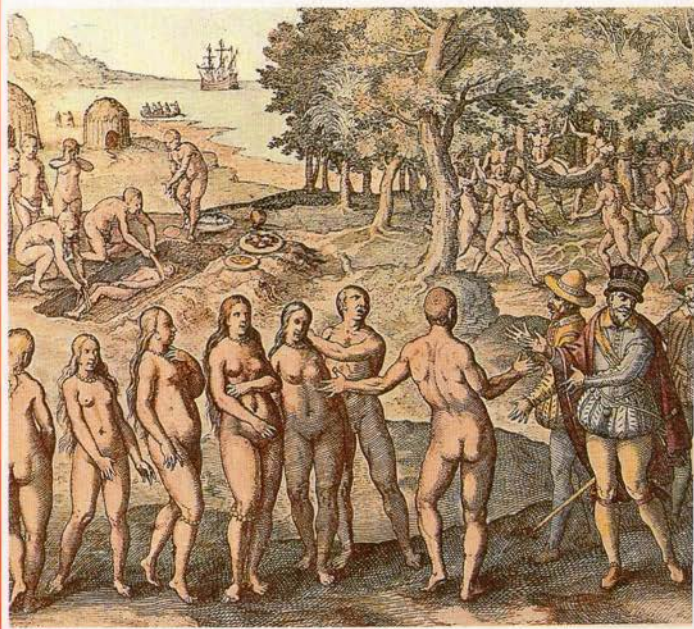


Rosario Romeo
**Le scoperte americane
nella coscienza italiana
del Cinquecento**
prefazione di Rosario Villari

Quadrante



Laterza

Quadrante 24

© 1989, Gius. Laterza & Figli

Nelle edizioni Ricciardi
prima edizione 1954
seconda edizione 1971

Nei «Quadranti Laterza»
prima edizione 1989

Rosario Romeo

**Le scoperte americane
nella coscienza italiana
del Cinquecento**

Prefazione di Rosario Villari



Editori Laterza

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel marzo 1989
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari
CL 20-3386-0
ISBN 88-420-3386-3

ai miei genitori

Nota dell'editore

Questa edizione riproduce fedelmente, senza alcuna modifica sostanziale, il testo della seconda edizione del volume *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1971.

Si è ritenuto, inoltre, di arricchire il volume con il saggio *Le fonti gesuitiche e l'utopia politica italiana nella seconda metà del secolo XVI*, già pubblicato in «Clio», XI (1975), n. 1-4, pp. 5-32.

Prefazione

Questo libro si ristampa in un momento di particolare fervore degli studi sulla scoperta e la conquista dell'America: fervore non motivato da occasioni esteriori — come potrebbe essere la prossima ricorrenza del quinto centenario della straordinaria impresa di Cristoforo Colombo — ma da ragioni più sostanziali e interne allo svolgimento della cultura storica. Tra gli argomenti in discussione, l'atteggiamento verso il Nuovo Mondo è un elemento sempre più importante per valutare il ruolo che ebbero, all'inizio dell'età moderna, intellettuali, politici e religiosi della «vecchia» Europa.

In Italia Romeo è stato un pioniere di questo filone di ricerca, insieme ad Antonello Gerbi, la cui *Disputa sul Nuovo Mondo*, dopo le prime parziali versioni pubblicate in Perù, apparve in edizione italiana nel 1955. Ma non è soltanto il riconoscimento di questa significativa priorità che suggerisce oggi la ristampa del volume. Proponendo agli studenti del mio corso, nell'anno accademico 1987-88, la lettura di questo libro ormai introvabile, ho avuto, al di là del mio personale giudizio, una conferma più ampia e più

diretta della sua permanente attualità, poiché è stato a tutti facile constatare, attraverso la discussione e l'analisi comune, la corrispondenza almeno parziale tra i suoi contenuti e le linee di ricerca degli altri testi recenti e recentissimi. Rispetto alla nuova fioritura di studi, esso ha il rilievo di un'opera classica, punto di riferimento costante e necessario per la riflessione sulla cultura del Cinquecento, da collocare accanto alle opere, pubblicate qualche anno dopo, di Lewis Hanke (*Aristotle and the American Indians*) e di John H. Elliott (*The Old World and the New*). Dopo le indagini condotte nei primi decenni del Novecento, queste opere hanno ridefinito il quadro essenziale dei problemi nati dall'incontro tra Europa e Nuovo Mondo, sui quali ha lavorato e continua a lavorare la storiografia successiva: nascita dell'utopismo moderno e dibattito sulla schiavitù, rifiuto della diversità e mito del buon selvaggio, afflusso dei metalli preziosi dalle colonie e sviluppo capitalistico, «leggenda nera» e non leggendario sterminio, rilancio dell'intolleranza, del fanatismo, del razzismo, origini e sviluppi dell'umanitarismo cristiano, del razionalismo laico, dell'idea moderna di diritto naturale e di eguaglianza naturale degli uomini...

L'opera di Lewis Hanke, centrata sul grande dibattito di Valladolid (un episodio storico veramente singolare e di eccezionale interesse) tra Bartolomé de Las Casas, il difensore degli Indiani, e Juan Ginés de Sepúlveda, il teorico della guerra di conquista e della schiavitù, non è stata mai tradotta in Italia. È segno di particolare disattenzione e di scarso impegno della cultura italiana, in un determinato periodo, per questo ordine di problemi? Direi proprio di sì, anche se intorno al '60 non è mancata qualche interessante iniziativa, come la pubblicazione di una parte della *Apolo-gética Historia* del Las Casas (curata da Alberto Pincherle)

e l'edizione, ad opera di Alfredo Vig, del cinquecentesco «favoloso racconto di Spagnoli e di Indiani, di stragi e di barbarie, di costumi selvaggi e di paesaggi ancestrali» del milanese Girolamo Benzoni. Lo stesso Romeo, nella prefazione alla seconda edizione del libro (1971), notava che non vi era stato un sostanziale arricchimento di conoscenze e di dati sul tema, specificamente riguardante la «coscienza italiana», che egli aveva affrontato poco meno di vent'anni prima; ma rilevava contemporaneamente che era cresciuta l'importanza del dibattito generale sui rapporti tra civiltà europea e civiltà «primitive» o diverse.

Nell'attuale ampliamento della corrente di studi c'è stato, rispetto a qualche anno fa, un evidente spostamento del piano di interessi. I «vinti» hanno conquistato maggiore spazio, sia pure senza travolgere la tematica complessiva e la tendenziale universalità di ispirazione delle opere classiche a cui si è fatto cenno: c'è più attenzione per le reazioni dei vinti alla violenza della conquista e della colonizzazione, per il loro patrimonio di cultura, di costumi e di istituzioni sopravvissuto attraverso processi di adattamento e di acculturazione o attraverso testimonianze e documenti salvati dalla distruzione. Da qui è nato di recente, per esempio, il riconoscimento dell'eccezionale valore della *Historia general de las cosas de Nueva España* di Bernardino de Sahagún, il frate francescano che più di ogni altro europeo cercò di comprendere, a metà del XVI secolo, la civiltà degli Aztechi, lasciandoci lo splendido manoscritto in lingua *nahuatl* ora conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze.

La spinta propulsiva al nuovo orientamento della ricerca è venuta, oltre che dalla continua riflessione sulla genesi dell'Europa moderna, anche dall'esigenza delle nazioni latino-americane di ritrovare e ricostruire, fuori dal

binario ideologico di un terzomondismo angusto e subalterno, la propria complessa e tormentata identità storica, e si è diffusa nella cultura etnologica, sociologica e storica sia degli Stati Uniti che dell'Europa. Il caso — va detto per inciso — potrebbe offrire qualche motivo di ripensamento a quegli studiosi che tendono a «girare l'angolo» di fronte al tema dell'identità, trascurando la funzione di scoperta e di arricchimento che proprio su questo terreno possono avere le scienze umane, e soprattutto la storia.

Nel quadro di una nuova ricerca così orientata, il capitolo delle reazioni dell'Europa alla scoperta ed alla conquista dell'America è ovviamente tutt'altro che superato ed esaurito. Si inserisce invece a pieno titolo in una visione più ampia e più completa di una pagina decisiva della storia del mondo.

Rosario Villari

Avvertenze

Avvertenza alla prima edizione

La ricerca che si è tentato di compiere nelle pagine che seguono poteva essere condotta con un duplice metodo. Si poteva indagare la diffusione di certi temi e il valore che essi assumono nella società del tempo, andare insomma alla ricerca di una «opinione pubblica», come ha fatto per la Francia lo Atkinson in un suo fondamentale lavoro: donde quei suoi caratteristici giudizi sulle reazioni del «lettore ordinario francese» del Cinquecento di fronte ai nuovi fatti e alle riflessioni ch'essi suggerivano, quel suo sforzo di «indovinare», al di là della parola scritta, l'atteggiamento che di fronte ad essa assumevano i francesi benpensanti. Oppure, si poteva studiare la genesi di quei temi e di quelle affermazioni, nel proposito di intenderne anzitutto l'intrinseco valore in relazione al generale processo culturale in cui si realizza il trapasso dal Rinascimento alla Controriforma: condizione questa preliminare al retto intendimento non solo della funzione che quei momenti assolvono nella storia della cultura moderna, ma anche del significato che essi hanno nel mondo di allora. Dei due metodi, qui si è scelto il secondo: anche per certa diffidenza di fronte ai tentativi di ricostruire su una base meramente letteraria fatti sociali così complessi come sono quelli di «opinione pub-

blica». Che senso ha, insomma, parlare del «lettore francese» del Cinquecento, fuori dei contrasti religiosi, delle divisioni sociali, degli schieramenti politici, che danno rilievo e concreta figura agli uomini del Cinquecento francese? Mi par difficile che un'indagine concepita in quel modo possa sottrarsi al pericolo di un continuo ricorso alla induzione astrattamente psicologica, a qualcosa cioè che rimane, nonostante tutto, al di qua della storia.

Dal metodo che si è scelto derivano taluni caratteri del presente lavoro sui quali vale forse la pena, per un momento, di soffermarsi. Anzitutto, l'inclusione nella ricerca delle opere latine accanto a quelle scritte o tradotte in volgare, alle quali soltanto, per esempio, lo Atkinson si era limitato nella raccolta dei suoi testi; e, correlativamente, la preferenza che si è data alle redazioni originali dei vari scritti, anche quando esse rimasero quasi ignote al tempo loro, e ci sono state rivelate solo da più tarde edizioni critiche. Il che non vuol dire, naturalmente, che a suo luogo non si siano date le opportune indicazioni sulla maggiore o minore diffusione di certe opere, sul numero delle loro edizioni e traduzioni ecc. Lo sforzo di valutare il significato di questi temi nel processo generale della cultura e della coscienza moderna ha indotto poi a tener sempre presente la relazione del pensiero italiano con quello europeo: e ciò varrà a spiegare, credo, le pagine che in questo lavoro relativo all'Italia sono state dedicate al Las Casas e al Montaigne, ai due scrittori cioè nei quali la fondamentale problematica del buon selvaggio raggiunge i toni più limpidi e più alti.

Il problema del significato delle scoperte americane nel trapasso dal Rinascimento alla Controriforma è stato impostato con la più chiara consapevolezza dei suoi termini, e non solo per l'Italia, dallo Chabod; e vi ha anche insistito il Toffanin, se pure in un senso che non è tutto da condividere. Venendo dopo siffatte impostazioni di fondo, questo lavoro vorrebbe anche essere uno sforzo di dare più concreta base alla discussione, con un inventario delle effettive reazioni e degli echi che la scoperta dell'America suscitò in Italia. In un settore del genere, non è certo lecito presumere di avere attinto a una qualche compiutezza: ma

spero di non dar giudizio troppo benevolo, se ritengo che questi dati permetteranno di avere una idea abbastanza prossima alla realtà del peso che quei motivi ebbero in certe sfere almeno della cultura italiana, quali ad esempio — a parte gli scritti «geografici» — la letteratura politica, il pensiero morale, la storiografia.

Devo alla cortesia del dottor Raffaele Mattioli, che qui mi è gradito ringraziare, se mi è ora possibile far uscire in volume, con alcune aggiunte nel testo e nella bibliografia e con la traduzione in nota dei passi spagnuoli citati, questo lavoro già apparso nella «Rivista Storica Italiana», LXV (1953), il cui direttore, professor Federico Chabod, ha gentilmente consentito alla riproduzione; e mi è caro che la ristampa avvenga per i tipi della gloriosa Casa Ricciardi, che per me, ospite di Napoli, rappresenta un legame di particolare valore sentimentale con una nobilissima tradizione napoletana. Mi sia poi consentito, nel licenziare queste pagine, di volgere il pensiero alla memoria di un amico fraterno, Nino Crifò Conti, la cui esistenza fu spezzata proprio quando in questi problemi egli aveva impegnato il suo giovane e già maturo ingegno.

Napoli, giugno 1954

Avvertenza alla seconda edizione

Il volume si ristampa adesso in forma sostanzialmente inalterata rispetto alla prima edizione, apparsa nel 1954, se si toglie qualche lieve rettifica o precisazione, e qualche miglioramento di forma. Esso rimane dunque nettamente «datato»: ma non sembra che gli studi successivi abbiano sostituito e neppure integrato in misura rilevante, sul piano dell'informazione, i risultati raccolti in queste pagine. Il che non significa, peraltro, che l'interesse per i problemi discussi nel volume sia declinato negli ultimi tempi: ché

anzi è vero il contrario, in relazione alla crescente importanza assunta dal dibattito sui rapporti tra civiltà europea e civiltà «primitive» o comunque diverse, con conseguenze di ordine sempre più vasto sul piano intellettuale e politico. Appunto questa considerazione ci induce a ritenere che una nuova presentazione del lavoro, da tempo esaurito, possa oggi essere opportuna, e contribuire a soddisfare una esigenza più che mai attuale nella nostra cultura.

R. R.

Roma, luglio 1971

Le scoperte americane
nella coscienza italiana
del Cinquecento

Parte prima

Capitolo primo

Il mito dell'età dell'oro

Lo straordinario ampliamento di orizzonti seguito tra XV e XVI secolo, nel giro di pochi decenni, pose immediatamente l'uomo europeo di fronte al problema di inserire la massa delle nuove esperienze, naturali ed umane, nel quadro di una visione del mondo fisico e morale sviluppatasi in un ambito assai più ristretto. Giacché il processo della scoperta non si esaurisce nella materiale cognizione delle nuove terre e dei nuovi mari: ma ha anche un'altra storia più nascosta e non meno importante, che si realizza nel coordinamento e nella valutazione dei nuovi dati in rapporto a concetti e criteri di valore da lungo tempo stabiliti; finché questi stessi concetti e criteri appariranno profondamente rinnovati in una concezione del mondo comprensiva anche dei nuovi elementi. Nonostante gli influssi toscaneliani, Colombo era giunto alla scoperta sulla base di idee inadeguate, in gran parte derivate dalla scienza antica e medievale, come la minore estensione della superficie acquosa rispetto alle terre emerse, le ridotte dimensioni del globo («el mundo es poco»), la relativa vicinanza delle coste

iberiche a quelle dell'Estremo Oriente¹; e anche dopo il 12 ottobre 1492 concetti del genere continueranno, in maggiore o minore misura, a fornire per lui e per i suoi successori il più importante punto di riferimento, che solo a poco a poco verrà sostituito dalla visione del mondo propria della geografia moderna². Analogamente, le nuove forme di vita sociale, i diversi atteggiamenti morali e religiosi, i costumi finora ignoti che si scopriranno agli occhi degli europei in America in Asia o in Africa, verranno a lungo interpretati in base alle idee e ai valori specifici dell'Europa cristiana: e il processo di superamento del limite «europeista» su questo piano sarà anche più lungo che non su quello geografico, e per certi rispetti può dirsi non ancora esaurito, se si pensa alla crisi attuale del «colonialismo», e insieme della concezione della storia incentrata sull'Europa. Idee e valori preesistenti operano direttamente sui viaggiatori, spingendo ad intendere in conformità ad essi testimonianze dubbie, discorsi in lingue sconosciute, fenomeni poco spiegabili. Si pensi soltanto a Colombo, che interpreta i segni più vari come indizi dell'identità del paese da lui scoperto con quello descritto da Marco Polo, e vede perciò nella denominazione di «Cibao» una deformazione di «Cipangu», coglie in quella dei cannibali un chiaro riferimento alla loro dipendenza dal Gran Can, scorge dovunque segni di una straordinaria abbondanza di oro, e giunge persino all'illusione di sentir cantare ad Haiti l'usignuolo,

¹ Per le idee geografiche di Colombo cfr. R. Almagià, *I primi esploratori dell'America*, Roma 1937, pp. 37 sgg. Ma è sempre da vedere, per il geniale inquadramento storico della scoperta, il classico A. v. Humboldt, *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent*, Paris 1836-39, voll. 6.

