

Parte seconda

Capitolo primo

Le nuove fonti d'informazione

Per intendere fino a che punto l'Italia partecipi al processo europeo della creazione del mito del «buon selvaggio», occorre tener presente anzitutto il mutamento che intorno alla metà del secolo si verifica nel carattere delle fonti dalle quali la cultura italiana attinge prevalentemente le notizie delle scoperte. Terminata, qualche decennio dopo Colombo, la fase di attiva partecipazione dei viaggiatori italiani alle navigazioni di scoperta, l'informazione sui paesi nuovi aveva subito dopo il 1520 un certo declino, rimanendo affidata principalmente alle lettere di francescani e domenicani recatisi a evangelizzare le nuove terre, o alle notizie che dalla Spagna o dal Portogallo spedivano mercanti e rappresentanti di Stati italiani. Assai rare erano state fino alla metà del secolo anche le traduzioni di opere straniere, come per esempio quella della seconda relazione del Cortés, apparsa nel 1524 in traduzione latina e italiana¹, o quella del *Sommario* dell'Oviedo, tradotto in

¹ H. Cortés, *Preclara de Nova maris Oceani Hispania narratio*, traduzione di P. Savorgnan, Norimberga 1524. Sopra di questa venne eseguita la traduzione

italiano nel 1534². Dopo il 1550 è invece proprio quest'ultimo tipo di fonti ad assumere una decisa prevalenza: tagliata fuori ormai dall'opera di esplorazione e di conquista (l'ultimo viaggiatore-scrittore italiano in America di qualche rilievo può dirsi il Benzoni), l'Italia dipende sempre più dalle notizie provenienti dai paesi più direttamente impegnati nell'impresa: e, naturalmente, in primo luogo dalla Spagna e dal Portogallo.

Un primo gruppo di queste opere può essere caratterizzato nel complesso come storiografia spagnuola dei *conquistadores*. Contribuiranno soprattutto a farla conoscere al pubblico italiano uomini come Giambattista Ramusio, che nella sua celebre raccolta inserì, accanto ad altre relazioni meno importanti, le opere del Cortés e dell'Oviedo; Agostino de Cravaliz, traduttore di López de Gomara e di Cieza de León; il militare diplomatico e letterato spagnuolo Alfonso Ulloa che, stabilitosi a Venezia, diede alla luce in italiano gli scritti di Fernando Colombo e di Agustín de Zárate oltre che dei portoghesi Fernao Lopes de Castanheda e Joao de Barros. Notevole, anche tra costoro, la diversità di atteggiamenti: ma li unisce, e dà loro una fisionomia comune, il fatto di avere tutti partecipato più o meno direttamente alla conquista, come militari, funzionari, dipendenti dei maggiori *conquistadores*; e di esser tutti impegnati perciò a scagionare gli Spagnuoli dalle accuse gravissime che, specie per influenza del Las Casas, venivano diffondendosi prima in Spagna e poi in tutta Europa³.

italiana di N. Liburnio: *La preclara narratione di Ferdinando Cortese della nuova Hispania del mare Oceano*, Venezia 1524. La 1^a edizione spagnuola è del 1522.

² G. Hernández de Oviedo, *Summario de la naturale et general historia de l'Indie Occidentali*, Venezia 1534. La 1^a edizione spagnuola è del 1526.

³ Sui caratteri generali di questa storiografia, oltre i citati Fueter, Weber, Friederici, Rein e Penrose, può essere utile vedere il tentativo, in verità assai

Da ciò la tesi, condivisa da un po' tutti questi scrittori, che le sciagure di cui furono vittime gli indiani fossero giusta punizione decretata da Dio, come diceva l'Oviedo, «per li peccati... grandi, enormi, et abhominevoli, di queste genti selvaggie et bestiali»⁴. Se gli indiani hanno molto sofferto, osservava il Cieza de León, «io per mio credere tengo, che Iddio, i cui giudicij son giusti», permise tutto ciò «forse per i lor peccati, et de i suoi passati, i quali doveano esser molti, poi ch'erano senza la fede»⁵; e questo giudizio viene mantenuto anche di fronte agli aspetti più tragici della conquista. Il López de Gomara, mentre riconosceva che di un milione e mezzo di abitanti di Haiti non ne sopravvivevano neanche cinquecento, commentava anch'egli che «dovete essere che Iddio gli volse castigare per li lor grandissimi peccati», pur condannando, come facevano del resto un po' tutti questi scrittori, i più gravi eccessi dei conquistatori⁶. Da questa impostazione teologica e moralistica derivava la tendenza a giustificare la presunta condanna divina accen-

poco convincente, di difesa dei *conquistadores*, «mitad vikingos, mitad apóstoles», compiuto dal Menéndez Pidal, «*Codicia insaciable?*» «*Illustres bazañas?*», nel suo volume *La lengua de Cristóbal Colón*, cit., pp. 101-20. Questa posizione raggiunge toni di cieco nazionalismo reazionario nel citato Sierra, *El sentido misionarial de la conquista de América*, *passim*.

⁴ G. Hernández de Oviedo, *Della generale et naturale historia delle Indie a tempi nostri ritrovati*, in G.B. Ramusio, *Delle navigationi et viaggi*, vol. III, Venezia 1556, f. 97v. La 1ª edizione spagnuola è del 1535-37.

⁵ P. Cieza de León, *La prima parte dell'istorie del Perù*, traduzione anonima, Venezia 1557, f. 1v. Preferiamo utilizzare questa edizione, che offre qualche vantaggio rispetto alla prima traduzione italiana di Agostino de Cravaliz (Roma 1555), da noi pure tenuta presente (nel Cinquecento si fecero sei edizioni italiane dell'opera). L'originale di questa prima parte venne stampato nel 1553; la seconda parte venne edita solo nel 1880 a Madrid; e il III libro della IV parte pure a Madrid nel 1877.

⁶ F. López de Gomara, *La historia generale delle Indie occidentali*, trad. it. di A. de Cravaliz, Roma 1556, ff. 30v-31r; cfr. anche 44v e *passim*. Anche di questa opera si hanno sei edizioni italiane nel Cinquecento. L'originale spagnuolo è del 1552-53.

tuando i lati peggiori dei costumi e delle credenze delle popolazioni americane. Da una reale conoscenza dei loro costumi, sosteneva l'Oviedo, «si potrà facilmente raccorre et vedere la giustitia di Dio: et quanto è stato egli misericordioso con loro aspettandoli tanti secoli». Persuaso che già alla morte di Gregorio Magno il Vangelo fosse stato dovunque predicato, l'Oviedo riteneva che ormai, trascorsi da allora 931 anni, «dovrebbero... queste genti havere inteso quello che tanto loro importa, che è la salute delle anime»; e tuttavia sono pessimi cristiani, e quasi bestie e non uomini⁷. Difficilissimo farne venir fuori dei buoni cristiani: «et per la esperientia, che io ho di queste genti, credo che niuno o assai pochi di loro siano christiani di loro volontà, et quando alcuno essendo di età si fa battezzare, il fa più per una certa voglia, che per zelo della fede: perché non li resta altro che il nome, il quale ancho presto li cade dalla memoria. È ben possibile che ve ne siano alcuni fedeli, ma io mi credo che assai rari siano»⁸.

Non rare dunque le argomentazioni arieggianti quelle di fra Tommaso Ortiz contro la libertà degli indiani; da tenere, secondo Nuño de Guzmán, in servitù, perché «non hanno virtù né humanità nel vivere, né verità in bocca... massimamente che è di tal natura questa gente che bisogna che stieno molto soggetti, et che temano, perché sieno buoni christiani»⁹. Ma anche quando si polemizza esplicitamente contro l'Ortiz, come faceva il López de Gomara, approvando le ordinanze che restituivano la libertà agli indiani, perché «cosa giusta è che gli uomini che nascono li-

⁷ Oviedo, *Della generale et naturale historia*, cit., f. 111r.

⁸ Ivi, f. 180v.

⁹ N. de Guzmán, *Relation scritta in Omitlan provincia di Mechuacan della maggior Spagna*, 8 luglio 1530, in Ramusio, *op. cit.*, vol. III, f. 336r.

beri, non siano schiavi d'altri huomini»¹⁰; anche in questi casi non troppo differente da quello dei difensori della schiavitù appare il giudizio complessivo. Così per esempio lo stesso López de Gomara insisteva ugualmente sulle accuse di facile ripudio del cristianesimo; degli indigeni delle Antille, che pure avevano fornito a lungo lo spunto prediletto alle variazioni sull'età dell'oro, egli diceva che «facilissimamente si congiungono con le donne, et ancor come corvi o vipere e peggio, lasciando da banda che son grandi sodomiti, amici di poca fatica et di andarsene a solazzo, bugiardi, ingrati, mutabili, et vilissimi»; gli abitanti del territorio di Cumana «sono fingardi, vanagloriosi, vendicativi et traditori»¹¹. Neanche davanti alla civiltà comunistica degli Incas, d'altronde intesa ancora solo vagamente e senza speciale rilievo¹², il López de Gomara modificava il suo giudizio: «...hereditano li nepoti, et non figliuoli, salvo fra li Re Ynga et Signori, ma ditemi che hanno da ereditare, poi che il volgo non ha né manco ne vuole, overamente non gli lasciano patrimonio. Sonno grandissimi bugiardi, ladri, crudeli, sodomiti, ingrattissimi, senza honore, senza vergogna, senza carità né virtù...»¹³. E poi, tutti, anche i più civili, soggetti alla servitù del «Demonio nimico dell'humana natura», il quale, a giudizio del Cieza de León, «si havea preso gran signoria sopra questa gente, permettendolo Dio per i lor peccati», e riusciva spesso ad ingannarli con le profezie e gli auguri, «per quel dono della sottilità del suo in-

¹⁰ López de Gomara, *Historia generale*, cit., ff. 204v sgg.

¹¹ Ivi, ff. 18r, 27r, 75v e *passim*.

¹² Come è noto, solo dopo l'apparizione dei *Comentarios reales* di Garcilaso de la Vega (1609-17) il mito dell'impero comunistico degli Incas si diffonderà nella cultura europea. Cfr. N. Matteucci, *Il mito dei primitivi*, in «Il Mulino», II (1953), p. 230.

¹³ López de Gomara, *Historia generale*, cit., f. 185v.

gegno, et anco per la molta età et esperienza c'ha nelle cose»¹⁴. Donde il rilievo dato al valore religioso e morale della conquista, destinata a liberare gli indiani dalla prigione degli inganni diabolici in cui stavano rinchiusi, «come i gentili et altre genti di miglior intelletto et giudizio di loro, finché la parola evangelica entri ne i loro cori, et che i christiani che andarono in India procurino di aiutar questa gente con la dottrina»¹⁵.

Questo atteggiamento più o meno generale viene però articolandosi secondo motivi più specifici, che è necessario precisare per intendere a pieno la loro funzione in rapporto ai problemi da noi esaminati. E un fatto di primaria importanza è la scomparsa, in questi scrittori, di ogni vagheggiamento dell'«età dell'oro», di ogni mitica raffigurazione della vita dei selvaggi come espressione della innocenza originaria. Per contro, se qualche eccezione vien fatta ai duri giudizi riferiti di sopra, essa riguarda soprattutto i popoli di più avanzata civiltà, che adesso attirano l'attenzione assai più dei veri e propri selvaggi. Già il Cortés nelle relazioni della sua conquista aveva inviato ammirate descrizioni delle realizzazioni materiali e dei buoni ordinamenti dell'impero messicano. La vastità e i meravigliosi edifici di Tascaltecal e di Temistitan, le quattrocento «torri di moschee» di Churultecal, i civili costumi degli abitanti («gente

¹⁴ Cieza de León, *op. cit.*, ff. 36v, 98r.

¹⁵ Ivi, f. 44r. - Non molto diverso l'atteggiamento dominante nella cultura inglese del XVI secolo: dove il selvaggio americano acquista rilievo non come modello e ideale, ma, al contrario, come simbolo dell'abiezione in cui l'europeo sarebbe caduto se non fosse stato cristiano e non avesse seguito i dettami della sua più alta natura: cfr. R.H. Pearce, *Primitivistic Ideas in the «Faerie Queene»*, in «Journal of English and Germanic Philology», XLIV (1945), pp. 139-51.

molto ragionevole, et talmente che la miglior che sia in Africa non è con questa da esser posta in comparatione»), la grandezza e potenza di Montezuma, i saggi ordinamenti amministrativi e giudiziari dell'impero, avevano dettato pagine apertamente ammirative al conquistatore¹⁶. E su questa via lo aveva seguito il suo fedele apologista, il López de Gomara, che, pur con la sua avversione per gli indiani, non riusciva a sottrarsi a un sentimento di rispetto e di ammirazione di fronte alla «fermezza et valore» degli ultimi difensori dell'impero degli Aztechi; giungendo a disapprovare apertamente il suo eroe per l'ingiusta morte inflitta al protagonista dell'estrema resistenza di Temistitan, l'imperatore Guatimozin, che «fu... huomo valente... et in tutte le sue adversità hebbe animo grande et reale cuore»¹⁷. Ma ancor più del Messico è forse il Perù ad imporre agli osservatori europei un atteggiamento di rispettosa meraviglia. «La città del Cusco... è sì grande et così bella, et con tanti edificij, che saria stata degna da veder in Spagna...»¹⁸; lo stesso López de Gomara di fronte alle famose strade degli Incas esprimeva, forse per primo, quel giudizio che quasi con le stesse parole verrà poi ripetuto da innumerevoli scrittori fino al Settecento: «...edificio al detto di tutti, che vince le Piramide de Egitto, et le vie lastricate de Romani,

¹⁶ H. Cortés, *La seconda relatione della nuova Spagna*, in Ramusio, *op. cit.*, vol. III, ff. 230r, 232r, 234r, 239r-242r.

¹⁷ F. López de Gomara, *Historia di Mexico*, trad. it. di A. de Cravaliz, Roma 1555, ff. 145v, 177r e *passim*. Alcune delle sei edizioni italiane di quest'opera (che nell'originale spagnuolo è la seconda parte della *Historia general de las Indias*, 1552-53) anteriori al 1600 portano il titolo: *Historia di don Ferdinando Cortes, marchese della Valle*.

¹⁸ *Di un Secretario di Francesco Pizzarro, Relatione della conquista fatta della provincia del Perù, detta dipoi la Nuova Castiglia, con la descrizione della gran Città del Cusco*, in Ramusio, *op. cit.*, vol. III, f. 413r.

et tutte le opere antiche»¹⁹: opera tale, secondo il Cieza de León, che «quantunque sia guasta in più luoghi, tuttavia dimostra di esser stato gran cosa, et la gran potentia de chi la fece fare»²⁰.

Fin qui, si tratta soprattutto dell'ammirazione suscitata dalle realizzazioni esteriori, dalle ricchezze d'oro e d'argento, dall'abbondanza degli ornamenti, dallo splendore e dalla grandezza delle città e degli edifici; ma già questi scrittori cominciano a scorgere, dietro tutto questo, qualcosa di più profondo, che direttamente attira lo sguardo sul valore umano di quei popoli e di quelle civiltà. Già di fronte alle stesse credenze religiose degli indiani taluno di questi scrittori, come il Cieza de León, osservava, riprendendo motivi che abbiamo visto svolti soprattutto dal Las Casas, che in fondo gli errori e le superstizioni di questi popoli erano stati condivisi anche dai Greci e dai Romani²¹; e si cominciavano a notare analogie sintomatiche tra le loro credenze e l'insegnamento della dottrina cristiana, come «la resurrettione delli corpi et la immortalità delle anime»²². Queste constatazioni andranno facendosi via via sempre più fitte, e assurgeranno a notevole rilievo, come vedremo, anche negli scrittori gesuiti, e specialmente nell'Acosta. Ma è soprattutto sul terreno, assai meno delicato, della valutazione politica, che va facendosi strada il sempre più aperto riconoscimento della virtù dei grandi popoli americani. Gli Incas, osservava Agustín de Zárate, «governavano tutto quello stato, et facevano quanto vole-

¹⁹ López de Gomara, *Historia generale*, cit., f. 185r.

²⁰ Cieza de León, *op. cit.*, f. 121r; cfr. A. de Zárate, *Le Historie dello Scoprimiento et Conquista del Perú*, Venezia 1563, pp. 33-4.

²¹ Cieza de León, *op. cit.*, f. 100r-v.

²² López de Gomara, *Historia generale ecc.*, cit., f. 118r; Cieza de León, *op. cit.*, ff. 82v, 83r, 87r.

vano con la maggior obediienza, che mai provincia del mondo habbia fatto, non contradicendo in cosa alcuna a gli editti reali»²³. Sempre più frequente il paragone tra le loro imprese e quelle dei Romani: e qui il raffronto aveva, ovviamente, un valore assai più impegnativo che non sul piano religioso, proprio in quanto i Romani sul piano della virtù politica valevano tuttora, diversamente che nella vita religiosa, come modello assoluto e insuperato. Quando il sovrano Inca conquistava qualche provincia, notava lo Zárate, «la prima cosa che faceva era passar tutti i vassalli, o i primi Baroni, in un'altra habitatione antica, perché habitassero la provincia de gli Indiani già sottoposti, governandosi in questo secondo gli antichi Romani, i quali si servivano delle colonie per tal effetto; et di questa maniera assicurava ogni cosa»²⁴. Il Cieza de León faceva grandi elogi di Manco Capac, il leggendario fondatore dell'impero degli Incas, e della sua dinastia: «...fecero sì grandi imprese, et governarono così bene lo stato, che pochi del mondo li furono in questo superiori. Erano di acuto ingegno et teneano gran cunti senza lettere... Messero in buoni costumi i lor soggetti... Hebbero gran desterità di amicarsi i lor nimici senza far guerra, castigavano i ribelli crudelmente...»²⁵.

Insomma, da queste opere i lettori italiani potevan trarre impulso alla liquidazione, non al potenziamento dei vecchi miti primitivistici e dello sfondo favolistico e leggendario su cui essi erano nati: processo, questo, che come meglio vedremo si accompagna allo sviluppo dello spirito di osservazione e all'accresciuta conoscenza dei paesi nuovi,

²³ Zárate, *op. cit.*, p. 32.

²⁴ Ivi, p. 35.

²⁵ Cieza de León, *op. cit.*, f. 74r.

che elimina quel motivo dell'ignoto che era stato una delle radici più importanti del mito geografico. Al suo posto si sostituiva una positiva valutazione delle grandi civiltà americane, poste assai al di sopra della presunta felicità dei primitivi. Che era, indubbiamente, un allargarsi dell'orizzonte mentale europeo: ma che non assumeva negli storici spagnuoli della conquista alcun carattere mitico che potesse costituire una immediata sollecitazione alla idealizzazione utopistica di quei paesi e di quei regimi da parte dei loro lettori italiani. Certa tendenza all'idealizzazione mitica dei Peruviani si riscontra, forse, nel solo Cieza de León: al quale ad esempio la giustizia dell'impero incaico appariva di tanta perfezione, che «se si faceva nel paese qualche insulto o latrocinio, i signori Inghi di subito gli castigavano, usando tanta giustizia, che non restavano di eseguire il castigo se ben fusseno lor propri figliuoli»; sì che «poche nationi del mondo haveano migliore governo che gli Inghi», e tanto più condannevole era stata perciò la crudeltà usata dagli Spagnuoli verso di loro, «senza guardare alla nobiltà et sì alta virtù della lor natione...»²⁶.

Più isolate, nel complesso di queste traduzioni di scritti sull'America, e in fondo meno significative per quel che riguarda i problemi che qui esaminiamo, le opere di Jacques Cartier, di André Thévet, di Fernando Colombo. Le relazioni del Cartier, pubblicate dal Ramusio, sono certo documenti di primaria importanza scientifica, per la novità e la precisione delle osservazioni, lo spirito critico e l'equilibrio dei giudizi: ma, narrando solo dei primissimi contatti con i popoli del Canada, le notizie ch'esse forniscono in

²⁶ Cieza de León, *op. cit.*, ff. 88r, 123r.

proposito sono assai meno ampie e approfondite di quelle che i *conquistadores* potevano ormai dare per l'America spagnuola. E in effetti il quadro degli indigeni che ne risulta non può dirsi troppo preciso, leggendosi accanto all'affermazione che «queste genti facilmente si convertirebbono alla nostra fede», l'altra che essi «sono grandissimi ladroni, che quanto possono rubbano»²⁷. Tutto sommato, per il Cartier i selvaggi sono dei poveri esseri rozzi e privi di tutto, ma dotati tuttavia di qualche buona inclinazione, sì da far sperare che «sarebbe cosa facile di ridurli a domestichezza in qual forma et costumi che si voglia»²⁸. Il Thévét, poi, nonostante la sua carica di «storiografo e cosmografo regio» e di «guardiano delle curiosità del re», era, come è noto, una sorta di dotto medievale trasportato in pieno secolo XVI, poverissimo di spirito critico, disposto ad accogliere le più fantastiche leggende tradizionali, e non molto in grado perciò di ricavare un reale profitto dalla sua breve partecipazione alla spedizione brasiliana del Villegagnon

²⁷ J. Cartier, *Prima relatione della terra nuova detta la nuova Francia, trovata nell'anno 1534*, in Ramusio, *op. cit.*, vol. III, ff. 438v, 439v. È in questa riduzione italiana che il primo viaggio del Cartier venne reso noto al pubblico per la prima volta. Il testo originale francese fu pubblicato solo nel 1867.

