

*Facoltà di lingue e letterature straniere
Dipartimento di studi linguistici e letterari*

Dottorato di ricerca in
Testi e linguaggi nelle letterature dell'Europa e delle Americhe
VIII Ciclo

Percorsi identitari nella letteratura di viaggio ispanoamericana.

Ricardo Rojas e Gabriela Mistral

Tesi di dottorato di Giulia Nuzzo

Coordinatore del dottorato:
Chiar.ma Prof.ssa
Annamaria Laserra

Tutor:
Chiar.ma Prof.ssa
Rosa Maria Grillo

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

INDICE

INTRODUZIONE	4
I VIAGGI VERSO LE IDENTITÀ	
1. L'America Latina alla ricerca del suo meridiano intellettuale: <i>latinidad, hispanidad, americanidad</i>	20
2. Sulla letteratura di viaggio ispanoamericana. Per una ricognizione sistematica	54
II I VIAGGI IN EUROPA DI RICARDO ROJAS	
1. Il viaggio in Europa e le sue scritture: <i>Cartas de Europa</i> e <i>Retablo español</i>	103
2. La riflessione attorno alla nazione argentina	106
3. Il nazionalismo di Rojas	114
4. Dalla teoria dell' <i>argentinidad</i> all'americanismo di <i>Eurindia</i>	119
5. La «predicación idealista» di <i>Cartas de Europa</i>	134
6. Francia, tra passato e futuro...	144
7. L'Europa tra "latinidad" e "barbarie"	149
8. Disarmonie e armonie de <i>La isla de diamante y de hierro</i>	151
9. L'Europa e le sue periferie. <i>La exposición de Vincennes</i> e il soggiorno bretone	158
10. "Vieja España, "España actual". Verso il <i>Retablo español</i>	171
11. Una testimonianza della Spagna della generazione del '98	174
12. <i>Retablo español, sinfonía ibérica</i>	186
13. Una Spagna non europea	193
14. <i>Paisajes, ciudades, personas, instituciones, costumbres</i> : aspetti tematici e narratologici	198
15. Da Burgos, patria del Cid, alla <i>pampa</i> , patria del <i>gaucho</i>	209

16. Tra “historia” e “intrahistoria”: dalla Spagna «palaciega» all’Africa di Sarmiento	232
17. Da Barcellona, uno sguardo sul Mediterraneo	248
III “PATRIAS” DI GABRIELA MISTRAL TRA VECCHIO E NUOVO MONDO	
1. Le scritture di viaggio di una figura nomadica	275
2. Un continente (un’identità) in carne e ossa	289
3. Dire l’America dall’Europa, «la Vieja Madre»	309
4. Viaggio verso la “misura”: la scoperta di un Mediterraneo «cristiano»	322
5. L’Italia, tra sogno medievale e retorica imperiale fascista	327
6. Il Mediterraneo mistraliano, tra «latinidad virgiliana» ed eredità orientali	346
7. Patrie dell’“infanzia” e patrie storiche	357
8. Nella Castiglia di Santa Teresa	363
9. Castiglia, tra cielo e terra	375
10. «Nacionalismo terrícola»	392
11. Tra misticismi tellurici ed esili mistici	404
12. Tornare nudi alla Madre Terra	410
BIBLIOGRAFIA	424

INTRODUZIONE

Una premessa non inedita, ma comunque importante, di questo lavoro è la considerazione che se una e vera e propria “ossessione identitaria” colse la cultura latinoamericana postcoloniale, d'altra parte, proprio in ragione della sua pressanza, essa si rivelò anche estremamente feconda di creazioni intellettuali e artistiche¹.

Il dibattito sulla “specificità” del “ser” latinoamericano, per la sua imponenza, per l'ampiezza degli ambiti teorici e discorsivi investiti, per l'intensità delle espressioni artistiche in cui si è riflesso, in particolare nelle sue più mature configurazioni novecentesche, probabilmente non conosce uguali in altri contesti storici segnati da dominazioni coloniali.

Soprattutto, è stato riflettuto, appare estremamente peculiare delle esperienze delle culture delle nazioni emerse dai processi di indipendenza la vitalità con cui il mezzo letterario si è adoperato in quella inchiesta, in un regime complessivo di alleanza, di “solidarietà” discorsiva, con gli strumenti scientifici delle altre discipline (le storiche, le sociologiche, gli apporti del pensiero filosofico), ma imponendosi in definitiva rispetto «a los saberes “técnicos” y a los lenguajes “importados” de la política oficial», con le parole di Ramos, «como la única hermenéutica capaz de resolver los enigmas de la identidad latinoamericana»².