² L. Gallois, *Les géographes allemands de la Renaissance*, Paris 1890, pp. 132-45; L. Olschki, *Geschichte der neu sprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, vol. II, Leipzig-Firenze-Roma-Genève 1922, pp. 116-29; Almagià, *op. cit.*, *passim*.

mai esistito colà, ma che dalla sua fantasia, suggestionata dall'incantevole spettacolo che gli si apriva dinanzi, si imponeva come elemento indispensabile di tutte le descrizioni di paesaggi idillici della letteratura medievale³. Ma anche presso altri osservatori, di più povera e opaca sensibilità, è sempre avvertibile un insieme di premesse e di pregiudizi che non sono meno precisi per la mancanza di una loro consapevole espressione. Un esempio particolarmente significativo del processo attraverso il quale elementi culturali preesistenti si inseriscono sui dati dell'osservazione empirica si ha nel metodo seguito dall'autore o dagli autori delle apocriefe opere a stampa diffuse in tutta Europa sotto il nome del Vespucci, e risultanti da una rielaborazione del materiale fornito dalle autentiche lettere vespuciane e da altre narrazioni di viaggio⁴. Certamente, neanche le lettere

³ L. Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche*, Firenze 1937, pp. 11 sgg.

⁴ L'infondatezza della tradizionale attribuzione al Vespucci del *Mundus Novus* e della *Lettera delle isole novamente ritrovate in quattro suoi viaggi* (più nota come *Lettera al Soderini*), e l'autenticità, invece, delle tre lettere 18 luglio 1500, 4 giugno 1501, e fine luglio 1502 (note, dal nome dei rispettivi scopritori, come lettere Bandini, Baldelli Boni e Bartolozzi), è stata dimostrata da A. Magnaghi, *Amerigo Vespucci*, Roma 1926. Secondo il Magnaghi, la sostanza del *Mundus Novus* deriva della *Lettera Bartolozzi*, e quella della *Lettera al Soderini* da elementi tratti e dalle autentiche lettere vespuciane e da altre narrazioni di viaggio, come quelle di Michele de Cuneo, di Angelo Trevisan, e persino di Marco Polo. La saldezza di questa tesi non è stata scossa dalla critica vespuciana dell'ultimo venticinquennio: cfr. G. Caraci, *I problemi vespuciani e i loro recenti studiosi* (estratto dagli *Studi Colombiani*, vol. II, Genova 1951, pp. 495-552); Id., *Le lettere di Amerigo Vespucci*, in «Nuova Rivista Storica», XXXVII (1953), pp. 397-438. Di un'altra lettera del Vespucci, che sposterebbe notevolmente i termini del problema anche in relazione al nostro discorso, ha parlato R. Ridolfi, *Una lettera inedita di A. Vespucci sopra il suo terzo viaggio*, Firenze 1937 (estratto dall'«Archivio Storico Italiano», vol. I, 1937, dispensa I); ma anche per questa è risultato trattarsi di un falso: cfr. A. Magnaghi, in «Bollettino R. Società Geografica Italiana», serie VII, vol. II (1937), pp. 589-632, con la replica del Ridolfi, in «Archivio Storico Italiano», vol. II (1937), dispensa IV, e la controp replica del Magnaghi, in «Bollettino R. Società Geografica Italiana», serie VII, vol. III (1938), nn. 685-703.

del Vespucci costituiscono uno specchio «obiettivo» della realtà, senza alcuna sovrapposizione da parte dell'osservatore: ma della realtà esse danno in complesso una immagine assai più stringata e più sobria, sulla quale poi il falsificatore inserisce aggiunte che servono da commento o da interpretazione dei nuovi fatti, o semplicemente cercano di colpire la fantasia dei lettori. Si confrontino infatti i seguenti passi, rispettivamente della autentica *Lettera Bartolozzi* e dell'apocrifo *Mundus Novus*:

Venghiamo agli animali ragionali. Trovammo tutta la terra essere abitata da gente tutta ignuda, così di uomini, come di donne...⁵

Primum igitur quoad gentes. Tantam in illis regionibus multitudinem invenimus, quantam nemo dinumerare poterat, ut legitur in Apocalipsi, *gentem, dico, mitem atque tractabilem*. Omnes utriusque sexus incedunt nudi...⁶

Non tengono né legge, né fede nessuna, e vivono secondo natura. Non conoscono immortalità d'anima...⁷

nullum habent templum, et nullam tenent legem, neque sunt ydolatre. Quid ultra dicam? vivunt secundum naturam, *et epycuri potius dici possunt quam stoici*⁸.

⁵ A. Vespucci, lettera a Lorenzo di Pier Francesco de' Medici, Lisbona 1502 (*Lettera Bartolozzi*), in H. Vignaud, *Améric Vespuce 1451-1512*, Paris 1917, p. 410. Nelle citazioni ho ammodernato iniziali accenti e punteggiatura.

⁶ *Albericus Vespuccius Laurentio Petri Francisci de Medicis* (1503) [*Mundus Novus*], in *Raccolta di Documenti e Studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana pel quarto centenario dalla scoperta dell'America*, Roma 1892-94 (d'ora in poi: *Raccolta Colombiana*), parte III, vol. II, p. 127.

⁷ *Lettera Bartolozzi*, cit., in Vignaud, *op. cit.*, p. 410.

⁸ *Mundus Novus*, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 128.

trovammo nelle lor case la carne umana, posta al fumo, e molta... In conclusione è bestial cosa certo, e che uomo di loro mi a confessato essersi trovato a mangiare della carne di più di 200 corpi, e questo credo per certo, e basti⁹.

et ego hominem novi, quem et allocutus sum, qui plusquam ex *trecentis* humanis corporibus edisse vulgabatur. Et item... vidi per domos humanam carnem salsam contignationibus suspensam, *uti apud nos moris est lardum suspendere et carnem suinam. Plus dico: ipsi admirantur cur nos non comedimus inimicos nostros, et eorum carne non utimur in cibus, quam dicunt esse saporosissimam*¹⁰.

È proprio in questo attivo, continuo intervento della cultura europea nella interpretazione dei nuovi fatti, e nelle modifiche che ad essa derivano dal contatto con questi, che si rivela l'importanza di questa storia anche per la vita morale dell'Europa, e per quella dell'Italia, che qui ci proponiamo più particolarmente di esaminare¹¹.

⁹ Lettera Bartolozzi, cit., in Vignaud, *op. cit.*, pp. 411-2.

¹⁰ *Mundus Novus*, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 128.

¹¹ La nostra indagine non pretende, già per la sua limitazione all'America, di dare una compiuta visione di questo processo. Materiato quasi esclusivamente di esperienze americane sarà, come subito vedremo, il problema dei «selvaggi»: ma l'America fornirà anche esempi di civiltà progredite che daranno luogo a riflessioni di carattere diverso (nonostante le relazioni esistenti fra i due problemi), le quali si alimentano anche di osservazioni e di «miti» legati all'Oriente, e specialmente alla Cina. Sembra anzi, a giudicare dalle indagini eseguite da G. Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris 1935, p. 11, per la Francia (dove, dal 1480 al 1609 si ebbero — oltre gli scritti in latino — ottanta libri sui Turchi, più di cinquanta sulle Indie Orientali, altrettanti su altri paesi dell'Asia, quaranta sull'America, cinque sull'Africa, e quattro sui paesi settentrionali) che l'Oriente abbia continuato nel XVI secolo ad attirare l'attenzione in misura assai più rilevante dell'America. Va tenuto presente, però, che buona parte di quella letteratura «orientale» è determinata da fatti politici, come nel caso dei Turchi (su questi, cfr. C.D. Rouillard, *The Turk in French History Thought and Literature, 1520-1660*, Paris, s.d., ma 1938), e che per tutto il Cinquecento le reazioni più significative (ad esempio quelle di un Las Casas, di un Léry, di un Montaigne), se non le più numerose, sono state ispirate dalla scoperta del Nuovo Mondo. Solo

Il fatto più nuovo delle scoperte, sul piano delle realtà umane e sociali, è per gli europei l'apparizione del «selvaggio». Durante il Medioevo, infatti, i contatti con popolazioni extraeuropee si erano limitati quasi esclusivamente a quelli con Arabi o Turchi, che nessuno poteva pensare di definire «selvaggi»; e anche le popolazioni dell'Estremo Oriente e dell'Asia Centrale raggiunte da qualche solitario viaggiatore erano qualcosa di assai diverso da quelle di cui ora si veniva a conoscenza. E si tratta, per di più, di un fatto constatato quasi esclusivamente in America, giacché fra i paesi aperti agli europei nell'età delle scoperte solo alcune zone costiere dell'Africa e le isole del Pacifico meridionale erano abitate da popolazioni definibili come «selvagge»¹².

L'idea più diffusa di cui disponeva la cultura occidentale per la spiegazione della vita dei selvaggi era quella dell'immaginario stato di natura o età dell'oro, che si pensava fosse esistito all'origine delle comunità umane, e che improvvisamente si credette di scoprire ora in tutta la sua realtà tra i selvaggi del Nuovo Mondo. Idea, questa, che nascendo da una immediata e universale radice psicologica, propria di tutti i tempi e di tutti i paesi, aveva acquistato nella tradizione culturale europea specifici caratteri, nutrendosi di elementi classici e di elementi cristiani, che, in

nel Seicento la Cina acquisterà, come mito culturale, un posto dominante: cfr. F. Chabod, *Lezioni di storia moderna 1947-48* [L'Idea di Europa], Roma 1948 (lito-grafato), pp. 62-3. Comunque, una compiuta valutazione dei riflessi delle scoperte sulla coscienza italiana del Cinquecento potrà aversi solo sulla base di una indagine estesa a tutti i paesi di recente scoperta; alla quale indagine il presente lavoro vuol essere solo un parziale contributo.

¹² G. Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, Paris 1911, p. vi nota 1; Atkinson, *op. cit.*, pp. 62-73, 75-6, 146-9; R. Gonnard, *La légende du bon sauvage. Contribution à l'étude des origines du socialisme*, Paris 1946, pp. 12-3.

relazione all'importanza centrale conferita alla dottrina della Caduta e della Redenzione, avevano fatto risaltare ancora più fortemente l'immagine della perduta felicità, cristallizzandola specialmente in una serie di miti del Paradiso terrestre¹³. Notevole rilievo avevano poi assunto questi motivi nella cultura del Quattrocento, quando l'esaltazione della primitiva bontà ed innocenza era divenuta una delle forme attraverso le quali veniva affiorando l'idea di una natura umana scevra di corruzione e dotata di una originaria virtù e nobiltà¹⁴. D'altra parte, l'idea di un'antichissima e perduta felicità veniva spesso associata con l'altra di luoghi di delizie tuttora esistenti in lontanissimi paesi all'estremità della terra, e soprattutto in isole remote e sconosciute, dando origine alla trasformazione di questi ideali in miti geografici, sviluppatisi specialmente nella ricca letteratura medievale a carattere romanzesco e avventuroso¹⁵. È dunque tutto un insieme di immagini e di stati d'animo che si presenta spontaneamente ai viaggiatori, già preparati psicologicamente a ogni sorta di incontri

¹³ A. Graf, *Il mito del Paradiso terrestre*, in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino 1925, pp. xv, xvii-xviii, *passim*; Gonnard, *op. cit.*, pp. 9 sgg.

¹⁴ Cfr. ad esempio per il mito di Adamo, la cui importanza è qui però notevolmente esagerata, K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, trad. it., Firenze 1935, pp. 135 sgg., ripreso da E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., Firenze 1935, pp. 149 sgg. Cfr. anche C. Curcio, *La politica italiana del '400*, Firenze 1932, pp. 125-7; Id., *Utopisti italiani del Cinquecento*, Introduzione, Roma 1944, pp. 9 sgg.; *ivi*, pp. 197-200, interessanti indicazioni sulla storia del mito dell'età dell'oro, specie nell'antichità e nel Rinascimento, e anche su motivi analoghi presenti in alcune culture extraeuropee.

¹⁵ Su questi miti, che vanno da quelli classici degli Iperborei, delle isole Fortunate, dell'isola dei Feaci e dell'isola Ogigia di Omero, dell'Atlantide di Platone, della Merope di Teopompo, alle leggende medievali di san Brandano, delle Sette Città, dell'isola Antilia, e sulle innumerevoli localizzazioni geografiche del Paradiso terrestre cfr., oltre il citato lavoro del Graf, Humboldt, *op. cit.*, vol. II, *passim*; Olschki, *Storia letteraria* cit., pp. 35-6, 158-9, che dà anche interessanti notizie sui rapporti tra geografia ideologica e geografia empirica nel Medioevo: *ivi*, pp. 143-54.

e di avventure fuori dell'ordinario: ed è naturale che soprattutto ne restassero influenzati uomini di così ricca fantasia e di così complessa sensibilità come Colombo. Se ne avverte l'eco già nella descrizione che egli fa del primo gruppo di selvaggi apparsi ai suoi occhi il mattino successivo all'avvistamento delle nuove terre: «... ellos andan todos desnudos, como su madre los parió; y también las mugeres, aunque no vide más de una farto moça. Y todos... muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras... ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía; y creo que ligeramente se harían christianos; que me pareció que ninguna secta tenían»¹⁶. Già nel riconoscimento della probabile facilità della loro conversione al cristianesimo era contenuta una valutazione morale positiva di gran peso. L'immagine viene arricchendosi e precisandosi nelle annotazioni dei giorni successivi: «esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda... sin armas y sin ley»¹⁷; «no tiene secta ninguna, ni son ydólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal, ni matar á otros, ni prender, y sin armas y tan temerosos... y crédulos y cognoscedores que ay Dios en el cielo...»¹⁸; e perciò facilmente convertibili; finché si

¹⁶ Giornale di bordo del primo viaggio, 11-13 ottobre 1492, in C. Colombo, *Scritti*, a cura di C. De Lollis, in *Raccolta Colombiana*, parte I, vol. I, pp. 16-7 («... essi vanno tutti nudi, come li partorì la madre loro; e anche le donne, benché io ne vidi solo una molto giovane. E tutti... assai ben fatti, molto belli di corpo, e di assai buon viso... essi devono essere buoni servitori e di buon ingegno, poiché vedo che molto presto ripetono tutto ciò che ad essi dico; e credo che facilmente si farebbero cristiani; poiché mi parve che non avessero alcuna credenza religiosa»).

¹⁷ 4 novembre 1492, *ivi*, p. 35 («questa gente è molto mansueta e timorosa, ignuda... senza armi e senza legge»).

¹⁸ 12 novembre 1492, *ivi*, p. 39 («non hanno alcuna credenza religiosa, né sono idolatri; ma solo assai mansueti e non sanno che sia male, non uccidono né prendono, sono senz'armi, e tanto timidi... e creduli; e sanno che v'è Dio nel cielo...»); cfr. p. 38.

giunge a un quadro complessivo in cui la stilizzazione idillica è già notevolmente avanzata: «tanto... son gente de amor y sin cudiçia, y convenientes para toda cosa, que certificado á Vuestras Altezas que en el mundo creo que no ay mejor gente ni mejor tierra. Ellos aman á sus próximos como á sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa y siempre con risa. Ellos andan desnudos, hombres y mugeres, como sus madres los parieron. Mas crean Vuestras Altezas que entre sí tienen costumbres muy buenas, y el rey muy maravilloso estado, de una çierta manera tan continente, qu'es plazer de verlo todo, y la memoria que tienen, y todo quieren ver y preguntan qué es, y para qué»¹⁹.