²⁸ *Breve et succinta narratione della navigation fatta per ordine de la Maestà Christianissima all'Isole di Canada, Hochelaga, Saguenai et altre, al presente dette la nuova Francia*, ivi, f. 449v. L'originale di questa relazione venne pubblicato fin dal 1545: ma ne è dubbia la paternità: cfr. H.P. Biggar, *The Voyages of J. Cartier*, Ottawa 1924, p. 85 nota 3, che indica come più probabile autore il segretario della spedizione Jehan Poulet. Ricordiamo qui che nella raccolta ramusiana a partire dall'edizione del 1574 fu inserito un apocrifo scritto intorno al preteso viaggio dei fratelli Zeno nell'Atlantico settentrionale (edizione Venezia 1583, ff. 230r sgg.): in esso i selvaggi sono descritti (f. 232r) come «gente rozza et priva d'ogni bene, perché vanno nudi... sono popoli di gran ferocità, combattono insieme mortalmente et si mangiano l'un l'altro: hanno superiori et certe leggi molto differenti tra di loro...». In questa medesima edizione fu inserita anche (ff. 211v sgg.) la relazione della *Navigazione di Sebastiano Caboto* (cioè eseguita su direttive del Caboto da naviganti della compagnia dei *Merchant Adventurers* nel 1556): ma essa presenta solo scarso interesse ai nostri fini.

(1555)²⁹. La relazione ch'egli scrisse di quella spedizione, infarcita di racconti di fantastici mostri marini «in forma d'huomo», di Amazzoni, di liocorni, e di altre reminiscenze dei bestiari medievali³⁰, suscitò in Francia aspre critiche da parte degli stessi contemporanei. Non era da un uomo simile che potevano venire nuovi e rivoluzionari pensieri intorno agli indigeni d'America: e per lui infatti i Brasiliani sono «gente meravigliosamente strana, selvatica, senza fede, senza legge, e senza religione, e senza alcuna civiltà: vivono come bestie del tutto prive di ragione, sì come gli ha prodotti la natura»; e, piuttosto che suggerirgli meditazioni critiche nei confronti degli europei, il loro modo di vita gli faceva venire alle labbra un fervido ringraziamento al Creatore, «non ci havendo lasciati divenir bestie come questi Americi»³¹. La stessa civiltà messicana, se suscitava la sua ammirazione con i suoi splendori esterni (a lui noti del resto soltanto di seconda mano), recava comunque una macchia gravissima nelle crudeli pratiche religiose degli abitanti³².

Più benevolo, in fondo, il quadro che degli indigeni veniva fuori dalle *Historie* attribuite a Fernando Colombo³³. Ma, nonostante l'importanza che l'opera conserva, pur nella sua dubbia autenticità, come fonte per la storia delle

²⁹ Sul Thévet cfr. specialmente Chinard, *L'exotisme*, cit., pp. 83-104, e Atkinson, *op. cit.*, pp. 289-97, 428-9.

³⁰ A. Thévet, *Historia dell'India America detta altramente Francia Antartica*, trad. it. di G. Orologgi, Venezia 1584, pp. 76, 129-30, 273, 274, e *passim*. La prima edizione italiana, che non ho potuto vedere, è quella di Venezia 1561; in tutto se ne fecero prima del 1600 tre edizioni. L'originale francese è del 1558.

³¹ Ivi, pp. 115-6, 123, 170, *passim*.

³² Ivi, pp. 314 sgg.

³³ F. Colombo, *Le historie della vita e dei fatti di C. Colombo*, trad. it. di A. Ulloa, a cura di R. Caddeo, Milano 1930, voll. 2.

spedizioni colombiane³⁴, essa riveste per noi scarso significato, proprio in quanto la puntigliosa rivendicazione delle glorie dell'ammiraglio esaurisce presso che interamente l'interesse dell'autore, vietandogli ogni originale valutazione dell'esperienza delle scoperte. Nelle *Historie* sono largamente utilizzati i giornali di viaggio e altre scritture di Colombo, rimaste fino allora inedite; e per tal via molte delle osservazioni dell'ammiraglio sui selvaggi, da noi viste di sopra, ebbero per la prima volta diffusione, anche se adesso, a ottant'anni di distanza dalla scoperta, il loro significato non era paragonabile a quello ch'esse avevano avuto nel loro tempo. Ma fuori dei passi derivati da Colombo, le *Historie* mostrano un interesse affatto secondario e superficiale per le popolazioni americane, viste, come si è detto, con una sorta di generica benevolenza esemplata sull'atteggiamento dello stesso ammiraglio³⁵.

Un gruppo assai più compatto è invece costituito dalle relazioni dei missionari gesuiti, che in numero notevole cominciarono ad essere tradotte anche in italiano a partire dalla metà del secolo. Certo, l'attività missionaria nel nuovo continente era stata iniziata già prima, specie da francescani e domenicani, e anch'essi avevano procurato di

³⁴ Per un orientamento sulla complessa questione della autenticità o meno delle *Historie*, il cui testo italiano, in mancanza di quello spagnuolo, funge da originale, vedi, contro, A. Magnaghi, *I presunti errori che vengono attribuiti a Colombo nella determinazione delle latitudini*, in «Bollettino R. Società Geografica Italiana», serie VI, vol. V (1928), pp. 563 sgg.; e pro, R. Caddeo, Introduzione alla citata edizione delle *Historie*. Almagià, *op. cit.*, pp. 236-41, propende verso la tesi del Magnaghi.

³⁵ Solo cenni assai fuggitivi ai popoli del Brasile hanno J. de Barros, *L'Asia*, trad. it. di A. Ulloa, Venezia 1561, deca I, ff. 85v-86v, e F. Lopes de Castanheda, *Historia dell'Indie Orientali*, trad. it. di A. Ulloa, ivi, 1577, vol. I, f. 46r, vol. II, ff. 62r sgg.

fermare le loro esperienze in relazioni di cui alcune sono già state utilizzate di sopra. Ma nella Compagnia di Gesù l'idea di missione, che si ricollega alla tradizione, ancor viva nella Spagna di Ignazio di Loyola, dell'idea di crociata, riveste fin dall'inizio un'importanza originaria e centrale, vuoi che si trattasse di missioni presso gli infedeli, vuoi tra cristiani; anzi, la missione *apud infideles* era inizialmente concepita come il compito principale dei gesuiti, anche se in seguito le circostanze mutarono l'ordine d'importanza dei loro vari compiti. Una novità della Compagnia era il carattere obbligatorio che si attribuiva all'invio dei padri in missione; ciò che costituisce appunto un elemento della caratteristica fisionomia della creazione di Ignazio di Loyola³⁶. Campo preferito dell'azione dei gesuiti fu, come è noto, l'Oriente, dove in quest'epoca si rivelarono alcune delle più grandi figure della Compagnia, come san Francesco Saverio, e gli italiani Alessandro Valignani e Matteo Ricci; ma assai spesso l'attività dei padri si volse anche al nuovo continente, dove fin dal 1549 si ebbe l'insediamento in Brasile di un gruppo di missionari sotto la guida di padre Manuel de Nobrega, seguito più tardi dalle missioni in Florida (1566-72), nel Perù (1568), nel Messico (1572)³⁷. Le *Lettere indiane* spedite dai missionari venivano lette con grande interesse in tutti gli ambienti vicini ai padri in Italia, e a Roma in particolare; e presto se ne iniziò anche la pubblicazione a un ritmo regolare, che in Italia fin oltre la

³⁶ A. Brou, *Les missions étrangères aux origines de la Compagnie de Jésus*, in «Revue d'Histoire des Missions», V (1928), pp. 355-68.

³⁷ A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1902-25, vol. II, pp. 284-315; vol. III, pp. 123-76; vol. IV, pp. 387-447, 506-690. In particolare, sulla infelice missione in Florida, F. Zubillaga, *La Florida. La misión jesuítica (1566-72) y la colonización española*, Roma 1941. Dati essenziali in T. Schmidlin, *Manuale di storia delle Missioni Cattoliche*, trad. it., Roma 1927-29, vol. II, pp. 119 sgg.

metà del secolo è assai più intenso e costante che non in Francia³⁸. Anche le lettere indiane provengono in gran parte dall'Oriente³⁹: ma nelle sillogi che per maggiore comodità dei lettori se ne vennero raccogliendo è possibile trovare tuttavia non poche relazioni dal Brasile, dal Perù, dal Messico, le cui traduzioni italiane diedero un apporto di primaria importanza alla conoscenza dei popoli del Nuovo Mondo. Anche i missionari partecipavano della convinzione tanto diffusa che gli indiani, privi di un vero concetto di Dio, avessero invece «gran notizia del Demonio»⁴⁰; ed essi provavano a volte un senso di scoraggiamento davanti alla difficoltà di «estirpare» dai «loro viti et mali costumi» quella «gente tanto bestiale et indomita», uomini «mutabili et incostanti»⁴¹, dediti al cannibalismo, alla lussuria, all'ira⁴². Ma il fervore religioso che indubbiamente anima questi uomini agisce come correttivo, spingendoli a veder anche nei selvaggi fratelli e creature di Dio, in cui si rispecchiano, nonostante tutto, le perfezioni divine: atteggiamento, questo, cui non è estranea l'alta idea dell'uomo propria della cultura umanistica, per quel tanto che essa entra nella formazione dell'umanesimo gesuitico⁴³.

³⁸ F. de Dainville, *La Géographie des Humanistes*, Paris 1940, p. 125.

³⁹ Ivi, p. 126. I *Monumenta Historica Societatis Jesu*, che già nelle loro serie precedenti avevano dato alla luce molto materiale importante per la storia delle missioni, hanno iniziato di recente (1944) una serie di *Monumenta Missionum*: ma finora un solo volume è stato pubblicato che si riferisca a cose americane: *Monumenta Antiquae Floridae (1566-1572)*, a cura di F. Zubillaga, Roma 1946 (MHSJ, vol. LXIX), che non contiene alcun documento di missionari italiani o che risulti tradotto in italiano prima del 1600.

⁴⁰ Padre Manuel de Nobrega, dal Brasile, 1552, in *Diversi avvisi ecc.*, cit., ff. 33v, 34r.

⁴¹ Ivi, f. 51r-v.

⁴² Lettera citata del Nobrega, ivi, ff. 33v-35r.

⁴³ Dainville, *op. cit.*, p. 101: che va però inteso con una generale riserva nei confronti di tutta la sua tesi che vede nell'umanesimo dei gesuiti l'autentico erede dell'umanesimo rinascimentale.

Viene così delineandosi nei missionari l'idea che i selvaggi, deboli certamente e in preda a gravi vizi ed errori, sono tuttavia buoni nel fondo, e dotati di spontanee e semplici virtù che, adeguatamente coltivate, ne faranno degli ottimi cristiani: in Brasile, si osserva, «quelli che sono amici fra loro vivono in gran concordia et amore fra sé, osservando ben quel che si dice. Amicorum omnia sunt communia...»⁴⁴; nel Messico, «quanto sono terribili contro li loro nimici, tanto poi sono pacifici et amorevoli tra loro et suoi vicini, et così di rado fanno questioni et simili altre contese»⁴⁵. Benché non si giunga a una integrale rivalutazione della vita dei primitivi in senso cristiano, si vengono tuttavia rilevando nella legge «naturale» che la regola aspetti e virtù apprezzabili anche dalla coscienza cristiana: «non hanno cognitione di gloria, né di inferno: solamente dicono, che da poi della morte vanno a riposarsi in un buon loco; et in molte cose servano la legge naturale: non posseggono niuna cosa propria, ma tutte sono in commune... né si curano di accumulare ricchezze... a ogni Christiano, che entra nelle loro case, danno da mangiare di quello che hanno et una rete lavata in la quale dorma. Sono le donne caste alli suoi mariti...»⁴⁶. Gli stessi loro vizi appaiono dovuti più che a cattiveria, a semplicità ed ignoranza, che una volta superate lasciano sperare nei migliori frutti. «Per quanto fino a quest' hora si è visto» scrive un missionario di alcune popolazioni messicane da evangelizzare «...è gente

⁴⁴ Lettera citata del Nobrega, in *Diversi avisi ecc.*, cit., f. 34v.

⁴⁵ Relazione dal Messico compilata sulla base di lettere del padre Martino Perez del dicembre 1591, in *Ragguaglio d'alcune missioni dell'Indie Orientali e Occidentali, cavato da alcuni avisi scritti gli anni 1590 e 1591*, a cura del padre Gaspare Spitilli, Roma 1592, p. 56. Lo Spitilli tradusse anche alcune delle note lettere dal Giappone del padre Luis Froes (Roma 1589 e 1599). Solo alle Indie Orientali si riferiscono i *Nuovi Avisi dall'Indie di Portogallo*, Venezia 1568.

⁴⁶ Padre Manuel de Nobrega, 1552, in *Diversi avisi*, cit., f. 40v.

molto allegra, trattabile, et più conversevole di quante ne abbia viste et conosciute. Desidero qualche volta star ritirato, ma sono tanti quelli che vengono di ogni sorte, che non mi lasciano stare in pace, et se bene io non parlo, nondimeno essi incominciano a proporre ragionamenti, et mi domandano di nostre cose, et mi danno ragguaglio delle loro, et vengono di notte a fare oratione in casa. Sono molto capaci, se bene questi non hanno avuto niuno che gl'insegnasse cose nelle quali questa loro capacità s'impiegasse»⁴⁷. Massima espressione di questo fondo di innata virtù, la «molta prontezza per udire la dottrina Christiana», che dovunque si riscontra⁴⁸; e i buoni padri rimangono stupiti e felici dei meravigliosi mutamenti che credono di vedere operati dopo il battesimo. Anzi, per un processo analogo a quello che si è visto nel Las Casas (anche se, ovviamente, è difficile trovare tra questi gesuiti un fervore e un impegno pari a quello dell'apostolo delle Indie), essi finiscono spesso per ritrovare nei loro neo-convertiti virtù cristiane tali da fare invidia ed esser proposte a modello agli stessi europei. Tra i Brasiliani, scriveva il padre Leonardo Nuñez, «veggo tanti segni evidenti di conversioni, che molte volte mi ritrovo in gran confusione delli nostri Christiani, et in dubbio di lasciargli in tutto, et mettermi fra loro con tutti nostri fratelli»⁴⁹; «il fervore delli schiavi», notava un altro missionario, «con le prediche in sua lingua et dottrina è tanto, che superano li patroni, et sanno meglio di loro la dottrina christiana»⁵⁰. Anche tra le

⁴⁷ Relazione dal Messico ricavata dalle citate lettere del padre Perez, in *Ragguaglio d'alcune missioni* cit., p. 60.

⁴⁸ *Diversi avisi ecc.*, cit., f. 160v e *passim*.

⁴⁹ Lettera del 20 giugno 1551, *ivi*, f. 138v.

⁵⁰ Padre Francesco Perez dal Brasile, 1552, *ivi*, f. 152r.

donne, «alcune Indiane di queste amastrate sono specchio non solamente a loro parenti, ma anchora a molte donne di Portogallo che stanno qui»⁵¹; tra i fanciulli «è degna di notarsi la fedeltà, ingegno et fervor di alcuni»⁵². Difficile distinguere quanto, in questa erezione dei convertiti a modello di virtù cristiane, derivasse dallo spontaneo e ingenuo entusiasmo dei missionari per l'opera compiuta, e quanto invece fosse prodotto di un consapevole sforzo di suscitare lo zelo e l'emulazione dei fedeli europei. Era, anche qui, una sorta di embrionale mito cristiano del buon selvaggio che veniva formandosi: anche se l'importanza di affermazioni del genere è da vedere certamente, più che in questa direzione, nel contributo che esse diedero alla nascita, storicamente più rilevante, del vero e proprio mito del buon selvaggio, di impronta razionalistica e relativistica.

Insomma, è soprattutto il motivo della semplicità e innocenza dei popoli indigeni, anche di quelli giunti a un più elevato livello di sviluppo civile, che attira l'attenzione e l'ammirazione dei missionari, conforme alla loro ispirazione essenzialmente caritativa e religiosa: per la quale rivestono ovviamente un interesse minore gli aspetti materiali o politici di quelle civiltà. Tuttavia, lo stesso interesse per lo sviluppo dell'attività missionaria finisce per attirare lo sguardo anche su questi altri aspetti delle società americane, nello sforzo di precisare i vantaggi e gli svantaggi ch'essi presentavano ai fini della penetrazione del cristianesimo, e di sviluppare metodi particolari per i diversi am-

⁵¹ Così l'italiano padre Pietro Correa, rimasto poi vittima dei selvaggi, in una lettera senza data (ma circa 1550), *ivi*, f. 141r.

⁵² Padre Francesco Perez, lettera citata, *ivi*, f. 154r.

bienti in cui si era chiamati ad operare. Proprio per questo, agli uomini della Compagnia si deve un contributo notevole allo sviluppo sistematico della conoscenza geografica del nuovo continente: che per i gesuiti è in primo luogo conoscenza degli uomini e delle società da evangelizzare, visti nelle loro caratteristiche permanenti e comuni, la cui intelligenza è praticamente utile nell'opera missionaria, piuttosto che in quegli aspetti singolari e curiosi che avevano ancora il posto maggiore in molte descrizioni dei paesi nuovi⁵³.

Il prodotto più importante di queste riflessioni, che, verso gli ultimi del secolo, venne largamente a conoscenza dei lettori italiani, fu la *Historia naturale e morale delle Indie* dell'Acosta⁵⁴, autore anche di un *De procuranda Indorum salute*⁵⁵ dedicato specificamente al problema della evangelizzazione del nuovo continente. Nell'opera dell'Acosta è messa largamente a profitto la più larga ed umana esperienza che ormai gli europei, e i missionari in particolare, avevano acquistato delle popolazioni americane. L'Acosta faceva bensì larghissimo posto alla credenza nella servitù degli indiani al demonio, ed era ben lontano da una approvazione senza riserve; ma si proponeva di «confutare l'opinione falsa, che universalmente si tiene delli Indiani, come di gente salvatica et bestiale, et senza giudizio od intelletto, et così scarso o manco, che a pena meriti essere

⁵³ Dainville, *op. cit.*, pp. 120-1.

⁵⁴ Venezia 1596. L'originale spagnuolo è del 1590.

⁵⁵ J. de Acosta, *De natura novi orbis libri duo et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex*, Salamanca 1589. Ma la composizione dell'opera è precedente: il *De procuranda Indorum salute* è del 1576, mentre il *De natura novi orbis* fu scritto poco prima del 1583; cfr. L. Lopetegui, *El padre J. de Acosta S. I. y las misiones*, Madrid 1942, pp. 208-9, 221-2. La *Historia natural y moral*, nella quale fu inserito anche il *De natura novi orbis*, come libro I e II, risulta invece terminata nel 1588: *ivi*, p. 225.

nominato»⁵⁶. Indubbiamente, molti riti degli indiani erano condannevoli o addirittura barbari; ma gli autori delle facili condanne dovrebbero considerare che «fra i Greci et Romani, che dominarono il mondo, si trovarono i medesimi costumi et altri simili, et alle volte piggiori...»; e il traduttore italiano giungeva sino a far dire all'Acosta, sia pure per uno svarione di traduzione, ch'essi furono addirittura superiori, complessivamente, agli antichi⁵⁷. In realtà, ben diverso era il giudizio fondamentale dell'Acosta: per lui «la somma... è come di gente barbara, che fuora della luce sopra naturale, le mancò parimenti la filosofia et dottrina naturale»⁵⁸. Ma nell'ammirata descrizione ch'egli faceva della storia e delle istituzioni peruviane e messicane, il giudizio appariva assai migliore che nella formulazione dottrinale. Gli Incas, benché tenessero i sudditi come schiavi, «con tale ordine si servivano di loro, et con tale governo, [che] non se gli faceva servitù, ma solo vita molto felice»⁵⁹. Sotto il «molto politico» governo del Messico, erano ignote le rivalità e i conflitti; abbondavano gli esempi di magnanimità e virtù; «nella robba parimenti haveva la sua politia et buona amministratione»; mirabile il sistema educativo,

⁵⁶ Acosta, *Historia naturale e morale delle Indie*, cit., f. 125r.

