objetos no se fijan, fluyen. De ser transeúnte me convertí en un ente abierto, invadido, sacudido, donde incursionaron sensaciones de asombro y estremecimiento. Y los objetos se transformaban en cuanto los miraba. *Incursio* – recuerda Calasso – es un término técnico de la posesión. Nunca antes, sino en Roma, tuve cabal comprensión de lo que es poseer o ser poseído al incursionar mirando. Antes de nombrar hubo ese estado de embeleso, de estremecimiento lúcido.

Llegué a Roma a buscar literatura, a encontrarme con autores italianos contemporáneos con el objetivo de formar el número de *Luvina* dedicado a la literatura italiana. Durante este recorrido, cuando crucé el Foro Romano y el Coliseo (con las figuras de Julio César y Augusto casi en las entrañas) para llegar a casa de la poeta Antonella Anedda y bajar horas después hacia el monumental Panteón con su inmensa cúpula original y su espacio circular y conocerme con Maria Grazia Calandrone, cruzar enseguida la Torre Argentina, uno de los núcleos romanos más conmovedores por ser de los más antiguos de Roma, y llegar a la residencia del escritor Valerio Magrelli en el Barrio Hebraico, que se remonta al siglo II a.C., período de la migración de los mercaderes en busca de más fortuna fuera de Palestina, Egipto y Grecia, hasta Campo dei Fiori, donde me dio cita la poeta Patrizia Cavalli, plaza que desde la época romana concentrara gran densidad de población y que en los siglos XVI y XVII fuera un punto de reunión del pueblo tan importante que allí mismo se realizaban las ejecuciones públicas, donde quemaron vivo a Giordano Bruno en 1600. Luego, del otro lado de la avenida Vittorio Emanuele, la Plaza Navona, bajo cuyo encanto y barullo conocí – a distintas horas y en diversos días – a Carlo Bordini, Bianca Garavelli, Alessio Brandolini, Marco Giovenale, Giuliano Mesa, Fabio Ciriachi y otros artistas de la palabra. Los ojos no cesaban de recorrer lo que oculto – detrás de las fachadas de los edificios modernos – da cuenta del estadio que construyó el emperador Domiciano en el año 86 d.C. Inmenso, de 240 metros de largo y 60 de ancho, dentro de este espacio se realizaban juegos gimnásticos, o “agonales”, de donde deriva la palabra “navona”.

Anduve la sinuosidad del centro, sus hondonadas y las ondas de sus aguas, y bajo el encanto de este delirio descubrí que, siguiendo el hilo conductor de sus fuentes que contienen una discreta presencia de rincón, se penetra la verdadera Roma, la de los dioses profanos y ocultos. Ese hilo de agua que va de una a otra fuente, en un simulacro que centellea, habla, oscila, es una potencia que articula un fluir certero, un sino que va del trasunto a la claridad: una epifanía. La antigüedad grecorromana, esa mitología tan en el fondo y en la superficie de nuestra cultura, tan descoyuntada y descontextualizada, tan lejana y nombrada en nuestra educación, se vuelve una experiencia: presencia y posesión y la vía de un conocimiento.

Todo comenzó en la Via Giulia, esa noche luminosa en que caminaba por la calzada que construyó Julio II para unir la Basílica de San Pedro con el Campidoglio. De pronto un rostro aparece,

centelleante presencia, resplandor inesperado, ¿es una doncella o un dios? Un mascarón hermafrodita que guarda en sus entrañas una potencia metafórica, lo que Calasso dio en llamar Ninfa, a la que pertenece la materia misma de la literatura, «potencia que precede y sostiene a la palabra. Desde el momento en que aquella potencia se manifiesta, la forma la sigue y se adapta, se articula según aquel flujo»<sup>3</sup>. Así fui conociendo la Roma de seres híbridos, entre doncellas y tritones, apolos, sátiros, gorgonas, dianas, esfinges y monstruos, seres marinos titubeantes entre el mar y los ríos, entre el agua y la tierra. Seres de la mitología que al mirarlos nos forman – como lo afirma Karl Kerényi – un ser supraindividual que ejerce en nosotros un poder bajo el cual se llena de imágenes el alma: esa es la condición y el objeto de la mitología, una materia completamente humana porque puebla el imaginario de sueños.

Roma se vuelve un recinto donde hace su aparición una asombrosa variedad de formas y tamaños. La presencia de «este cuerpo enorme y desorganizado de la mitología griega», como la define Robert Graves, es una

reducción a taquigrafía narrativa de la pantomima ritual realizada en los festivales públicos y registrada gráficamente en muchos casos en las paredes de los templos, en jarrones, sellos, tazones, espejos, cofres, escudos, tapices, etc.<sup>4</sup>.

Y en las fuentes. Gracias a esta narración de flujos y fuentes, Roma – desde todas sus capas de historia que la hacen una ciudad atractiva y misteriosa – se nos ofrece coherente como una gran metáfora que a nuestros ojos de forasteros resuena como bienaventuranza perfecta.

---

<sup>3</sup> Roberto CALASSO, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2002 p. 37.

<sup>4</sup> Robert GRAVES, *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 11.





## Escribir en una lengua que sostiene fantasías construídas en otra<sup>1</sup>

Francesca Gargallo

Garibaldi no fue un general, es un pastelillo de chochitos de azúcar. La pasta se come en ensalada. El jitomate es mesoamericano, pero en Nápoles ha encontrado su verdadera casa. Diego Rivera reinventó los frescos renacentistas para dar publicidad al mestizaje mexicano. En la revolución de 1910 hubo tres generales y ocho coroneles italianos. Tina Modotti fue la primera fotógrafa de la feminidad del Istmo de Tehuantepec. Pani fue el arquitecto que dio mexicanidad a los conjuntos habitacionales del nacionalismo petrolero posrevolucionario. A Sergio Leone, México se le figuró como la tierra donde ubicar la música más dulce para subrayar los hechos más violentos del cine de los años 1960 y 70. Desde la vida cotidiana, no sé qué más decir de la relación entre México e Italia.

Sin embargo, yo, que nací siciliana, pero soy una escritora mexicana, escribo en el específico castellano que se habla en el centro de México, aunque coqueteé con todas las palabras que aprendí ahí y provenían de hablantes refugiados de Centroamérica, Chile y Argentina en la década de 1980. Escribo en una lengua que es a la vez culta, universitaria, propia de libros de historia y filosofía, y popular, mezcla de dichos, insultos, cancioneros, refranes y sabiduría de cantina y mercado. A ella agrego fantasías, recorridos que son visualizaciones de tierras y personajes – para mí realidades indisociables –, y antiguas rabetas, deseos y rebeliones que se gestaron en mi mente y mis sentidos desde antes de ese diciembre de 1979 en el que aterricé en México para no volver a irme.

México cuando llegué a él era una fantasía.

También la Nicaragua de Sandino donde me dirigí apenas toqué tierra americana. Y ni hablar del Chile de Allende que me describían con nostalgia amigas tristes y fuertes en la casa que el gobierno mexicano había regalado a los refugiados del desdichado país del sur que intentó una vía propia al socialismo. Esas fantasías estaban fuertemente ancladas a la historia reciente del siglo XX americano: la revolución mexicana, con todo y su guapísimo héroe indígena e incorruptible, un Zapata de cine y literatura, la resistencia a las

---

<sup>1</sup> Texto presentado en la Feria del Libro de Guadalajara el 3 de diciembre de 2008.

invasiones norteamericanas de Centroamérica, el histórico discurso de Allende defendiendo a La Moneda mientras Pinochet la mandaba bombardear, pero las había construido en italiano sobre mi primera decepción política en Italia.