Gli indiani entravano dunque nell'orizzonte degli europei anzitutto sotto il segno della semplicità e timidezza: che non voleva dire però mancanza di giudizio. Al medesimo Colombo dobbiamo anzi la relazione del suo incontro, durante il secondo viaggio, con un vecchio selvaggio, che gli tenne quel che è stato definito (con molta esagerazione, come vedremo), il primo della lunghissima serie di colloqui in cui l'uomo di natura fa la lezione all'europeo civile²⁰. Ascoltata infatti con attenzione la messa, un vecchio selvaggio di aspetto venerabile ammonisce Colombo che «según lo que acá sentimos, dos lugares ay en la otra vida, donde van las ánimas de los cuerpos salidas: uno malo y

¹⁹ 25 dicembre 1492, *ivi*, p. 80: («...sono gente tanto amorevole e senza avidità, che assicuro le Vostre Altezze che non credo vi sia al mondo miglior gente né miglior terra. Essi amano il loro prossimo come se stessi, e hanno una favella che è la più dolce del mondo, mansueta, e sempre sorridente. Vanno nudi, uomini e donne, come le loro madri li partorirono: ma credano le Vostre Altezze che fra di loro han costumi assai buoni, e il re ha un meraviglioso seguito, di un contegno così dignitoso che è un piacere vederlo tutto, e la memoria che hanno, e tutto vogliono vedere e chiedono che cos'è e a che serve»).

²⁰ Chinard, *L'exotisme* cit., pp. 19-20; Atkinson, *op. cit.*, pp. 356-7.

lleno de tinieblas, guardado para los que turban y hazen mal al linaje de los hombres; otro lugar es alegre y bueno, donde se an de aposentar los que, mientras acá vivieren, aman la paz y quietud de las gentes. Y por tanto, si tú sientes que as de morir, y que á cada uno, según lo que acá hiziere, acullá la debe de responder el premio, no harás mal ni daño á quien contra ti mal ó daño no cometiére...»²¹.

A diffondere la notizia della scoperta in Europa contribuì una serie di documenti, tra cui la celebre lettera di Colombo a L. de Santangel e G. Sanchez (15 febbraio-4 marzo 1493): nella quale veniva comunicata al pubblico europeo una immagine ben definita dei selvaggi nuovamente scoperti: «bene formati sed... timidi ac pleni formidine... admodum simplices ac bone fidei, et in omnibus que habent liberalissimi... maximum erga omnes amorem pre se ferunt... firmissime credunt omnem vim, omnem potentiam, omnia denique bona esse in celo... nec sunt segnes aut rudes, quin summi ac perspicacis ingenii...»²². E in Italia questa immagine si diffonderà, insieme con le altre notizie sulle scoperte, in misura assai notevole, e inizialmente

²¹ Scritti, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte I, vol. I, p. 192. - Citiamo dalla redazione del Las Casas, più significativa di quella di Fernando Colombo, e più vicina, anche, ai due autorevoli testi dell'Anghiera e del Bernaldez (ivi, p. 253): «secondo ciò che qui pensiamo, due luoghi vi sono nell'altra vita, dove vanno le anime uscite dai corpi: uno cattivo e pieno di tenebre, riserbato a coloro che turbano e fanno male alla stirpe degli uomini; l'altro luogo è allegro e buono, e là saranno albergati coloro che durante lo loro vita amano la pace e la quiete degli uomini. E perciò, se tu pensi che devi morire, e che ognuno, secondo ciò che ha fatto qui, avrà lì un premio corrispondente, non farai male né danno a chi non fa male o danno contro di te...».

²² Ivi, pp. 124-6. Questa lettera è il primo documento che annunciò la scoperta all'Europa. Fu subito diffusa in tre versioni manoscritte italiane, nella assai nota traduzione latina di Leandro di Cosco, ecc.; e se ne trova eco in molti documenti del tempo. Citiamo dalla traduzione del Cosco, che si può dire «fatta sotto gli occhi di Colombo stesso», e che più di ogni altra contribuì alla diffusione della notizia delle scoperte (se ne fecero nove edizioni a stampa entro il 1494: ivi, Prefazione, p. LX; per la sua diffusione in Italia, p. XXXX nota 1).

più che in quasi tutti gli altri paesi di Europa: che anzi fra Quattro e Cinquecento l'Italia, grazie alla forza di penetrazione raggiunta dalla sua cultura, sarà uno dei massimi centri di irradiazione di notizie sulle scoperte, con i suoi scrittori presto tradotti in tutte le lingue principali, e ai quali attingeranno a lungo Francia Germania Inghilterra²³.

Un'eco di quella immagine si trova già nella stessa bolla *Inter cetera* (4 maggio 1493) in cui papa Alessandro VI stabiliva la famosa *raya* che doveva distinguere le zone rispettivamente riservate a Spagnuoli e Portoghesi: in essa si accennava alla recentissima scoperta di nuove isole e terre ferme «in quibus quamplurime gentes pacifice viventes et... nudi incedentes, nec carnibus vescentes, inhabitant; et... credunt unum Deum creatorem in celis esse, ac ad fidem catholicam amplexandum et bonis moribus imbuedum satis apti videntur»²⁴. Giuliano Dati, nel suo poemetto dedicato all'impresa di Colombo, faceva della gente del paese un quadro ricalcato sulla relazione dell'ammiraglio, con una esplicita esaltazione del modo di vita comunistico: «Non ho veduto far né tuo né mio; / ma la vita è comun che vuole Dio»²⁵. Che è un motivo svolto più ampiamente dal filosofo e medico Niccolò Scillacio: «mores illis placabiles: omnia communia, avaritie nulla suspitio, non illud flagitiosum: hoc meum hoc tuum, non alieni appetitus, non habendi cupiditas livore propulsato, idem animus, omnibus mutua benevolentia, par fides et observan-

²³ Chinard, *L'exotisme* cit., p. 7; G. Berchet, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. I, Prefazione, p. xvii. Dati bibliografici nel classico H. Harrisse, *Bibliotheca americana vetustissima*, nuova edizione, Leipzig 1921, e nelle *Additions* alla stessa, Paris 1872.

²⁴ In *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. I, p. 9.

²⁵ Stanza 45: ivi, parte III, vol. II, p. 19. - Solo nella 3^a e 4^a edizione il poemetto porta il titolo: *La lettera de le isole che ha trovato nuovamente il re di Spagna*.

tia. Radicibus vescuntur que naxis simillime: iacto semine nulla cultura sponte proveniunt. Mulieres benigne, placide et ingenio faciles...». E inoltre, tutti pronti ad apprendere, abilissimi a imitare quel che vedono, dediti a semplici dilette, di straordinaria longevità: e, «decrepitis rara canicies»²⁶. È chiaro che, passando nelle mani di umanisti a giorno delle formule e dei moduli della cultura classica, il quadro viene assumendo i caratteri sempre più specifici della classica «età dell'oro», nella quale il motivo comunitario, della assenza di tuo e di mio, ha rilievo assai maggiore che nei miti medievali²⁷, dei quali soprattutto Colombo aveva subito l'influsso.

Ma più che siffatte distinzioni interne, conta la notevole diffusione dell'idea della primitiva semplicità e innocenza col moltiplicarsi dei viaggi e delle notizie dei nuovi popoli. Angelo Trevisan, in un gruppo di lettere più volte ristampate e tradotte, riconfermava il quadro colombiano dei selvaggi delle Antille, i quali, al naufragio della *Santa Maria*, «cum tanta celerità et così alegramente et de bona voglia corseno... ad portar in terra et li homeni et le robe, che cum mazor misericordia apresso de nui uno parente non haveria aiutato l'altro»²⁸. Qualche motivo del genere non manca neppure nel Vespucci: anch'egli vede riprodotta la società naturale nei costumi dei Brasiliani, i quali

²⁶ N. Scillacio, *De insulis meridiani atque indici maris nuper inventis*, ivi, parte III, vol. II, pp. 92-3. Terminato entro il 13 dicembre 1494, fu edito la prima volta a Pavia nel 1496; riproduce, con alcune aggiunte, le notizie sul secondo viaggio di Colombo contenute nella lettera indirizzata allo Scillacio dall'aragonese Guglielmo Coma.

²⁷ Graf, *op. cit.*, p. xv.

²⁸ A. Trevisan, lettera 21 agosto 1501, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. I, p. 50. Le lettere del Trevisan furono poi inserite nel *Libretto de tutta la navigatione del re de Spagna, de le isole et terreni novamente trovati*, Venezia 1504; e in seguito più volte ristampate e tradotte, con varie inesattezze, nel corpo di diverse raccolte.

«non tengono né legge, né fede nessuna, e vivono secondo natura. Non conoscono immortalità d'anima non tengono fra loro beni propri perché tutto è commune: non tengono termini di regni, e di provincia: non anno re: non obediscono a nessuno, ognuno è signore di sé, non amicizia, non grazia, la quale non è loro necessaria, perché non regna in loro codizia». Inoltre, vivono sino a tardissima età (uno precisò di aver raggiunto i 132 anni), in un paese di meravigliosa bellezza, «tanto che infra me pensavo, esser presso al Paradiso terrestre»²⁹. Questi scritti del Vespucci rimasero allora ignoti nell'originale. Ma in compenso, straordinaria diffusione ebbero le falsificazioni pseudo-vespucciane, nelle quali tali motivi venivano ripresi e accentuati, secondo la tecnica mostrata di sopra. Anche qui ritornano la mancanza di leggi e di proprietà individuale, il meraviglioso ambiente naturale, la vita lunghissima, fino a 150 anni, e senza infermità³⁰. Che gli indigeni del Brasile «vivono secondo lo uzo de la natura et vivono centovinticinque anni et cento et quaranta», e che «facilmente se convertirebbono a la fede de Iesu Christo», era opinione anche del Pigafetta³¹ e di vari altri osservatori assai meno noti³². La stessa convinzione esprime anche il vescovo

²⁹ Lettera Bartolozzi, cit., in Vignaud, *op. cit.*, pp. 410-1.

³⁰ *Mundus Novus*, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, pp. 127-30; Lettera al Soderini, cit., ivi, pp. 140 sgg., 148-53.

³¹ A. Pigafetta, *Notizie del Mondo Nuovo con le figure de paesi scoperti*, a cura di A. Da Mosto, in *Raccolta Colombiana*, parte V, vol. III, pp. 55-6. - Il testo del Da Mosto è sostanzialmente riprodotto, con ammodernamenti ortografici, nella edizione a cura di C. Manfroni (Milano 1928).

³² Cfr. per esempio il compagno di viaggio del Pigafetta, Giovanni Battista de Poncevera (più noto come Battista Genovese), *Navegação e vyagem que fez Fernando de Magalhães de Sevilha pera Maluco no anno de 1519 annos*, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, che dei Patagoni diceva (p. 275): «avia gentes como salvages... he gente muita ligeyra, e nam fazem mall...» (il testo portoghese sostituisce l'originale italiano andato perduto). E vedi anche l'anonima *Copia de*

Alessandro Geraldini nel suo *Itinerarium*, infarcito per altro di fantastici racconti di serpenti alati, di elefanti con oltre trecento persone sul dorso, di mirabolanti apparizioni di schiere di combattenti celesti che sarebbero le anime non ricevute né in cielo né all'inferno, di orrendi mostri marini³³: credulità questa che dà all'opera un carattere nettamente arretrato rispetto al livello raggiunto dalla coscienza critica del Rinascimento, e alla quale si appaia, come vedremo, una analoga incoerenza nell'accoglimento dei punti di vista più avanzati e insieme dei più rigidi esclusivismi. Anche qui comunque era dato leggere che i selvaggi delle Antille «*pij et boni in vera naturae lege vivebant*»; «*recti et integri, cum mira ubique aequitate vivebant*»; «*nec ulla bella, nisi pro tutando regum limite, eis erant; omnia habebant communia, praeter domos, et privata opificia... Credebant animam esse immortalem...*»³⁴. Il Geraldini anzi era tra i primi a riconoscere qualche carattere positivo persino agli esecrati Cannibali, i quali «*tamen cum admirabili inter se concordia vivunt. Magistratus eligunt, qui omnem a tota patria litem e vestigio tollunt, cum vero ipsi capiuntur fida omni tempore obsequia praestant*»³⁵.

Accanto a queste caratterizzazioni morali e sociali ha

una lettera del mozzo de le caravelle del serenissimo re de Portugallo, andate a Colocut, drizada a li serenissimi re et regina de Spagna, Lisbona 29 agosto 1501, ivi, p. 118: «*Pedro Alvarez Capral... arivò a una terra noviter discoperta, a la qual pose nome Santa Croce; ne la quale atrovò gente nude, come ne la prima innocentia, mansuete et pacifice...*».

³³ A. Geraldini, *Itinerarium ad regiones sub aequinoctialia plaga constitutas*, Roma 1631, pp. 52, 87, 159 sgg., 187. Il Geraldini, nominato vescovo di San Domingo nel 1520, vi si recò con un viaggio che lo condusse anche lungo le coste occidentali dell'Africa, e che descrisse appunto nell'*Itinerarium*; l'opera, composta fra il 1520 e il 1522, rimase perciò inedita per oltre un secolo.

³⁴ Ivi, pp. 188, 221-2; cfr. anche pp. 220, 224.

³⁵ Ivi, p. 190.

importanza non minore, per la formazione di una immagine idealizzata dei primitivi, la diffusione del mito della bellezza e della grazia dei selvaggi, quali si ritraggono dalle descrizioni che ne fanno alcuni viaggiatori. Si guardi ad esempio il quadro che il Verrazzano tracciava di una popolazione nordamericana vicina al bellissimo porto del «Refugio» (Newport), ch'egli considerava «la più bella gente et la più gentile di costumi che habbiamo trovata in questa navigatione. Excedano a noi di grandezza; sono di colore bronzino, alcuni pendano più in bianchezza, altri in colore flavo; el viso profilato, e' capelli lunghi et neri, ne li quali pongono grandissimo studio in adornargli; li occhi neri et prompti, l'aria dolce et suave imitando molto l'antico. De l'altre parti del corpo non dirò a V. M.tà tenendo tutte le proportionj s'appartiene a ogni homo bene composto. Le donne loro sono della medesima formosità et bellezza; molto gratiose, di venusta aria et grato aspetto, di costumi et continenza secondo l'uso muliebri tanta quanta a humana creatura s'appartiene...»³⁶. Dove, come si è visto, si giunge fino all'accostamento dell'immagine fisica del selvaggio agli stessi eterni modelli di bellezza tramandati dall'antichità: che è un atteggiamento mentale che si spiega e acquista tanto maggiore rilievo nella cultura e formazione umanistica del navigatore fiorentino³⁷, e che troverà poi riscontro nella tendenza sempre più diffusa alla raffigurazione grafica dei selvaggi secondo un modello fisico nettamente classico³⁸. E la loro bellezza illumina di una luce an-

³⁶ G. da Verrazzano, Relazione da Dieppe, 8 luglio 1524, edita da A. Bacchiani, *Giovanni da Verrazzano e le sue scoperte nell'America settentrionale (1524), secondo l'inedito codice sincrono Cèllere di Roma*, in «Bollettino R. Società Geografica Italiana», serie IV, vol. X (1909), p. 1315.

³⁷ Bacchiani, *op. cit.*, p. 1302.

³⁸ Per il mondo francese e tedesco si hanno dati e osservazioni interessanti

cora più favorevole le virtù di bontà e di gentilezza di questi selvaggi: essi infatti «sono molto liberalj, ché tutto quello che hanno donano. Facemmo con loro grande amistà, et un giorno davanti entrassimo con la nave nel porto, stando per li tempi aversi una lega in mare surti, venivano con numero grande di loro barchette a la nave, pintati et concì il viso con vari colori, monstrandoci era segno d'allegrezza, portandone de le loro vivande, facendoci segno dove per salvatione de la nave, nel porto havessimo a surgere, di continuo accompagnandone per insino in quello posamo l'ancora»³⁹. Scene di questo e altro genere, popolate di nudi selvaggi in tutto simili agli eroi e agli dèi dell'Ellade antica, diverranno ornamento frequente di un gran numero di stampe e libri illustrati sui paesi nuovi, e contribuiranno non meno delle relazioni scritte a imprimere nelle menti degli europei un'immagine attraente e favorevole dei popoli nuovamente scoperti⁴⁰. Ed è ancora una immagine di questo tipo che sta alla base della trasfigurazione poetica dei popoli nuovamente scoperti operata dal Fracastoro: «misera gens», «longa populos in libertate quietos», che lo scienziato-poeta fingeva discendenti da Atlante, riprendendo per questo verso la leggenda dell'Atlantide platonica, allora peraltro largamente discussa in relazione ai problemi sollevati dalla scoperta del nuovo con-

in proposito in Chinard, *L'exotisme* cit., pp. 99 sgg., 240-1. Cfr. anche R. Brun, *Le livre illustré en France au XVI^e siècle*, Paris 1930, p. 78; e le edizioni illustrate di cosmografie e libri di viaggio ricordate ivi, pp. 143, 148, 149, 257-258, 269-70, 311-2.