⁵⁷ Ivi, f. 97v: «Quantunque nel valore et sapere naturale questi del mondo novo forono molto superiori a i Gentili Antichi, quantunque questi ancora caderono in cose degne di memoria»; ma cfr. invece l'originale spagnolo: J. de Acosta, *Historia natural y moral da las Indias*, Siviglia 1590, p. 302: «Bien que en el valor y saber natural excedieron mucho los antiguos Gentiles a estos del nuevo orbe, aunque tambien se toparon en estas cosas dignas de memoria...».

⁵⁸ Id., *Historia naturale*, cit., f. 97v. Sul ritratto complessivo degli indiani che risulta dalle pagine dell'Acosta cfr. Lopetegui, *op. cit.*, pp. 368-78, il quale però tiene qui conto solo del *De procuranda Indorum salute*. Vedi anche, ivi, le giuste considerazioni sul metodo di interpretazione dei passi, talora in apparenza contrastanti, relativi a questo argomento. Per le idee missiologiche e i dati etnologici della *Historia natural y moral*, ivi, pp. 447 sgg.

⁵⁹ Acosta, *Historia naturale*, cit., f. 134v.

che dimostrava come essi ben sapessero che nella «creanza et educatione de i fanciulli et giovanetti consiste tutta la buona speranza di una Republica (come a lungo tratta Platone...)»; ottimo «l'ordine et politia c'hebbe il Messico di consiglio, de i consistori, et di tribunali per diverse cause, nelle quali hebbe grande ordine, et tanto numero di consigli et di giudici, come in qualunque Republica delle più fiorite d'Europa»⁶⁰. Diversamente dunque che nel più dei missionari, l'Acosta, nel quale la formazione dottrinale prevale di gran lunga sulla diretta esperienza, ch'egli pur ebbe, della vita missionaria, si sente attirato soprattutto dalle manifestazioni di elevata civiltà dei popoli americani; mentre mostra invece assai scarso apprezzamento dei primitivi. Che è del resto un atteggiamento da lui stesso, per così dire, codificato nel *De procuranda Indorum salute*, con la precisa distinzione ch'egli fa dei popoli «barbari» in tre diverse categorie. La prima delle quali comprende i popoli che possiedono un governo stabile, leggi scritte, città fortificate, magistrati, commerci, letteratura, come i Cinesi e Giapponesi (che non differiscono dai Greci e dai Romani); la seconda include i popoli senza letteratura e leggi scritte, ma retti da magistrati, abitanti in città e professanti una religione, come i Messicani e Peruviani; la terza infine è composta dalle genti viventi nei boschi, senza leggi, senza capi, nomadi e con un linguaggio che somiglia a strida di animali. A queste tre categorie dovevano corrispondere tre diversi metodi di evangelizzazione, che vanno dalla mera predicazione per i più civili, alla *honestas vis* per i più arretrati⁶¹. I popoli più avanzati dell'America, «quantunque tenessero molte cose da barbari, et senza fonda-

⁶⁰ Ivi, ff. 140r sgg., 158v.

⁶¹ Acosta, *De procuranda Indorum salute* ecc., cit., Proemio, pp. 122-4.

mento, ne havevano però molto degne di admiratione, per le quale si poteva bene comprendere c'hanno naturale capacità all'imparare ogni cosa, et anco in molte cose avanzano le nostre Republiche... Egli è certo che se la Republica de i Messicani et quella de gli Inghi fussero state nel tempo de i Romani o de i Greci, che le sue leggi et governi sarebbero state stimate molto»⁶². Per l'Acosta anzi i grandi imperi americani si inseriscono addirittura nel piano provvidenziale della storia universale, perché, «così come la legge di Christo venne quando la Monarchia di Roma era giunta alla sua maggior grandezza, così parimenti fu nelle Indie Occidentali... ove l'essere arrivata la notitia di Christo a i capi di tanti regni et genti fece che con facilitade passasse per tutte quelle»⁶³.

⁶² Id., *Historia naturale ecc.*, cit., f. 125r-v.

⁶³ Ivi, f. 171v.

Capitolo secondo

Mondo primitivo e società civile

Insomma, suggestioni varie, e variamente orientate, agiscono sulla cultura italiana anche dopo il declino dell'attività esplorativa dei nostri viaggiatori: talune tendenti a sottolineare il notevole livello di civiltà raggiunto dai grandi imperi americani, e le alte prove d'ingegno e di virtù politica che si riscontravano nei loro abitanti; talaltre più sensibili invece ai pregi della vita primitiva e della spontanea e innocente «natura». Ma tutte insieme, queste fonti, in grado di fornire notizie abbastanza ricche e continue sui paesi nuovi, e abbastanza varie nella loro ispirazione da lasciare alla cultura e all'opinione italiana un'ampia libertà di scelta nei suoi orientamenti: sicché, non tanto alle condizioni dell'informazione materiale sui paesi nuovi — probabilmente non più scarsa in Italia, nella seconda metà del Cinquecento, che in ogni altro paese d'Europa, ad eccezione di Spagna e Portogallo — quanto agli interni caratteri della cultura italiana occorre guardare in primo luogo per intendere la posizione dei suoi rappresentanti davanti a quei problemi.

Certo, qualche squilibrio sussiste nel panorama delle

traduzioni viste di sopra. Esso è dovuto essenzialmente a una prevalenza di opere spagnuole, con le connesse tendenze apologetiche della *conquista*, che non si spiega solo con ragioni obiettive, ma anche con il predominio spagnuolo sull'Italia del tempo; e a questo va anzi riportata quasi con certezza la mancanza di ogni traduzione del Las Casas. Fuori della Spagna infatti le opere di questi assunsero una netta funzione antispagnuola, come si scorge ad esempio dal favore con cui vennero accolte in molti ambienti francesi, specie ugonotti e antileghisti; ed è perciò naturale che non apparissero nell'Italia del tempo, mentre vennero poi tradotte per la prima volta in relazione al riaccendersi di motivi antispagnuoli nel Seicento¹. Maggiore influsso del Las Casas esercitò allora, se mai, il suo avversario Sepúlveda. Il quale, dopo lo sfavorevole esito del suo contrasto con Las Casas, aveva dato alle stampe a Roma una *Apologia de justis belli causis*², a riconferma delle tesi sostenute nel famoso *Democrates Secundus* (rimasto inedito fino al 1892)³. Seguace della dottrina teologica più stretta, il Sepúlveda riteneva addirittura non cristiano chi esitasse a credere «omnes... homines, qui extra Christianorum religionem vagantur, aeterna morte perire». Per di più, gli indiani «implicati erant gravissimis peccatis contra legem

¹ Le prime traduzioni italiane del Las Casas furono: *Istoria o brevissima relatione della distruzione dell'Indie Occidentali*, Venezia 1626; *Il supplice schiavo indiano*, ivi, 1636; *Conquista dell'Indie Occidentali*, ivi, 1644.

² Roma 1550. Noi ci siamo serviti della ristampa fattane, col titolo *Apologia pro libro de justis belli causis*, in *Opera cum edita tum inedita*, a cura della Real Academia de la Historia, Madrid 1780, vol. IV, pp. 329-57. Anche un altro scritto del Sepúlveda relativo a cose americane, il *De rebus Hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque*, rimase inedito, e fu dato alla luce in *Opera*, cit., vol. III, pp. 1-244.

³ J.G. de Sepúlveda, *Democrates alter*, cit.: da vedere ora nella edizione critica, con traduzione a fronte, di A. Losada: *Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*, Madrid 1951.

naturae, cuius ignoratio nemini suffragatur»: senza lettere, senza alcuna prudenza, barbari tutti per i costumi, e i più anche per natura. Da ciò il diritto dei cristiani di ridurli a miglior modo di vita, nell'interesse della loro salvezza eterna: ciò che poteva raggiungersi o con la predicazione soltanto, oppure «vi quadam adhibita, et poenarum metu, non ut credere cogantur, sed ut tollantur impedimenta quae obesse possent fidei praedicationi et propagationi»⁴.

Tanto più notevole dunque, in quest'atmosfera di generale conformismo filospagnuolo, il significato dell'*Historia* del Benzoni⁵: ultimo scritto di rilievo, nella letteratura del secolo XVI dedicata all'America, che derivasse da una diretta esperienza di viaggio, e unico forse a rappresentare dopo il 1550 la protesta della coscienza italiana contro le atrocità della conquista. L'opera del Benzoni, diffusissima al tempo suo, e tradotta nelle principali lingue d'Europa⁶, non ha avuto, in tempi più recenti, altrettanta fortuna presso gli studiosi: e in effetti l'esposizione è disordinata e spesso inesatta e contraddittoria nei particolari⁷. E tutta-

⁴ Sepúlveda, *Apologia*, cit., pp. 332-3, 335-6, *passim*.

⁵ G. Benzoni, *La historia del Mondo Nuovo*, Venezia 1572². Ci serviamo di questa edizione, che si ritiene curata dall'autore, e che contiene aggiunte e modifiche (d'altronde non sempre felici) al testo della prima (Venezia 1565), che però abbiamo pure tenuta presente.

⁶ Se ne ricordano due edizioni italiane prima del 1600. L'opera venne tradotta in latino e in francese, e arricchita di molte aggiunte, da U. Chauveton (Ginevra 1578 e 1579); e apparve inoltre in tedesco (Basilea 1579) e in fiammingo (Amsterdam 1610). Queste traduzioni ebbero ristampe assai più numerose dell'originale. - Facciamo presente qui che non ci è stato possibile vedere lo scritto del fiorentino N. Alberino, *Verdadera relacion de lo susedido en los Reynos y provincias del Peru desde la yda a ellos del virey Blasco Nuñez Vela hasta el desbarato y muerte de Goncalo Picarro* (sic); scritto che neppure i più attenti bibliografi italiani, come l'Amat di san Filippo e il Fumagalli, sono riusciti a vedere.

⁷ Grava tuttora sul Benzoni l'aspro giudizio di M. Allegri, *G. Benzoni*, in *Raccolta Colombiana*, parte IV, vol. III, pp. 133-54, che gli ha negato quasi ogni originalità e gli ha rimproverato, oltre al disordine della esposizione, numerose inesattezze e contraddizioni anche a proposito di vicende svoltesi durante il suo

via, rispetto a molte altre opere analoghe, che si esauriscono in una farraginoso ed estrinseca narrazione, la *Historia* del Benzoni ha il vantaggio di essere accentrata intorno a una tesi polemica che la penetra e la vivifica in molte delle sue parti, e che non di rado riesce ad esprimersi in pagine efficaci. Il Benzoni attaccava i metodi adottati dal governo spagnuolo, per i quali gli indiani che resistessero alla conversione dovevano essere «presi et fatti schiavi, abbruciati et ammazzati, facendo ogni stratio delle lor carni et della vita»⁸. Da questi sistemi erano derivate crudeltà ed errori senza numero, che avevano condotto allo sterminio di intere popolazioni, e lasciato un odio inestinguibile nel cuore delle vittime: «et se queste cose che ho dette, et altre infinite che si potrebbero dire, sono di huomini che combattono per la fede, ogn'huomo lo può facilmente giudicare»⁹. Al contrario, tutto ciò aveva gravemente compromesso le sorti della religione cristiana nel Nuovo Mondo: e a dimostrarlo il Benzoni ricorreva all'ormai noto espediente di attribuire agli indiani «detti et sentenze degne di grandissima ammiratione», in cui veniva aspramente fustigato il contrasto tra la dottrina del cristianesimo e l'agire dei sedicenti cristiani, bestemmiatori, falsi testimoni, odiatori del pros-

soggiorno in America; e poiché intorno al Benzoni manca ogni notizia oltre quelle che egli stesso ci ha lasciato, si potrebbe persino dubitare che in America egli sia stato effettivamente: tanto più che il vanto dei viaggi inesistenti è tutt'altro che raro in quel tempo (si ricordi per tutti l'esempio del Botero). Ma, pur sussistendo questi dubbi, il giudizio troppo reciso dell'Allegri andrebbe forse attenuato. In fondo, non ha molto senso, ad esempio, la pretesa che il Benzoni dovesse fornire notizie originali sulle navigazioni di Colombo, avvenute 40 o 50 anni prima della sua asserita partenza per l'America (1541). Anche le accuse di plagio vanno valutate in relazione al modo di lavorare di un po' tutti i contemporanei (persino di un Montaigne! e proprio ai danni del Benzoni-Chauveton: cfr. Chinard, *L'exotisme*, cit., pp. 197-201).

⁸ Benzoni, *op. cit.*, f. 36v.

⁹ *Ivi*, f. 95v.

simo, feroci contro i deboli e i poveri. «Così vedendo questi Indiani la nostra arrabbiata coditia, et smisurata avaritia, ve ne sono di queglii che pigliano un pezzo d'oro in mano et dicono: questo è lo Dio de' Cristiani, per questo son venuti di Castiglia alli paesi nostri, et ne hanno soggiogati, tormentati et venduti per ischiavi, et ne hanno fatto molti altri vituperij; per questo guerreggiano et si ammazzano, per questo non riposano mai, giuocano, biastemmano, rinegano, litigano, rubano, pigliano le femine l'uno dell'altro, et finalmente per questo commettono ogni sorte di malvagità»¹⁰. Tuttavia, va rilevato che solo in un senso assai ristretto questi indiani del Benzoni possono essere inseriti nella serie dei saggi «filosofi nudi» ben noti alla letteratura esotistica. Nel Benzoni infatti la condanna dei costumi europei non risulta dal confronto con le virtù e il modo di vita dei selvaggi, com'è di prammatica in quella letteratura: ma è piuttosto una conseguenza della difformità di quei costumi dalla stessa morale vigente in Europa, difformità che i selvaggi constatano come testimoni e vittime, non come portatori di un proprio patrimonio morale. Il Benzoni si mostra anzi alquanto scettico di fronte alle presunte virtù dei selvaggi, fatti oggetto piuttosto di una sdegnosa pietà che non di idoleggiamento e ammirazione. I costumi della società primitiva, per esempio, il baratto, sono rilevati più come curiosità che non come espressione di una nascosta saggezza¹¹. Per il resto, i selvaggi non di rado son detti «brutti animali», che con un diverso trattamento da parte degli Spagnuoli avrebbero forse potuto imparare «a viver con ragione et si sarebbero dati a qualche virtù, a honore et utile del nome Christiano»; «brutti ani-

¹⁰ Ivi, ff. 111v sgg.

¹¹ Ivi, f. 74r-v.

mali et proprie bestie occidentali», la cui sottomissione non reca alcuna gloria agli Spagnuoli, e che sono in diretta comunicazione col demonio¹². Sembra anzi che il Benzoni concepisca la loro inferiorità come qualcosa di connaturato e permanente, se, fra le ragioni della pretesa impossibilità di produrre il vino nel Perù, adduce anche che «la bontà di Dio non ha voluto concedere a questi brutti un tal liquore, et solamente gli ha dato tutte le cose necessarie per sostenere la vita conforme all'esser loro...»¹³. E però l'opera del Benzoni rimane essenzialmente un libello di polemica antispagnuola, più che una esaltazione delle popolazioni americane; e appunto per questo, in confronto agli scritti del Las Casas essa si svela, nonostante l'affinità dei motivi pratici e del tono, assai meno ricca di contenuto spirituale.

E tuttavia, l'opera del Benzoni è di gran lunga la più favorevole alle popolazioni primitive d'America nella letteratura italiana di questo periodo. Dopo la metà del secolo sono infatti assai rari gli atteggiamenti di simpatia verso i selvaggi, anche solo nel senso limitato e pieno di riserve che si è visto nei primi scopritori. Qualche atteggiamento del genere si avverte ancora qua e là, come ad esempio nel mediocrissimo poemetto di Lorenzo Gambara sulle navigazioni colombiane: «mitis erat gens / vultus item est illis placidus...»¹⁴; ancora una volta torna in espressioni come queste l'eco dei giudizi dell'ammiraglio. Ma in tutti gli scritti più significativi e più diffusi la condanna dei primi-

¹² Ivi, ff. 27v, 50v-51r, 168r-v.

¹³ Ivi, ff. 170v-171r.

¹⁴ L. Gambara, *De navigatione Christophori Columbi libri IV*, edizione accresciuta, Roma 1585. Un altro poema latino dedicò all'impresa colombiana G.C. Stella, *Columbeidos libri priores duo*, Roma 1590.

tivi americani è ormai universale. Integrando la vecchia e ancora assai nota opera di Joannes Boem con una appendice sul nuovo continente malamente e acriticamente raffazzonata sulla base delle fonti più varie, Girolamo Giglio descriveva i Brasiliani come «molto lussuriosi, gran sodomiti, mentitori, ingrati, mutabili et maligni»¹⁵; gli indiani «vendono le mogli et i figliuoli», «hanno in gran veneratione il diavolo et l'adorano»; gli stessi Peruviani «sono mentitori, ladri, crudeli, falsi, ingrati, senza honore et vergogna, senza carità et virtù»¹⁶. Tommaso Porcacchi, in un'opera ancora assai legata alla vecchia cosmografia e al tema medievale delle isole come sede del meraviglioso e dell'incognito, definiva gli abitanti di Cuba come «libidinosi, ingrati, di poca o niuna verità, e molto dati all'abominevol sodomia»; faceva proprio il fosco quadro che nello pseudo-Vespucci si dava dei Brasiliani; trovava «crudeli et inhumani» anche i costumi dei Messicani, nonostante lo splendore materiale della loro civiltà¹⁷. Particolarmente significativa, questa tendenza, nell'opera del padre Maffei, che pure attinge soprattutto alle relazioni dei missionari gesuiti, generalmente piuttosto favorevoli ai selvaggi, ma che da esse trasceglie solo dati e giudizi aspramente negativi. Anch'egli, naturalmente, trattando dei Brasiliani registra la comunità dei beni, la nessuna sollecitudine del domani,

¹⁵ *Gli costumi et l'usanze dell'Indie occidentali, overo Mondo Nuovo*, in J. Boem [Giovanni Boemo Aubano Alemano], *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti*, Venezia 1560, f. 193r; cfr. anche 197v-198r, ecc. È questa la prima edizione italiana di questa nota opera che contenga lo scritto del Giglio: il quale in molti luoghi riporta alla rinfusa interi periodi del Vespucci, del López de Gomara, del Cieza de León, ecc.

¹⁶ Ivi, ff. 201r, 201v, 214v: dove ripete quasi alla lettera il López de Gomara, *Historia generale*, cit., f. 185v.

¹⁷ T. Porcacchi, *Dell'isole più famose del Mondo*, Venezia 1572, pp. 89, 103-104, 108.

l'assenza di leggi e di magistrati, l'orgoglioso contegno delle vittime dei cannibali al momento del supplizio che tanta ammirazione suscitava in Montaigne, la felicità del sito e del clima; ma proprio questa felicità era per lui motivo di tanto maggior meraviglia, quando scorgeva «uberimo agro, mitissimo coelo, tam fera et acerba esse incolarum ingenia». La lingua dei Brasiliani, riferiva il Maffei, manca delle tre lettere F, L, R: «minime absurda quorundam animadversione factum id esse divinitus; eo quod Fide, Lege, Rege, sicuti dictum est, careant; beneficiorum acceptorum immemores; aequae irae ac libidinis impotentes; ad pugnas et certamina temerarii praecipitesque; ultionis et humani sanguinis avidissimi; ad summam, belluis quam hominibus propiores...». Questo, naturalmente, in coloro che conservavano i loro vecchi costumi: giacché gli abitanti della zona costiera negli ultimi anni venivano a poco a poco ridotti «ad humanitatem ac pietatem magnis laboribus» ad opera dei missionari¹⁸. In effetti, la predicazione delle verità cristiane «mirificos... motus animorum effecit in rudi tenebrisque involuta barbarie»¹⁹. Ma i loro progressi venivano ritardati «inveterata morum perversitate ac feritate», nonostante i tenaci sforzi dei missionari «uti eos humaniorem ad victum ritumque traducerent»²⁰. Analogo l'atteggiamento del traduttore di López de Gomara, Agostino de Cravaliz, che faceva proprio l'aspro giudizio dello scrittore spagnolo: gli indiani «non hanno lettere, né moneta, né bestie da somma, cose principalissime et necessarie alla policia et vivere dell'huomo... et come non conoscono il vero Iddio, stanno in grandissimi peccati

¹⁸ G.P. Maffei, *Historiarum Indicarum libri XVI*, Firenze 1588, pp. 33-4;

¹⁹ Ivi, p. 299.