Hoy podría decir que escribo desde una lengua todavía más híbrida, porque no sólo mezcla la función del recuerdo con la de la creación, sino porque entrecruza la síntesis típicamente itálica de la prosa de novela corta y relato con la narrativa latinoamericana de largo aliento. A diferencia de la mayoría de las y los escritores italianos, por ejemplo, no soy una hacedora de cuentos, más bien si algo mío termina en cuento es porque aborté una novela, pero a diferencia de las narradoras y los novelistas latinoamericanos mis novelas son cortas, escuetas, abominan del barroquismo caribeño, le huyen a la concatenación de imágenes colombiana, rehúyen del especificismo mexicano, psicologizan desde los hechos, pretenden ser concisas y luego se dejan ir en imágenes sintéticamente poéticas.

De los escritores italianos en México, Carlo Coccioli, muerto hace poco, era mi opuesto en la construcción de las frases, aunque quizá desde un punto de vista de política sexual y ecológica el más cercano, mientras con Gutierre Tibón compartía el arrobamiento perpetuo por la posibilidad de explicar el mundo desde otro ángulo que el del eurocentrismo, pues vivía enamorado del Zócalo de la ciudad de México y el aguacate, la tortilla y las tecnologías mayas, los pasos en el desierto y la complejidad de la arquitectura mesoamericana. No obstante, su fuga del eurocentrismo, como la mía, suponía el reconocimiento y la denuncia del sistema educativo y la producción cultural que nos había formado. En el amor, entendido también como preferencia, teníamos muy claro qué era lo que abandonábamos para amar lo nuevo.

Marco Perilli, que desembarcó a estas tierras mucho después que yo, y desde un norte alpino que a mí siciliana y totalmente enamorada del sol que quema la piel también me sabe a mito, aunque quizá a mito negativo, a primera guerra mundial y a bárbaros con hacha, es el más delicado de los italianos que han escogido México como tierra y ambiente para dar vida a sus amores: físicos, culturales, mentales y carnales. Como verdadero dantista, cual es, supone los sueños de unas tijerillas y el sonido de un paso en vocales suspendidas y elegantes, es un constructor de imágenes, un poeta de prosas cortas y esenciales, un hacedor de objetos preciosos. No me sorprende que nunca haya cambiado de idioma, prefiriendo asumir que toda literatura es traducción y quehacer artesanal de transmisión de sentidos que cambian de boca en boca,

de lectora a lectora, y no sólo por motivos de lengua y nacionalidad. Fabio Morábito, en cambio, con su contundente imaginación poética es un verdadero latinoamericano, sus versos son tan claramente contruidos desde la solidez del idioma castellano, híbrido desde su propia gestación, como los de Sor Juana, Huidobro, Vallejo o José Gorostiza.

Claro, no ocupándome yo de literatura sino de historia de las ideas, leo por placer y no por estudio, así que no he leído más escritores italianos en México que los que acabo de citar, y he leído pocas referencias a México en la literatura italiana, el mole poblano de Ítalo Calvino, la revolución por pasión de Tina Modotti descrita por Pino Cacucci, quien también describió un "mexican curious" de playa oaxaqueña que me cayó muy mal por excluyente, algo sobre Puerto Escondido, y algunas referencias a la revolución mexicana de 1910 y al levantamiento zapatista de 1994. Todas ellas, sin embargo, me llevaron a recordar que para mí el México que hoy es mi único país, el país donde volví a nacer, según lo reporta un personaje del puertorriqueño González que afirmaba que las mujeres nacemos dos veces, al abrir los ojos y al parir a nuestras hijas, el país donde me la juego política y culturalmente en la formación de estudiantes universitarios, para mí México fue un país anhelado desde antes de conocerlo, un país donde ubicar mi deseo de libertad previo a él, y por lo tanto un país inventado desde una lengua que él no habla.

Por ello quizá quiero ahora mencionar una palabra en italiano sumamente liviana, que en mis oídos sigue sonando como un brinco, como una repentina mañana de sol en el mes de abril: "ragazza", muchacha. Deriva del árabe "ragaz", bailarín.

En esa lengua, como en muchas otras aunque no de forma tan explícita, la juventud y la danza se asocian, convirtiéndose en una categoría de lo humano que nada tiene que ver con la triste y pseudocientífica palabra adolescente. De hecho, en mis fantasías de escritora, una "ragazza" y un "ragazzo" son personajes felices; ninguna autora les negaría alguna cuita de amor, pero los haría capaces de ir en bicicleta de un pueblo a otro, de buscar una vestimenta que ponga en evidencia un cuerpo que se individualiza en el deseo, de estudiar y sobre todo de desplazarse por la vida sobreponiéndose a los horrores de la guerra, las ambigüedades de los designios adultos, las traiciones de la política. Como gotas de rocío en las hojas de un olivo, los "ragazzi" pueden caer al suelo, pero brillan en el instante que están en el aire como esos bailarines de pueblo capaces de sentir la música desde la planta de los pies.

Yo siento mucho que haya tan pocos "ragazzi" en la vida cotidiana de las ciudades, sólo tristes adolescentes vestidos como ejércitos de uniformados multicolores y sufrientes de faltas que endilgan como culpas a los demás. O habitantes de tribus urbanas que se masacran entre sí.

Yo fui más una adolescente que una "ragazza", de hecho bailo muy mal y la música, a menos que no esté tocada en vivo o que salga de un aparato ubicado lejos de mi estudio, me molesta. Más bien, me satura. Detesto desde siempre las tiendas departamentales por muchos motivos políticos, económicos y de trato vital, pero temo que uno de los iniciales proviene del malestar infantil por su música idiota, constante y mamarracha, que me llevaba a visualizar señoras con el pelo recogido, la sonrisa congelada, el perfume por encima del vestidito de seda con el cual salían a la calle, mientras manoseaban camisetas de nylon al son de violines, se probaban zapatos con un fondo de Mozart electrónico y no veían a nadie, ni a la vendedora, convertida en empleada y por lo mismo despojada de personalidad, ni a las demás infelices de su hato empujado por el pastor mercado.

Cuando en los años setenta, desde una izquierda más bien libertaria, una serie de "ragazze" se convirtieron en feministas, yo me acerqué a ellas porque no vestían extraños sostenes que dibujaban tetas puntiagudas bajo sueteritos de angora. Sobretudo no se teñían el pelo y eran lujuriosamente morenas, como la verdadera humanidad, como la humanidad que redescubrí en México después de muchos años de maltrato y groserías romanas. Esas feministas hermosas usaban ropa que recordaba comodidades de bailarina en calentamiento o de nadadora invernal tras la cruzada del canal de la Mancha. Unas pintaron sus bicicletas de rosa, otras exigieron entrar a estudiar ingeniería, todas nos empezamos a reunir. Fui "ragazza" con ellas, di brincos tan osados que ningún bailarín pudo recogerme jamás.