³⁹ Verrazzano, *op. cit.*, p. 1316.

⁴⁰ Riteniamo che una rapida ricerca in questa direzione, sul tipo di quella eseguita dallo Chinard per la Francia (vedi sopra p. 15 nota 3), condurrebbe a risultati interessanti anche per il mondo italiano, tanto più tenendo conto della larga influenza che la tipografia italiana in genere esercitò su quella francese nel secolo XVI: cfr. Brun, *op. cit.*, pp. 41 sgg.

tinente; ma al tempo stesso gente semplice e ingenua al punto da ritenere gli europei eroi o inviati dal cielo, fin quasi ad adorarli: «Interea e sylvis nigrum genus ora comasque, / ad naves nova turba virum concurrat inermis, / pectora nudi omnes, evincti frondibus omnes / paciferis: tanta qui celsas mole carinas / mirati, vestesque virum, fulgentiaque arma, / vix satis expleri possunt: et ab aethere missi / sive homines, sive heroes sint, sive Deorum / numina, adorantur ritu, precibusque salutant»⁴¹.

Ma più di ogni altra opera, contribuirono a diffondere il paradigma dell'età dell'oro in relazione alle scoperte le famose *Decades de orbe novo* di Pietro Martire d'Anghiera⁴², che presto divennero, e rimasero a lungo, la fonte principale di quasi tutte le narrazioni e le riflessioni sul Nuovo Mondo. L'Anghiera, vissuto a lungo presso la Corte spagnuola, e divenuto membro del Consiglio delle Indie, poté

⁴¹ G. Fracastoro, *Syphilis sive morbus gallicus*, Verona 1538, libro I, v. 111; libro III, vv. 180, 200-7, 265-81.

⁴² P.M. d'Anghiera, *De orbe novo decades*, Alcalá 1530. È questa la prima edizione completa dell'opera. L'Anghiera, come è noto, è anche autore di una *Legatio Babylonica* (in *Opera*, Siviglia 1511), relazione della sua ambasceria al Cairo nel 1501-1502, e di un *Opus Epistolarum*, Alcalá 1530 (più accessibile l'edizione di Amsterdam 1670). Dati però i dubbi che tuttora sussistono sull'autenticità di molte delle lettere qui contenute abbiamo evitato di servirci di quest'opera (seguendo, del resto, l'autorevole esempio dell'Almagià, *op. cit.*, p. 425). Su tale questione: I. Bernays, *Petrus Martyr Anglerius und sein Opus Epistolarum*, Strassburg 1891; G. Pennesi, *Pietro Martire d'Anghiera e le sue relazioni sulle scoperte oceaniche*, in *Raccolta Colombiana*, parte V, vol. II, pp. 46 sgg. - Su Pietro Martire d'Anghiera, come sugli altri storici del nuovo continente che saranno via via menzionati, cfr., anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., Napoli 1944, voll. 2; F. Weber, *Beiträge zur Charakteristik der alteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika*, Leipzig 1911 (sulle cui deficienze cfr. però E. Fueter, in «Historische Zeitschrift», vol. 110, 1914, pp. 162 sgg.), da integrare con i dati forniti da G. Friederici, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», vol. 174 (1912), pp. 385-402; A. Rein, *Das Problem der europäischen Expansion in der Geschichts-Schreibung*, Hamburg 1929, pp. 9 sgg.; B. Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1620*, Cambridge Mass. 1952, pp. 274-326.

giovarsi di numerose e aggiornatissime relazioni di prima mano, rielaborandole poi con la sua perizia di umanista assai dotto, anche se non privo di velleità di indipendenza rispetto ai canoni dominanti nella cultura ufficiale del tempo⁴³. A lui pareva che persino in confronto ai Latini del tempo di Enea gli indigeni di Haiti fossero più felici, «modo religionem imbuant, quia nudi sine ponderibus, sine mensura, sine mortifera denique pecunia, aurea aetate viventes, sine legibus, sine calumniosis iudicibus, sine libris, natura contenti vitam agunt, de futuro minime solliciti»⁴⁴; e dopo aver riferito il discorso del vecchio saggio indiano a Colombo insisteva: «compertum est apud eos velut solem et aquam terram esse communem, neque meum aut tuum, malorum omnia semina, cadere inter ipsos... rectum colunt, malum ac scelestum eum iudicant, qui inferre cuiquam iniuram delectatur»⁴⁵; facilmente, dunque, si convertiranno al cristianesimo⁴⁶. Sono motivi che non saranno più abbandonati in tutta l'opera⁴⁷: la quale peraltro, apparsa nella forma definitiva nel 1530 (singole decadi erano già uscite a stampa a partire dal 1511), riflette anche esperienze diverse, nate dalla scoperta di popolazioni che, a differenza dei «selvaggi» avvicinati in un primo tempo, erano già pervenute a un notevole grado di sviluppo civile. E l'Anghiera ammira lo splendore delle città del Messico, i buoni ordini e i complessi istituti civili e politici, e giunge anche a qualche confronto con gli antichi, che in lui però

⁴³ Cfr. per esempio la difesa ch'egli fa del suo diritto all'uso di neologismi: *De orbe novo*, cit., ff. 23r, 29r, 32v.

⁴⁴ Ivi, f. 6v.

⁴⁵ Ivi, f. 10r.

⁴⁶ Ivi, ff. 31r, 36v.

⁴⁷ Cfr. per esempio ivi, ff. 17r, 23v, 26r-v, 27r, 30v, 41v, 43r (*recte*: 42r), 51r, 91v, 92v, ecc.

sembra aver valore, più che altro, esplicativo. Osserva infatti, a proposito della potente repubblica dei Tascaltecani: «hoc primum... Democraticae partim, partim vero Aristocraticae uti aliquando respublica Romana, priusquam ad violentam monarchiam deveniret, patitur proceres... dominos fugiunt... ordinem habere, legesque, quibus se gubernent, cognitum est...»⁴⁸. Anche secondo il Bordone, tra gli abitanti di Tascaltecal «si truova ogni buono ordine nel vivere, sono huomini di molta religione... non vi è cosa senza cultura, reggesi a popolo, non hanno tiranni, hanno ordine nella giustitia...». Temistitan, capitale dell'impero messicano, «è di grandezza quanto è Sibia, over Cardova», gli abitanti «nel lor viver il modo tengono che gli Spagnoli di Castiglia tengono», hanno idoli «di tanta eccellenza, che ad ognaltre natione farli così perfettamente impossibile sarebbe»⁴⁹. Il frate osservante Antonio Allè negava che prima della conquista i Messicani avessero avuto costumi crudelissimi, e lodava i grandissimi progressi compiuti in seguito, grazie alla prontezza con cui essi assimilavano il sapere e le arti degli europei («adesso dipingono meglio di noi»). «Hanno» diceva «delle città più grandi di quelle di Europa, altre della grandezza delle vostre, ve ne sono che contano ottantamila fuochi»; «le donne, specialmente quelle di ceto nobile, superano in pudore e in bontà tutte le donne del mondo» ecc.⁵⁰. Ma in genere è da osservare che, esauritasi ormai in gran parte l'attività dei viaggiatori italiani al tempo della conquista del Messico e del Perù, i problemi delle civiltà americane sviluppate trovarono in Italia

⁴⁸ Ivi, f. 66r.

⁴⁹ B. Bordone, *Isolario*, Venezia 1534, ff. 7r, 8r-v, 9r. - L'opera, a quanto risulta dalla lettera di dedica al doge e al senato di Venezia, fu compiuta il 6 marzo 1526.

⁵⁰ In *Raccolta Colombiana*, parte II, vol. II, p. 411.

un'eco alquanto inferiore all'interesse sollevato dai selvaggi; finché, intorno alla metà del secolo, una massa di nuove informazioni non sarà messa a disposizione del pubblico italiano dalla raccolta ramusiana e in genere dalle numerose traduzioni che allora si fecero di storici spagnuoli e portoghesi della conquista, oltre che dalle prime relazioni dei missionari gesuiti.

La forza raggiunta da questi moduli di interpretazione è dimostrata con anche maggiore evidenza dal loro accoglimento da parte di scrittori che per le scoperte mostrano in realtà un interesse del tutto secondario e marginale. Così il Giovio, al quale pure si deve un ampliamento importante del consueto orizzonte storiografico europeo, in cui egli per primo introdusse, per esempio, i Turchi⁵¹, dell'America discorre essenzialmente a proposito dell'importanza che l'oro e l'argento americano avevano per la situazione finanziaria di Carlo V, e quindi, per lo svolgimento dei fatti politico-militari di Europa; e soprattutto in quanto le scoperte hanno rivelato la virtù di uomini illustri, degni di esser paragonati agli eroi tramandatici dall'antichità⁵². Peraltro, del Perù egli non ammira soltanto le smisurate ricchezze, ma anche il clima mitissimo, che permette agli abitanti di raggiungere in perfetta salute i cento anni di vita; e del Messico ricorda, accanto alla grandezza della capitale Temistitan, «salso in stagno positam, aedificiisque et incola-

⁵¹ Cfr. F. Chabod, *Paolo Giovio*, in «Periodico della Società Storica Comense», 1954; e ivi anche sulla scarsa attenzione che, per contro, il Giovio dedica all'America.

⁵² P. Giovio, *Historiarum sui temporis libri XLV*, Firenze 1550-52, tomo II, pp. 251-4 (il libro XXXIV, cui appartengono queste pagine, fu scritto, secondo *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 378 nota 3, intorno al 1530).

rum frequentia Venetae urbis instar»⁵³, l'alto livello civile di tutte quelle regioni, popolate di «hominibus ingeniosissimis, atque omnis elegantiae cum literarum et musices, tum mechanicarum quoque artium studiosis», e che facilmente vennero perciò convertiti al cristianesimo⁵⁴. Anche il Bembo riteneva che gli indigeni delle Antille «la età viveano dell'oro: nessuna misura de' campi conoscano: non giudicii, non leggi» ecc.; e il dotto umanista mostrava un elevato apprezzamento dei Messicani, i quali «e dell'ornamento del vestire, e di nobiltà di terre, e dell'arte del guerreggiare, e di moltitudine d'uomini, e d'ampiezza de' loro fini e regni, sono agli uomini delle altre regioni di quel mondo tutte grandemente soprastanti»⁵⁵. Analogo in apparenza, ma nel fondo già più maturo e diverso l'atteggiamento del Guicciardini. A lui infatti le isole svelate dalle

⁵³ Giovo, *Historiarum*, cit., tomo II, p. 253.

⁵⁴ Ivi, tomo II, p. 252; Id., *Elogia virorum bellica virtute illustrium*, Firenze 1551, pp. 305, 307; e anche pp. 171-4, 304-8. - Ricalca le orme del Giovo, loc. cit., B. Segni, *Storie fiorentine dall'anno 1527 al 1555*, Augusta [Firenze] 1723, pp. 193-5 (scritto dopo il 1553). Qualche accenno di scarso interesse alla conquista del Perù anche in M. Guazzo, *Historie di tutti i fatti degni di memoria nel mondo successi dal MDXXIII sino all'anno MDXLIX*, Venezia 1549 (1ª edizione 1540), f. 126r-v.

⁵⁵ P. Bembo, *Della istoria viniziana*, Venezia 1790, tomo I, pp. 265, 269 (è la 1ª edizione della traduzione italiana, dovuta al Bembo medesimo, dei *Rerum venetarum historiae libri XII*, Venezia 1551). Questa digressione sulla scoperta e le condizioni naturali del Nuovo Mondo venne redatta fra il 1534 e il 1538 (C. Lagomaggiore, *L'«Istoria Viniziana» di M. Pietro Bembo*, in «Nuovo Archivio Veneto», N. S., tomo VII, 1904, pp. 365-6). Tra le sue fonti è già stata segnalata la *Historia general y natural de las Indias*, Siviglia 1535-37, dell'Oviedo (Lagomaggiore, *op. cit.*, tomo VII, 1904, pp. 363-6; tomo IX, 1905, pp. 40-3): dalla quale però il Bembo è spesso indipendente nei particolari, senza contare la diversità fondamentale del suo atteggiamento idealizzante da quello realistico e animato da scarsa simpatia verso gli indiani, che caratterizza invece lo storico spagnolo (vedi oltre pp. 54-5). Una influenza assai più diretta è documentabile da parte del *Sommario della historia delle Indie occidentali, cavato dalli libri scritti dal signor don Pietro Martire*, Venezia 1534, libera traduzione italiana, con evidenti aggiunte, delle prime tre *Decades* dell'Anghiera, dovuta al Ramusio, che la inserì poi anche nel III volume della sua raccolta.

scoperte apparivano bensì «felici per il sito del cielo per la fertilità della terra e perché, da certe popolazioni fierissime infuora che si cibano de' corpi umani, quasi tutti gli abitanti, semplicissimi di costumi e contenti di quel che produce la benignità della natura, non sono tormentati né da avarizia né da ambizione»; ma, aggiungeva subito dopo, «infelicissime perché, non avendo gli uomini né certa religione né notizia di lettere, non perizia di artifici non armi non arte di guerra non scienza non esperienza alcuna delle cose, sono, quasi non altrimenti che animali mansueti, facilissima preda di chiunque gli assalta»⁵⁶. Così il realistico pessimismo del politico superava d'un colpo le idilliche finzioni degli umanisti. Non già che l'ideale di una vita più giusta e moralmente più alta fosse per il Guicciardini privo di ogni significato, come non privo di significato è in genere per lui il mondo dei valori etici⁵⁷; ma l'introduzione nel giudizio della categoria della politica e della realtà eliminava alla base la possibilità stessa della nascita del mito.

⁵⁶ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di C. Panigada, Bari 1929, vol. II, p. 130; e anche p. 131.

⁵⁷ Cfr. V. De Caprariis, *F. Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Bari 1950, pp. 9 sgg.

Capitolo secondo

Riserve religiose e morali

È sulla base di citazioni del genere di quelle fin qui riportate che si è creduto di poter ricondurre già alla prima metà del secolo XVI l'origine del «mito del buon selvaggio» e del connesso «stato di natura», che tanta parte avrà nel pensiero politico del Sei, e soprattutto del Settecento¹. Ma occorre andar cauti su direzioni come questa, che rischiano di farci riportare l'origine di idee più tarde a momenti spirituali nei quali mancano ancora elementi indispensabili alla loro formazione; ed è bene tenere presente che concetti di così ricco contenuto e di così larghe implicazioni non nascono d'un colpo solo, ma hanno invece una genesi assai complessa e articolata in varie fasi di sviluppo che è opportuno distinguere e precisare². Anzitutto non va dimenticato che accanto alla corrente sopra ricordata ve n'è un'altra che rimane del tutto estranea a ogni atteggiamento di

¹ Oltre i citati lavori dello Chinard, dello Atkinson e del Gonnard, vedi anche G. Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio*, Messina 1948, pp. 7-14.