²⁰ Ivi, p. 300.

de idolatria et di sacrificij crudelissimi de huomini vivi et d'altri abominevolissimi et nefandissimi vicij»²¹.

Questi giudizi finiscono per passare in quelle aggiunte a Tolomeo che costituiscono, per così dire, i trattati della scienza geografica del tempo, venendo in tal modo «codificati» come nozioni scientifiche comunemente accettate. In una di queste appendici Giovanni Antonio Magini diceva in generale degli abitanti del Nuovo Mondo: «tengono costumi fieri e quasi bestiali, per il più vanno nudi... dediti a' piaceri, alle libidini...; sono anco in più luoghi antropofagi o divoratori d'huomini, adoratori de' cacodemoni e de gli idoli...»²². Il Magini eccettuava peraltro, come vedremo, i popoli più progrediti da questo giudizio; ma neanche questa eccezione faceva l'autore di un'altra appendice a Tolomeo, Giuseppe Rosaccio, per il quale «i costumi di questi popoli erano universalmente bestiali, perché... si mangiavano in alcuni luochi l'uno con l'altro, non serbando né legge, né costume né riti di alcuna sorte, anzi che usavano senza alcun riguardo di sesso o età l'uno con l'altro, peggio che non fanno i bruti; e quelli che havevano adorare o qualche legge, era al tutto barbara e senza termine, ma tutti superstitiosi; e a' diavoli servivano...»²³; gli stessi Peruviani «son brutti, vili e codardi e di poco ingegno»²⁴, a non

²¹ Lettera dedicatoria del Cravaliz a Cosimo de' Medici, in López de Gomara, *Historia generale*, cit. (ff. non numerati): che riprende quasi alla lettera (in tutta la prima parte) il testo della dedica dello stesso López de Gomara a Carlo V (cfr. l'originale spagnolo in *Historiadores primitivos de Indias*, vol. I, Madrid 1858, p. 156).

²² G.A. Magini, *Descrittione di tutto 'l mondo terreno al più moderno stile del nostro tempo*, in appendice a C. Tolomeo, *Geografia*, trad. it. di L. Cernoti, Venezia 1597-98, vol. II, f. 203r. Di quest'opera era uscita anche un'edizione latina (Colonia 1597).

²³ G. Rosaccio, *Descrittione di tutta la terra*, in C. Tolomeo, *Geografia*, trad. it. di G. Ruscelli, Venezia 1598, f. 126v.

²⁴ Ivi, f. 135r.

parlare poi degli «Scrinugeri» della Groenlandia «più simili alle simie, che a gli huomini»²⁵. A confermare questo rifiuto del primitivo che caratterizza la cultura italiana del secondo Cinquecento contribuisce anche l'accoglimento, da parte del Possevino, della già ricordata tripartizione dei popoli barbari stabilita dall'Acosta, di cui egli riproduce anzi letteralmente il testo nella sua *Bibliotheca selecta*²⁶. Nella generale condanna acostiana dei costumi e delle opere dei barbari, «quae et ab usu hominum ceterorum valde recedunt, et sapientiae certaeque rationis vix quicquam habent»²⁷, occupano tuttavia un posto di preminenza, come si è detto, Cinesi, Giapponesi, e il più dei popoli dell'India Orientale; seguono Messicani, Peruviani, e alcune altre popolazioni americane più progredite, come gli Araucani ecc.; ultimi, infine, i veri e propri selvaggi. Nella terza classe, infatti, «sunt homines sylvestres, feris similes, vix quicquam humani sensus habentes, sine lege, sine rege, sine foedere, sine certo magistratu et Republica, sedes identidem commutantes, aut ita fixas habentes, ut magis ferarum specus, aut pecudum caulas imitentur». Tra questi sono i Caraibi, i Cannibali, i Floridiani, i Brasiliani, e anche «ij barbari, qui etsi atroces non sunt, neque tigrides aut pantherae, tamen a pecudibus parum distant, nudi et ipsi, timidi, foedissimae Veneri aut etiam Adonidi, vulgo de-

²⁵ Ivi, f. 139v.

²⁶ A. Possevino, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venezia 1603, tomo I, pp. 446-8; cfr. Acosta, *De procuranda Indorum salute*, cit., pp. 115 sgg. Questa edizione della *Bibliotheca selecta*, uscita in vita dell'autore, è preferibile alla I^a (Roma 1593), oltre che per il migliore ordinamento della materia, anche per importanti aggiunte: fra queste, di particolare interesse il libro XVI (*De historicis*) del tomo II, pp. 299-467, dove è rifuso l'*Apparatus ad omnium gentium historiam*, uscito insieme con la *Methodus ad geographiam tradendam* a Venezia, 1597, e in più ampia edizione italiana ivi, 1598.

²⁷ *Bibliotheca selecta*, tomo I, p. 446.

diti». E dell'Acosta il Possevino riproduceva anche la parte relativa al legittimo impiego della forza verso i selvaggi, prima ancora che per ottenerne la conversione, per ridurli a uno stato di umanità che permetta loro di accostarsi al cristianesimo: «quos de sylvis transferri ad urbes et humanam vitam, et quodammodo invitos ad regnum introire compellere expediet»²⁸.

L'elaborazione più approfondita e originale di questi concetti, nell'Italia cinquecentesca, è dovuta al Botero: per il quale, come meglio vedremo, il rifiuto del primitivo si inserisce come primo momento in una più complessa teoria dello sviluppo delle società umane, che sbocca nella nota concezione dell'incivilimento: nella quale la condanna dello stato presociale diventa un elemento logicamente necessario. I Cicimechi della nuova Spagna e i Brasiliani, «menando una vita affatto salvatica e bestiale, senza capi, senza leggi, senza forma niuna di civiltà e di politia, non mostrano nelle operationi loro altro discorso che quel che lor bisogna per il sostegno delle persone. L'intelletto resta in loro oscurato dal senso, e la ragione dall'appetito, e 'l giuditio dalle passioni...»²⁹. Queste osservazioni, frequentissime nelle *Relazioni Universali*, vengono riunite e in certo modo elevate a teoria nelle riflessioni sulla «fierezza». La quale è definita «una certa bestialità» distinta in vari gradi, di cui il primo è relativo al sentimento religioso, andando dal vivere «affatto senza Dio» e solo con qualche pratica superstiziosa, sino al tenere «il Creatore dell'uni-

²⁸ Ivi, tomo I, p. 448.

²⁹ G. Botero, *Relazioni Universali*, Torino 1601, parte IV, p. 2. La parte V delle *Relazioni Universali* venne edita da C. Gioda, *La vita e le opere di G. Botero*, Milano 1895, vol. III, pp. 36-327. Di essa, sono dedicate ad argomenti americani le pp. 268-75 (sugli Araucani e i Brasiliani) e 316-27 (che contengono un tentativo di statistica religiosa dell'America).

verso per supremo, ma non per solo Dio»; il secondo sta nella mancanza di agricoltura e nel cibarsi perciò degli spontanei prodotti della terra, o addirittura di carne umana; il terzo «consiste nella nudità», che può essere parziale o totale; «il quarto modo di fierezza consiste nell'habitanza», e va da coloro che dormono in spelonche ai popoli nomadi, fino agli abitanti «in terre e in città»; il quinto si scorge nel governo. I più barbari infatti «vivono affatto senza legge»; altri hanno capi solo in guerra; solo coloro che hanno capi anche in pace, che posseggono cioè uno stabile ordinamento civile, possono considerarsi fuori della cerchia della barbarie³⁰.

Insomma, è ormai tramontato quel motivo dell'età dell'oro che nei primi decenni del secolo era valso come modulo d'interpretazione quasi universale della società primitiva: e la sua scomparsa non solo costituisce un indice significativo della profonda diversità di atteggiamento che era venuta determinandosi, ma vale anche a meglio precisare il carattere intrinseco e la funzione che quel motivo aveva svolto. Subito applicato alla nuova realtà umana che si veniva scoprendo quando essa era ancora avvolta da un alone d'ignoto, in un'atmosfera nella quale la fantasia spontaneamente faceva dei nuovi paesi la sede delle più straordinarie apparizioni — dai cinocefali e monoculi al Paradiso terrestre, dalla favolosa isola delle donne ai liocorni e serpenti mostruosi —, il vecchio mito dell'età dell'oro era destinato a sparire man mano che col progredire delle conoscenze

³⁰ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, pp. 65 sgg. Cfr. anche A. Magnaghi, *Le «Relazioni Universali» di Giovanni Botero e le origini della Statistica e dell'Antropogeografia*, Torino 1906, pp. 229 sgg.

geografiche e dello spirito critico quell'atmosfera veniva dissolvendosi. Le vecchie fonti classiche e medievali che i primi scrittori avevano più o meno consapevolmente invocato per colmare le lacune di un'esperienza ancora troppo manchevole, sono state ormai messe da parte; e al loro posto si è sostituita la letteratura dei *conquistadores* e dei missionari, viziata certo da non pochi pregiudizi, ma che comunque ha già superato la fase del mito e della leggenda (naturalmente, eccezioni non mancano e non mancheranno sino alla fine del secolo: basta ricordare il Thévet). Quanto sia mutato l'atteggiamento da Colombo a Botero si scorge per esempio nell'osservazione di quest'ultimo a proposito del golfo di Paria, che descriveva bensì come luogo di grande bellezza, ma che, osservava, «non merita però il superbo nome di Paradiso terrestre, che le diede il Colombo: a cui la gran fame, e 'l travaglio, co 'l quale v'arrivò, fece parere quelle contrade più liete e più fiorite che non sono»³¹; o nell'altro giudizio dello stesso Botero intorno all'«impero del Prestegianni», che «non corrisponde veramente in effetto (benché sia amplissimo) alla fama e all'opinione che il volgo e la più parte degli scrittori n'ha»³². Insieme con tutto questo tramonta il mito dell'età dell'oro: che era valso bensì a portare anche nella letteratura sulle scoperte un'embrionale coscienza della nuova dignità che si veniva scoprendo nella natura umana; ma che per i suoi stretti legami con i vecchi miti rappresentava qualcosa di arretrato già nel mondo del Rinascimento, ed era destinato perciò a sparire col progredire dello spirito critico e dell'esperienza. Ed è proprio questo che spiega ancora meglio la distanza che separa il motivo dell'età dell'oro dal mito mo-

³¹ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, p. 376

³² Ivi, parte II, p. 158.

dero del buon selvaggio. Il quale nasce invece proprio adesso, non in opposizione ma in concomitanza col dissolversi delle vecchie fantasie e il crescere delle conoscenze. In realtà, le fonti «americane» di cui si serve il Montaigne negli *Essais* sono per gran parte identiche a quelle utilizzate dagli scrittori italiani del tempo³³; e se tuttavia egli è giunto su queste basi a delineare presso che compiutamente la figura del buon selvaggio come ideale rappresentante dello «stato di natura», è chiaro che qui ci si trova dinanzi non a materiali deficienze dell'informazione o a scarso spirito critico, ma piuttosto a una creazione di origine razionale, che consapevolmente utilizza i dati della vecchia tradizione mitica ai fini della propria battaglia culturale. Appunto questa impronta razionalistica e astratta, quanto mai lontana da ogni stato d'animo leggendario o mistico, il mito del buon selvaggio conserverà fino all'ultimo, e ad essa dovrà le sue maggiori fortune: e se ne ha una riprova nel carattere del nuovo genere letterario dei «viaggi immaginari»³⁴, che nascerà soprattutto in funzione del mito del buon selvaggio, e che mostra come sia in fondo secondario l'elemento reale dell'esperienza ai fini di quel mito.

³³ Cfr. gli elenchi delle letture del Montaigne dati da P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris 1908, vol. I, pp. 59-270; Id., *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, ivi, 1908; e qui specialmente, a pp. 76-96, 224-36, la documentazione del larghissimo posto che il López de Gomara occupa nell'informazione «americana» del Montaigne: fatto questo tanto più significativo in quanto si tratta di un'opera decisamente ostile agli indigeni (lo riconosce persino l'Atkinson, *op. cit.*, p. 144), e i cui dati si sono tuttavia trasformati nelle mani di Montaigne in materiali per la costruzione del mito del «buon selvaggio».

³⁴ Cenni riassuntivi in P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, trad. it., Torino 1946, pp. 10 sgg. Non diverso il carattere della letteratura dei viaggi immaginari in senso inverso, che si fingono cioè compiuti da non europei in Europa, e che si diffonderanno specie a partire dal periodo tra Sei e Settecento: cfr. anche Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, cit., pp. 221 sgg.; Chabod, *Lezioni*, cit., p. 66.

Più che al progresso delle conoscenze geografiche ed etnografiche, comune a tutta Europa, occorre dunque guardare ai caratteri intrinseci di quel particolare momento della storia culturale italiana per intendere il mancato trapasso, da noi, del vecchio motivo dell'età dell'oro del mito del buon selvaggio. Nel generale ripiegamento dello spirito italiano su se stesso nell'età della Controriforma, non potevano infatti avere sviluppo i motivi critici e polemici in cui quel mito trovava la sua più profonda giustificazione. L'ideale politico-sociale dell'Italia «bachettona e conformista» del Cinque-Seicento³⁵ non è quello anarchico, tendenzialmente aperto verso tutte le direzioni, dello «stato di natura»: ma l'altro, nettamente opposto, della regolamentazione autoritaria dall'alto, diretta a garantire ad ognuno la sua specifica funzione nel quadro di un corpo sociale e di un ordine morale i cui lineamenti si vorrebbero fissati una volta per sempre. Documenti di quell'ideale si ritrovano un po' in tutta la storia culturale e morale del tempo: ma i più significativi ai fini della nostra indagine sono forse da ricercare nel settore strettamente affine dell'utopia politica, che nell'età della Controriforma ebbe una delle sue fasi di maggiore sviluppo. E appunto l'aspirazione alla tranquillità all'ordine alla sicurezza si riflette in queste complicatissime costruzioni di Anton Francesco Doni³⁶, di Francesco Patrizi³⁷, di Lodovico Agostini³⁸, di Bartolomeo Caval-

³⁵ L'efficace espressione è di F. Chabod, in «Rivista Storica Italiana», LXIV (1952), p. 516.

³⁶ A.F. Doni, *Il mondo savio e pazzo*, ristampato da C. Curcio nelle citate raccolte *Utopisti e riformatori del Cinquecento*, pp. 1-15, e *Utopisti italiani del Cinquecento*, pp. 65-88. Lo scritto fa parte de *I Mondi*, 1ª edizione Venezia 1552-53 e di nuovo Venezia 1575, con divari sostanziali, di cui il Curcio nella sua ristampa ha tenuto conto in via dichiaratamente provvisoria ed empirica.

³⁷ F. Patrizi, *La città felice*, nelle citate raccolte a cura del Curcio, rispettivamente a pp. 121-42 e 91-112 (1ª edizione Venezia 1553).

³⁸ L. Agostini, *La repubblica immaginaria*, ivi, pp. 145-207 e 119-71. È un

canti³⁹, dello stesso Campanella⁴⁰ ecc.: dove tutto appare previsto e geometricamente ordinato, dalla pianta delle città alla foggia delle vesti, delle abitazioni distinte per categorie al rituale religioso, alla famiglia, all'educazione, al lavoro, alla guerra, alle arti e scienze. È un po' quel medesimo sforzo di esasperata razionalizzazione da cui nascono gli innumerevoli trattati sull'ottimo principe, sul perfetto gentiluomo, sull'amore, sul duello ecc., che qui si ritrova applicato alla teoria della vita civile.

Utopia, dunque: ma utopia che sta all'estremo opposto del vagheggiamento dello stato di natura e della vita dei

brano degli inediti *Dialoghi dell'Infinito* (composti tra il 1575 e il 1580), manoscritto della Biblioteca Oliveriana di Pesaro.

³⁹ B. Cavalcanti, *Trattati ovvero discorsi sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne*, Venezia 1571 (si trova anche col titolo: *I quindici trattati sopra le specie delle Repubbliche. Con tre lettere sopra la riforma d'una Republica fatta da lui*). Altri ancora, naturalmente, si potrebbero ricordare. Così O. Lando, *Commentario delle più mostruose et memorabili cose c'habbia l'Italia et altri luoghi, di lingua avamea in italiana tradotto*, s. l., 1548: narrazione fantastica di un viaggiatore proveniente dal regno degli Sperduti, che si imbarca su una nave di ritorno dall'isola di Utopia, e con essa giunge in Italia e ne descrive i costumi, con notevoli punte critiche. Più che a una diretta suggestione delle scoperte (solo autori antichi, e nessun libro di viaggi, figurano nell'elenco dei libri adoperati che il Lando dà a ff. 70v-71r), è qui evidente l'influsso del Moro: a proposito del quale il Curcio ha già ricordato come al governo di Utopia dedicasse un capitolo F. Sansovino, *Del governo et amministrazione di diversi Regni et Republiche così antiche come moderne*, Venezia 1578, ff. 182r-200r. Ma cfr. in genere per ulteriori indicazioni, e intorno al carattere dell'utopia italiana nel secolo XVI, i citati studi e raccolte del Curcio. Il quale ricorda accanto a questi anche il progetto di organizzazione religiosa esposto nella anonima *Forma d'una Republica Catholica* (1581), pubblicata in *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, testi raccolti da D. Cantimori ed E. Feist, Roma 1937, pp. 169-209: ma, dato il suo carattere più ristretto di società segreta, quell'organizzazione non è del tutto analoga agli stati interamente rinnovati di cui si discorre nelle altre utopie. Anche la «Republica Catholica» è fortemente organizzata, ma lo spirito da cui nasce è ovviamente del tutto opposto a quello dell'utopia controriformistica. Tuttavia, proprio per questa minuta regolamentazione, combinata col motivo della riforma interiore, essa minaccia di esaurirsi in una vita di conventicole, senza sbocchi e risoluzioni più ampie: cfr. Cantimori, *Eretici italiani*, cit., pp. 389-405.

⁴⁰ Da vedere nell'edizione a cura di N. Bobbio, Torino 1941.

primitivi. Certo, anche adesso è possibile ritrovare esempi di esaltazione della classica età dell'oro, da quelli notissimi del Tasso nell'*Aminta* e del Guarini nel *Pastor fido* agli altri meno noti del Doni, che fece l'elogio della «prima età», in cui «ciascuno lavorava un pezzo di terra ed era sua, piantava i suoi olivi, ricoglievane il frutto, vendemmiava le sue vigne, segava il suo grano, allevava i suoi figliuoli e, finalmente, viveva del suo giusto sudore e non beveva del sangue de' poveri»⁴¹; del Buonamico, che dell'età dell'oro discorre all'inizio del suo trattato contro il dominio delle passioni⁴²; del Figliucci, che prepose il quadro del regno di Saturno al suo commento della *Politica* aristotelica⁴³; e, soprattutto, del Vida, che attribuì a M.A. Flaminio una lunga perorazione in difesa della condizione dei primi uomini, i quali, vivendo «secundum naturam», fuori di ogni vincolo di comunità civile, mostravano di non aver punto bisogno «neque Lycurgi, neque Solonis legibus, neque Romanorum XII tabulis aut ullius institutis plebiscitisve»⁴⁴. In questo quadro la natura è assunta come supremo valore, coincidente con la stessa volontà divina: se infatti la seguiremo «ducem atque magistram, numquam a recto aberrabimus

⁴¹ A.F. Doni, *Ragionamento di diverse età del mondo*, in *I Marmi*, a cura di E. Chiòrboli, Bari 1928, vol. I, pp. 267 sgg.

⁴² M. Buonamico, *Trattato delle servitù*, Napoli 1581, pp. 10 sgg.

⁴³ F. Figliucci, *De la Politica o vero Scienza civile secondo la dottrina d'Aristotele*, Venezia 1583, Proemio. Quest'ultimo è ristampato in Curcio, *Utopisti italiani*, cit., pp. 207 sgg.