Nuestra actividad principal era darle nombre a todas las cosas que nos rodeaban, a todas las relaciones sociales, a nuestros sentires, malestares y felicidades. Como Adán en el paraíso, las feministas íbamos nombrando la vida guiadas por la divinidad, sólo que ésta era colectiva, era un Nosotras escrito con mayúscula. Todas teníamos historias terribles que recordar, en Italia como en México, y en Nicaragua, Chile, Cuba: padres violentos, miedos en la calle, acosos en las escuelas, denegaciones de trabajos, ofensas, obligaciones, pero a la par todas teníamos ganas de brincar. Y de hacerlo sin una acartonada coreografía que nos pretendía objetos en las manos de hombres que nos lanzaran, nos recogieran, nos dieran vueltas. Bailar

como brujas una música de aquelarre, con unos címbalos de toque más antiguo que el del saber que se aprende en escuelas organizadas para el orden capitalista del mercado y las familias consumidoras de los hombres. Bailar como rarámuris en la cima de las montañas de Chihuahua, bailar como chichimecas en un mitote de resistencia hasta la muerte. Éramos las más rebeldes, porque dejamos de creer que la modernidad era algo bueno.

Yo escribía desde siempre, es decir desde que en primero de primaria me obsequiaron el instrumento de mi expresión resumido en unos signos con los que todo puede decirse. Pero hasta el feminismo escribí mi tristeza de niña mayor en cuentos donde la única luz era el deseo de quedar huérfana, o poemas adolescentes a hombres que no existían y encarnaban a la vez el deseo y su rechazo. De hecho, hasta mi experiencia feminista a los diecinueve años, lo único realmente feliz que escribí fueron unos versos a una compañera de escuela que a los trece años aparecía como una hada por la ventana del salón de química que daba al jardín. Sus pasos, la esbeltez escurridiza de su figura, su larga trenza negra que descansaba en una espalda recta provocaron emociones que desgraciadamente cayeron en manos de una monja que me reportó a la dirección y ésta a mis padres y éstos a un encierro sin cuadernos ni lápiz que me impulsó a escribir con los dedos sobre el polvo y con una pluma imaginaria en el aire.

Cuando conocí a las feministas, me gustaban los hombres, pero no los soportaba, y a los pocos que amaba no los deseaba, pero ellos se sentían ofendidos de que yo quisiera ser "sólo" su amiga. Las otras "ragazze" eran infinitamente más inteligentes que los hombres y yo siempre he sido dominada por la pasión por la inteligencia.

Con ellas cambió el repertorio de mis lecturas, aprendí a moverme por las calles sin miedo, recuperé deseos de viajar enterrados desde las amenazas familiares, pero sobre todo me sentí libre de estudiar lo que quería, de buscar sin la obligación de encontrar, de desplazarme por el saber y de escribir desde otro lado, uno que inventaba sobre la marcha, con lo que caía en mis manos y lo que inventaba la caldera de mis pensamientos. Empezaron a nacer personajes reconstruidos con partes de Safo y de Simone de Beauvoir, de Carla Lonzi y de Sor Juana, de fantasías cósmicas y críticas existencialistas, de danzas brutales despertadas como la primavera por las estridencias de Strawinsky y deseos carnales. Personajes que dejaban sus casas, que si sufrían lo hacían hasta el fondo, que se recuperaban de los golpes de la vida, que morían con toda su gente en el intento.

¿Era un acto de felicidad escribir en ese entonces? No creo que más que ahora, aunque la danza feminista ha sido horriblemente coreografiada por mujeres que repiten el patrón de la masculinidad. No creo que menos que ahora, aunque con la edad la conciencia de la muerte y la pérdida se vuelven experiencias tangibles.

Escribir sigue siendo para mí una necesidad, y como tal un empuje y un límite; a la vez, deseo, horizonte, vuelo y ansiedad, dolor, dificultad. A la vez uso de la lengua hablada y reinventada en el habla, y construida desde fantasías que incorporan sonidos del pasado. No puedo hacerlo sin mi cuerpo de mujer que me lleva a experimentar imaginaciones y realidades, a visualizar el horror de la destrucción de la madre tierra como si cada espantosa carretera asfaltada fuera una costra sobre mi propio cuerpo, a imaginar relaciones sin violencia, tan placenteras como una taza de té por la mañana temprano.

Claro está que escribir es también frustración.

Y voy a hablar de la frustración. Yo sí estoy convencida que sin el empuje inicial de algo que a falta de mejor palabra llamaré inspiración no hay escritura, es decir que sin el impulso de narrar una historia que como un pelotazo cruza frente a tu puerta no hay motivos para ese entrenamiento cotidiano, constante, esforzado que es la escritura en sí. Ahora bien, la inspiración viene del vacío, de la libertad del tiempo, del aburrimiento que empuja a la fantasía. Y yo pude vivir eso en México, por años, y pretendo volver a hacerlo en México, no en otro lado.

Para inspirarme yo necesito de tardes sin nada que hacer, de silencio, del inmenso correr del viento sobre las rocas y las arenas de desiertos que desde San Luis Potosí hasta Coahuila se expanden frente a mi vista, del sonido de los pasos sobre la tierra de Zacatecas. También la mar sirve, siempre y cuando no sea imaginada como una frívola playa de veraneo: yo no sé imaginar infierno peor que Cancún, por ejemplo. Y lo digo en sentido personal y ecológico, porque ya no puedo separar los dos niveles de comprensión.

Carecer de ese tiempo libre que nace de la no imposición de deberes autoasumidos es lo que más añora mi deseo de escribir. Es donde hoy encalla la palabra sin inspiración. Donde mi cuerpo detiene el orgasmo de la fantasía para embridararlo en la parcelación del tiempo de clases, de ensayos académicos, de presentaciones de libros, de conferencias.

Creo que la escritura es deseo y, por lo tanto, política. Política de la vida enfrentada al *status quo* del determinismo. La escritura es



además instrumento de recuperación de lo vital, lo histórico entendido como una decisión colectiva que puede desviar el rumbo de lo previsto desde el poder. Por ello, jamás pensaré que la frustración de una escritora está en no poder vender su obra a editoriales que se parecen a tiendas departamentales con su nauseabunda musiquita de fondo: por el pasillo número uno ciencia ficción, en el dos novelas de amor con todo y compact disc, los clásicos en el cuatro, cinco y seis. Contaré por qué salí para no volver de una de ellas: la directora de ventas a rajatabla espetó que a ella no le importaba si escribía yo bien o mal, porque me convertiría en un personaje que vende de cualquier forma.

No, la frustración no está en la denegación de la fama como capacidad de mercadeo. Es estropeo del derecho al tiempo para imaginar. Es falla del deseo. Es ese desengaño por la vida que te invade cuando la noche te alcanza en el metro de regreso a casa sin haber hecho otra cosa que trabajar, cuando has escuchado las excusas de decenas de estudiantes tan hartos como tú del reloj y de los gastos de colegiaturas, comidas escolares, vestimentas juveniles, cuando vives la responsabilidad no como una forma de amor y libertad sino como una dictadura.

La frustración que como escritora vivo al no poderme dormir con las gallinas y despertar con el sol (yo soy un ser totalmente diurno, obligado por glamour y socialidad a desvelarse) es distinta a la de mis madres y abuelas, pero puede llegar a callar mi boca como lo hizo con las suyas. La prisa occidental, eso es la simbólica del reloj, de la compra de diversión, del consumo de originalidades, de la rapidez como sinónimo de una belleza convertida en prueba de eficiencia, es el nuevo instrumento del mercado global para golpear por igual a las artistas, las campesinas y las madres, denegándoles el tiempo de la duda, la prueba y los afectos que es el tiempo necesario para de repente levantarse y dar un brinco de "ragazza", de bailarina de la vida.