² Vedi anche le osservazioni interessanti, se pure in parte discutibili, di M. Petrocchi, in «Rivista Storica Italiana», LX (1948), pp. 139-41.

simpatia verso i selvaggi, e nella quale più direttamente si esprime il sentimento di superiorità e di forza dell'europeo di fronte a popolazioni tanto più deboli e arretrate. Fra i suoi primissimi esponenti può essere annoverato quel Michele de Cuneo, membro della seconda spedizione di Colombo, che bene rappresenta il tipo più comune del *conquistador* pronto a dare l'assalto alle ricchezze del nuovo continente, con la sua ottusa insensibilità, il disprezzo per i selvaggi considerati bestie da sfruttare a fini di guadagno, l'avidità di oro che lo sorregge nelle enormi fatiche da affrontare³. «Li dicti Camballi et Indiani» egli scrive «preter il dicto idolo [Seyti] non adorano cosa alcuna, né al dicto idolo fanno alcuno sacrificio, né sanno che sia dio né diavolo; vivono come proprie bestie; quando hanno fame mangiano», vivono nella massima libertà sessuale, «et da fratelli et sorelle infora, tutti li altri sono comuni»; per di più, «sono forte sodomiti, non sapendo, como io credo, se fanno male o bene»; ecc.⁴. Né la leggenda della straordinaria longevità degli indiani, né la loro vantata saggezza fan presa su di lui; atti di crudeltà ed episodi pietosi sono registrati senza alcun moto di umana partecipazione⁵. Analoghe reazioni è dato constatare presso altri non pochi, che dei selvaggi si sbrigano definendoli «belluas»⁶, dicendo che «sono come le bestie»⁷, elencando anche a carico dei popoli inciviliti del Messico la serie dei loro mostruosi peccati: «... non credeno in Dio ma sono idolatri... la più parte loro

³ Si legga la caratteristica frase della sua lettera da Savona, 15-28 ottobre 1495, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 99: «ma per la cupidità del dicto oro tuti stavamo forti et gagliardi».

⁴ Ivi, pp. 102-3.

⁵ Ivi, pp. 103, 106, 107.

⁶ Marco Dandolo (1506), ivi, p. 198.

⁷ Giuliano Fiaschi (nome incerto), 24 dicembre 1534: ivi, pp. 406-7.

[sono] sodomiti; sacrificano ogni dì homeni e ragaci... mangiano carne humana...»⁸. Universale poi l'orrore per i Canibali, condiviso anche dagli osservatori meglio disposti verso gli indigeni, da Colombo a Vespucci, dallo Scillacio al Trevisan, dal Geraldini all'Anghiera ecc.: tutti concordi nel definirli «homeni obsceni»⁹, «visu horribiles, colore atro, aspectu truci»¹⁰, «perniciosum... genus brutorum hominum»¹¹, che nel divorarsi l'un l'altro «sono tanto inhumani che trapassano ogni bestial costume»¹².

Ma soprattutto va rilevato che anche il motivo dell'età dell'oro e dello stato di natura è soggetto a limitazioni e riserve che van tenute presenti nella valutazione del significato storico di questi atteggiamenti. Già si è detto che a proposito del discorso sulla remunerazione dei meriti e delle colpe nell'altra vita tenuto a Colombo dal vecchio saggio indiano — e che certamente risale allo stesso ammiraglio anche se ci è pervenuto solo indirettamente — si è creduto di poter parlare del primo colloquio tra l'uomo di natura e l'europeo civile: col rischio di raffigurare così un Colombo quasi pre-rousseauiano, che sembra davvero assai poco verosimile. In realtà, è proprio Colombo che all'indomani della grande scoperta, dopo aver dato un quadro già in parte idealizzato dei selvaggi, annota: «esta gente es muy símplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hize tomar para los llevar y deprender nuestra fabla y bolvellos; salvo que Vuestras Altezas, quando mandaren,

⁸ Copia di una lettera dalle Indie spedita da Diego (Didacus) Lupi da Siviglia, 20 aprile 1522: *ivi*, p. 316.

⁹ Trevisan, lettera 21 agosto 1501, *ivi*, parte III, vol. I, p. 50.

¹⁰ Scillacio, *De insulis*, *ivi*, parte III, vol. II, p. 89.

¹¹ Anghiera, *De orbe novo*, cit., f. 45v.

¹² *Lettera al Soderini*, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 145. Riteniamo inutile moltiplicare la documentazione a questo proposito.

puédenlos todos llevar á Castilla ó tenellos en la misma isla captivos; porque con çinquenta hombres los terná[n] todos sojuzgados, y les hará[n] hazer todo lo que quisiere[n]»¹³. Lo stesso Colombo dunque fin dall'inizio additava all'ido-leggiato uomo di natura la via della schiavitù; e su questa strada egli proseguirà costantemente — pur con tratti di indubbia umanità e generosità — in tutta la sua successiva attività di navigatore e di governatore delle nuove terre. Né vale addurre a questo proposito la necessità di dimostrare a ogni costo ai sovrani la remuneratività dell'impresa: ché certamente una proposta del genere nasce su una precisa valutazione umana che si dava degli indiani, e non sarebbe pensabile verso popolazioni europee, neanche nelle circostanze più stringenti. In realtà, per una personalità così profondamente pervasa di spirito religioso come quella di Colombo, e in genere per i suoi contemporanei, nella cui vita spirituale l'elemento religioso ha ancora — salvo rare eccezioni — una così decisiva importanza, la partecipazione o meno al beneficio della Rivelazione segna veramente un distacco fra due gradini dell'umanità, così profondo da escludere di per se stesso la possibilità di un raffronto polemico tra la condizione del selvaggio che vive sotto la legge di natura, e il cristiano: raffronto polemico che è poi il meccanismo essenziale in cui più tardi si articerà il vero e proprio mito dello «stato di natura». Ma non si tratta del solo fatto religioso in sé e per sé. Esso ha certamente importanza notevole, e basterebbe a dimo-

¹³ Giornale di bordo, 14 ottobre 1492, negli *Scritti*, cit., ivi, parte I, vol. I, p. 19 («questa gente è molto ingenua nelle cose delle armi, come vedranno le Vostre Altezze da sette che io ha fatto prendere per portarli via e insegnar loro la nostra lingua, e poi rimandarli; salvo che le Vostre Altezze, se lo comanderanno, possono portarli tutti in Castiglia o tenerli prigionieri nella medesima isola; perché con cinquanta uomini li terranno tutti soggiogati, e faranno far loro tutto ciò che vogliono»).

strarlo la violenza con cui vengono condannate «le pacie et bestial riti de quelle zente»¹⁴, giungendosi a sostenere «Reges, et Praesules, qui Christiani non sunt, in numero ignavae plebis ponendos esse... et soli homini Christiano fidem esse habendam». La stessa condizione di schiavitù appariva superiore, quando fosse accompagnata dalla fede, alla libertà dei non cristiani¹⁵. In un ambiente siffatto si può ben intendere il peso assunto dalla convinzione, formata assai presto, e destinata a una larghissima diffusione, che gli indigeni americani fossero in comunicazione coi demoni, e da essi dominati¹⁶.

Tuttavia, in se stesso un elemento del genere poteva ben essere controbilanciato e superato dalla persuasione, che abbiamo vista assai largamente condivisa, della buona disposizione naturale degli indigeni ad abbracciare prontamente la fede cristiana, e dalle effettive conversioni che presto si iniziarono. Ma in realtà, per una concezione nella quale il fatto «cristianesimo» è ancora il maggior legame unitario di una comunità che è insieme Europa, cristianità e umanità¹⁷, la condanna dei selvaggi sul piano religioso non è che l'espressione conclusiva di un giudizio che inve-

¹⁴ Trevisan, lettera del 3 dicembre 1501, ivi, parte III, vol. I, p. 70.

¹⁵ Geraldini, *op. cit.*, p. 184; e anche p. 190. In una lettera-memorale senza data (ma 1520-23) diretta al Papa nella sua qualità di vescovo di San Domingo, il Geraldini chiedeva infatti che venisse dichiarato lecito l'acquisto di schiavi dagli indigeni, che alcuni religiosi condannavano: «Praestat enim hominem infidelem emi, et vera aeterni Dei lege recepta sub populo Christiano servitutem tolerare, quam testata in sola Patriae suae libertate sine Fide nostra frui; quanto magis qui ipsi exleges sub imperio exlegum servi sunt»: ivi, Appendice, p. 259.

¹⁶ Già in Anghiera, *De orbe novo*, cit., ff. 20r, 48v; e poi in quasi tutta la letteratura che citeremo nella seconda parte di questo lavoro. Quanto alla serietà di una convinzione del genere ancora nel mondo spirituale del Cinquecento non è certo necessario insistervi.

¹⁷ R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalter*, Leipzig-Berlin, 1928, p. 51; Chabod, *Lezioni*, cit., p. 31.

ste un po' tutta la loro condizione. Esprimeva veramente l'opinione ancora dominante nella prima metà del Cinquecento il frate osservante Francesco Dal Busco quando scriveva dalle nuove terre: «se qua venisse uno che non avesse fede nostra, non poteria fare che non credesse e sumamente laudasse la fede nostra, a vedere il modo et ordine de quella et di questa natione»¹⁸. Insomma, la fede religiosa vale ancora, per i più, come forza promotrice essenziale di tutta la civiltà e moralità di un popolo: e però il valore umano e morale attribuito dai contemporanei all'età dell'oro e allo stato di natura può essere visto nella sua giusta luce solo in relazione a questa atmosfera. Nel *Mundus Novus* pseudo-vespucciano (che, come si è detto, è una falsificazione diretta a soddisfare le esigenze di un pubblico assai vasto), il discorso sullo stato di natura si inserisce nel contesto che qui riportiamo: «... nec habent bona propria, sed omnia communia sunt. Vivunt simul sine rege, sine imperio, et unusquisque sibi ipsi dominus est. Tot uxores ducunt quot volunt», vivendo nel più completo disordine sessuale, senza alcun ritegno neanche nei più stretti gradi di parentela. «Quotiens volunt, matrimonia dirimunt; et in hiis nullum servant ordinem. Preterea, nullum habent templum, et nullam tenent legem, neque sunt ydolatre. Quid ultra dicam? vivunt secundum naturam, et epycuri potius dici possunt quam stoici. Non sunt inter eos mercatores, neque comertia rerum. Populi inter se bella gerunt sine arte, sine ordine...», sono dediti al più atroce cannibalismo (dipinto coi colori più foschi), combattono affatto ignudi, «adeo sunt et in hoc bestiis similes»¹⁹. La taccia di «epicu-

¹⁸ Lettera 1° giugno 1531, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 391.

¹⁹ *Mundus Novus*, cit., ivi, pp. 128-9.

reismo» torna anche nell'altra opera pseudo-vespucciana, la *Lettera al Soderini*, a proposito dell'irreligiosità dei selvaggi, che li rende «piggior che Gentili, perché non vedemmo che facessino sacrificio alchuno, nec etiam non tenevono casa di oratione. La loro vita giudico essere epicurea»²⁰. Ed è indubbia la carica negativa di un simile giudizio, che nega ai selvaggi il sentimento del divino, e li rende dunque veramente «bestiis similes», e che d'altra parte non riconosce alcuna dignità «filosofica» al loro viver naturale, considerato, come s'è visto, nettamente inferiore al modello europeo e cristiano.

Non diverso il significato di espressioni come «epicureismo» e «stato di natura» presso altri osservatori. Giovanni da Empoli definiva i selvaggi «gente... molto bestiali et picurri [epicurei] naturali»²¹. Abbiamo già visto, poi, come il Pigafetta dicesse dei Brasiliani che «vivono secondo lo uzo de la natura», subito dopo aver rilevato la loro mancanza di ogni credenza religiosa: e il peso che per lui assume questo rilievo appare anche dalla curiosa osservazione ch'egli fa a proposito dei morti in seguito a un'epidemia scoppiata a bordo: «quando li butavamo nel mare, li Christiani andavano al fondo con lo volto in suso, et li Indii sempre con lo volto in giù». Anche qui, v'è la coscienza di due gradini ben distinti dell'umanità: e di fronte ad essa neanche gli accenni ricordati di sopra alla facile convertibilità al cristianesimo sembrano avere, in realtà, molto peso. Del resto, a una scarsa simpatia è ispirato un po' tutto il quadro che il Pigafetta fa delle popolazioni selvagge, viste in tutta la loro goffaggine e

²⁰ *Lettera al Soderini*, cit., ivi, p. 143

²¹ *Lettera*, 1514, ivi, p. 182.

primitività, senza attenuanti²². Ma limitazioni sussistono anche negli scrittori che più esplicitamente hanno esaltato l'«età dell'oro» ritrovata fra i selvaggi d'America. Così ad esempio l'Anghiera non solo fa l'esaltazione delle imprese dei *conquistadores* che hanno distrutto l'idillico stato di natura (e basti pensare al ben diverso atteggiamento di un Las Casas o di un Montaigne a questo riguardo), pur deplorando, nei limiti di un prudente conformismo ufficiale, i più scandalosi episodi di ferocia; ma ritiene gli indiani «in putato continenti praecipue non esse dignos libertate». Una volta liberi dalla schiavitù, infatti, si rivolterebbero contro i cristiani, come già hanno fatto talora massacrando persino dei pacifici missionari, e tornerrebbero «ad veteres suos ritus et foeda facinora». E a prova conclusiva, affinché si sappia «excusatione aliqua dignos esse Hispanos... si libertatem illis abnegent esse praestandam», l'Anghiera adduce uno scritto di fra Tommaso Ortiz, che venne presentato al Consiglio delle Indie, e che è una invettiva violentissima contro gli abitanti del nuovo continente. Essi «comen carne humana en la tierra firme; son sodometicos mas que generacion alguna; ninguna justicia ay entre ellos... no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben que cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades... Son bestiales y precianse de ser abominables en vicios... No son capaces de doctrina ni castigo; son traydores cruels y vengativos que nunca perdonan; inimicissimos de religion... hasta diez o doze años parece que an de salir con alguna criança y virtud, passando adelante se tornan como bestias brutas». Insomma, concludeva l'Ortiz, «digo que

²² Pigafetta, *Notizie del Mondo Nuovo* ecc., cit., in *Raccolta Colombiana*, parte V, vol. III, pp. 55, 56, 57-9, 68, 111.

nunca crio Dios tan cozida gente en vicios y bestialidades sin mistura alguna de bondad o policia... son insensatos como asnos y no tienen en nada matarse»²³.

È probabile che l'Anghiera non condividesse a pieno le tesi di questo singolare documento di ottusa ferocia, che del resto fu spesso riecheggiato anche da scrittori successivi: ma il fatto ch'egli vi attribuisse comunque una certa validità, tanto da giustificare su questa base la negazione della libertà agli indiani, mostra quanto si sia ancora lontani dalla formazione di un vero e proprio mito del buon selvaggio²⁴. Certo, l'esaltazione della primitiva bontà ed

²³ Anghiera, *De orbe novo*, cit., ff. 94v-95r: «mangiano carne umana nella terra ferma; sono sodomiti più che razza alcuna; nessuna giustizia v'è tra di loro... non rispettano verità se non è a loro profitto; sono incostanti; non sanno che sia ragione; sono ingrattissimi e amici di novità... Sono bestiali e si vantano di essere abominevoli nei vizi... Non sono sensibili a dottrina né a castigo; sono traditori crudeli e vendicativi che mai perdonano; nemiciissimi di religione... fino a dieci o dodici anni sembra che debbano riuscire con qualche creanza e virtù, ma crescendo si mutano in bestie brute»; ... «dico che mai creò Iddio gente tanto ostinata nei vizi e nelle bestialità, senza mescolanza alcuna di bontà o civiltà... sono insensati come asini, e non tengono in alcun conto l'uccidersi». Lo scritto dell'Ortiz (che porta il titolo: *Estas son las propiedades de los Indios por donde no merecen libertades*) vien riportato dall'Anghiera nel testo spagnolo «ne de sensu rei et mittentis intentu in traductu quicquam mutandum esse quis me arguat».