⁴⁴ M.G. Vida, *Dialogi de rei publicae dignitate*, Cremona 1556, f. 17v. Il Vida è certo il più noto fra questi autori di esaltazioni dell'età dell'oro. Se ne occupò già G. Ferrari, *Corso su gli scrittori politici italiani*, Milano 1929, pp. 212-7; mentre un giudizio fortemente limitativo ne ha dato P. Treves, *Un falso precursore di Rousseau*, in «La Cultura», N. S., X (1931), pp. 57 sgg. Non ho potuto vedere P. Eck, *Die Staats- und Rechtsphilosophie des M.H. Vida*, Koblenz 1929, e gli altri scritti inediti del medesimo autore sui quali riferisce G. Solari, in «Atti R. Accademia Scienze Torino», vol. 74, tomo II (1938-39), pp. 505-8, e vol. 75, tomo II (1939-40), pp. 160-1.

deo uni praepotenti obtemperantes»⁴⁵. Per Flaminio non è affatto vero che l'uomo primitivo poco differisca dalle fiere, solo soggetto alla legge del ventre, senza leggi, senza freno di costume e di moralità, pronto a divorare il suo simile. «Tanta enim est vis naturae», che nessuno può discostarsene «nisi per varias corruptelas a se ipso discedat»; ora, per quali corrottele «primi illi homines simplices, integri et innocentes ab humanitate deflectere poterant...?». Se ciò accade oggi a taluni è per l'influsso nefasto della vita sociale, portatrice di corruzione: sì che l'uomo è divenuto tanto peggiore quanto più si è allontanato dalla primitiva semplicità, fino a precipitare nello stato presente di estremo avvilitamento di ogni virtù⁴⁶. Unico rimedio, il ritorno alla natura: bisognava che, «relictis civitatibus coetibus et conventiculis omnibus», gli uomini tornassero «ad agros et ad solitudinem universe», abbandonando «tetram hanc, atque immanem belluam, quam reipublicae nomine», ecc.⁴⁷.

Ma, a parte la rarità, tutto sommato, di siffatti esempi, occorre rilevare che il valore di queste stesse testimonianze appare notevolmente ridotto da molteplici limitazioni. Nel Tasso e nel Guarini la rievocazione dell'età dell'oro è espressione, essenzialmente, dell'individuale sensibilità dei due poeti, riflettendo nell'uno quella vena di esaltazione dell'istinto che attraversa tutta la sua poesia⁴⁸, e rifacendo

⁴⁵ Vida, *op. cit.*, f. 38v.

⁴⁶ Ivi, f. 19r-v.

⁴⁷ Ivi, ff. 37v-38r.

⁴⁸ Cfr. da ultimo G. Getto, *Interpretazione del Tasso*, Napoli 1951, pp. 145-8. Ricordiamo qui che il Tasso accenna alla scoperta dell'America in *Ger. Lib.*, XV, 24-32 (dove dei selvaggi dice [st. 28]: «E 'n somma ognun che in qua da Calpe siede / barbaro è di costume, empio di fede»). Alle scoperte aveva già fatto riferimento l'Ariosto in *Orl. Fur.*, specialmente XV, 19-27.

dosi nell'altro a una inclinazione tutta personale per il mondo dell'idillio. Negli altri scrittori, poi, il discorso sull'età dell'oro va inteso nel contesto dell'opera loro. Perché il cenno del Doni all'età dell'oro non può farci dimenticare il carattere del tutto opposto della regolarissima e regolatissima città ideale del *Mondo savio e pazzo* per cui egli è ricordato nella storia dell'utopia; la stucchevole e letterata retorica del Buonamico val tanto poco come esaltazione dello stato di natura, da eccettuare esplicitamente dalle servitù da cui si cerca la liberazione quelle oneste e doverose verso il principe e la repubblica e verso Dio; il proemio del Figliucci è solo una astratta premessa al commento, tutto ortodosso, della *Politica* aristotelica; e infine, la stessa perorazione del Flaminio è introdotta dal Vida allo scopo di confutarla vittoriosamente, con l'aggiunta anzi (che è difficile non avvertire come un segno dei tempi) che opinioni del genere «non a philosopho confutanda essent, sed potius a censore religionum reprimenda»⁴⁹. E sia pure che la risposta si mostri in effetti assai più fiacca della tesi combattuta, imperniandosi sull'affermazione che la città non va considerata nello stato di corruzione, come ha fatto il Flaminio, ma nella sua intrinseca natura di moltitudine riunita, secondo la definizione aristotelica, «ad bene beateque degendam vitam»⁵⁰; e sul rifiuto della pretesa innocenza della prima età, della cui corruzione si ha un significativo documento nel peccato dei primi uomini contro Dio e nel fratricidio di Caino, che non certo all'influsso della ancora inesistente comunità civile possono attribuirsi, ma piuttosto all'innata perversità della natura umana⁵¹.

⁴⁹ Vida, *op. cit.*, f. 44r-v.

⁵⁰ Ivi, ff. 44v sgg.

⁵¹ Ivi, f. 86v.

È nella frequenza di queste critiche all'età dell'oro che si coglie il tono più vero dell'epoca. La città viene difesa dall'accusa di esser fomite di corruzione allegando invece la sua intrinseca tendenza al bene. Né vale richiamarsi ai pericoli di corruzione che in essa si ritrovano: perché altrimenti, osservava per esempio Antonio Scaino, bisognerebbe condannare il libero arbitrio per la possibilità ch'esso offre agli uomini di peccare e di perdersi, quando invece è esso stesso condizione indispensabile di ogni virtù⁵². Il Paruta, di fronte alla ingannevole innocenza dei primi uomini, viventi sparsi tra le selve «a guisa di fiere più tosto che di uomini... né più in altra cosa dell'uomo ritenendo, che nell'aspetto umano», esaltava l'opera di coloro che riunirono le turbe degli uomini nelle città, e «le ammaestrono nella vita civile, insegnando loro l'ubidienza delle leggi, l'arti e i buoni costumi: onde finalmente, dopo alcun spazio di tempo, ne fu il viver civile ridotto a quella eleganza nella quale ora il veggiamo, pieno di tante comodità, ornato di tante virtù, che a ragione si stima cosa sopra ogn'altra ch'abbia la nostra umanità, eccellente e perfetta»⁵³. Certo, l'esaltazione della società civile è comune anche al più maturo giusnaturalismo del XVII e XVIII secolo: ma se per esso la società e lo Stato hanno il compito essenziale di garantire all'uomo l'esercizio dei suoi diritti naturali, in questi scrittori italiani, invece, l'esaltazione della società va sempre vista in relazione al loro contemporaneo ripudio dello stato di natura, cioè alla persistenza di quella condanna della natura umana dopo la Caduta che caratterizza tutto il pensiero cristiano; e per la quale la so-

⁵² A. Scaino, *Sei discorsi sopra diverse materie civili*, Roma 1568, f. 21r-v.

⁵³ P. Paruta, *Della perfezione della vita politica*, in *Opere politiche*, a cura di C. Monzani, Firenze 1852, vol. I, p. 91.

cietà e lo Stato apparivano rimedio «ad infirmitatem peccati», non strumento per instaurare di nuovo sulla terra il regno potenzialmente perfetto della libertà e dell'eguaglianza, come sarà per i giusnaturalisti. Operava, nel più degli scrittori italiani del tempo, soprattutto quella concezione statica della vita civile come garanzia, essenzialmente, di ordine e di sicurezza, che in quegli stessi anni conduceva all'insistente esaltazione della costituzione veneta; mentre ad un'ispirazione assai diversa, legata a motivi propri del più maturo Rinascimento, si rifà la condanna dell'età dell'oro nel Bruno. Il quale la respinge in nome di un'alta valutazione dell'operare degli uomini, ond'essi «sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino»⁵⁴. Insomma, viene a mancare nella cultura italiana quel concetto della «nature» contrapposta e superiore all'«usage» e alla «coustume», che in Montaigne costituisce uno dei tramiti fondamentali verso il buon selvaggio. Tipico di questo radicale contrasto tra cultura francese e italiana, il capovolgimento di posizioni che si avverte quando alla famosa affermazione del Montaigne sulla superiorità dei frutti selvatici sopra quelli «que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun»⁵⁵, si accosta invece al raffronto che il Botero — certo il più significativo scrittore italiano di cose americane nel secondo Cinquecento — fa tra le forme di convivenza umana da una parte, e gli animali dall'altra: «sì come gli animali domestici sono molto più che i salvaticì, e i gregali

⁵⁴ Cfr. questa pagina ben nota in G. Bruno, *Spaccio de la Bestia trionfante*, in *Dialoghi morali (Opere italiane, vol. II)*, a cura di G. Gentile, Bari 1908, pp. 138-145.

⁵⁵ Il passo è citato sopra, p. 47.

che i solitari: così le genti che vivono insieme in terre, in città, e con politica e leggi; e avanzano di gran lunga quelli che menano la lor vita per li monti e per li boschi a guisa di fiere»⁵⁶.

Ma appunto questo elevato concetto della società civile doveva condurre a guardare con sempre maggiore attenzione a quelle più complesse formazioni politico-sociali che pur si erano ritrovate nel Nuovo Mondo⁵⁷. E però, anche in molti degli scrittori più duri nei loro giudizi sui primitivi si scorge un atteggiamento assai diverso quando essi si trovano a discorrere delle meraviglie di progresso materiale e di organizzazione civile del Messico e del Perù. Differenza importante: perché, se l'esaltazione delle civiltà primitive comportava inevitabilmente una critica del più complesso modo di vita europeo, di fronte alle civiltà sviluppate perdevano forza i motivi polemici delle semplicità e naturalità; ed era invece possibile riportare industria architettura legislazione magistrature di quei popoli ai medesimi criteri di valore dominanti in Europa, giudicandoli tanto più favorevolmente quanto più essi si accostassero al modello europeo. Si delineava così una interpretazione «conservatrice» delle esperienze d'oltre Oceano, nella quale i valori tradizionali finivano per essere in gran parte rassodati e confermati; ed è appunto questo tipo di interpretazione

⁵⁶ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, p. 341.

⁵⁷ Proprio per questo tipico orientamento della cultura italiana è da ritenere che spunti ed elementi anche più ricchi ed interessanti che nella letteratura sull'America possano ritrovarsi in quella dedicata ai paesi orientali, che specialmente in Cina e in Giappone offrivano modelli di società assai più complesse e sviluppate di quelle del Messico e del Perù. Tanto più auspicabile appare perciò uno studio approfondito di quest'altro settore della letteratura «geografica».

che più largamente caratterizza l'atteggiamento della cultura italiana nel secondo Cinquecento. L'ammirazione per le civiltà sviluppate dell'America si riduce, a volte, a una mera ripetizione di giudizi altrui, come la valutazione, ripresa pari pari dal Cieza de León, che il Giglio dava degli Incas, i quali «fecero sì grandi imprese et governarono così bene il suo stato, che pochi re et principi del mondo li furono superiori»; o il giudizio dello stesso Giglio sulle famose strade del Perù, a proposito delle quali egli riconfermava il detto del López de Gomara, ch'esse erano «edificio» che «per giudizio d'ognuno vince e supera le Piramidi d'Egitto, le vie romane, et tutte l'opere antiche e meravigliose»⁵⁸. Ma anche scrittori più originali, come il cosmografo Magini, lodavano gli abitanti della zona montuosa del Perù come «industriosi e d'accorto ingegno. La onde siccome avanzano di gran lunga quei che stanno al mare di bontà di terreno, così loro vanno anco innanzi di prestanta di natura e di politia». Per il Magini, anche le donne peruviane sono graziose: «né perciò sono care solamente, ma etiandio per la loro modestia e femminil vergogna da certe altre creanze accompagnate, cioè da singolare amore e mirabil fede verso i mariti»⁵⁹. Come s'è visto, un posto più alto dei primitivi occupano Messicani e Peruviani nella classificazione acostiana dei popoli barbari riportata dal Possevino: dove, pur restando inclusi genericamente tra i barbari in quanto non possedevano né leggi scritte né studi letterari filosofici e civili, essi figuravano tuttavia nella seconda classe, tra coloro che hanno fermi ordinamenti religiosi e politici, sedi stabili, e finalmente «ratione

⁵⁸ Giglio, *op. cit.*, f. 215r; e cfr. Cieza de León, *op. cit.*, f. 74r, e López de Gomara, *Historia generale*, cit., f. 185r.

⁵⁹ Magini, *op. cit.*, f. 207r.

quadam reguntur»: infatti i loro «imperia et Respublicas et leges et instituta merito admirari quivis possit»⁶⁰.

Motivi acostiani tornano frequentemente anche nel Botero: che però li sviluppa in modo originale nella sua nota concezione dell'incivilimento. Anch'egli dà giudizi ammirativi delle strade dei Peruviani e delle loro leggi agrarie, «nel che mi pare che costoro avanzassino di gran lunga e i compartimenti de' terreni fatti da Licurgo e le leggi agrarie de' Romani»⁶¹; fa l'elogio della lingua dei popoli del Michoacán, «ch'è tanto copiosa e ricca di vocaboli, tanto figurata e artificiosa, che quei che se ne intendono la preferiscono alla latina»⁶²; loda l'antico regno e le gesta dei Messicani, ammirati ancora una volta per la sapienza dei metodi educativi, i buoni ordini di governo, la virtù dei principi⁶³. Anche derivata dall'Acosta è la problematica relativa al concetto «agostiniano» della funzione degli imperi americani, e alla conversione di quelle genti⁶⁴. Ma nel Botero questi sparsi elementi si univano in una coerente teoria che, partendo dalle accennate osservazioni sulla vita dei primitivi, tratteggiava poi in maniera ricca e particolareggiata il processo di formazione della società civile⁶⁵. Dallo

⁶⁰ Possevino, *Bibliotheca selecta*, cit., tomo I, p. 447.

⁶¹ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, p. 389; parte II, p. 208.

⁶² Ivi, parte I, p. 363.

⁶³ Ivi, parte II, pp. 206-7. Anche qui è visibile l'influsso dell'Acosta: il quale a sua volta però dipende, per questa parte sul Messico, da D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España é Islas de Tierra Firme* (1ª edizione Messico 1867-80). La sostanziale dipendenza del Botero dall'Acosta, non solo in molte notizie, ma anche in numerose valutazioni di cose americane, ci sembra indubitabile nonostante gli argomenti addotti da A. Magnaghi, *Processo e condanna di G. Botero*, in «Memorie R. Accademia Scienze Torino», serie I, tomo 68 (1936), parte II, pp. 140-6.

⁶⁴ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, pp. 20 sgg.; cfr. Acosta, *De la historia natural y moral*, cit., pp. 529 sgg.

⁶⁵ Sull'importanza del contributo boteriano in questo settore, cfr. soprattutto F. Chabod, *Giovanni Botero*, Roma 1934, pp. 80 sgg.

stato asociale prima dominante si uscì nel Nuovo Mondo, secondo il Botero, per opera di «alcuni huomini di maggior capacità e discorso», che indussero gli abitanti a vita comune: dalla quale nacquero poi le istituzioni e i vincoli sociali. «E quanto al vitto, la prima arte fu la pecuaria, molto essercitata nel Perù e stimata... Fu quasi rampollo della pastorale l'arte di filare e di tesser la lana e di fabricare i panni prima per vestirsi e poi anche per adornarsi. Venne appresso l'agricoltura, e prima quella che si occupa attorno i grani; e poi quella che si maneggia attorno gli alberi e i frutti. Seguì l'architettura e la fabrica delle case... della quale ebbero qualche notitia e gusto i Cuzcani e i Messicani... Compagno dell'agricoltura è il traffico... Vanno poscia germogliando di mano in mano le altre arti e industrie. L'ultime sono le lettere e le scienze, massime speculative, come frutti della pace, della sicurezza, dell'abbondanza e dell'otio»⁶⁶. Questa complessa concezione si traduceva anche in maggiore ricchezza e precisione delle analisi particolari: come quella, ad esempio, dell'impero peruviano, colto ormai con sufficiente varietà di motivi nella sua articolata struttura civile. «I popoli del Perù vivevano prima per le balze delle montagne, nudi, rozi, bestiali; mangiavano ciò che la terra produceva e anche carne humana. Sotto l'imperio dell'Inga appresero, con la civiltà, diverse arti: lavoravano e coltivavano i terreni; seminavano, raccoglievano e riponevano i lor grani, legumi, radici; atten-

⁶⁶ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, pp. 69-70. L'analisi del processo dell'incivilimento si trova anche in altri scrittori del tempo: cfr. ad esempio L. Le Roy, *De la Vicissitude*, citato in Atkinson, *op. cit.*, pp. 347-8. Da rilevare la differenza fra queste descrizioni della formazione della società civile, e lo studio che il Bodin fa nella *République* (libro IV) della «naissance, accroissement, estat fleurissant, decadence et ruine des Républiques» (edizione Paris 1579, pp. 502 sgg.): dove l'accento cade invece sulla formazione del potere politico dello Stato, rispetto al quale è solo un elemento secondario l'esistenza o meno della città.

devano alle miniere d'oro, d'argento e di rame; allevavano grossi armenti e greggi d'animali, li tosavano e tenevano conto della lana; fabricavano tapeti e panni, co' quali non solo si vestivano, ma s'adornavano ancora; fabricavano terre e casamenti d'importanza, tempj e castelli. Havevano tempj e sacerdoti e sacrificij, divisione di gradi e distinzione di sangue, forma di giustitia e di ragione, maniera di leggi e di statuti»⁶⁷.

C'era già, in queste pagine, il concetto unitario di «civiltà»: e può dirsi che qui anche il termine corrispondente abbia ormai acquistato il suo pieno valore⁶⁸. Ed è

⁶⁷ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, p. 23.