## Influencia italiana en algunas narradoras mexicanas contemporáneas<sup>1</sup>

Cándida Elizabeth Vivero Marín

La narrativa escrita por mujeres en México en años recientes evidencia, cada vez con mayor frecuencia, tanto la influencia literaria recibida de otras literaturas, lenguas y países, como la de otros discursos dentro de sus propuestas narrativas. Las autoras nacidas después de 1960 aluden de distintas formas a otros textos, a otras épocas y a otras disciplinas con los que dialogan continuamente.

Autoras como Cristina Rivera Garza, Ana García Bergua o Cecilia Eudave, incorporan en sus narraciones discursos históricos, cinematográficos y mitológicos respectivamente, mediante los cuales se construyen mundos plagados de referencias epocales y literarias diversas. Asimismo, existe en estas generaciones de escritoras un interés por el lenguaje, el cual se refleja en los distintos recursos narrativos que emplean y que les permite explorar con diferentes significaciones al grado de dotar a sus textos de una carga poética.

De igual forma, la mayor parte de estas narradoras evidencian un diálogo con las literaturas francesa, española y latinoamericana, principalmente, aunque algunas de ellas lo han entablado con otras literaturas como la norteamericana, la japonesa y la italiana. Con esta última, las escritoras Zelene Bueno y Gabriela Velázquez no sólo aluden a sus influencias, sino que en sus textos realizan homenajes a los autores y obras que las han marcado.

Por ello, el objetivo de este texto es analizar, a grandes rasgos, la influencia de la literatura italiana en parte de la obra de estas dos narradoras mexicanas, específicamente la influencia de *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino en *Esta casa que soy* de Zelene Bueno; y de *El ángel negro* de Antonio Tabucchi en *En medio de un derrumbe de cielos* de Gabriela Velázquez.

### *Las casas invisibles de Zelene Bueno*

La escritora Zelene Bueno (Guadalajara, 1961) ha incursionado en la literatura de la ciudad de Guadalajara desde hace más de una década. Maestra de danza, cursó la licenciatura en Filosofía y fue

---

<sup>1</sup> Texto presentado en la Feria del Libro de Guadalajara el 3 de diciembre de 2008.

colaboradora del Centro de Investigación y Atención a la Mujer (1997-1998). Obra suya ha aparecido en la antología *Verbo Cirio I*, publicada por la editorial Litteralia (2001). Entre sus poemarios se encuentran: *De tanto contar* y *Poesía peregrina*, ambos aparecidos bajo el sello de la editorial La Luciérnaga en 1993 y 1994, respectivamente. Su más reciente libro, *Esta casa soy*, fue publicado por Litteralia editores en 2001.

*Esta casa soy* es un volumen de relatos breves escritos en prosa poética donde se narran, fragmentariamente, la vida de diversas mujeres intercalados con poemas que aluden a la situación interior por la que atraviesan los personajes femeninos. Asimismo, cada una de las tres partes que conforman el volumen es introducida por una ilustración de Carlos Rodal, las cuales refieren indirectamente a las casas, cerrando el volumen una ilustración que alude a una mujer desnuda como queriendo emerger de un terreno multicolor fragmentado. Así, la primera parte se titula "Esta casa que soy" por lo que es introducida por la ilustración donde se observa a una mujer con el torso desnudo sobre volando un conjunto de habitaciones en una especie de globo aeroestático en forma de flor abierta. La segunda parte, "Casas a la intemperie", se anuncia con una ilustración que muestra a otro conjunto de casas que se posan sobre un cielo estrellado teniendo en la parte superior un medio sol ovalado. Finalmente, en la tercera parte titulada "Casas de canto edénico", se observa el rostro de lo que al parecer es una mujer dormida que sueña, en primer plano, con otras casas que exhiben en la esquina inferior derecha de la ilustración un libro abierto. De esta manera, el volumen trata de crear un discurso hegemónico en torno a la simbolización de la casa a través de la utilización de recursos pictóricos y poéticos que, por el momento, únicamente señalo sin profundizar en su análisis.

En cuanto al contenido de los relatos breves que conforman este volumen, leemos en la contraportada del libro lo siguiente:

Como un homenaje a Ítalo Calvino y sus *Ciudades invisibles*, nace *Esta que soy*, donde Zelene Bueno construye, imagina, revela y pone a vivir las casas que sí han sido el hábitat humano con paredes, cazuelas y niñas suspirando en los rincones, pero también las casas que no, porque se hacen de otra materia, se alzan en latitudes insospechadas y son inaccesibles a la mirada, al tacto<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Zelene BUENO, *Esta casa que soy*, Guadalajara (Méx.), Litteralia editores, 2001, contraportada.

Como se puede observar, se nos enuncia de manera abierta la intertextualidad que el lector puede encontrar en las páginas del libro. También se nos adelanta que, a la usanza de Calvino, el lector encontrará casas construidas con materiales "reales" y no tan reales, tal como sucede con las ciudades del italiano. Si bien es cierto que la autora recurre un tanto a la estrategia de señalar la característica de las casas que componen en el apartado de una manera similar a la que emplea Calvino, también es verdad que se distancia del italiano en varios aspectos como sucede en la no utilización del recurso del guía que dirige los pasos tanto del receptor inmediato del mensaje como del posible lector. De ahí que la narradora intradiegetica de las breves historias se nos presente sin más, sola, a diferencia de Marco Polo quien es introducido por un narrador extradiegético que realiza un preámbulo en torno a los viajes realizados por el explorador y su posterior descripción al emperador Kublai Kan. De esta manera, a diferencia de Calvino, Zelene Bueno inicia sus historias de manera poética donde refiere en primer plano el simbolismo de la casa:

No es que Kublai Kan crea en todo lo que dice Marco Polo cuando le describe las ciudades que ha visitado en sus embajadas, pero es cierto que el emperador de los tártaros sigue escuchando al joven veneciano con más curiosidad y atención que a ningún otro de sus mensajeros o exploradores<sup>3</sup>.

En medio de una agitación de puertas y ventanas se despierta la casa que soy entre paredes que crepitan su incesante andar de herencias de cuentos que los sueños se han encargado de transmutar de una gotera de relojes a otra hasta llegar a ti para escribirte su oscuridad que deviene en tiempo y no se cansa de decirte esta casa que no eres tú sigue acumulando casas que soy en silencio<sup>4</sup>.

No obstante esta diferencia, Bueno va perfilando una serie de casas irreales que se levantan del suelo por construirse interiormente. Y he aquí donde converge la imaginación de ambos autores, pues por un lado mientras Calvino erige sus ciudades con vivos y muertos, Bueno coloca fachadas de amores idos y de esperas de hijos ausentes. Así, ambos escritores reconstruyen mundos paralelos, alternos, imposibles de existir en nuestra cotidianeidad, pero necesarios para nuestras esperanzas:

---

<sup>3</sup> Italo CALVINO, *Las ciudades invisibles*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Minotauro, 1991, p. 15.

<sup>4</sup> Zelene BUENO, *Esta casa que soy*, cit., p. 11.

Dicen que cada que vez que descienden encuentran algo cambiado en la Eusapia de abajo; los muertos introducen innovaciones en su ciudad; no muchas, pero sí fruto de reflexión ponderada, no de caprichos pasajeros. De un año a otro, dicen, la Eusapia de los muertos es irreconocible.

Dicen que esto no ocurre sólo ahora; en realidad habrían sido los muertos quienes construyeron la Eusapia de arriba a semejanza de su ciudad. Dicen que en las dos ciudades gemelas no hay ya modo de saber cuáles son los vivos y cuáles los muertos<sup>5</sup>.