²⁴ Certa tendenza a non tener conto di tali limitazioni e a dare invece una interpretazione alquanto unilaterale delle fonti va constatata anche nel più benemerito studioso di questi argomenti, Atkinson, *op. cit.*, pp. 137 sgg. Certo, il problema si presenta, come vedremo, assai diverso in Francia che in Italia, dove certi temi raggiunsero una maturità assai minore: ma ciò non toglie che l'Atkinson sia andato troppo oltre nel ricercare prove delle sue tesi in testi che non sembrano affatto persuasivi. Già una certa esitazione può suscitare l'inclusione dell'Acosta tra gli ammiratori della età dell'oro (pp. 141-2) sulla base di un passo (nella traduzione francese) in cui, dopo avere riferito come certe popolazioni americane nominino dei capi in speciali occasioni, il gesuita spagnolo osserva: «en plusieurs de ces lieux, ils sont encore plus barbares, vu qu'ils ne reconnaissent à peine aucun chef, mais tous commandent et gouvernent en commun». Affatto travisato ci pare poi il senso del brano del *Mundus Novus* da noi riportato a p. 26 e dall'Atkinson riferito solo parzialmente, tralasciando sotto (...) i cenni sulla pratica abituale dell'incesto, e trascurando di stabilire il legame con le osservazioni sul cannibalismo e la guerra, che inducevano l'autore a dire i selvaggi «bestiis similes», e a parlare degli sforzi dei navigatori per distoglierli «ab hiis pravis

innocenza nella cultura rinascimentale si richiamava più o meno direttamente alla nuova, positiva valutazione che si veniva conquistando della natura dell'uomo in sé considerata; mentre rispondeva a un'esigenza largamente diffusa attraverso tutto l'Umanesimo, e specialmente in quel periodo di ripiegamento e di chiusura che per molti aspetti è il primo Cinquecento, con il vagheggiamento della fuga dai contrasti e dalle passioni della realtà per rifugiarsi in un regno di quiete e di fantasia: che è l'esigenza medesima da cui nascerà, a non dir altro, la poesia dell'Ariosto. Sono, questi, alcuni dei motivi su cui si sviluppa l'utopia rinascimentale²⁵: ma alla sussunzione nell'ambito di questa

moribus». Né si comprende come abbia potuto contribuire «à la longue tradition du Bon Sauvage brésilien» un passo di N. Barre (citato a p. 151) che inizia: «Ils vivent sans aucune connaissance d'aucun Dieu, sans souci, sans loi, ni aucune religion, non plus que les bêtes brutes, qui sont conduites par leur seul sentiment»; e che continua descrivendo atti di cannibalismo ecc. E si veda anche l'altro brano dello stesso autore (citato a p. 152): «Je crois (si Dieu n'a pitié d'eux) qu'ils seront fort difficiles à réduire au Christianisme et à grande difficulté pourra-t-on leur ôter cette misérable costume de se manger les uns les autres». Altrettanto si dica della pretesa efficacia in tal senso (pp. 152-3) dell'episodio di un prigioniero dei cannibali, confessato e battezzato dai gesuiti, ucciso, e dai gesuiti poi sottratto di nottetempo e seppellito per evitare che venisse divorato (l'episodio viene riferito in una lettera del padre Vincenzo Rodriguez del 1551, tradotta in italiano nei *Diversi avvisi particolari dall'Indie di Portogallo, ricevuti dall'anno 1551 fino al 1558 dalli Reverendi Padri della Compagnia di Giesu*, Venezia 1559, ff. 154r-155r; non può dunque essere del 1577, come ritiene l'Atkinson, *op. cit.*, p. 153. La vicenda fu ripresa da vari scrittori, per esempio da G.P. Maffei). - Si dirà che il cannibalismo venne giudicato nella nota maniera dal Montaigne. Ma proprio qui sta il nodo della questione: quando quegli autori scrivevano, gli *Essais* non erano ancora apparsi, e niente ci autorizza dunque a supporre, anche nei casi in cui non si leggano esplicite parole di condanna (come accade invece di solito), che per i loro autori certi fatti avessero il valore che avranno poi in Montaigne, e non quello comunemente attribuito loro nell'epoca in cui essi scrivevano. Analogo discorso si potrebbe fare per le tre citazioni a p. 165 (di Thévet, della traduzione francese di Appiano e di Wytfliet): che esprimeranno anche il punto di vista «pratico», come vuole l'Atkinson; ma che certo esprimono anzitutto un aspro giudizio su un piano di civiltà.

²⁵ Cfr. C. Curcio, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, Roma 1934, pp. 110-38; Id., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Bologna 1941, pp. v sgg.; Id., *Utopisti italiani del Cinquecento*, cit., pp. 9 sgg.

della reale esperienza del «selvaggio» americano, alla nascita cioè del nuovo «mito», si opponevano ancora ostacoli assai più gravi che non alla schematizzazione utopistica degli elementi tramandati dalla tradizione letteraria dell'antichità. Criteri di valore stabiliti, religiosi, morali, sociali, intervengono ad attenuare e a limitare l'idealizzazione dei selvaggi: e ne derivano contraddizioni a prima vista sorprendenti nell'atteggiamento, spesso, di uno stesso osservatore, le quali vanno forse ricondotte al più generale problema della mancata unificazione, in tutta la coscienza del Rinascimento, della nuova intuizione naturalistica e terrena del mondo con la persistente autorità, nella vita morale, dei tradizionali valori religiosi e del concetto di una Provvidenza sovrastante il mondo degli uomini²⁶. Queste limitazioni operano anche negli uomini più penetrati di cultura umanistica, come il Bembo, il Giovio, l'Anghiera (un caso a parte, come s'è visto, è quello del Guicciardini); mentre occupano un posto ancora dominante in altri scrittori, come per esempio lo pseudo-Vespucchi e il Pigafetta, per i quali vita «naturale» ed «epicurea» è quella dei selvaggi in quanto dominata dall'istinto, e però nettamente inferiore alla condizione di vera e propria umanità che si realizza nell'europeo e nel cristiano. Anche quando le riserve sono minori le nuove esperienze hanno un valore, più che altro, di «curiosità»²⁷, nelle quali l'elemento del singo-

²⁶ F. Chabod, *Il Rinascimento*, in *Questioni di storia moderna*, Milano 1948, pp. 82-5.

²⁷ Sulla «curiosità», che, nata dall'interesse medievale per il singolare e raro, è dapprima conoscenza di «cose curiose», più che stato d'animo soggettivo, e che poi, con l'esaurirsi del curioso-raro nell'abbondanza di nuove scoperte, passa negli uomini di pensiero come atteggiamento mentale a carattere sempre più soggettivo, giuste osservazioni si trovano nel lavoro, del resto assai fumoso, di A. Dupront, *Espace et Humanisme*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», tomo VIII, Paris 1946, pp. 23 sgg.

lare e del meraviglioso è ancora di gran lunga prevalente sulla ipostatizzazione razionale e polemica che sarà propria del mito del buon selvaggio. Non già che qui si neghi l'attitudine di talune delle affermazioni viste sinora a scuotere idee e a stimolare riflessioni: ma si tratta di frammenti dotati di una carica ancora allo stato potenziale, e la cui capacità di assumere la fisionomia e la funzione che noi siamo soliti attribuir loro dipenderà dall'atmosfera in cui dovranno operare nei decenni successivi.

Capitolo terzo

Salvezza degli infedeli e carità cristiana

Tuttavia, non sarebbe esatto ritenere che i motivi sopra accennati agiscano sempre come ostacoli alla «apertura» della coscienza europea ed italiana verso le nuove esperienze umane che affiorano attraverso le scoperte: nella concretezza della vita storica, infatti, taluni almeno di quei motivi operano anche in senso opposto, contribuendo essi stessi al superamento delle vecchie barriere spirituali. Così, anzitutto, l'elemento religioso. Che la scoperta della nuova via verso il Catai dovesse avere un significato decisivo anche sul piano religioso lo aveva già creduto Colombo, con tutto il fervore della sua profonda religiosità e con l'impeto della sua immaginazione ardente e a volte sregolata, che in lui coesiste in un curioso miscuglio con lo spirito pratico, l'energia, l'avidità innegabile di onori e di ricchezze; e in questa convinzione egli aveva trovato una delle forze ispiratrici più importanti della sua impresa¹. E però non solo

¹ Sulla personalità di Colombo e la sua religiosità, sempre da vedere le geniali pagine dello Humboldt, *op. cit.*, vol. III, *passim*, e specialmente pp. 255-62. Una reinterpretazione della figura di Colombo è stata tentata da S. de Madariaga, *Christopher Columbus*, London 1939, sulla base di una sua presunta origine

gli era sembrato di essere giunto nei pressi del Paradiso terrestre², e si era proposto di contribuire, con le immense ricchezze di oro che luccicavano davanti alla sua accesa fantasia³, alla riconquista del Santo Sepolcro⁴, ma, come è noto, il fatto della scoperta significò per lui l'avvento della pienezza dei tempi, il segno della imminente fine del mondo. Secondo i calcoli del *Libro de las Profecias* (ripresi principalmente dalle *Tablas alfonsinas* di Alfonso X e dal *Tractatus elucidarius astronomice concordie cum theologia et cum historica narratione* di Pietro d'Ailly), dei 7000 anni che si prevedeva dovesse in tutto durare il mondo, 5343 anni e 318 giorni erano trascorsi tra la creazione e l'avvento di Gesù Cristo; e aggiungendovi i 1501 anni dell'era cristiana (la postilla è, appunto, del 1501) si raggiungevano i 6845 anni, sì che ormai solo 155 anni mancavano alla fine del mondo⁵. Perciò in quel periodo si sarebbero adempiute le profezie, con la riconquista di Gerusalemme, e la predicazione del Vangelo tra i popoli di recente scoperti: «Yo dise arriba que quedava mucho por complir de las prophe-tías, y digo que son cosas grandes en el mundo, y digo que la señal es que Nuestro Señor da priessa en ello: el predicar

ebraica: ma questa tesi non sembra sostenibile: cfr. F. Streicher, *Die Heimat des Kolumbus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Serie I), Münster i. W. 1930, pp. 18-9; R. Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1942, pp. 9-11.

² Relazione del terzo viaggio, negli *Scritti*, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte I, vol. II, pp. 37-8.

³ «...el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, i con él, quien lo tiene, hace quanto quiere en el mundo, i llega á que echa las ánimas al Paraíso»: relazione del quarto viaggio, ivi, p. 201 («l'oro è eccellentissimo; dell'oro si fa tesoro, e chi lo possiede con esso fa ciò che vuole nel mondo, e giunge financo a mandar le anime in Paradiso»).

⁴ Ivi, p. 202.

⁵ *Libro de las Profecias*, ivi, p. 81.

del evangelio en tantas tierras de tan poco tiempo acá me lo dice»⁶.

Ma non tanto in queste ultime manifestazioni dell'ormai esaurito filone escatologico è da vedere la forza che più profondamente determina il lento rinnovarsi dell'atteggiamento religioso verso le terre extraeuropee: quanto nell'insieme dei nuovi problemi che le scoperte pongono davanti alla coscienza religiosa. Già la stessa esistenza delle popolazioni americane su terre così lontane da ogni altro continente conosciuto faceva sorgere la questione di spiegarne l'origine e il passaggio sul Nuovo Mondo in maniera conforme al racconto del *Genesi* e alle vicende del Diluvio. D'altra parte le scoperte rimettevano in discussione quella che fino al XV secolo era stata una convinzione unanime dei teologi medievali: che cioè non esistesse alcun paese al mondo in cui il Vangelo non fosse già stato predicato⁷. Notava già il Guicciardini: «Né solo ha questa navigazione confuso molte cose affermate dagli scrittori delle cose terrene, ma dato, oltre a ciò, qualche ansietà agli interpreti della scrittura sacra, soliti a interpretare che quel versicolo del salmo, che contiene che in tutta la terra uscì il suono loro e ne' confini del mondo le parole loro⁸, significasse che la fede di Cristo fusse, per la bocca degli apostoli, penetrata per tutto il mondo: interpretazione aliena dalla verità,

⁶ Ivi, pp. 82-3 («Io dissi sopra che restava molto da averarsi delle profezie, e dico che accadono cose grandi nel mondo, e dico che in ciò è il segno che Nostro Signore dà fretta: la predicazione del Vangelo in tante terre da sì breve tempo in qua me lo dice»). Cfr. A. Frugoni, *Incontri nel Rinascimento*, Brescia 1954, pp. 79-80, 48.

⁷ L. Capéran, *Le problème du salut des Infidèles*, nuova edizione, Toulouse 1934, p. 219.

⁸ *Ps.*, XVIII, 5: «In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum». L'interpretazione qui criticata dal Guicciardini ha il suo testo più autorevole in san Paolo, *Rom.*, X, 18.

perché non apparendo notizia alcuna di queste terre, né trovandosi segno o reliquia alcuna della nostra fede, è indegno di essere creduto o che la fede di Cristo vi sia stata innanzi a questi tempi o che questa parte sì vasta del mondo sia mai più stata scoperta o trovata da uomini del nostro emisferio»⁹. Ma altri erano ben lungi dall'assumere atteggiamenti di così razionale indipendenza di fronte all'autorità della Scrittura. Il problema venne dunque discusso intensamente durante tutto il secolo da viaggiatori e teologi. Notando che ai nuovi popoli non erano certo giunti né Romani né Macedoni, Raffaele Maffei si chiedeva: «apostolorum autem voces pervenisse quis credat? sed credere fas est; etenim in omnem terram exivit sonus eorum: nisi forte ex Hieronymi sententia vaticinium id dies luculentius aperiatur, ut iam perspicimus hoc tempore pientissimorum regum amborum virtute ac providentia, qui ad hos omnis religiosos miserunt viros»¹⁰. Il teologo Isidoro Isolani da parte sua teneva fermo alla iniziale predicazione degli Apostoli fin nelle isole dell'Oceano, dove in seguito però se ne era perduta la memoria: ma «sicut post Apostolos multae nationes ad Fidem catholicam venerunt ita fiet in novissimis diebus de his qui habitant insulas remotissimas magni maris Oceani»¹¹. Che è in fondo la posizione alla quale resteranno fedeli anche i teologi italiani della Controriforma, come il Bozio e il Bellarmino, i quali affermeranno la universale predicazione degli Apostoli fin dalle origini, alla quale fece poi seguito il progressivo acquisto alla Chiesa di anime sempre più numerose in tutti i

⁹ *Storia d'Italia*, cit., vol. II, p. 132.

¹⁰ R. Maffei [Raffaele Volaterrano], *Commentariorum urbanorum octo et triginta libri*, Basilea 1530, f. 140r (1ª edizione 1506).

¹¹ I. Isolani, *De imperio militantis Ecclesiae*, Milano 1516, libro I, tit. VI (ff. non numerati). Il brano a cui ci si riferisce nel testo è del 1513.

continenti¹². Il motivo «geografico» della diffusione della Chiesa in tutti i continenti comincerà anzi proprio ora, nel secolo XVI, ad acquistare un peso prevalente nel concetto di «cattolicità»¹³, e verrà anche utilizzato in funzione della polemica antiprotestante, perché, dirà il Bellarmino, la Chiesa «nostro tempore... in ipso novo orbe habet Ecclesias sine admistione haereticorum, in omnibus quatuor partibus mundi: ad Orientem, in Indiis; ad Occidentem, in America; ad Septentrionem, in Iaponia; ad Meridiem, in Brasilia, et exteriori parte Africae. At sectae haereticae numquam totum orbem, aut certe dimidiam eius partem occuparunt»¹⁴.

Comunque si risolvessero tali problemi, era certo però che ai popoli americani era mancato, e in buona parte mancava tuttora, il soccorso immediato, la predicazione ufficiale della Chiesa: e di fronte ai milioni di anime delle nuove terre che, sulla base della dottrina tradizionale, sarebbero risultate irrimediabilmente condannate, la stessa teologia cattolica veniva spinta a una revisione delle sue vecchie posizioni. Non che il problema fosse, in se stesso, propriamente nuovo (già nella Scolastica era stata discussa la questione della salvezza dell'uomo isolato su un'isola sperduta ecc.): ma lo rendeva concretamente e storicamente nuovo l'imponenza stessa del fatto che ora si constatava, e che faceva di una astratta disputa di scuola un problema di vastissime implicazioni religiose e morali. Si

¹² T. Bozio, *De signis Ecclesiae Dei*, Roma 1591, tomo II, p. 196; R. Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1589-92, tomo I, parte III, pp. 284-7. Cfr. G. Thils, *La notion de catholicité de l'Église à l'époque moderne*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XIII (1936), p. 31; Id., *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Paris 1937, pp. 212 sgg.

¹³ Thils, *La notion de catholicité* ecc., cit., pp. 8, 27 sgg., 62.