⁶⁸ Il problema della formazione del moderno concetto di civiltà in stretta relazione con la nascita del termine *civilisation*, è stato impostato per la Francia da L. Febvre, in *Civilisation - Le mot et l'idée* (a cura del Centre international de Synthèse), Paris 1930, pp. 1-45, dove però l'attenzione si polarizza quasi esclusivamente sul problema semantico, a scapito della storia del concetto; e studiato anche — con metodo differente, di tipo *ideengeschichtlich* — da J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburg 1930. Alquanto diversi i termini del problema in Italia, dove non si è avuta come in Francia la nascita di un nuovo termine (la prima apparizione di *civilisation* con un senso diverso da quello tecnico-giuridico è fissata dal Febvre al 1766 e dal Moras invece al 1756), ma piuttosto l'arricchirsi di contenuto del vecchio termine «civiltà», di significato inizialmente analogo al francese *civilité*, destinato invece a declinare col tempo. *Civilitas* aveva indicato tutt'insieme raffinatezza di costumi e gentilezza interiore; e specialmente il primo di questi significati conserva ancora nel Cinquecento, dopo che nel Medioevo era stato usato (per esempio in Dante) con un valore analogo a quello di *civitas*, come ordine politico-giuridico investito di fini ultraterreni, secondo la concezione dantesca (cfr. A. Römheld, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der «Civiltà» in Italien*, Köln-Stuttgart 1940, pp. 32 sgg., *passim*). Avendo frequenti occasioni di esprimere giudizi complessivi su interi gruppi sociali, la letteratura «geografica» contiene numerosi esempi dell'uso cinquecentesco dei termini «civiltà», «civile», e degli altri — in primo luogo «politia» — che erano adoperati a indicare aspetti e momenti che oggi vengono inclusi nel concetto unitario di «civiltà»: e ne elenchiamo qui alcuni (che a volte sono già stati ad altro proposito ricordati nel testo) in aggiunta a quelli già segnalati dallo Chabod, *Giovanni Botero*, cit., p. 81 n. 2, da vedere anche per l'impostazione del problema. Bordone, *Isolario*, cit., f. 8v: gli abitanti di Temistitan rispetto a quelli delle province «hanno in ogni cosa meglio ordine et civiltà...»; Marco da Nizza, *Relazione del viaggio al Cevola*, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 434: «procuravo di saper paese dove fussero

indubbio che le sollecitazioni venute al pensiero politico dalla scoperta di condizioni di vita tanto diverse da quelle europee hanno potentemente contribuito alla sua formazione. Ma tutto ciò voleva anche dire che ormai si era acquistata coscienza, in maniera assai più concreta che negli sparsi accenni di altri scrittori visti di sopra, dell'esistenza

molte città et gente di più *civiltà* et intelletto»; Ramusio, *op. cit.*, vol. I, Roma 1550, f. 303v: che contrappone gli abitanti dello stretto di Gibilterra, «bianchi, et *civili*, et di buon ingegno», a quelli del Capo di Buona Speranza, «negri, di grossissimo intelletto, et salvatichi quasi come fiere»; parla di «genti bianche, dotate di buon intelletto, et *civili*» (f. 310r); esorta a mandar colonie nei paesi nuovi «de quali a poco a poco andassero scoprendo quelle parti, coltivandole, et introducendovi la *civiltà*, et da valenti huomini poi farvi predicare la fede» (f. 401r); Cieza de León, *op. cit.*, f. 123r: trattando meglio gli indiani, i conquistatori «ne anco haverebbono cessato di ridurgli alla *civiltà* et conversione» al cristianesimo: dove «*civiltà*» rende lo spagnuolo *policia*: cfr. l'originale in *Historiadores Primitivos de Indias (Biblioteca de Autores Españoles)*, tomo II, Madrid 1862, p. 414; Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, pp. 340-1: «parlo de' popoli più industriosi e *civili*, come erano i Messicani e i Peruani»; parte IV, p. 3: «ma vegnendo a popoli alquanto più *civili* e puliti, i Cuzcani e gli habitatori del Perù...». Sembra chiara la tendenza del termine, tanto come sostantivo che come aggettivo, a staccarsi dal suo significato originario per assumere un valore sempre più comprensivo. Ciò risulta specialmente in taluni casi; così per esempio G. Contarini, lettera da Valladolid, 24 settembre 1522, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. I, p. 103: nel Messico «li habitanti sono molto *civili*, eccetto in la religione»; Giglio, *op. cit.*, f. 210r: «queste genti osservano, nel fabricare, *civiltà*». Dove è evidente che «*civiltà*» ha ormai un significato assai più ampio di quello originario, e indica invece un po' tutti gli aspetti della vita di un popolo, dalla religione (alla quale si fa esplicito riferimento nel primo caso) all'industria materiale (come nel secondo degli esempi citati). E ancora: relazione in Ramusio, *op. cit.*, vol. II (edizione Venezia 1583), f. 232r: «ma più che si va verso Garbino, vi si trova più *civiltà* per l'aere temperato che v'è: di maniera che ci sono città, tempj a gli idoli, et vi sacrificano gli huomini, et se li mangiano poi, havendo in questa parte qualche intelligenza et uso dell'oro et dell'argento». Particolarmente significativo ci sembra poi il passo richiamato qui sopra nel testo; Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, p. 23: i Peruviani «sotto l'Imperio dell'Inga appresero, con la *civiltà*, diverse arti...»: poiché qui l'ulteriore elencazione di tali arti, che giungono fino alle più alte manifestazioni della vita culturale e morale, vale soltanto come specificazione di un contenuto che sembra già tutto racchiuso nel termine sintetico «*civiltà*». Nonostante ciò, «*politia*» — propriamente adoperato ad indicare ordine di governo e amministrazione — è ancora usato assai largamente: Cravaliz, in López de Gomara, *Historia generale*, cit. (ff. non numerati): «non hanno lettere, né moneta, né bestie da somma, cose principalissime, et necessarie alla *policia* et vivere dell'huomo»; Botero, *Relationi Universali*, cit.,

oltre oceano di comunità che, se pure non in tutto ragguagliabili a quelle europee, si rivelavano tuttavia ricche anch'esse di sapienza civile e feconde di ammaestramenti e di esempi. Neanche qui, beninteso, è da parlare di atteggiamenti utopistici o mitizzanti; e non solo perché il concetto di civiltà così nettamente afferrato dal Botero in queste pagine sembra poi ridursi nuovamente al solo fattore religioso⁶⁹; ma anche perché nel Botero rimane fermissimo il concetto della superiorità dell'Europa — che, più piccola, sembra nata tuttavia «per signoreggiar l'Africa e l'Asia e l'America»⁷⁰ —, e in genere del vecchio mondo sul nuovo. Superiorità delle condizioni naturali e delle condizioni civili, perché «nell'arti e nell'industrie non v'era comparatione», mancando anche i più progrediti popoli americani del ferro, dell'artiglieria, della stampa, delle lettere, della navigazione⁷¹. Quasi nullo, del resto, si rivela l'influsso dei modelli americani anche sui tipi più complessi di società disegnati dalla letteratura utopistica: e lo stesso espediente letterario del viaggio immaginario, che talora si ritrova, non può farsi risalire senz'altro alle scoperte, dati i molti precedenti che di esso si ritrovano nei vecchi miti

parte I, p. 341: «le genti che vivono insieme in terre, in città, e con *politia* e leggi...»; ivi, parte I, p. 394: nel Perù non v'era altro luogo tranne Cuzco «che o per grandezza, o per *politia*, meritasse nome di città»; ecc.

⁶⁹ Cfr. Chabod, *Giovanni Botero*, cit., p. 80 nota 1, sulla risoluzione del concetto di «umanità» in quello di «cristianità» nel Botero. Sotto il rispetto religioso il Botero, *Relationi Universali*, parte IV, pp. 73-4, capovolge addirittura il suo criterio di valore, giungendo a porre i popoli americani al di sopra dei Greci e dei Romani, in quanto la loro inferiorità culturale li renderebbe meno superbi e ostinati, e perciò più facilmente convertibili: posizione in netto contrasto con le tesi fondamentali del suo pensiero, che nel progresso civile vede invece un indispensabile gradino preliminare per l'accoglimento della dottrina cristiana.

⁷⁰ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, pp. 1-3.

⁷¹ Ivi, parte I, pp. 339-43.

geografici⁷². E ciò vale anche nei confronti della più famosa di queste opere, la *Città del Sole*, per la quale si è parlato di influssi peruviani sul titolo o di rapporti con le «riduzioni» gesuitiche del Paraguay: rapporti, com'è ormai dimostrato, insussistenti, intendendosi l'opera del Campanella solo nel quadro del complesso svolgimento interiore del filosofo, come realizzazione ideale dell'insurrezione di Calabria, che conserverà il suo valore di meta suprema anche per il Campanella più maturo, di là delle mutevoli costruzioni particolari alle quali egli si abbandonava. Di fronte a tutto questo, i riferimenti, del resto assai rari, a cose americane, al pari di quelli alla Cina e ad altri paesi europei ed extraeuropei, hanno un peso in realtà trascurabile⁷³.

Ma, se non l'utopia, si ha qui il superamento del limite europeo e mediterraneo del pensiero nella coscienza di un mondo più vasto. Che è un processo di cui si ha un significativo documento nella trasformazione del vecchio concetto di barbarie, fin qui assunto (ancora dall'Acosta⁷⁴) a

⁷² Vedi sopra, pp. 82 sgg., le osservazioni sull'utopia del secondo Cinquecento e le indicazioni della letteratura relativa: nella quale non c'è riuscito di trovare alcun documentabile influsso americano. La stessa menzione del Nuovo Mondo in questi scritti è affatto eccezionale e sporadica: così ad esempio nel Doni, che nei *Mondi*, cit., pp. 6-7, narra di una fantastica spedizione mirante a scalare il cielo: perché, «chi sa che non si trovi il modo di salire ne' cieli, sì come s'è trovato la via d'andare a gli Antipodi?». - Durante la fantastica ascesa uno dei «vignaiuoli» descrive «altri mondi fuor della nostra Asia, Europa et Africa, popoli et habitationi, et fece rimanere un Ocha Aristotile che non credeva che s'abitasse tutta la zona sotto il zodiaco...».

⁷³ Seguiamo qui il Bobbio, nella Introduzione alla sua citata edizione della *Città del Sole*, contro la tesi, sostenuta ancora da R. De Mattei, *La politica di Campanella*, Roma 1927, pp. 171-6, del notevole influsso dell'America sulla genesi dell'opera. Cfr. anche B. Croce, *Il comunismo di T. Campanella*, in *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari 1950⁹, pp. 177-217; P. Treves, *La filosofia politica di T. Campanella*, Bari 1930, pp. 176 sgg.

⁷⁴ Nel Proemio al *De procuranda Indorum salute*, cit., riportato dal Possentino, *Bibliotheca selecta*, cit., tomo I, p. 446: «Barbaros autem probati auctores eos esse definiunt, qui a recta ratione, et hominum communi consuetudine abhorrent».

indicare quelle genti che vivevan fuori della retta ragione e del comune uso dei popoli, che voleva poi dire fuori della civiltà cristiana ed umanistica: definizione questa, osservava il Botero, che «se fosse vera, il nome de' barbari converrebbe (quanto alla seconda particella) più a' Greci e a' Latini, che al resto delle genti», poiché le scoperte hanno rivelato che l'uso dei Greci e dei Latini è proprio appena di una sparuta minoranza. E però il Botero restringeva il concetto di barbarie a coloro che vivevano fuori della «dritta ragione», fuori cioè di un complesso di norme e di ideali non più necessariamente legati al modello europeo e cristiano, e capaci dunque di accogliere anche quei valori che si venivano scoprendo fuori d'Europa⁷⁵. I quali provocano adesso un allargamento dei confini, non solo materiali, del pensiero politico, che nella costruzione delle sue teorie non attinge più esempi e ammaestramenti dalla sola antichità o dall'immediata esperienza europea, come avevano fatto, se pure in modo radicalmente diverso, il Machiavelli e il Guicciardini. Ciò si scorge in grado eminente nel Botero, che anche nelle sue trattazioni teoriche ricorreva frequentemente ad esempi tratti dai paesi nuovi: e per esempio ricordava come presso alcune popolazioni americane vi fossero donne guerriere; menzionava l'uso dei «popoli di Tungia» di portare in battaglia «i cadaveri d'uomini famosi», a scopo d'incitamento⁷⁶; trovava lodevoli specialmente i sovrani del Perù, ad esempio per quella «massima del loro governo, che bisognava tener i popoli perpetuamente occupati», al quale scopo costruirono grandi edifici

⁷⁵ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, p. 65. L'osservazione è dello Chabod, *Il Rinascimento*, cit., p. 90.

⁷⁶ G. Botero, *Della ragion di Stato, con tre libri Delle cause della grandezza delle città*, a cura di L. Firpo, Torino 1948, pp. 277, 317.

e le ormai celebri strade⁷⁷; o per l'altro principio di trasferire il «nervo de' naturali» dei paesi conquistati nelle regioni di antico dominio, e di sostituirli invece con sudditi di provata fedeltà⁷⁸; o per l'obbligo fatto a tutta la nobiltà di riunirsi a Cuzco e di costruirvi i propri palazzi, con gran vantaggio dell'incremento della capitale⁷⁹; ecc. Certo, tutto ciò non era molto di fronte all'ammirata descrizione ch'egli faceva della Cina, della quale non v'è «mai stato regno (parlo de' regni uniti e per dir così d'un pezzo) né più grande, né più popolato, né più ricco e dovizioso d'ogni bene»⁸⁰. Ma qui non è possibile tracciare separazioni nette, e certo anche le esperienze americane contribuiscono a quella trasformazione spirituale che induceva il Botero, dopo aver parlato della Cina, alla osservazione, impensabile nell'ambito della mentalità puramente umanistica, che «noi Italiani siamo troppo amici di noi stessi e troppo interessati ammiratori delle cose nostre, quando preferiamo l'Italia e le sue città a tutto il resto del mondo»⁸¹. Difficile trovare un più esplicito documento della pressione ideale che ormai questo «resto del mondo» esercitava.

Anche i contrasti politici e religiosi del tempo contribuivano a spingere taluno ad accentuare il significato del prodigioso incremento che la religione cristiana sperimentava invece di là degli oceani: fatto questo, osservava il Maffei, che, se da una parte allieterà gli animi devoti, «punget eos rursum atque adeo terrebit, improborum scelere, et pravis dogmatibus agitata, ex orbe nostro ad insulas

⁷⁷ *Della ragion di Stato*, cit., p. 151; e cfr. *Delle cause*, cit., pp. 379-80.

⁷⁸ *Della ragion di Stato*, cit., p. 196.

⁷⁹ *Delle cause*, cit., p. 383.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 388 sgg.

⁸¹ *Ivi*, p. 393.

longe, ut inquit Esaias, atque ad ultimas terras tamquam indignabunda propalam migrans Christiana religio: ut vel Deo vindice regnum a nobis item auferri, vel collustrato lucis Evangelicae radijs toto propemodum orbe terrarum, ex divinis oraculis, effoetae iam ac senescenti naturae finis propediem adesse videatur»⁸². Si allargava così la crisi dell'umanesimo «mediterraneo»⁸³, già aperta dalla rivolta nazionale e religiosa dei popoli germanici contro il predominio italiano, che scalzava al tempo stesso le basi del vecchio concetto unitario di cristianità⁸⁴. Nell'Italia del Cinquecento il culmine di questo processo di allargamento degli orizzonti mentali nello spazio può scorgersi forse nella tesi, avanzata dal Campanella nella *Monarchia di Spagna*, della integrazione dei popoli del Nuovo Mondo nel corpo della monarchia universale spagnuola, non più come meri oggetti di sfruttamento e di dominio, ma come forze attive e dotate di una propria autonoma funzione⁸⁵. Nel suo grande progetto di riorganizzazione interna della monarchia spagnuola in vista della auspicata signoria universale, il Campanella era ben consapevole, ormai, della decisiva importanza assunta dai possedimenti americani, e della correlativa necessità di un sicuro predominio navale, che esortava a promuovere con ampi studi idrografici e topografici degli oceani e dei continenti extraeuropei⁸⁶. Nei confronti

⁸² G.P. Maffei, *op. cit.*, p. 2.

⁸³ Cfr. le osservazioni, da accogliere però con qualche riserva, del Toffanin, *Montaigne e l'idea classica*, cit., pp. 37 sgg.

⁸⁴ Chabod, *Lezioni*, cit., pp. 45-6.

⁸⁵ Sull'importanza centrale che nella *Monarchia di Spagna* assume questo concetto, in relazione non solo ai popoli americani, ma a tutti quelli riuniti sotto la corona di Spagna, cfr. F. Meinecke, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it., vol. I, Firenze 1942, pp. 148 sgg.

⁸⁶ T. Campanella, *Della monarchia di Spagna*, in *Opere*, a cura di A. D'Ancona, Torino 1854, vol. II, p. 224. In attesa della edizione critica promessa da L.

degli indigeni americani egli auspicava un radicale mutamento di politica. Alle violenze e crudeltà che avevano prevalso finora, calpestando il vincolo di fraternità che ci lega agli indiani (affiorano qui motivi dell'idea campanelliana di religione naturale)⁸⁷, bisognava sostituire una nuova linea di condotta, fondata sul concetto che non l'oro ma gli uomini sono la maggiore ricchezza di cui il re di Spagna potrà avvantaggiarsi in quei paesi⁸⁸. Egli consigliava perciò di trasportare in Spagna il maggior numero possibile d'indiani, «per popolar la Spagna di lavoratori, di agricoltori, servi, artisti», e fondare fin nell'Africa e nell'Asia «assai cittadi e popolose», di cui gli Spagnuoli si sarebbero riservata l'amministrazione e la difesa⁸⁹. Erano, queste idee, strettamente collegate a quelle preoccupazioni demografiche che costituiscono uno dei motivi dominanti del pensiero politico campanelliano. Ma non solo funzioni subordinate voleva il Campanella che si attribuissero agli indiani: che anzi esortava a scegliere tra loro vescovi e abati, e i loro capi convertiti «trasportarli in Spagna e farli baroni, per illustrare lo imperio e dar animo a que' popoli benigno verso questo paese nostro»⁹⁰. Suggestivi, questi, in gran parte irrealizzabili, un po' per ostacoli oggettivi, un po' per l'interna struttura della monarchia e del sistema coloniale spagnuolo: ma la loro importanza ai no-

Firpo, *Ricerche campanelliane*, Firenze 1947, p. 189 nota 1, ci serviamo del testo tradizionale, dopo averne espunto le interpolazioni boteriane identificate dal De Mattei, *op. cit.*, p. 18 sgg. - La data di composizione dell'opera è stata ormai definitivamente fissata tra l'aprile 1600 e il maggio 1601: periodo forse ulteriormente riducibile al maggio-dicembre 1600. Cfr. L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Torino 1940, p. 157; Id., *Ricerche campanelliane*, cit., p. 198.

⁸⁷ Campanella, *Della monarchia di Spagna*, cit., p. 219.

⁸⁸ Ivi, pp. 219-20.

⁸⁹ Ivi, *loc. cit.*

⁹⁰ Ivi, p. 220; e anche p. 222.

stri fini sta nella conquista che essi rivelano di una nuova relazione del pensiero europeo con i popoli americani⁹¹, non più oggetto di astratte mitizzazioni e di radicali condanne, ma divenuti elemento concreto di una più ampia visione del mondo fisico e morale, che alla fine del secolo è ormai grosso modo stabilizzata nei suoi lineamenti fondamentali.

⁹¹ Le nostre conclusioni appariranno alquanto difformi da quelle dello Atkinson, *op. cit.*, p. 140 e *passim*, che ha attribuito alla generalità dell'opinione non solo francese ma europea (se si tien conto anche dei molti testi di autori non francesi ch'egli utilizza), l'idea della virtù e felicità dei primitivi, pur con la riserva che solo raramente a questa idea si accompagna una chiara coscienza delle sue conseguenze sul piano teorico. Ma in realtà l'Atkinson, andando alla ricerca di un mito tipicamente culturale qual è quello del buon selvaggio, è poi andato oltre il segno, quando ha voluto vedervi l'atteggiamento dominante nella coscienza generale verso i nuovi popoli. Va tenuto presente che la seconda metà del Cinquecento è l'epoca che vede l'origine del concetto moderno del «selvaggio», che si sostituisce all'antico termine «barbaro», con anche più forte qualificazione negativa (R. Biasutti, in *Enciclopedia italiana*, vol. XIV, p. 498. Fuori di questa atmosfera non si spiegherebbero neppure i metodi reali della conquista: sui quali cfr. per tutti H. Plischke, in *Das Zeitalter der Gotik und Renaissance* [*Propyläen-Weltgeschichte*, vol. IV], Berlin 1932, pp. 538 sgg. Del Plischke non ho potuto vedere *Von den Barbaren zu den Primitiven*, Leipzig 1926). L'idea dell'inferiorità dei popoli americani e addirittura della costituzione fisica del Nuovo Mondo, di cui abbiamo visto i primi accenni in Acosta e Botero, si svilupperà e diverrà dominante nella letteratura scientifica, dando luogo a strane affermazioni che si perpetueranno fino a Buffon e anzi fino a Hegel (cfr. A. Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*, Lima 1946³). Ed è questa la ragione per la quale la storia di quel mito a partire dal Seicento non va più ricercata nei libri geografici che direttamente continuano le storie naturali del Nuovo Mondo e le relazioni di viaggio del Cinquecento, ma piuttosto nella letteratura, nei romanzi utopistici e nei viaggi immaginari (Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, cit., *passim*). Si tratta insomma di due posizioni opposte che però stanno su due piani in certo modo diversi e che per qualche secolo sussistono l'una a fianco dell'altra. Naturalmente, non mancano interferenze: donde le molte polemiche alle quali accenna il Gerbi, e che diverranno particolarmente significative nell'età dell'illuminismo, quando la pressione del mito del buon selvaggio si farà più forte. Si veda ad esempio il caso specialmente interessante del Buffon, che, sostenitore in un primo momento dell'inferiorità, e del nuovo continente, e dei suoi abitanti, più deboli e piccoli degli europei, meno elevati spiritualmente, incapaci di modificare l'ambiente che li circonda (Gerbi, *op. cit.*, pp. 11 sgg.), in una seconda fase (*Epoques de la nature*, 1779) modificava il proprio giudizio, confermando bensì l'im maturità fisica del continente americano, ma facendosi ora conquistare anch'egli dall'idea della forza e della bellezza del selvaggio (ivi, p. 93). - Naturalmente in Italia il fenomeno assume tanto minore rilievo quanto più debole è qui l'idea del buon selvaggio.