Qué ironía de pastas de ojos perdidos en aquella pila de libros tristes que se deshojan manchadas por su propia tinta en páginas desordenadas en renglones de ciencia o qué derroche de versos de una poeta hecha pulpa adherida a las paredes de la casa sometida a la métrica de un soneto o una lira casual de tabla roca que se la pasa mascullando entre dientes el conteo exacto de sus sílabas como las que entre facsímiles reconstruyen la historia y se la pasan repitiendo lugares fechas y hazañas<sup>6</sup>.

Otra similitud entre ambos escritores es la combinación de diferentes estructuras o géneros literarios en aras de proponer una mirada diferente en torno al acto narrativo. En Calvino, esto se logra gracias a la incursión del narrador extradiegético al principio y al final de cada apartado de cuentos, mismas que cambian el ritmo narrativo al referirse a los dos personajes conductores de las historias: Kublai Kan y Marco Polo, e ir recreando su historia como eje alrededor de la cual giran las demás; a este cambio de escenario se añade la utilización de las cursivas que vuelven más evidente esta suerte de entrada y salida de las ciudades a tratar. En el caso de Bueno, estos cambios en la narración son provocados a través de la inclusión de poemas que refuerzan la idea central de las casas del apartado y donde la voz poética se acrecienta en tanto que da cuenta del sujeto poético en sí, separado del contexto en donde se insertan las narraciones:

Kublai Kan había advertido que las ciudades de Marco Polo se parecían, como si el paso de una a la otra no implicara un viaje sino un cambio de elementos. Ahora, de cada ciudad que Marco le describía, la mente del Gran Kan partía por cuenta propia, y

---

<sup>5</sup> Italo CALVINO, *Las ciudades invisibles*, cit., p. 122.

<sup>6</sup> Zelene BUENO, *Esta casa que soy*, cit., p. 55.

desmontada la ciudad parte por parte, la reconstruía de otro modo, sustituyendo ingredientes, desplazándolos, invirtiéndolos<sup>7</sup>.

¿Qué debo hacer con estos muros que dejaste  
con este árbol de jardín que crece dentro y hace  
espacio  
con esta hora impar que se levanta como los ecos  
que el mundo y sus combates baila  
bajo las constelaciones de los círculos del agua y del  
aire  
que incendian la casa de relámpagos  
y luego al fuego alunado cantan?<sup>8</sup>

Como se puede observar, si bien es cierto que la autora tapatía retoma a Calvino para construir sus casas y llenarlas de materiales transparentes, también es verdad que no realiza una copia fiel de la obra del italiano sino que más bien la resignifica al apropiársela para crear narraciones breves cargadas de un tono poético que refleja el mundo interior de los habitantes. De ahí que podamos decir que mientras el viaje de Marco Polo rinde cuentas de ciudades exteriores, las recámaras de Zelene Bueno susurran el canto íntimo de muchas mujeres.

### *El cielo se nos viene encima*

Como mencionaba páginas arriba, las narradoras mexicanas nacidas después de 1960 reflejan un mayor interés por otras literaturas, culturas y lenguas. Sin embargo, en el caso particular de las autoras nacidas hacia finales de 1960 y principios de 1970, este interés parece acrecentarse de tal manera que se evidencia en sus propuestas un franco contacto con otras disciplinas, historias literarias y sociedades. De ahí que, a diferencia de las narradoras nacidas durante la primera mitad de 1960, las escritoras de la siguiente generación muestran una preocupación mucho más constante por conocer y utilizar elementos extranjeros en su producción con el objetivo de recrear atmósferas más cosmopolitas y multiculturales. Esto podría deberse, quizá, al hecho de que esta última generación de escritoras está conformada, casi en su mayoría,

---

<sup>7</sup> Italo CALVINO, *Las ciudades invisibles*, cit., p. 55.

<sup>8</sup> Zelene BUENO, *Esta casa que soy*, cit., p. 75.



por egresadas de carreras humanísticas y artísticas tales como: Literatura, Comunicación, Artes Plásticas, Diseño, entre otras.

Este rasgo es lo que, desde mi punto de vista, ha comenzado a marcar una diferencia notable entre la generación de la primera mitad de 1960 y la que estaría comprendida entre la segunda mitad de 1960 y la primera de 1970, pues, además, la mayoría de las escritoras de esta última generación parecen no centrarse tanto en la reconstrucción de universos privados, como lo hacen las escritoras de principios de los sesenta, sino que su atención se enfoca en lo público y en la recreación de relaciones afectivas más equitativas, aunque esto no implique aún una nueva postura identitaria femenina que logre escapar del todo a las sanciones socio-culturales que siguen determinando los roles de género.

En esta pléyade de escritoras novísimas se encuentra Gabriela Velázquez, nacida en la ciudad de México en 1967. Velázquez radicó en Guadalajara durante algunos años, donde estudió la carrera de Letras Hispánicas en la Universidad de Guadalajara. Ha publicado en las revistas *Trashumancia* y *Babel* y en el periódico *Siglo 21*. En 2004 recibió la beca de intercambio de residencia México-Canadá, otorgada por FONCA/Banff Center, para desarrollar un proyecto sobre migración. Tiene publicado el libro de cuentos *En medio de un derrumbe de cielos* (1997) y actualmente radica en la ciudad de México donde trabaja como editora en El Universal.com.mx.

El volumen de cuentos, *En medio de un derrumbe de cielos*, está integrado por ocho narraciones cuyas extensiones varían de una a doce páginas. En todas ellas, se recrean mundos un tanto fantásticos, cargados de nostalgia y de despedida. Enmarcadas en lugares tan distantes y atemporales como Nigeria, la España renacentista y París, las historias se encuentran plagadas de momentos mágicos que determinan el destino de los personajes. Con referencias claras a distintos autores como influencia, los textos intentan remitir a sus fuentes tal como sucede con el cuento "Frente al lago Genval" y su referencia a Severo Sarduy o "La dama de Éboli" a Álvaro Mutis y Antonio Pérez.

En este juego intertextual, Velázquez menciona a Antonio Tabucchi como uno de sus interlocutores literarios, sin embargo, en el cuento donde aparece la cita de Tabucchi, "Descenso", no encontramos una franca alusión al autor, sino en un cuento posterior, que da título al volumen, "En medio de un derrumbe de cielos" el cual nos indica, con una nota al pie de página, que dicho título fue tomado en alusión a la frase que se encuentra en el cuento "Ícaro" de Sergio Pitó. No obstante la aclaración, la historia remite de inmediato a dos de los

personajes de Tabucchi, Lucrezia y Tadeus, que aparecen en su libro *El ángel negro*. Así, la autora pareciera entablar un juego con su lector, a la manera de Borges, en tanto que pretende crear un "distractor" referencial para descontextualizar la historia.

En todo caso, en el cuento "En medio de un derrumbe de cielos", observamos la utilización del recurso intertextual de manera clara aunque, al igual como sucediera con Bueno, esto no significa que Velázquez haya recreado la historia de Tabucchi. Al contrario, tomando como punto de partida el amor ensoñado del italiano, la mexicana reconstruye una historia diferente en torno a los personajes centrales. De tal suerte que, a diferencia de la Lucrezia de Tabucchi, la de Velázquez es la mujer de Tadeus, hombre de negocios, a quien Lucrezia poco a poco encuentra menos interesante, por lo que sostiene un romance con un violinista callejero. Así, el Tadeus de Velázquez no sólo se encuentra alejado de lo poético y del romanticismo tan añorado en Tabucchi, sino que, además, no es capaz de identificar las señales que su mujer le envía para revivir su relación, por lo que ésta termina alejándose definitivamente de él sin que Tadeus logre comprender la causa de su desaparición:

Y pasaría una buena noche de insomnio, total la noche de insomnio la hubiera pasado de todas formas. Y además quería pensar en Lucrezia y en Lydia, una bella noche de insomnio con Lucrezia y Lydia, les contaría todo, aunque quizá ya lo supieran, allá donde ellas se encontraban todo estaba claro<sup>9</sup>.