¹⁴ Bellarmino, *op. cit.*, tomo I, parte III, p. 285.

trattava in sostanza di stabilire quali possibilità di salvezza avesse l'uomo virtuoso rimasto sempre nell'ignoranza della religione: che era poi il problema della condizione della natura umana dopo il peccato originale, e senza la redenzione operata attraverso il battesimo. Si proponeva insomma con le scoperte la questione stessa che aveva già condotto i neoplatonici fiorentini, nella discussione sulla salvezza eterna dei grandi pagani dell'antichità¹⁵, ad affermare il valore del naturale impulso religioso dell'uomo¹⁶: motivo questo che, ripreso dagli eretici italiani e specialmente dal Curione e dal Pucci¹⁷, sostenuto da Zwingli e da Erasmo, fatto proprio dall'arminianesimo (nonostante la decisa opposizione dei più coerenti luterani e calvinisti, condotti dalla dottrina della predestinazione e della giustificazione per la fede a negare ogni valore alla sola natura umana), sboccherà poi nel deismo naturalistico e razionalistico del Seicento¹⁸. Ma,

¹⁵ Già prima del 1492, del resto, anche elementi geografici avevano operato nel senso medesimo. Nel canto XXV del *Morgante* (che, come è noto, apparve per la prima volta a stampa nel 1483), st. 228 sgg., il Pulci sostiene la navigabilità dell'Oceano oltre le colonne d'Ercole e l'esistenza degli Antipodi: i quali, nonostante l'ignoranza della fede cristiana, gli pare che possano salvarsi al pari dei Padri del Limbo (st. 238), se osserveranno i precetti della propria particolare religione con fede profonda e con purezza di cuore: che è quel che conta davanti al cielo, e che costituisce l'elemento comune a tutte le religioni. Affermazioni, queste, da riportare non a motivi ficiniani, ma agli influssi dell'averroismo latino e del neoplatonismo arabo-giudaico, che il Pulci accoglie in forma non dottrinale e popolare. Cfr. E. Walser, *Lebens- und Glaubensprobleme aus dem Zeitalter der Renaissance. Die Religion des L. Pulci, ihre Quellen und ihre Bedeutung*, Marburg 1926, specialmente pp. 58-62, 64-71; e anche G. Menegazzi, *A proposito degli antipodi nel poema del Pulci*, in *L'occhio e l'anima*, Genova 1916.

¹⁶ G. Saitta, *La filosofia di M. Ficino*, Messina 1923, pp. 75-99; E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Bari 1952, pp. 118-30; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, Firenze 1953, pp. 342 sgg.

¹⁷ D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, pp. 200-1, 374 e *passim*.

¹⁸ Cfr. da ultimo M.M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, parte I; Id., *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, Firenze 1947, vol. I, pp. 493 sgg.

ovviamente, fu nella teologia cattolica di Spagna e Portogallo che il problema venne discusso maggiormente in relazione agli abitanti delle nuove terre. Era questo un problema più arduo di quello degli antichi pagani: perché, se per questi la maggioranza dei teologi cattolici erano disposti ad ammettere che coi loro lumi naturali avessero reso gloria a Dio, e che perciò ad essi non fosse stata rifiutata la grazia¹⁹, per l'epoca successiva alla predicazione del Vangelo la dottrina scolastica riteneva invece indispensabile una conoscenza esplicita dei divini misteri. Alla discussione parteciparono Andrea Vega, Melchior Cano, Domenico Soto, Michele Medina, Luigi Vives, Domenico Báñez, Gregorio di Valenza, Gabriele Vásquez, il Vitoria, il Suárez, il Molina. Attenta, la teologia cattolica, da un lato a combattere la tesi della estrema corruzione della natura umana sostenuta dai protestanti, perché essa avrebbe comportato l'accoglimento di posizioni predestinazioniste e della giustificazione per la sola fede; e dall'altro, a non spingere troppo oltre la sua difesa della natura umana, che non solo suscitava da parte protestante accuse di pelagianesimo, ma finiva anche per fare il gioco delle tendenze relativistiche serpeggianti nella cultura del tempo, che sostenevano l'equivalenza di tutte le forme religiose dei vari paesi. Tuttavia, attraverso la molteplicità delle tesi dibattute nel corso di tutto il secolo, si giunge, nella sostanza, a un risultato comune un po' a tutta la teologia cattolica: all'ammissione cioè che le condizioni indispensabili per la salvezza sono dovunque realizzabili nel mondo, sia pure non con i soli mezzi naturali dell'uomo, ma attraverso una sorta di assistenza divina di cui si discussero a lungo la na-

¹⁹ Capéran, *op. cit.*, pp. 249-51.

tura e le forme²⁰. Che era poi la massima concessione alla quale la Chiesa potesse pervenire nel suo sforzo di rinnovare la propria struttura ideologica in conformità alla mutata immagine del mondo. Voleva dire, infatti, che anche i popoli fuori della Chiesa potevano partecipare della salvezza: significava rompere, almeno su un piano teorico, il duro cerchio esclusivistico del cristianesimo occidentale del Medioevo per giungere a una concezione più universalmente umana, più capace di accogliere nella fraternità cristiana anche i popoli delle nuove terre e di tutto il mondo.

Ma più che attraverso siffatti sviluppi teologici l'elemento religioso contribuì a quest'ampliamento della coscienza europea con l'appello all'immediato sentimento cristiano della carità e della giustizia contro gli orrori perpetrati dai *conquistadores* nelle terre americane. Accenti di protesta è già dato cogliere in scritti italiani dei primi decenni del secolo contro lo sterminio di tanta gente innocente, vivente allo stato di natura, e che non avendo mai sentito il nome di Cristo non era neppure responsabile dei propri vizi²¹. «Pereunt», scriveva l'Anghiera (che del resto evita accuratamente di pronunciarsi quando non vi sia già stata una deplorazione o una condanna ufficiale da parte del Consiglio delle Indie), «multi ex immensa fatigatione in auri fodinis, desperantque a deo ut sibi mortem multi consciscant, nilque curent de procreatione filiorum. Sumere matres gravidas medicamina inquit quos immaturos partus edant, cum cernant se parituras Christianorum manci-

²⁰ Ivi, pp. 297-8; e, in genere, su tutto questo problema nel secolo XVI, il cap. VII, pp. 219-98.

²¹ Geraldini, *op. cit.*, pp. 222 sgg.

pia... Extenuatus est miserorum numerus in immensum. Duo decies centena capitum milia amplius fuisse aliquando censita multi ferunt. Quis nunc sit horresco referre»²². Anche l'ambasciatore mantovano in Spagna²³ riferiva: «quelli Spagnuoli usano tante crudeltà in quelle Indie, che hanno posto tal desperation a quelle gente che nassendoli figliuoli le matre li amazano, dicendo non voler che vivano perché non habino a tollerare la servitute de' Spagnuoli». Ma anche nella stessa Spagna non mancarono, fin dall'inizio, scrupoli religiosi: e ne fanno fede, ad esempio, i dubbi della regina Isabella nella questione della vendita di indiani come schiavi, che voleva fosse sottoposta a un consiglio di teologi (lettera del 16 aprile 1495); l'impegno della grande maggioranza del clero in difesa degli indigeni, che diede luogo a vivaci conflitti nelle colonie²⁴; le perplessità, perfino, di Hernán Cortés, che nel suo testamento raccomandava ai propri eredi di liberare gli schiavi che gli appartenevano se il detenerli fosse stato dichiarato illegittimo dalle autorità ecclesiastiche. Interventi non mancarono neanche, come è noto, da parte dell'autorità pontificia²⁵. Ma fu solo quando questi scrupoli furono investiti e riscaldati dal fervido spirito apostolico del Las Casas ch'essi si tradussero in forza concretamente operante.

²² Anghiera, *De orbe novo*, cit., f. 50v.

²³ Giacomo Suardino, lettera da Toledo 27 ottobre 1525, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. I, p. 186.

²⁴ Un'eco se ne ha anche nella lettera senza data (ma 1520-23) diretta al Papa dal vescovo Geraldini, *op. cit.*, Appendice, pp. 257-8.

²⁵ Humboldt, *op. cit.*, vol. III, pp. 265 sgg.; S. Zavala, *La esclavitud de los Indios*, nei suoi *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires 1944, pp. 92 sgg.; V.D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid 1944, pp. 34 sgg.; C.H. Haring, *The Spanish Empire in America*, New York 1947, pp. 42 sgg.; S. de Madariaga, *The Rise of the Spanish American Empire*, London 1947, pp. 12 sgg.

Il Las Casas mirava anzitutto a suscitare la reazione delle coscienze contro le atrocità ch'egli denunciava; e in tal senso la sua posizione, pur con tutta la sua poderosa carica pratica, non aggiungeva motivi nuovi alla vita spirituale europea, limitandosi a mobilitare e attivizzare elementi appartenenti al nucleo originario dell'insegnamento cristiano. Ma da questa stessa ispirazione gli derivava l'impulso a trasferire la sua difesa degli indiani sul piano della difesa dell'uomo in quanto tale e della sua dignità, ch'egli voleva riconosciuta e rispettata anche negli infelici abitanti del Nuovo Mondo²⁶. Da ciò la sua polemica contro la tesi, sostenuta dall'aristotelico Sepúlveda, della esistenza di uomini «schiavi per natura»²⁷, ch'egli ammette solo come eccezioni individuali, e l'affermazione ch'egli fa, al contrario, della fondamentale uguaglianza degli uomini e delle nazioni: «todos los hombres del mundo, por bárbaros y brutales que sean, como de necesidad (si hombres son) consigan uso de razón, y de las cosas pertenescientes a hombres capacidad tengan y así de instrucción y doctrina, consiguiente y necesaria cosa es, que ninguna gente pueda ser en el mundo, por bárbara e inhumana que sea, ni hallarse nación que, enseñándola y doctrinándola por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe, no produzca frutos razonables de hombres ubérrimos»²⁸. Di questa fondamentale ugua-

²⁶ A. Pincherle, *La dignità dell'uomo e l'indigeno americano*, in *Atti Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Roma 1952, pp. 126 sgg.

²⁷ M. Menéndez y Pelayo, prefazione a J.G. de Sepúlveda, *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia», XXI (1892), pp. 257-369.

²⁸ B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, a cura di A. Millares Carlo, con uno studio preliminare di L. Hanke, México-Buenos Aires 1951, vol. I, p. 15 («giacché tutti gli uomini del mondo, per barbari e brutali ch'essi siano, di necessità — se sono uomini — giungono all'uso della ragione, e son capaci delle cose

glianza partecipano anche gli indiani d'America: e però il Las Casas si impegna in un minuzioso sforzo, che è il motivo dominante di tutta la disordinata mole dell'*Apologética*, per dimostrare che gli indiani non solo possedevano vivace ingegno e grandi capacità naturali, ma potevano considerarsi uguali, e spesso anzi superiori, ai più famosi popoli dell'antichità. Buoni ordini economici, ben regolata vita sociale, splendore di edifici, perfezione delle industrie, eccellenza delle istituzioni politiche: tutto ciò mostra «ser todas estas gentes destas nuestras Yndias quanto es possible por vía natural y humana, sin lumbre de fe»²⁹. Nel confronto, anzi, appar chiaro che le repubbliche degli indiani «igualaron y aun sobrepujaron», nelle buone leggi e nei costumi, tutte quelle antiche, comprese quelle di Calcedonia, Creta e Sparta, che Aristotele ricordava come le meglio ordinate: «porque ninguna nación del mundo más conformes tuvo los que governavan las repúblicas, ni que mas ordenadamente biviesen, ni los reyes y magistrados con tanta tranquilidad governasen, ni gozasen de tanta obediencia en los súbditos, commo estos»³⁰. Anche nella vita spirituale essi

pertinenti all'uomo, e così di istruzione e dottrina; ne segue inevitabilmente che non possa esservi popolo al mondo, per barbaro e inumano che sia, né darsi nazione, che, istruendola e addottrinandola nel modo che richiede la naturale condizione degli uomini, e soprattutto con la dottrina della fede, non produca frutti adeguati di uomini eccellenti»). Come è noto, la *Historia de las Indias*, cominciata nel 1527, rimase a lungo inedita, al pari dell'altra opera maggiore del Las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, a cura di M. Serrano y Sanz, Madrid 1909; ma entrambe le opere vennero presto conosciute attraverso altri scrittori che le utilizzarono manoscritte: cfr. da ultimo Pincherle, *op. cit.*, pp. 121-2; Hanke, Introduzione alla citata edizione della *Historia de las Indias*, vol. I, pp. xviii sgg.; Id., *Bartolomé de Las Casas. An Interpretation of his Life and Writings*, The Hague 1951.

²⁹ Las Casas, *Apologética Historia*, cit., p. 683 («esser tutte queste genti di queste nostre Indie tutto quel che è possibile per via naturale e umana, senza lume di fede»).

³⁰ Ivi, p. 681 («perché nessuna nazione al mondo ebbe più adatti coloro che governavano le repubbliche, né che più ordinatamente vivessero, né re e magi-

giunsero, con i soli mezzi naturali, assai prossimi alla verità: sicché può dirsi che «á la puerta están y... propincuas más que otras muchas de las antiguas idólatras, a ser convidadas y rescebir el convite de las bodas de Cristo con su Iglesia, de prompta voluntad y gana»³¹.

Questa decisa affermazione dell'esistenza, sul nuovo continente, di uomini uguali, nelle doti naturali e spontanee, agli stessi popoli dell'antichità, costituiva certo un potente impulso all'allargamento degli orizzonti mentali dell'Europa cristiana. Ed è notevole, a questo proposito, che il Las Casas, pur sostenendo, sulle orme di san Tommaso, che la predicazione apostolica del Vangelo fu estesa anche alle Indie (ancora identificate da lui, come da Colombo, con l'Asia Orientale), finiva in sostanza per scostarsi dalla dottrina tomistica, affermando che i nuovi popoli non ebbero mai notizia della religione cristiana; e che perciò la loro infedeltà, non dovuta a colpa ma solo ad ignoranza, non condurrà senz'altro alla loro condanna, perché il Cielo non negherà loro il soccorso della grazia, che sempre fu concesso agli uomini meritevoli di salvarsi³²: con che il Las Casas veniva a porsi sulla linea più avanzata della teologia cattolica. Ma tutto ciò non comportava necessariamente l'erezione a «mito» dei popoli d'oltre Oceano, e tanto meno la creazione di un ideale dello stato di natura. In realtà, il Las Casas sosteneva piuttosto la capacità di tutti i popoli, anche dei più

strati che con tanta tranquillità governassero, né godessero di tanta obbedienza come questi»).

³¹ Ivi, p. 493 («stanno alla porta... e più vicini di molti altri degli antichi idolatri, a essere invitati a partecipare al convito delle nozze di Cristo con la sua Chiesa, con pronta volontà e desiderio»). E cfr. specialmente il cap. CXXVII: *Que los indios tuvieron más lumbre y conocimiento natural de Dios que los griegos y los romanos* (pp. 336 sgg.).

³² *Historia de las Indias*, cit., vol. I, pp. 25-6.

arretrati, di progredire fino a un elevato livello di civiltà, che non l'eccellenza della condizione di vita dei primitivi per se stessa: che anzi per questi sottolineava la necessità che venissero «persuadidos, inducidos y atraídos á toda mansedumbre, quietud, concierto y buena órden de política, y tambien á la cierta y verdadera religion»³³. In generale anzi non negava che alla luce della dottrina aristotelica essi dovessero considerarsi barbari per certi rispetti, come la mancanza di lettere, la servile soggezione ai governanti, l'ignoranza della lingua dei cristiani³⁴. Va notato d'altronde che se nell'*Apologética* gli indiani vengono posti addirittura al di sopra dei popoli dell'antichità greco-romana, manca invece un raffronto diretto con le nazioni cristiane dell'Europa contemporanea, la cui fondamentale superiorità rimane dunque incontestata. E tuttavia, alla nascita del mito del buon selvaggio il Las Casas diede un contributo di importanza fondamentale. Già lo stesso suo sforzo di dimostrare l'alto livello raggiunto con le loro sole forze naturali da tanti popoli forniva una ricca serie di elementi e di spunti a interpretazioni relativistiche; ma anzi in un certo senso il mito è già formato e presente nel medesimo Las Casas, ai fini della particolare battaglia ch'egli conduceva. Allo scopo di far risaltare ancor più l'ingiustizia della sorte loro riserbata, egli attribuiva infatti agli indiani non solo debolezza e timidezza, ma anche una serie di virtù morali che finivano per porli su un piano più alto degli stessi cristiani *conquista-*

³³ *Apologética Historia*, cit., p. 544 («persuasi, indotti e attratti a ogni mansuetudine, quiete, accordo e buon ordine politico, e anche alla certa e vera religione»).