Capitolo terzo

Scoperte e superiorità dei moderni

Ma non è solo in questa direzione che i nuovi fatti impegnano la cultura italiana del Cinquecento. Già si è accennato all'imbarazzo suscitato dal problema di accordare col racconto biblico l'esistenza di uomini e di animali nel nuovo continente. E se la cultura cattolica si sforzava validamente, specie ad opera dell'Acosta, anche qui seguito dal Botero¹, di darvi una risposta soddisfacente, prospettando la tesi di un graduale popolamento del continente dalle terre più vicine alla sua estremità settentrionale, non mancavano reazioni di sapore fortemente eterodosso: le quali, accanto ai vecchi argomenti, cominciavano ora a proporre quelle difficoltà di ordine cronologico che tanta gravità assumeranno tra poco. Perché, faceva notare il Bruno, si «è frescamente scuoperta una nuova parte de la terra, che chiamano nuovo mondo, dove hanno memoriali di dieci mila anni e più; gli quali sono, come vi dico, integri e rotondi, perché gli loro quattro mesi son le quattro staggioni,

¹ Acosta, *Historia naturale*, cit., ff. 17v sgg.; Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, pp. 345-6.

e perché, quando gli anni eran divisi in più pochi, erano anco divisi in più grandi mesi»; e satiricamente parlava di una fantastica missione affidata da Giove all'Acquario, allo scopo di persuadere gli uomini di assurdità come l'universalità del diluvio, il passaggio degli abitanti da un continente all'altro per antichissime navigazioni, la conciliabilità di quei dati cronologici con la tradizione, «per evitar gl'inconvenienti che possete da per voi medesimi considerare...; e quello che non può glosare e iscusare, audacemente nieghi, dicendo che si deve porgere più fede agli dei (de quali porterà le lettere patenti e bolle) che agli uomini, li quali tutti son buggiardi»; mentre un altro interlocutore del dialogo suggeriva che a convalidare quella credenza l'Acquario dicesse «che questi de la terra nova non son parte de la umana generazione, perché non sono uomini, benché in membra, figura e cervello siano molto simili a essi, e in molte circostanze si mostrino più savii e in trattar gli lor dei manco ignoranti. Rispose Mercurio, che questa era troppo dura a digerire»². Assai inquietanti sul terreno religioso apparivano poi le constatazioni di sintomatiche analogie di riti e credenze dei popoli americani con quelli della religione cristiana: i viaggiatori parlavano con sempre maggiore frequenza di monasteri maschili e femminili esistenti nel Messico e nel Perù, popolati di religiosi legati da voti che apparivano assai simili a quelli cristiani di povertà, castità, ubbidienza; e persino si riscontravano credenze analoghe a quelle della confessione e dell'eucaristia, della resurrezione della carne, e della stessa trinità³. Fatti

² Bruno, *Spaccio*, cit., pp. 189-90.

³ Innumerevoli le testimonianze: ma cfr. per tutti Acosta, *Historia naturalis*, cit., ff. 98r sgg., e Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, pp. 14 sgg. È di qualche interesse rilevare che alla fine del libro V, f. 124v della edizione italiana dell'Acosta, il traduttore avverte come qui «manchino molte cose... che si legono

questi che il pensiero ortodosso non sapeva spiegar meglio che attribuendoli all'ambizione del demonio, che nel suo sforzo di attirarsi la riverenza e l'amore dovuti a Dio aveva fatto ricorso a questi camuffamenti, i quali servivano anch'essi, in definitiva, ai supremi disegni divini, facilitando l'accoglimento delle autentiche dottrine cristiane da parte di quei popoli⁴; ma che in realtà venivano preparando quella sorta di comparativismo religioso che, col logorarsi della spiegazione teologica, finirà per costituire il metodo comune ai sostenitori della religione naturale.

La questione più grave che l'esperienza dei paesi nuovi faceva nascere sul terreno religioso era però quella dell'esistenza di popoli senza alcuna religione. L'innato sentimento del divino nell'animo umano era stato per secoli una delle convinzioni fondamentali della civiltà europea: quando a scuoterla parvero sopravvenire alcune improvvise constatazioni dei viaggiatori nel nuovo continente⁵. Già si è visto come Colombo parlasse di popoli che «ninguna secta tenían»⁶; e la stessa affermazione tornava poi nel Vespucci a proposito dei Brasiliani, che «non tengono legge né fede

nello spagnolo, perché così è piaciuto a i superiori c'hanno ordine di vedere le cose che si stampano». Sono infatti soppressi vari brani contenenti riflessioni e notizie di argomento religioso e confronti di credenze indiane con dogmi e credenze cristiane. Notevole specialmente la soppressione (edizione italiana, f. 120r) dei cenni relativi ad alcune credenze trinitarie dei Peruviani (a pp. 377-8 dell'edizione spagnuola) che riuscirono invece a passare impunemente nella rielaborazione fattane dal Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, pp. 14 sgg.

⁴ Ivi, parte IV, pp. 14, 33-4.

⁵ L'esistenza di popoli atei viene infatti constatata soprattutto in America: Atkinson, *op. cit.*, pp. 97 sgg.

⁶ Giornale di bordo del primo viaggio, 11-13 ottobre 1492, negli *Scritti*, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte I, vol. I, p. 17; e il 1° novembre successivo annotava che gli indiani erano «sin ninguna secta que yo cognozca, que fasta oy aquestos que traygo no e visto hazer ninguna oración», ivi, p. 34 («senza alcuna credenza religiosa che io conosca, ché fin'oggi a questi che porto con me non ho visto fare nessuna orazione»).

nessuna», né «conoscono immortalità d'anima»⁷; e nel Pigafetta, a proposito degli abitanti delle isole dei Ladroni, che «non adorano niente»⁸. Di alcune tribù dell'America del Nord riteneva Giovanni da Verrazzano che non «tenessero fede o legge alcuna, né conoscessino una prima causa o motore, né venerassino cielo, stelle, sole o luna o altri pianeti, né manco tenessero spetie di Idolatria, né... facesino sacrificio o altre preci: né le loro populationj hanno templi o chiese di orationi»⁹. E questa idea si perpetuerà attraverso tutto il secolo, con l'osservazione, ad esempio, del Giglio sugli abitanti della provincia d'Arma, che «non hanno religione alcuna»¹⁰, o quella del Rosaccio, che parlava di popoli che non hanno «riti di alcuna sorte»¹¹. Ed è noto con quanta cura queste osservazioni saranno poi utilizzate nella polemica ateistica, per esempio, di un Bayle. Ma va riconosciuto che le scoperte agiscono anche nella direzione contraria, contribuendo a diffondere la persuasione della esistenza, anche presso i popoli più arretrati, di riti e superstizioni, per quanto primitive; ed è su questo che nasce l'idea della generale soggezione degli abitanti del nuovo continente a potenze diaboliche, che è appunto al convinzione condivisa da un po' tutti gli scrittori italiani. E però, anche quando si rileva la mancanza di un superiore concetto della divinità da parte di alcuni popoli, si aggiunge di solito che invece essi «tengono gran notizia del Demonio»¹²; che sono «ominibus tantum et auguriis ad in-

⁷ Lettera Bartolozzi, cit., in Vignaud, *op. cit.*, p. 410; e cfr. anche la Lettera al Soderini, cit., in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 143.

⁸ Pigafetta, *Notizie del Mondo Nuovo*, cit., ivi, parte V, vol. III, p. 68.

⁹ Verrazzano, *op. cit.*, p. 1320.

¹⁰ Giglio, *op. cit.*, f. 219v.

¹¹ Rosaccio, *op. cit.*, f. 126v; e cfr. ivi: «quelli che haveano adorare...».

¹² *Diversi avisi*, cit., ff. 33v-34r.

saniem dediti, et ariolis impostoribusque miserandum in modum»¹³; ecc. Appunto una riprova del carattere generalmente moderato delle reazioni italiane alle scoperte è l'assenza, o almeno l'estrema rarità (per quel che si può constatare allo stato attuale delle ricerche), di sviluppi polemici di quelle notizie sui pretesi popoli atei, e il generale orientarsi, invece, verso la riconferma delle posizioni tradizionali. La stessa esperienza delle scoperte ribadiva infatti, agli occhi degli osservatori ortodossi, la tesi che non vi sia «uomo tanto fiero, che posto in necessità non ricorra» a Dio, sia pure sotto sembianze errate¹⁴; e che «la natura nostra è così fatta, che non può star senza religione, e senza luogo ove l'esserciti... se non ha notizia di religione vera e santa, s'abbandona alle superstizioni...»¹⁵. Del resto, il fatto che di ateismo si parlasse a proposito dei popoli più arretrati doveva coinvolgere anche quegli atteggiamenti nel generale rifiuto del primitivo che caratterizza il mondo culturale italiano.

Questo atteggiamento fondamentalmente moderato ha la sua espressione più significativa negli scarsi sviluppi raggiunti nella cultura italiana dalle suggestioni e dalle spinte relativistiche, che in Francia rappresentarono invece la conseguenza forse più rivoluzionaria delle scoperte. La constatazione della immensa varietà dei popoli rivelati dalle scoperte mostrava il carattere contingente di istituzioni e credenze fin qui ritenute espressione di leggi eterne e universali della natura umana. Poligamia, nudità, idee diversissime sulla bellezza e sull'onore, in qualche caso financo ateismo: tutto ciò apriva agli occhi dell'europeo un

¹³ G.P. Maffei, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ G. Garimberto, *Problemi naturali et morali*, Venezia 1550, pp. 119 sgg.

¹⁵ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, p. 56.

panorama sostanzialmente nuovo. Fin dai primi del secolo Giovan Francesco Pico della Mirandola, nella sua polemica antifilosofica di ispirazione fideistica, diretta a dimostrare l'impotenza della ragione umana, si faceva forte, tra l'altro, di argomenti «geografici», come la varietà e anzi opposizione dei gusti e dei costumi dei diversi popoli, l'impossibilità di conoscerli tutti, l'ignoranza di molte loro credenze, non minore da parte nostra di quanto non fosse da parte loro l'ignoranza delle cose nostre. Ignoranza così grande che fino a poco prima aveva nascosto persino l'esistenza delle infinite e diversissime genti rivelate dalle scoperte: «differunt corporis forma et temperamento Scithae ab Aethiopibus et ab Indiis, illi a nostratibus, hinc varios mores... unde et variae sententiae, hinc appetunt quidam quae aliis abominationi sunt»¹⁶. Tuttavia, anche questi motivi ebbero da noi solo moderati sviluppi; e anche qui è assai significativo, ancora una volta, il raffronto delle posizioni rispettive del Montaigne e del Botero, per esempio a proposito del concetto di barbarie. Il quale nel pensiero del Montaigne veniva a dissolversi compiutamente, smarrendosi ogni criterio discriminante tra barbari e civili nella celebre affermazione che «chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage»¹⁷; mentre nel Botero quel concetto veniva bensì sciolto da ogni diretto legame con la civiltà greca e latina, ma era tuttavia lasciato sussistere come difformità da una «dritta ragione»¹⁸ che costituiva pur sempre un elemento di discriminazione, e che si concretava, inevitabilmente, nel mondo di valori proprio della cultura eu-

¹⁶ *Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis Christianae disciplinae*, in G. e G.F. Pico della Mirandola, *Opera omnia*, Basilea 1572-73, tomo II, pp. 861, 864.

¹⁷ *Essais*, cit., I, 31, pp. 242-3; vedi sopra, p. 45.

¹⁸ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte IV, p. 65; vedi sopra, p. 95.

ropea. Una scelta degli *Essais* apparve, nel 1590, in traduzione italiana¹⁹; e benché vi mancassero tutti i saggi più ricchi di osservazioni «americane», e la fondamentale *Apologie de Raimond Sebonde*, anche qui erano nettamente percepibili spunti rivelatori su questi problemi²⁰: ma non sembra che i motivi più originali e caratteristici dell'opera abbiano avuto lì per lì molta fortuna, guardandosi piuttosto ad essa come a uno dei soliti «discorsi di cose grandi, di guerra et di governi», secondo il gusto dell'epoca²¹.

Conseguenze particolarmente rilevanti doveva poi avere l'accoppiamento di questa constatazione della estrema varietà dei costumi e delle credenze col determinismo naturalistico implicito nella teoria degli influssi climatici sulla costituzione dei diversi popoli: la quale pure ebbe dalle scoperte un apporto di decisiva importanza. Aveva, quella teoria, radici assai profonde, risalendo addirittura a principi della medicina greca, serbatasi poi e sviluppatasi attraverso il Medioevo²²: e un qualche riflesso aveva avuto fors'anche nella letteratura romanzesca dei secoli di mezzo, con la costante localizzazione dei paesi lontani e meravigliosi in regioni di clima dolcissimo e mitissimo cielo, che sono ap-

¹⁹ *Discorsi morali, politici, et militari del molto illustre Sig. Michiel di Montaigne*, trad. it. di G. Naselli, Ferrara 1590.

²⁰ Non figurano nella traduzione né il capitolo sui *Cannibales* né l'altro sui *Coches*: ma notazioni significative sul piano «geografico» si trovano anche in alcuni dei capitoli tradotti, per esempio in quello sull'uso di vestirsi (I, 36), nella Prefazione, ecc.

²¹ Che io sappia, manca uno studio sulla fortuna del Montaigne in Italia nel Cinquecento. Ma cfr. la lettera di dedica del traduttore Naselli a Cesare d'Este (pp. non numerate): «... essendo questi Discorsi di cose grandi, di guerra et di governi, et perciò per loro stessi in qual si voglia lingua traslatati, degni d'ogni honore...».

²² J.L. Heiberg, *Théories antiques sur l'influence morale du climat*, in «Scientia», XXVII (1920), pp. 453-64; M.J. Tooley, *Bodin and the Mediaeval Theory of Climate*, in «Speculum», XXVIII (1953), pp. 64-83.

punto quelli che Colombo credette di ritrovare nelle isole delle Antille. E però, da Colombo in poi, attraverso l'Anghiera, il Bembo, il Guicciardini ecc., è presso che costante la descrizione dei vagheggiati paesi della ritrovata età dell'oro come dotati di splendide bellezze naturali e di clima quasi paradisiaco; e dove invece, come in Brasile, si crederà di ritrovare un contrasto tra i vantaggi del clima e l'efferezza degli abitanti, non si mancherà di levarne alte meraviglie, e di trovarvi nuovo motivo di condanna della rea natura degli abitatori²³. La storiografia dei *conquistadores*, anzi, con le sue tendenze poco benevole verso gli indigeni, tendeva addirittura a capovolgere il giudizio sul clima americano, che appariva suscitatore di dissidi e di novità, e causa prima della leggerezza e litigiosità che si attribuiva agli abitanti²⁴. Ma anche fuori di questi giudizi generalissimi, l'idea di un rapporto tra condizioni climatiche e carattere dei popoli si riscontra frequentemente nella letteratura che abbiamo esaminato: benché si trattasse, solitamente, di osservazioni frammentarie e disorganiche, nelle quali l'influsso del clima, spesso ridotto alla maggiore o minore «sottigliezza» dell'«aria», appariva ancora mescolato a molti altri elementi causali, senza particolare rilievo alle sue conseguenze sulle costituzioni politiche: come si scorge ad esempio nelle considerazioni del López de Gomara sugli abitanti del Perù²⁵.

Fu, come è noto, soltanto col Bodin che la teoria del clima venne elevata a sistema coerente di interpretazione della particolare natura dei vari organismi politici²⁶: e nel

²³ Per esempio G.P. Maffei, *op. cit.*, p. 33.

²⁴ Oviedo, *Della generale et naturale historia*, cit., f. 91v.

²⁵ López de Gomara, *Historia generale*, cit., f. 183v.

²⁶ Sul contributo del Bodin all'elaborazione della teoria: A. Meuten, *Bodins*

1588 appariva in italiano una traduzione della *République* alla quale i lettori potevano attingere massime pericolosamente deterministiche. Esplicitamente affermava il Bodin la necessità di adattare gli ordinamenti politici alla «natura de' luoghi, delle persone e del tempo. Peroché che che si dica Baldo, che la ragion e l'equità naturale non è racchiusa né legata a i luoghi, ciò riceve delle distinzioni, ciò è quando la ragione è universale, ma non già si verifica quando la ragione particolare de' luoghi et delle persone ammette una particolare consideratione»²⁷. E nel corso dell'opera era facile trovare esempi di straordinarie differenze di costumi, non di rado derivati anche dalle terre americane: come il caso, in materia di poligamia, delle quattrocento mogli del «Re Alcazaro», e delle duecento mogli e cinquanta figli dell'inca Atahualpa; o l'altro, a proposito delle diverse specie di crudeltà, della straordinaria effertezza dei Brasiliani, i quali «sogliono mangiar i nimici, e bagnar nel sangue loro i suoi piccioli figliuoli»; mentre la monarchia incaica appariva degna al Bodin di entrare nell'elenco delle «maggiori Monarchie del mondo»²⁸. Differenze queste che nel Bodin della *République* e della *Methodus* apparivano giustificate e spiegate in una sistematica classificazione dei vari popoli, nei quali si ha tanto maggior predominio del calore interno, e quindi delle qualità fisiche sulle spirituali, quanto minore è il calore dell'atmosfera; anche se poi la rigidezza di questa classificazione veniva

Theorie von der Beeinflussung des politischen Lebens der Staaten durch ihre geographische Lage, Bonn 1904; A. Garosci, *J. Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, Milano 1934, pp. 146-62; J.L. Brown, *The Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem of Jean Bodin. A Critical Study*, Washington 1939, pp. 86 sgg.; Tooley, *op. cit.*, p. 83.

²⁷ J. Bodin, *I sei libri della Republica*, trad. it. di L. Conti, Genova 1588, p. 429.

²⁸ Ivi, pp. 440, 439, 630.

attenuata con riferimento alle particolarità delle varie regioni, distinte secondo la latitudine e il carattere montuoso o piano, umido o asciutto, ventilato o tranquillo. E il Bodin non manca di derivarne importanti conseguenze anche sul piano morale, osservando ad esempio come la vantata virtù degli Sciti e di altri popoli settentrionali dipenda essenzialmente dalla rigidità del clima, e come siano perciò vane le lodi ad essi prodigate dagli antichi storici, «perché colui non merita laude della sua propria bontà, che non ha bell'intelletto, e che non può, quando ben'egli volesse, esser tristo, per non conoscer i vitij»²⁹. Non fu invece tradotta in italiano la *Methodus*, anche più importante della *République* per lo sviluppo della teoria dei climi³⁰: ma l'opera fu certamente nota anche in Italia, come mostrano i suoi indubbi influssi sul Botero, che le tesi bodiniane sul clima riprese largamente³¹. Posizioni analoghe tornano nel Campanella: per lui «deve la legge conformarsi al costume... e nel Mondo Nuovo deve il Re vedere sotto che clima stanno; perché quelli dell'equinoziale vogliono temperata legge; quelli delli Tropici severa e dura; così quelli che sono sotto i poli per Zenit; ma gli altri, secondo che sono più al freddo vicini, vogliono leggi più larghe...»³².

In realtà la tesi bodiniana sul clima non era veramente formulata in termini coerentemente deterministici; che anzi esplicitamente il Bodin affermava che «la disciplina»

²⁹ Ivi, p. 442. Questo argomento venne ripreso, con qualche modifica, dal Paruta, *Della perfezione della vita politica*, cit., pp. 81-2.

³⁰ J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in *Oeuvres philosophiques*, a cura di P. Mesnard, Paris 1951: specialmente cap.V, pp. 140 sgg.

³¹ Cfr. le precise osservazioni dello Chabod, *Giovanni Botero*, cit., pp. 82 sgg.; e anche Magnaghi, *Le «Relazioni Universali» di Giovanni Botero*, cit., pp. 237 sgg.

³² *Monarchia di Spagna*, cit., p. 119.

può «mutare il vero naturale degli uomini»³³. Ma nella struttura fondamentale naturalistica del suo pensiero, anche questo attivo intervento della volontà umana nella storia finiva per essere rinchiuso entro regole costanti di tipo naturalistico e deterministico³⁴. Si spiega perciò come la sua opera venisse guardata con sospetto dall'opinione ortodossa, e accoppiata addirittura a quella del Machiavelli dal gesuita Possevino, che a confutare Bodin, e la *Methodus* in particolare, dedicò un apposito scritto. Tra i maggiori errori del Bodin egli elencava appunto la teoria del clima, come quella che, se fosse vera, «non erit aequa via Domini, neque permanens naturae lex, nec commune gratiae donum, neque una Ecclesia, quando per hunc, pro tempore, loco, personis, tamquam regula Lesbia mutanda sit». Una, invece, la legge di natura, «non inclusam nec alligatam locis»; una la Chiesa di Cristo, nei sacramenti, nei precetti, nelle gerarchie. «Tam videlicet vivida vis Spiritus sancti est, et tam valida divinae sapientiae et gratiae virtus, quae efferas gentes mansuefecit, naturaeque lapsus erexit, et humanam ipsam carnem edentem illexit ad coelestis Eucharistiae esuriam, et in unum vagos facili negotio collegit. Et denique quod omnibus saeculis, hoc verum potissimum apparuit, novum ipsum orbem ad eundem vitae Christianae tenorem adduxit, quamcunque ad mundi partem vergat»³⁵. Ma al di

³³ Bodin, *Della Repubblica*, cit., p. 429; cfr. Brown, *op. cit.*, p. 91.