Todos los sentimientos que le había expresado a Tadeus de cierto modo eran fingidos. Cuando ella quería hacer el amor, Tadeus decidía hacer otra cosa; cuando ella quería salir a algún lado por el simple hecho de salir con Tadeus, él salía con otra idea que, por lo regular, a Lucrezia acababa fastidiándola. Así aprendió a fingir bien la respuesta a las peticiones de Tadeus<sup>10</sup>.

Otra diferencia notable con el italiano la encontramos en el hecho de que, para la mexicana, la política no es un tema siquiera tangencial en sus relatos. Es decir, si bien es cierto que ambos autores, tanto Tabucchi como Velázquez, recrean relaciones afectivas marcadas por un matiz de imposibilidad, de sentimiento ácido en

---

<sup>9</sup> Antonio TABUCCHI, *El ángel negro*, trads. Carlos Gumpert y Javier González Rovira, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 112.

<sup>10</sup> Gabriela VELÁZQUEZ, *En medio de un derrumbe de cielos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, pp. 63-64.

torno al ser amado (en el caso de Tabucchi extensivo al sentimiento entre madre e hijo), en el caso de la mexicana, sus cuentos no dejan ver de manera explícita ninguna crítica o alusión política, situación que sí encontramos en el italiano. De hecho, en Tabucchi los referentes políticos sirven para acentuar el toque corrosivo vivido por los personajes al proyectar una realidad cruda, cruel, lacerante; mientras que en Velázquez el contexto histórico-social parece más propicio a recrear una atmósfera un tanto onírica que envuelve a la espera amorosa:

Con este rabo he defendido a nuestra raza, violando a las niñitas de esos hijos de puta del MPLA que tendían emboscadas a nuestros heroicos soldados que habían dejado sus hogares para ir a defender a esos pueblos de zulúes del comunismo. Y las he violado con esmero, como Dios manda (...), les metía el cañón en el culito, y cómo se agitaban las condenadas, oh, si lo hubierais visto, y yo, pum pum, dos tiros, sólo dos, lo justo para agujerearles los intestinos, y tras este tratamiento intensivo tendríais que haber visto lo locuaces que acababan siendo los padres, denunciaban incluso a sus hermanos<sup>11</sup>.

En España cuentan un incidente: un día mi ama armó tal escándalo cuando mi señor don Juan mantenía una reunión con embajadores de Inglaterra [...], ¿por qué había un espía en sus habitaciones? (...) El señor Escobedo se puso pálido y explicó lo sucedido, dando a entender que era por el bien de mi amo Juan (...). Cuando asesinaron a Escobedo, mi señora no reparó en defender a don Antonio como sospechoso de su muerte, no le importó lo que pensarán de ella. Don Felipe permaneció impasible, nunca fue de su total agrado Escobedo<sup>12</sup>.

Pese a las diferencias señaladas, podemos notar que el texto de Velázquez debe al de Tabucchi la utilización de diferentes narradores situados en temporalidades y mundos distintos que convergen en un espacio determinado para interactuar y recrear de esa forma una amalgama de circunstancias que dan por resultado un universo surrealista, un tanto onírico, donde los vivos, los muertos, el pasado y el presente se entremezclan en situaciones fantásticas. De ahí que el texto de Velázquez pretenda reconstruir, a semejanza del de Tabucchi, ese mundo fantástico cargado de personajes misteriosos que atraviesan las distancias de lo irreal para vivir de nuevo:

---

<sup>11</sup> Antonio TABUCCHI, *El ángel negro*, cit., pp. 49-50.

<sup>12</sup> Gabriela VELÁZQUEZ, *En medio de un derrumbe de cielos*, cit., pp. 38-39.

Con el hombro apoyado en el quicio, estaba él, Tadeus, que no le decía nada, pero le sonreía como si dijera: te esperaba, sabía que vendrías, que no habrías resistido a la tentación. Y entonces ella asentía (...) recogía del regato que corría junto a la acera el mero boqueante y tomándolo en sus brazos le decía a Tadeus: no se puede dejar morir aquí a este pobre animal, tenemos que llevarlo a casa, meterlo en el agua, y él se apartaba en silencio para dejarla pasar<sup>13</sup>.

Una mañana se despertó más temprano. Se vistió de prisa, sacó sus botas del ropero y tomó la gabardina amarilla. (...) Por fin pudo llegar a la playa: la ballena ya no estaba. Su cuerpo flotaba inerte mar adentro, parecía una gran roca lisa. Sintió una especie de abandono, como cuando alguien se va para siempre; su sangre corría rápidamente, agolpándose por todo su cuerpo. De alguna forma vivía ligada a aquel animal, enorme y solitario, ajeno a todo. El viento y la soledad cubrieron la isla<sup>14</sup>.

Los cuentos de Velázquez juegan, tal como sucede con los de Tabucchi, con situaciones fantásticas que escapan a la lógica habitual para incorporarse a una nueva, la ficcional, por lo que, pese a que estos pasajes resultan a primera vista desconcertantes, se insertan sin mayor problema a las historias, imprimiéndoles un aspecto de irrealidad bien construido y llevado por donde el lector transita de sorpresa en sorpresa.

### *Conclusión*

En conclusión, la narrativa escrita por autoras mexicanas nacidas a partir de 1960 es una narrativa cargada de referencias habituales a otras literaturas. Sin embargo, pocas son las que se han sumergido en las páginas italianas y de ellas han retomado hilos conductores en su propia obra. Si bien las escritoras Zelene Bueno y Gabriela Velázquez rinden abiertamente homenaje a autores clave de la literatura italiana contemporánea, como lo son Italo Calvino y Antonio Tabucchi, respectivamente, también es verdad que ambas van más allá de evidenciar la influencia directa de los italianos al apropiarse de manera, muy particular, de la línea temática presente en los textos italianos.

---

<sup>13</sup> Antonio TABUCCHI, *El ángel negro*, cit., p. 52.

<sup>14</sup> Gabriela VELÁZQUEZ, *En medio de un derrumbe de cielos*, cit., pp. 29-30.

En el caso de Zelene Bueno, se hace notorio la manera en que la autora retoma la idea central de Calvino de formular mundos posibles pero, a diferencia de este último, sus ciudades no son públicas, sino privadas, en tanto que lo importante para la autora tapatía es el viaje poético hacia el interior de un mundo que se antoja altamente femenino. Mientras que, para Gabriela Velázquez, lo fantástico e irreal sirven de pretexto para dar cuenta de un fracaso no tanto existencial, como sucede en los textos de Tabucchi, sino más bien afectivo de donde la relación con el devenir socio-político es tomado únicamente como marco de referencia para ambientar lo improbable de toda unión.

Por todo ello, se puede decir que las autoras mexicanas recontextualizan y resignifican las obras de los italianos haciéndolas propias y construyendo universos diferentes, que ciertamente coquetean con sus cimientos italianos, pero que se erigen con tonos y matices latinoamericanos.