³⁴ Ivi, p. 695. Ma notava il Las Casas a proposito di quest'ultimo rilievo: «pero en ésta tan bárbaros commo ellos nos son, somos nosotros á ellos» («però, in questo, tanto barbari come essi sono per noi, siamo noi per loro»).

dores: sicché quel confronto che veniva evitato sul piano dottrinale si attuava invece, e con ben maggiore efficacia, nelle calde invocazioni del predicatore allo spirito di fraternità e di carità, che imprimevano nella mente dei lettori una immagine dell'innocente selvaggio la cui forza di suggestione superava di gran lunga tutte le limitazioni concettuali. «Todas estas universas y infinitas gentes a todo genero crio Dios las mas simples sin maldades ni doblezes, obedientissimos, fidelissimos a sus señores naturales y a los christianos a quien sirven, mas humildes, mas pacientes, mas pacificas y quietas, sin renzillas ni bollicios, no rixosos no querulosos, sin rancores, sin odios, sin dessear venganças que ay en el mundo». Persino gli stessi Spagnuoli sono stati spesso costretti a riconoscere: «cierto estas gentes eran las mas bienaventuradas del mundo, si solamente conoscieran a Dios». «En estas ovejas mansas» si avventarono gli Spagnuoli «como lobos y tigres y leones crudelissimos de muchas dias hambrientos»; e non per altro motivo che «por tener por su fin ultimo el oro, y henchirse de riquezas en muy breves dias... por la ynsaciable cudicia y ambicion que han tenido»³⁵. Si ha, insomma, l'erezione a mito delle virtù morali dei popoli indigeni, anche non convertiti, perché servano da stimolo e da sprone ai cristiani, tanto avvantaggiati dalla Rivelazione, e che troppo spesso si mostrano

³⁵ B. de Las Casas, *Brevissima relacion de la destruycion de las Indias*, Siviglia 1552, ff. non numerati («Tutti codesti infiniti popoli di ogni genere, Dio li creò i più semplici che siano al mondo, senza malvagità né doppiezze, obbedientissimi, fedelissimi ai loro signori naturali e ai cristiani che servono, i più umili, i più pazienti, i più pacifici e quieti, senza contese e turbolenze, non rissosi né queruli, senza rancori, senza odi, senza desiderio di vendette»;... «certo queste genti sarebbero le più fortunate del mondo, se solamente conoscessero Dio»;... «Su queste pecore mansuete»... «come lupi e tigrì e leoni crudelissimi affamati da molti giorni»... «perché avevano per loro fine ultimo l'oro, e il riempirsi di ricchezze in brevissimi giorni... per la insaziabile avidità e ambizione che hanno avuto»).

così immeritevoli di quel supremo privilegio: che è uno schema mentale che diverrà poi tipico, come vedremo, dei missionari gesuiti, e costituirà una delle forme più specifiche attraverso le quali essi contribuiranno alla creazione del mito del buon selvaggio.

Capitolo quarto

Nascita del buon selvaggio

La vetta più alta, su un piano europeo, di questo processo di idealizzazione dei popoli nuovamente scoperti, è rappresentata, come è noto, dal pensiero di Montaigne. Gli spunti e gli elementi scettici e relativistici che, anche in rapporto alle nuove esperienze geografiche (per esempio in un Léry), circolavano nel pensiero del secolo, assurgono in Montaigne a una concezione organica e coerente, ricca di sfumature e di implicazioni: e, accanto ai classici, sono i racconti di viaggi, che rivelano al suo sguardo curioso e penetrante l'infinita varietà dei costumi e delle credenze, ad avere un peso decisivo nella dissoluzione delle realtà oggettive e delle misure di valore comunemente accettate. E non è solo l'oggetto, che noi percepiamo attraverso i nostri sensi e che varia perciò con questi, a dissolversi nel pensiero di Montaigne: ma anche il soggetto, che appare come una successione di stati diversi e l'un l'altro contrastanti¹: «Or, nostre estat accommodant les choses à soy et les tran-

¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1922³, vol. I, pp. 178-9.

sformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en verité: car rien ne vient à nous que falsifié et alteré par nos sens... Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects»². È su una conoscenza siffatta, «qui est un miserable fondement de nos regles, et qui nous represente volontiers une tres-fauce image des choses»³, che si fonda l'arbitraria opinione della nostra superiorità sugli uomini di lontani paesi: «desquels par ce que nous n'entendions aucunement le langage, et que leur façon, au demeurant, et leur contenance, et leurs vestemens estoient du tout esloignez des nostres, qui de nous ne les estimoit et sauvages et brutes?»⁴. Ma occorre guardarsi dal cedere a siffatti pregiudizi della «voix commune». In realtà, «il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, si non que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, perfect et accomply usage de toutes choses»⁵.

Anche qui, insomma, posizione pienamente relativistica, che dissolve concetti dotati di millenaria autorità come quello, appunto, di barbarie⁶; e che offre una base di

² M. de Montaigne, *Essais*, a cura di A. Thibaudet, Paris 1950, II, 12: *Apologie de Raimond Sebond*, pp. 678-9.

³ Ivi, III, 6: *Des Coches*, p. 1017.

⁴ Ivi, II, 12, pp. 515-6. - Sul ruolo delle scoperte nel pensiero di Montaigne cfr., oltre i citati Chinard, Atkinson e Gonnard, il discutibile G. Toffanin, *Montaigne e l'idea classica*, Bologna 1940.

⁵ *Essais*, I, 31: *Des Cannibales*, pp. 242-3.

⁶ Per la storia di questo concetto, di fondamentale importanza anche ai fini della presente indagine, cfr. [E. Sestan], alla voce *Barbari*, in *Enciclopedia italiana*, vol. VI, pp. 123-4; R. De Mattei, *Sul concetto di barbari e barbarie nel Me-*

partenza assai adatta per rimettere in discussione ogni sorta di istituzione e di valori. Ma l'incontro di Montaigne col nuovo mondo, innocente e istintivo, dei selvaggi, avviene su un piano anche più profondo. L'uomo Montaigne, partito alla ricerca del proprio io più intimo e più schietto, al disotto di tutte le artificiali norme e regole di «convenzione», si incontra proprio su questo piano di immediata e sincera «natura» con quell'altro uomo di natura che è il selvaggio, non ancora corrotto e sofisticato dagli artifici della civiltà. L'importanza che quest'incontro assume nell'esperienza mentale di Montaigne ci è indicata fin dalla prefazione degli *Essais*: dove egli confessa la sua ambizione di ritrarsi «tout entier et tout nud», come se si fosse trovato «entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de la nature». Che è un ritrovare lo stesso uomo di qua e di là dai mari, qui liberato dall'artificio della convenzione, là ancora nella primitiva innocenza dell'istinto: ma ugualmente sottomesso e conforme all'unica legge stabilita da «nostre grande et puissante mere nature»⁷. La quale natura diventa poi, almeno nella sfera dell'etica, qualcosa di ben diverso: giacché la distruzione, ad opera dello scetticismo relativistico, di usi e principi arbitrari, si converte nella sollecitazione a ricercare e ricostruire in noi la norma morale su un piano di più interiore consapevolezza, facendo appello a leggi che trovano appunto nella natura la loro fonte e la loro garanzia. Cioè: la natura finisce per identificarsi, per Montaigne, con una forma di restaurata ragione, quella «raison universelle em-

dio Evo, in *Studi di storia e diritto in onore di E. Besta*, Milano 1939, IV, pp. 485 sgg.; e specialmente Chabod, *Lezioni*, cit., pp. 14 sgg.

⁷ *Essais, Au lecteur*, I, 31, p. 243.

preinte en tout homme non desnaturé»⁸, che si contrappone all'arbitrio dei molti e variabili codici morali⁹. Per lui dunque il mondo dei selvaggi non è solo un mondo che il relativismo nega potersi considerare inferiore a «nostre monde pardeça»: ma per essere anzi più prossimo alla natura e alla ragione, esso si regge secondo principi assai migliori. Adesso veramente sono riuniti tutti gli elementi necessari alla creazione del mito del «buon selvaggio»: che essendo raffigurato come portatore di una ragione più vera e universale di quella seguita dalla «voix commune» può diventare, e in realtà diventa, portatore di quell'altra e rivoluzionaria ragione che gli spiriti più moderni di Francia e d'Europa vengono costruendo giorno per giorno. Ed è una ragione che in quanto si appella al primitivismo contro la civiltà; all'istinto contro le norme stabilite e accettate; allo «stato di natura» dei selvaggi senza governo e senza proprietà privata contro gli ordinamenti sociali europei: possiede nel fondo una carica fortissima di estremo radicalismo, che non si fermerà di fronte ad alcuna conseguenza di ordine religioso, politico o sociale, man mano che i tempi la investiranno di sempre nuovi contenuti. Perché il credente Montaigne ha, sì, cercato di sottrarre le verità di fede alle dispute razionali, negando ogni efficacia alla ragione umana in quell'ambito: ma la ragione, detronizzata come strumento di difesa della fede, finirà invece per essere impiegata ugualmente, e con sempre minori riguardi, contro la fede. Non è certo casuale il grande influsso che Montaigne eserciterà, un po' direttamente, un po' attraverso Charron, sui libertini del secolo XVII¹⁰.

⁸ Ivi, III, 12: *De la phisionomie*, p. 1190.

⁹ Per tutto ciò cfr. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, cit., vol. I, pp. 181 sgg.

¹⁰ Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e*

Già in Montaigne, dunque, il mondo primitivo dei selvaggi diventa strumento di una precisa battaglia culturale, simbolo di una polemica di civiltà. Le virtù ch'egli ammira, i valori in cui crede, negli *Essais* appaiono spesso patrimonio originario delle popolazioni scoperte oltre gli oceani, nell'India, nella Cina, e soprattutto in America. Che è un atteggiamento diversissimo, ovviamente, dai nostalgici vagheggiamenti dell'età dell'oro che abbiamo visto negli scrittori italiani del primo Cinquecento: quanto gli uni erano poveri, nella sostanza, di contenuto, tendendo ad esaurirsi sul piano sentimentale o letterario, tanto l'altro è ricco di motivi che si inseriscono in una consapevole problematica culturale con finalità ben determinate. Il maggior titolo di superiorità dei selvaggi è dunque nella loro prossimità alla natura: «Ils sont sauvages, de mesme que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits; là où, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes et plus utiles et naturelles vertus et proprietéz, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodées au plaisir de nostre goust corrompu»¹¹. Al quale proposito è da notare che Montaigne accomuna nella sua lode tanto le popolazioni propriamente primitive, quanto quelle progredite del nuovo continente: «l'espou-

siècle, Paris 1943, vol. I, pp. 139-43 (per La Mothe Le Vayer), 149-50 (Gas-sendi), 162 (Naudé), 195, 197-8 (Guy de la Brosse), 230 (Scipion de Grammont), 179-80, 312, 323 (Guy Patin), 341 (Samuel Sorbière), 354 (Bourdilot), *passim*. - Spesso, quest'influsso di Montaigne si rivela anche come ripresa di motivi di polemica «geografica». Sullo sviluppo dei motivi americani di essa in questo periodo, cfr. G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris 1934, specialmente pp. 219-20.

¹¹ *Essais*, I, 31, p. 243.

ventable magnificence des villes de Cusco et de Mexico», egli sostiene, mostra «qu'ils ne nous cedoient non plus en l'industrie»; «ny Graece, ny Romme, ny Aegypte ne peut, soit en utilité, ou difficulté, ou noblesse, comparer aucun de ses ouvrages au chemin qui se voit au Peru, dressé par les Roys du pays, depuis la ville de Quito jusques à celle de Cusco»¹². C'era forse una non avvertita contraddizione tra l'elogio dell'immediata adesione alla natura nei selvaggi, e quello di complesse formazioni di civiltà, frutto di una più o meno grande dose di «artificio»: e vedremo infatti come all'esaltazione delle grandi civiltà americane si atterrano anche indirizzi culturali ben lontani dall'accogliere le conseguenze più radicali del pensiero di Montaigne. Comunque, in quest'ultimo l'immagine del mondo americano resterà caratterizzata prevalentemente dalla primitività, e nettamente contrapposta al mondo della «civiltà», che fino a tutto il Cinquecento coincide, essenzialmente, con l'Europa¹³.

Ma è una primitività tale che «il me desplait que Licurgus et Platon ne l'ayent eüe; car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse non seulement toutes les peintures dequoy la poësie a embelly l'age doré et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie»¹⁴. Condizione, insomma, superiore a quella della stessa Repubblica di Platone. E non solo vivevano con mirabile semplicità, senza commerci, lettere o scienze, senza ordini politici e proprietà privata, con ridot-

¹² Ivi, III, 6, pp. 1018, 1025.

¹³ Chabod, *Lezioni*, cit., pp. 56-62.

¹⁴ *Essais*, I, 31, p. 244.

tissimi bisogni economici¹⁵: ma osservavano le più nobili e vere virtù morali, «la devotion, observance des loix, bonté, liberalité, loyauté, franchise»¹⁶: quanto ad ardire e fermezza «je ne craindrois pas d'opposer les exemples que je trouverois parmy eux aux plus fameux exemples anciens»¹⁷. La stessa longevità straordinaria, che i viaggiatori spiegano di solito con i vantaggi del clima, «je l'attribue plustost à la tranquillité et serenité de leur ame, deschargée de toute passion et pensée et occupation tenduë ou desplaisante...»¹⁸.

I conquistatori europei possono ben vantarsi di averli sottomessi: ma non con la superiorità del valore, con l'altezza della giustizia e della bontà, con la forza della magnanimità: sì con la violenza e gli inganni, e col vantaggio delle armi e dei cavalli. «Mechaniques victoires!». Quanto diverso se quelle conquiste fossero cadute sotto i Greci e i Romani, «qui eussent doucement poly et defriché ce qu'il y avoit de sauvage, et eussent conforté et promeu les bonnes semences que nature y avoit produit»¹⁹. Certo, v'erano fra loro dei cannibali: ma non è forse meno barbaro mangiare un uomo «après qu'il est trespasé» che divorarlo vivo con le usure, o «deschirer par tourmens et par geénes un corps encore plein de sentiment», come s'è visto in Francia, e per di più sotto pretesto di pietà e religione? Taluno, del resto, ha giustificato il cibarsi di carne umana: «mais il ne se trouva jamais aucune opinion si desreglée qui excusat la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté, qui sont nos

¹⁵ Ivi, I, 31, pp. 244 sgg.

¹⁶ Ivi, III, 6, p. 1018.

¹⁷ Ivi, III, 6, pp. 1018-9.

¹⁸ Ivi, II, 12, p. 545.

¹⁹ Ivi, III, 6, p. 1020.

fautes ordinaires. Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie»²⁰.

Tre di quei selvaggi, racconta Montaigne, capitarono a Rouen mentre vi si trovava il re Carlo IX. Essi dissero di essere rimasti colpiti principalmente da due cose. Anzitutto, che i molti uomini robusti e ben armati che attorniavano il re «se sous-missent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choissoit plus tost quelqu'un d'entr'eux pour commander»; e poi, che essendovi in Francia da una parte «des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez», e dall'altra una folla di mendicanti affamati, questi potessero tollerare una tale ingiustizia, e «qu'ils ne prinsents les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons»²¹. Certo, la polemica del Montaigne è di carattere essenzialmente morale, e non bisogna attribuire un valore più che episodico a espressioni come queste: ma esse sono un indice di dove potesse portare la logica stessa di quella difesa della semplice e spontanea «natura» dei popoli di oltre Oceano che il Montaigne conduceva.

²⁰ Ivi, I, 31, pp. 247-8.

²¹ Ivi, I, 31, p. 253.