³⁴ Garosci, *op. cit.*, pp. 163-5, che tiene presente soprattutto la *Methodus*.

³⁵ A. Possevino, *Judicium de N. Machiavelli et Io. Bodini scriptis*, in N. Machiavelli, *Princeps*, traduzione latina, Leida 1643, p. 201 (1ª edizione 1592, insieme con scritti polemici contro il de La Noue e il Duplessy-Mornay). — Dei pericoli impliciti nella teoria dei climi per il concetto cristiano della responsabilità individuale si era avuta coscienza già nel Medioevo: per esempio il Tooley, *op. cit.*, p. 79, ricorda che essa era tra le 217 proposizioni condannate nel 1277 dal vescovo di Parigi in occasione di un'inchiesta sull'insegnamento eterodosso nell'Università.

là del loro contrasto, ambedue questi atteggiamenti esprimevano motivi di fondamentale importanza per lo sviluppo dello spirito moderno. Giacché il pensiero cattolico con la sua polemica contro il determinismo naturalistico conduceva a una sia pur condizionata riaffermazione della responsabilità umana e della libertà dello spirito³⁶; mentre le tesi deterministiche rappresentavano una decisa affermazione della visione «naturalistica» della realtà umana di contro al pensiero teologico; e con l'affermazione relativistica di una legge di vita particolare per i singoli Stati e popoli, da una parte scuotevano a fondo il vecchio mondo mentale, e dall'altra contribuivano al formarsi di una considerazione individualizzante degli Stati che raggiungerà il suo pieno sviluppo nel pensiero dello storicismo³⁷.

Insomma, meno radicali certamente le reazioni italiane alle scoperte di fronte a quelle che si registrano in altri paesi, con la mancata formazione del mito del buon selvaggio, la timidezza degli spunti relativistici, la generale tendenza a una interpretazione conservatrice e restrittiva dei nuovi fatti: ma esse danno tuttavia un concreto contenuto alla sensazione, presto diffusasi tra i contemporanei, di essere stati testimoni di un avvenimento di decisiva importanza nella storia universale. Già Colombo, come si è visto, aveva considerato la scoperta un segno, addirittura, della imminente fine del mondo; e a lui avevano fatto seguito altri, come Alessandro Zorzi, che nel ritrovamento del Nuovo Mondo vedeva un segno dei grandi destini della re-

³⁶ Cfr. per il punto di vista cattolico, Dainville, *op. cit.*, pp. 142 sgg.

³⁷ Meinecke, *L'idea della Ragion di Stato*, cit., vol. I, p. 88. Allo sviluppo di una visione individualmente più determinata dei vari popoli contribuì anche la letteratura di viaggio, con la sua tendenza a dare ritratti generici di popoli e di razze piuttosto che di individui; B.W. Bates, *Literary Portraiture in the Historical Narrative of the French Renaissance*, New York 1945, pp. 99-119.

ligione cristiana, e insieme una promessa di indefinita espansione degli orizzonti materiali e mentali dell'uomo: «o Dio, quanto ampliato vederano quelli che da poi verano ampliata la religione christiana! et a ogniuno per l'avenire li fia licito andare per il mondo vagando sicuramente; et non è possibile dire quanto per l'avenire habia a esser gran cose da pensar a ogni sublime ingegno»³⁸. Anche umanisti come il Bembo parlavano delle imprese dei navigatori come di un «fatto, che di tutti quelli che alcuna età ha giammai veduti è il maggiore e il più bello...»³⁹. Il Guicciardini, che nella scoperta della nuova via delle Indie ad opera dei Portoghesi vedeva «cosa... delle più memorabili che da molti secoli in qua siano accadute nel mondo», trovava «più maravigliosa ancora» la navigazione al Nuovo Mondo⁴⁰. Il Ramusio giudicava l'impresa colombiana «la più maravigliosa et la più grande che già molti secoli sia stata fatta»⁴¹; per il Cravaliz, la scoperta era «la maggior cosa dopo la creatione del mondo, eccetto la incarnatione et morte del figliuolo de Iddio»⁴²; il Foglietta la ricordava come evento «ad omnem posteritatem memorabile»⁴³. Il Botero ne parlava come di «impresa veramente heroica, e degna d'esser preferita, non

³⁸ A. Zorzi, in *Raccolta Colombiana*, parte III, vol. II, p. 221.

³⁹ Bembo, *op. cit.*, vol. I, p. 261.

⁴⁰ Guicciardini, *op. cit.*, vol. II, pp. 127-8, 130.

⁴¹ *Discorso sopra il terzo volume*, in Ramusio, *op. cit.*, vol. III, f. 4v.

⁴² Lettera dedicatoria in López de Gomara, *Historia generale*, cit. (ff. non numerati): dal quale per altro l'espressione è tolta di peso: cfr. l'originale spagnuolo, cit., p. 156.

⁴³ U. Foglietta, *Historiae Genuensium libri XII*, in J.G. Graevius, *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae*, tomo I, parte I, Leida 1725, col. 662 (1^a edizione Genova 1585); vedi anche P. Bizzarri, *Senatus populique Genuensis rerum domi forisque gestarum historiae atque annales*, Anversa 1579, p. 371; a p. 376, superiorità di Colombo su tutti i navigatori dell'antichità. Nulla invece nell'altro storico di Genova, I. Bonfadio, *Annalium Genuensium libri V*, in Graevius, *Thesaurus antiquitatum*, cit., tomo I, parte II, coll. 1323-410 (scritto fra il 1545 e il 1550).

che pareggiata, alle più celebri e più famose prodezze de gli antichi»; ed anch'egli ripeteva che «dalla predicatione de gli Apostoli in qua, niuna cosa è stata più grande e più ammirabile...»⁴⁴. Col Campanella, poi, riaffiorava l'interpretazione escatologica che già era stata di Colombo: la «navigazione meravigliosa, e l'ammirando giro di tutto il mondo»⁴⁵, avevano per lui un significato provvidenziale nella storia della grandezza spagnuola, come avviamento e simbolo della sua vocazione alla monarchia universale: «e doppo questo si darà ogni cosa in man de' santi, facendosi *unum ovile et unus pastor*... ed alfine per occasione di trionfo si leverà contra i Cristiani Gog e Magog; e gli Cristiani vinceranno, e verrà Cristo a giudicare *et sic finis*»⁴⁶.

Così, l'età moderna acquistava la coscienza di aver compiuto un'impresa di fronte alla quale impallidivano le più famose dell'antichità; e ciò, mentre proprio le scoperte scuotevano alle radici taluni dei concetti fondamentali tramandati dalla scienza degli antichi. Nonostante il valore che gli insegnamenti tradizionali conservano ancora per qualche tempo come guida approssimativa dei navigatori, si va facendo sempre più diffusa la convinzione della insufficienza ed erroneità della vecchia cosmografia. L'abitabilità della zona torrida, la traversabilità dell'Oceano, l'esistenza degli Antipodi, negate da filosofi antichi e padri della Chiesa, da Aristotele e Tolomeo a Cicerone, Pomponio Mela, Macrobio, sant'Agostino, Lattanzio, Origene, venivano adesso constatate per opera dei moderni naviga-

⁴⁴ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, p. 326; parte IV, p. 20.

⁴⁵ Campanella, *Monarchia di Spagna*, cit., pp. 106, 88.

⁴⁶ Ivi, p. 95. — Questo motivo, e in genere riferimenti all'America tornano anche in opere più tarde del Campanella: cfr. le indicazioni fornite dal Bobbio nella sua citata edizione della *Città del Sole*.

tori⁴⁷. Lo stesso sforzo di accordare le osservazioni dei viaggiatori con le affermazioni degli scrittori antichi, interpretando, rettificando, precisando, ritrovando particolari autentici sotto il velo di racconti apparentemente fantastici, potenzia lo spirito critico e contribuisce a sottrarre gli uomini del Cinquecento al giogo dell'autorità incondizionata degli antichi scrittori. Ai navigatori come Giovanni da Verrazzano, che attaccava apertamente l'opinione di Aristotele e di «tutti li antichi» che non vi fossero terre intermedie tra le coste orientali dell'Asia e quelle occidentali d'Europa⁴⁸, si univano scrittori e pensatori come Guicciardini, che notava come ormai fosse manifesto «essersi nella cognizione delle terre ingannati in molte cose gli antichi», e registrava accuratamente le radicali smentite date dai moderni alle vecchie concezioni geografiche⁴⁹. Particolarmente viva la coscienza di questa superiorità scientifica dei moderni in un uomo pur dotato, oltre che di larghe nozioni naturalistiche, anche di una vasta dottrina umanistica, come il Ramusio: «a i tempi presenti» egli osservava «si conosce apertamente quanta poca cognitione haveano gli antichi come stessero le parti del mondo»⁵⁰; e in particolare, «per questo nuovo scoprir dell'Indie occidentali», si è visto chiaramente «quanto gli antichi Filosofi con le lor sapienze et speculationi si siano ingannati», nell'affermare l'inabitabilità della zona torrida⁵¹: sicché può dirsi che sebbene «in molte cose noi superiamo gli antichi, pur questa passa di gran lunga tutte l'altre infino a questo tempo

⁴⁷ Gallois, *op. cit.*, pp. 132-52.

⁴⁸ Verrazzano, *op. cit.*, p. 1321.

⁴⁹ Guicciardini, *op. cit.*, vol. II, p. 132.

⁵⁰ *Discorso sopra la navigatione di Hannone Carthaginese*, in Ramusio, *op. cit.*, vol. I (edizione Roma 1550), f. 122v.

⁵¹ *Discorso sopra il terzo volume*, ivi, vol. III, f. 3r.

ritrovate»⁵². E discutendo col Fracastoro il problema delle inondazioni del Nilo, il Ramusio erigeva quasi a programma la lotta contro la scienza dell'antichità, esortando il suo dotto corrispondente, che già aveva illustrato «altre belle parti di Philosophia, contro la oppenione de gli antichi», a contribuire anche qui a «levar via la offuscatione di tante erronee immaginationi che li detti fecero sopra questo globo della terra»⁵³. E non molto a pro dei bistrattati antichi risultava la difesa che di contro ne tentava il Fracastoro, osservando che gli innegabili e gravissimi errori in cui eran caduti erano però scusabili, mancando essi di notizie dirette dei paesi e della loro varia posizione rispetto al sole: notizie queste che solo l'età moderna ha ritrovato, «la quale tanto ha navigato et cercato del mondo, che gli huomini dell'altre etati in questa parte si ponno riputar come fanciulli a rispetto del secol nostro»⁵⁴. Questa convinzione venne facendosi generale nella seconda metà del secolo. Il Cravaliz, nel presentare al pubblico italiano l'opera del López de Gomara sottolineava come vi si potessero leggere le «tante varie openioni et errori che scrissero quelli antichi Philosophi di questo nuovo mondo»; e riprendeva il detto del Bembo che «fatica niuna degli antichi si potrà mai agguagliare... a quella degli Spagnuoli»⁵⁵. All'astronomo Giuseppe Moleti l'argomento degli antichi (che è propriamente

⁵² *Discorso sopra il viaggio fatto da gli Spagnuoli intorno al mondo*, ivi, vol. I, f. 373v.

⁵³ *Discorso sopra il crescer del fiume Nilo allo eccellentissimo messer Hieronimo Fracastoro*, ivi, vol. I, f. 284r.

⁵⁴ G. Fracastoro, *Risposta del crescimento del Nilo a messer Gio. Battista Rhamusio*, ivi, vol. I, f. 284v.

⁵⁵ Lettera dedicatoria cit., in López de Gomara, *Historia generale*, cit. (ff. non numerati); cfr. Bembo, *op. cit.*, vol. I, p. 270. Si noti che qui, diversamente che in altri casi citati di sopra, il Cravaliz è indipendente dalla citata dedica del López de Gomara.

di Lattanzio) per negare l'esistenza degli Antipodi, e cioè che essi sarebbero inevitabilmente caduti «col capo verso il cielo», pareva «cosa ridicola, et da non dirsi da huomini scientifici»⁵⁶. L'Acosta cercava di giustificare i padri della Chiesa, i cui errori nella filosofia naturale non ne infirmavano l'autorità, essendosi essi dedicati soprattutto alle scienze divine, che sono ciò che «molto più importa»; ma anch'egli doveva confessare che «alli Antichi non restò picciol parte da conoscere, et che a noi altri hoggidì non è stata scoperta picciol parte del mondo»⁵⁷. Il Botero nelle grandi navigazioni con cui Spagnuoli e Portoghesi avevano trovato «viaggi e paesi infiniti che non vennero mai a notizia de gli antichi» vedeva il maggior titolo di superiorità dell'Europa sugli altri continenti⁵⁸; e mentre la scoperta dell'America gli pareva, come s'è visto, «degnà d'esser preferita, non che pareggiata, alle più celebri e più famose prodezze de gli antichi»⁵⁹, dichiarava di non ammirare meno le imprese dei Portoghesi in Asia e nell'Oceano Indiano che «le vittorie d'Alessandro Magno e de' Macedoni: anzi tanto più quanto Portogallo cede in grandezza alla Macedonia...»⁶⁰. Si apriva in tal modo, come è stato autorevolmente osservato⁶¹, una larga incrinatura nel mito dell'antichità come modello, sul quale era nato il concetto, che sta al centro di tutta la vita spirituale del Rinascimento, della *imita-*

⁵⁶ G. Moleti, *Discorso... nel quale con via facile et brieve si dichiarono et insegnano tutti i termini et tutte le regole appartenenti alla Geografia*, Venezia 1573, p. 49 (è unito a C. Tolomeo, *La Geografia*, trad. it. di G. Ruscelli riveduta da G. Malombra, Venezia 1574).

⁵⁷ Acosta, *Historia naturale e morale*, cit., ff. 1v, 14v.

⁵⁸ Botero, *Relationi Universali*, cit., parte I, p. 2.

⁵⁹ Ivi, parte I, p. 326.

⁶⁰ Ivi, parte II, p. 205.

⁶¹ Chabod, *Giovanni Botero*, cit., pp. 74 sgg.; Id., *Il Rinascimento*, cit., pp. 89 sgg.

tio. All'autorità dei vecchi testi si contrapponeva quella crescente dell'esperienza dei moderni, giacché «hora con la isperientia et verità, ritruovata da simplici et diligentissimi nocchieri, si vede il contrario»⁶²; e lo stesso Aristotele deve ormai cedere il passo ai «moderni» e alla «esperienza»⁶³. Non era, questo appello all'esperienza, un motivo così nuovo come si è affermato, assai poco differendo essa, in realtà, da quella invocata da Aristotele, Alberto Magno, Ruggero Bacone⁶⁴, che è cosa assai diversa dal vero e proprio metodo sperimentale, al quale si giungerà solo con l'introduzione, ad opera di Galileo, della matematica come criterio di selezione e organizzazione dell'esperienza⁶⁵; come anche meno ricca e meno profonda rispetto ad altri paesi è la coscienza della superiorità dei moderni che viene formandosi in Italia, mancando qui soprattutto quel mito dei primitivi che in taluni settori della cultura francese prenderà quasi il posto del modello classico come stimolo e ideale. E di questo va anche tenuto conto quando si tratta di intendere i limiti e le interne contraddizioni della equivoca «modernità» del Seicento italiano⁶⁶. Ma quell'appello all'esperienza valeva soprattutto a rafforzare la coscienza del valore dell'umano operare, creatore della nuova scienza

⁶² Lettera dedicatoria citata in López de Gomara, *Historia generale*, cit. (ff. non numerati). Anche questo luogo è indipendente dalla dedica dell'originale.

⁶³ Verrazzano, *op. cit.*, p. 1321.

⁶⁴ Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, cit., vol. II, p. 18.

⁶⁵ Cassirer, *Individuo e Cosmo*, cit., *passim*. Meno chiara la distinzione tra l'appello rinascimentale all'esperienza e lo sperimentalismo matematico che trionferà all'inizio del Seicento nel recente H. Baker, *The Wars of Truth. Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, London-New York 1952, pp. 309 sgg.

⁶⁶ G. Toffanin, *L'eredità del Rinascimento in Arcadia*, Bologna 1923, *passim*; le cui tesi più acute sono state lasciate cadere dall'autore nel rifacimento *L'Arcadia*, Bologna 1946.

della natura, e conquistatore dei nuovi più vasti orizzonti spaziali: che era al tempo stesso esaltazione degli «uomini della età nostra, molto più che gli antichi industriosi et ariscati nel cercare il mondo, i quali non aveggendosi della naturale lor fragilità et debolezza, come se fossero immortali, non restavano per alcuna difficoltà, né della zona torrida, né delle due aggiacciate et fredde, d'andare continuamente travagliando, rivolgendosi d'intorno a tutta la rotondità della terra per satiar la loro immensa cupidità et avaritia»⁶⁷; dove la chiusa moralistica non riesce a velare l'entusiasmo che nell'umanista Ramusio suscitava la conquista della terra; e dove veramente «cupidità et avaritia» indicano qualcosa che va al di là della caccia ai tesori degli Incas e degli Aztechi. Operavano, accanto a questi, altri motivi: declino del fervore spirituale che aveva dato forza al concetto dell'antichità come modello; entusiasmo per le invenzioni della stampa e dell'artiglieria, e poi anche per le scoperte scientifiche di Copernico, di Keplero e infine di Galileo; crescente ammirazione per la costituzione veneta, che sembra ormai non inferiore a quella dell'antica Roma⁶⁸; persuasione, che nel Seicento diverrà universale, della superiorità degli scrittori moderni sugli antichi⁶⁹. Su tutto questo si inseriscono le scoperte americane, contribuendo a

⁶⁷ *Discorso sopra vari viaggi per li quali sono state condotte et si potrian condurre le spetierie*, in Ramusio, *op. cit.*, vol. I, f. 403v; e cfr., già prima, la lettera di dedica di Bordone, *Isolario*, cit., al nipote Baldassarre Bordone: «... gl'huomini de tempi nostri, che con grandissima perdita delle lor facultà, et anchora della lor propria vita, non hanno di ricercare il mondo in ogni parte mancato, il circoito della terra investigando, de molti errori che gl'antichi a posterì lasciati havevano, la vera et ottima cognitione ci hanno apportato. Et certamente (in questo) a gli antichi tanto di gloria essi soravanzano, quanto l'età nostra a quella di miseria soprasta».

⁶⁸ G. Toffanin, *Machiavelli e il «Tacitismo» (la «Politica storica» al tempo della Controriforma)*, Padova 1921, pp. 165-6.

⁶⁹ B. Croce, *Storia della età barocca in Italia*, Bari 1929, p. 66.

determinare quel tramonto del mito degli antichi che segna il trapasso dal Rinascimento alla Controriforma e l'avvio alla nascita del moderno concetto di progresso⁷⁰; e che si esprimeva in uno dei maggiori spiriti del tempo con la turbata visione che al Campanella appariva del gran secolo dei moderni, «di questo secolo nostro, c'ha più istoria in cento anni che non ebbe il mondo in quattro mila; e più libri si fecero in questi cento che in cinque mila; e dell'invenzioni stupende della calamita e stampe ed archibugi, gran segni dell'union del mondo»⁷¹.

⁷⁰ Ivi, pp. 66 sgg.; G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940³, pp. 337 sgg.; Chabod, *Giovanni Botero*, cit., p. 76; Id., *Il Rinascimento*, cit., p. 91; e in generale Baker, *op. cit.*, pp. 78 sgg.; G. Margiotta, *Le origini italiane de la Querelle des anciens et des modernes*, Roma 1953, specialmente pp. 130-61. È noto che il Gentile, *loc. cit.*, ha insistito particolarmente, a questo proposito, sulla celebre affermazione bruniana che i veri antichi sono i moderni (Bruno, *La Cena de le Ceneri*, in *Opere italiane*, cit., vol. I, p. 28), nella quale ha visto l'intuizione della storicità dello spirito: ma vedi ora, contro, le osservazioni di E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954, pp. 195 sgg.

⁷¹ Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 109.