## Homero Aridjis y Cristóbal Colón

Giuseppe Bellini

Homero Aridjis, autor mexicano ampliamente afirmado como poeta, narrador y dramaturgo, ha dedicado en varios momentos de su producción creativa especial atención a la figura de Cristóbal Colón.

En su obra dramática de 1983, *Cristóbal Colón desembarca en el otro mundo*<sup>1</sup>, el interés hacia el personaje es fundamental y ve su razón en la preocupación del autor por el destino de México, cuya condición desastrosa radica en la derrota indígena frente a las tropas de Cortés, un personaje que, naturalmente, no hubiera llegado a América si Colón no la hubiese descubierto.

La posición crítica de Aridjis ante Colón es, sin embargo, distinta de la que presenta ante Cortés, y justificadamente, a pesar de lo cual en su pieza teatral Aridjis se muestra indeciso al ofrecer una imagen unas veces positiva y otras negativa del personaje. Colón ha realizado ciertamente, con su viaje descubridor, el rescate de América en el ámbito de la realidad geográfica del universo, pero la consecuencia negativa reside en la violencia y el atropello, inaugurado por él y sus hombres en las tierras apenas descubiertas, y continuado por los sucesivos conquistadores.

Violencia y corrupción, parto del demonio, como denunciaba desde la Nueva España recién conquistada fray Toribio de Benavente, "Motolinía", obsesionado por su presencia en América, con el detalle de que el franciscano le veía ya ampliamente activo en el Mundo Nuevo antes de la llegada de los españoles<sup>2</sup> hasta el punto de que escribía al emperador Carlos V que "casi toda la tierra estaba llena de ellos, mas por todos los caminos y en todas las casas y toda la gente vacaba al servicio de los demonios y de los ídolos"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Homero Aridjis, "Cristóbal Colón desembarca en el otro mundo" en *Gran teatro del fin del mundo México*, Editorial Joaquín Mortiz, 1989. Utilizo esta edición y no la sucesiva del Fondo de Cultura Económica en la que el drama ha desaparecido. La fecha de la primera representación la indica el mismo autor.

<sup>2</sup> Fray Toribio DE BENAVENTE, "Motolinía", *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Giuseppe Bellini, Madrid, Alianza Editorial, 1988, Tratado I, cap. IV.

<sup>3</sup> Fray Toribio DE BENAVENTE, *Carta al Emperador Carlos V*, México, Editorial Jus, 1949, p. 53.

Al contrario, el dramaturgo mexicano, en su pieza, denuncia la presencia de la corte infernal como importada a América por los descubridores y conquistadores, muy cerca, en esto, del padre Las Casas y sus denuncias apocalípticas. La imagen del descubridor en el drama le llama la atención al Colón real acerca de la invasión demoniaca a la que da inicio la llegada de los españoles al Nuevo Mundo: los "siete demonios, que, disfrazados de descubridores, conquistadores, pobladores y clérigos se dirigen al Nuevo Mundo para sembrar la discordia entre los indios y echar a perder la obra de los siervos de Dios"<sup>4</sup>.

Sin embargo, el descubrimiento de América es para Aridjis un evento particular, que se realiza en una atmósfera mágica, en la que, a pesar de todo, se vislumbran anuncios de tragedia:

Una luz sanguinolenta baña el islote coralino. Al fondo, se vislumbra el verde esmeralda de una gran laguna, separada de las aguas negras del océano por la banda blanca de la arena. El arrecife, que cerca la playa como un anillo, se pierde en la distancia. En el cielo del amanecer la oscuridad está llena de azul, con nubarrones rojos. Las siluetas de las tres carabelas flotan en el aire, por encima de las aguas. Los árboles dan un matiz verdoso a lo sombrío; papagayos blancos están posados en el aire o sobre ramas invisibles al ojo<sup>5</sup>.

Una suerte de encuentro con visos de maravilla, colores que capturan la vista, mágicos, anuncio del esplendor del mundo americano y al mismo tiempo cargados de presagios negativos hacia un futuro de sangre.

La figura de Colón, sin embargo, a pesar de "espectral" como la define el dramaturgo<sup>6</sup>, mantiene sustancialmente su significado histórico, resiste al paso del tiempo. Por eso la fusión del personaje real en su gigantesca imagen. Nada, ni siquiera la barbarie más horrible, puede oscurecer el significado excepcional del descubrimiento colombino.

Un personaje excepcional Colón, del cual, en una suerte de inframundo, donde se mezclan la historia real, ecos múltiples del evento, los éxitos del descubridor, la denuncia de la envidia y la traición, la hostilidad movida por intereses mezquinos, la ingratitud de ese rey que el hijo del Descubridor, Hernando, definió "seco" con

---

<sup>4</sup> Homero ARIDJIS, *Cristóbal Colón desembarca en el otro mundo*, en *Gran teatro*, cit., p. 31.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 10.

<sup>6</sup> El término en la dedicatoria del autor a quien escribe.



relación a su padre<sup>7</sup> – postura sustancialmente mantenida por Carlos V hacia sus herederos, obligados a una serie infinita de pleitos con la corona –, el dramaturgo afirma una imagen como esculpida para siempre en la Historia, consciente también, el protagonista, que la criminalidad del hombre destruirá los cielos y la tierra: “incendiara con sus ojos y quemara con sus manos todo lo que vive”, palabras que una vez más confirman la visión apocalíptica de Homero Aridjis, quien no se cansa de denunciar la destrucción que el hombre realiza incansablemente.

Tampoco en su narrativa el escritor mexicano deja de interesarse por el personaje del Descubridor, y lo hace en algunas de sus novelas más relevantes. En 1985 publica un libro extraordinario: *1492. Vida de Juan Cabezón de Castilla*, en el que revive el clima de la España de los Reyes Católicos en vísperas del viaje colombino, y al final de la novela aparece un oscuro Colón.

El indicado es, en la España de los Reyes Católicos, un año en sí dramático; reinan la miseria, el caos, la persecución religiosa, puesto que ha desaparecido la antigua tolerancia y en nombre de la fe católica se persigue a los herejes, a los judíos. La Inquisición acecha por todas partes, actuando con rigor y crueldad, iluminando las plazas con el fuego de sus autos de fe.

En la novela la historia comienza en 1391, cuando se produce el asalto a la judería de Sevilla, y concluye en vísperas del viaje colombino, después de la caída de Granada en manos de los Reyes Católicos, la humillación del “Rey Niño”, que se entrega a los vencedores con la complicada ceremonia que el mismo Colón presencié y a la que alude al comienzo de su Diario, y al final la firma por parte de la pareja real del edicto de expulsión de los judíos de sus reinos, tragedia humana por la que Isabel y Fernando llevan eterna culpa.

Novela de gran interés también desde el punto de vista lingüístico, *1492. vida de Juan Cabezón de Castilla*, puesto que Aridjis resucita con gran pericia el castellano de la época, enormemente evolucionado, como es natural, con respecto al idioma hablado en el año mil, como lo documentaba el mismo narrador en una anterior novela, *El Señor de los últimos días*, y lo inserta armoniosamente en

---

<sup>7</sup> Cf. las *Historie del S. D. Fernando Colombo, nelle quali s'ha particolare & vera relatione della sua vita & de' fatti dell'Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre...* Studio ed edizione di G. Bellini, Roma, C.N.R. - Bulzoni Editore, 1992. Ver también mi ensayo, “Il 'Re Secco' e Venezia”, en *Temí Colombiani*, I, Roma, C.N.R. - Bulzoni, 1989.

el devenir del idioma, como lo hizo Miguel Ángel Asturias en *Maladrón* con él de la época de la conquista de los Andes verdes.

En cuanto al tema, el narrador se preocupa sobre todo de reconstruir el espíritu de la España medieval, en la que durante varios siglos convivieron las religiones cristiana, judía y musulmana, período de singular tolerancia, oponiéndole la visión negativa de una actualidad de odio creciente y persecución contra los judíos.

En su novela *Aridjis* ofrece aspectos y escenas caracterizantes de la nación ibérica en la época y para hacerlo se vale de una circunstancia concreta: el proceso intentado contra Isabel y Gonzalo de la Vega, quemados en efígie, en 1483, en Ciudad Real, por herejes y judíos. El dato histórico le sirve al escritor para dar a la ficción el sabor de una dolorosa realidad, y al fin de confirmar la veracidad de su historia añade al final una documentación histórica: el texto del proceso inquisitorial de condena de los dos herejes mencionados, lectura de gran impacto sobre el lector.

La reconstrucción de la España del siglo XV resulta particularmente interesante porque *Aridjis* no acude a los clichés corrientes, sino que reconstruye en profundidad el complicado tejido humano que dio vida a la época. Por este motivo el lector participa activamente del clima de los tiempos evocados, en los que se mezclan fanatismo religioso y picardía, violencia y miseria, prepotencia del poder político e intolerancia religiosa.

En este panorama que denuncia la precariedad del vivir cotidiano hace su tímida aparición Cristóbal Colón el cual, proyectando su empresa, abre el camino a una posible salvación de su gente. Como Madariaga, en efecto, *Aridjis* hace de Colón un individuo de ascendencia judía y al final de la novela vemos que se embarcan en las carabelas, junto con delincuentes liberados de las cárceles del reino, hombres y mujeres pertenecientes al pueblo hebreo, que el decreto real expulsaba de España. Parte de esta gente se embarca con el *genovés* hacia una tierra desconocida, que es tierra de salvación: América. En el número de los judíos se encuentra también el protagonista de la novela, Juan Cabezón de Castilla:

Yo me fui a Palos -informa-, en busca de fortuna, me hice a la mar con don Cristóbal Colón. En la nao Santa María vine de gaviero. Dejamos el puerto por el río Saltés, media hora antes de la salida del sol, el viernes 3 de agosto del año del Señor de 1492. Deo gratias<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Homero ARIDJIS, *1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1985, p. 385.

Quiere decir media hora antes de que venciera el término concedido a los judíos para salir de tierras españolas.

En la sucesiva novela, *Memorias del Nuevo Mundo* (1988)<sup>9</sup>, Juan Cabezón es protagonista y cuenta su aventura americana. En los capítulos iniciales domina la figura de Colón, y Aridjis sigue el texto conocido del *Diario de a bordo* del Almirante: la travesía, la rebelión de los marinos, la aparición de la nueva tierra y la toma de posesión de ella, el encuentro con los indígenas, la busca del oro, la vuelta a España, el regreso a las Antillas y el encuentro con la destrucción del fuerte de Navidad, etcétera.

Sin embargo, no toda la historia colombina es aprovechada. De repente la narración se traslada al continente, para narrar la actuación de Cortés, el encuentro con Moctezuma, su muerte, la toma de Tenochtitlán, el asentarse en la ciudad de los españoles, su lucha contra la idolatría, el conflicto entre los franciscanos y la Audiencia, en fin todo lo que consta a través de crónicas y relaciones, empezando desde las *Cartas* de Cortés al emperador y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, hasta las *Historias* de Motolinía, Sahagún, Oviedo, Torquemada, etc.: una larga lista de documentación, cuyo elenco llena cinco páginas en la "Nota" que el escritor pone al final de la novela y en la que no faltan referencias a documentos de otra naturaleza, como autos judiciales y sentencias inquisitoriales<sup>10</sup>.

La novela ha recibido un premio en ocasión del Quinto Centenario del Descubrimiento. En ella el narrador representa un mundo confuso y abigarrado, el del comienzo de la vida colonial en la Nueva España; no solamente Aridjis relata los momentos bárbaros de comienzos de la colonia, sino que pone de relieve la persistencia de "lo mexicano", a pesar de la conquista. En efecto, vemos cómo, dentro del mundo turbulento y turbio de la Nueva España en formación, el pasado indígena no aparece muerto: a pesar de destrucciones y persecuciones, las antiguas concepciones religiosas, la "sabiduría" india, siguen vivas.

Es posible, en cierto modo, establecer un paralelo entre la situación de los indígenas en la colonia novohispana y la de los judíos en la España de los Reyes Católicos. En la novela este propósito es transparente, debido al repentino desplazar la acción, en los capítulos finales, a la persecución y sacrificio, por parte de los

---

<sup>9</sup> Homero ARIDJIS, *Memorias del Nuevo Mundo*, México, Editorial Diana, 1988.

<sup>10</sup> *Ibi*, pp. 347-351.

indígenas, del viejo y enloquecido conquistador Gonzalo Dávila, para ellos encarnación de Cortés.

Es el día último de 1559 y, según las creencias indígenas, el Quinto Sol está a punto de acabar, el mundo puede perecer para siempre. Aridjis describe el acercarse de la noche terrible, "A la espera de un milagro no cristiano":

En las casas de los indios todos los fuegos han muerto, los ídolos han sido arrojados a las acequias, ahogados en la laguna. Los utensilios para preparar la comida han sido quebrados y sólo se conserva para el hambre inminente el maíz, el frijol, la tuna. Los hombres con máscaras azules de maguey, armados de macanas y dardos, miran desde las terrazas y los agujeros de las paredes hacia el cerro Uixachtlan. Las mujeres y los niños también se han cubierto el rostro con pencas de maguey. Los infantes no deben dormir, porque si ceden al sueño pueden convertirse en ratones. Las hembras preñadas han sido encerradas en las trojes, porque si no sale fuego del pecho del cautivo se volverán animales feroces que devorarán a los seres humanos<sup>11</sup>.

Pero el mundo continúa; la noche de terror termina, y nuevamente

La luz del alba baña por doquier el valle. Los años se hicieron aire y de lo que fuimos quedan unas cuantas palabras. Las que un día se borrarán, porque la verdadera historia es el olvido. Hoy, lunes, primero día del mes de enero de 1560. En la muy noble, insigne y muy leal ciudad de México Tenochtitlan<sup>12</sup>.

La novela acaba comunicando al lector el sentido profundo de desaliento propio del hombre indígena y llama a la memoria el mensaje filosófico dejado por poetas, anónimos y conocidos, del área náhuatl entre estos últimos Tochiuitzin Coyolchiuhqui, poeta de Tenochtitlán:

De pronto salimos del sueño,  
sólo vinimos a soñar,  
no es cierto, no es cierto,  
que vinimos a vivir sobre la tierra  
Como yerba en primavera  
es nuestro ser.  
Nuestro corazón hace nacer, germinan

---

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 335.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 345.

flores de nuestra carne.  
Algunas abren sus corolas,  
luego se secan.  
Así lo dijo Tochiuitzin<sup>13</sup>.

Homero Aridjis, sustancialmente, hace de la figura de Colón el iniciador de la tragedia americana, que concluye con el mundo indígena y proyecta sus consecuencias sobre toda la historia sucesiva de México.

---

<sup>13</sup> TOCHIHUITZIN COYOLCHIUHQUI, poeta de Tenochtitlan (final s. XIV-mitad 1515), señor de Teotlatzinco, famoso *cuicapicqui* forjador de cantos.