¹ In un ambito di discorso di natura piuttosto sociologica, l'antropologo Remotti dà ad un suo libro assai recente l'emblematico titolo *L'ossessione identitaria*. Su di un tema sul quale sarebbe possibile richiamare pagine altrimenti ispirate di Octavio Paz, nel suo libro l'autore leva in effetti un grido d'allarme contro l'abuso intossicante di formule e proclami identitari nella nostra cultura, alla cui fonte individua un desiderio insano di definizioni igieniche, profilattiche, rassicuratrici, quanto storicamente vuote, dei propri statuti culturali. In polemica con gli studi di Rossi, autore qualche anno fa di una *L'identità dell'Europa*, o, con quello di Galli della Loggia, *L'identità italiana*, Remotti analizza la fallacia delle operazioni di definizione della stessa entità concettuale di “identità”, rilevando come esse sfuggano facilmente ai tentativi di contestualizzazione storica e siano costitutivamente permeabili a quel «richiamo della sostanza» a cui la nostra secolare tradizione di filosofia metafisica ci renderebbe particolarmente “vulnerabili”. Sono preoccupazioni da prendere in considerazione entro un discorso di natura teorica e metodologica del quale qui basterà però solamente mostrare un elemento di consapevolezza critica. È forse solo il caso di osservare che la preoccupazione che termini, concetti, possano trasformarsi in astratte entità “ontologizzate” deve però guardarsi dall'opposto rischio di un paralizzante timore ad impiegare, o comunque studiare, tipi concettuali che comunque hanno innervato l'autoriflessione di individualità storiche, soggetti, bisognosi di indispensabili forme di autorappresentazione.

² J. Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, FCE, 1989, p. 16. «Toda la ensayística continental aparece, en mayor o menor grado, vinculada a su realidad sociológica. Y esto no es más que un trasunto de lo que, analógicamente, ocurre en la novela, la cual es también sociológica en gran parte, diferenciándola a menudo ambos géneros sólo en las formas e identificándose en su común sustancia». Cfr. A. Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. Los ensayistas*,

L'intensità di quel dibattito appare in effetti commisurato alle circostanze straordinariamente complesse dell'accidentato processo storico del mondo ispanoamericano, a partire dalla traumatica genesi coloniale, matrice di un complicato processo di ibridazione razziale e culturale: i violenti movimenti di emancipazione del primo '800; i processi di costruzione degli stati nazionali sui modelli liberali dei paesi europei; l'importazione passiva dei criteri positivistici del progresso e della razionalità del modello capitalistico; l'accerchiamento imperialistico degli USA, facilitato dalla debolezza delle istituzioni democratiche ed economiche di paesi, le cui ricche risorse naturali furono oggetto già nei primi decenni dell'indipendenza di quel "dissanguamento" ad opera dei subdoli sistemi neocoloniali di occupazione economica delle aree periferiche del mondo occidentale su cui insistono le sconsolte analisi del classico lavoro di Galeano *Las venas abiertas de América Latina*.

Le nazioni del mondo ispanoamericano, allertate da quell'adolescenziale «asombro del ser» su cui Paz rifletteva nelle pagine iniziali de *El laberinto de la soledad*, prendevano coscienza del carattere eccezionale del loro stare al mondo, del loro sorgere dai punti di frattura e continuità di diverse esperienze di civiltà, nell'innesto tra diverse "origini" perdute o possedute solo precariamente: quelle delle antiche civiltà precolombiane, oggetto di un recupero superficialmente vernacolare nell'auge del romanticismo e di buona parte del modernismo letterario, ma poi, come si sa, al centro di un cruciale movimento di riscatto del essere latinoamericano nelle esperienze già pienamente novecentesche dell'indigenismo letterario e politico, e nelle nuove visioni del *mestizaje* latinoamericano; quelle del mondo europeo, che si confermava nel periodo postcoloniale – con i modelli in particolare delle tradizioni politiche liberali della Francia e dell'Inghilterra, e l'elusione della ripudiata fonte genealogica spagnola - come il paradigma culturale dei processi di modernizzazione culturale e tecnologica delle società ispanoamericane.

In questo senso, ha osservato Rama, la cultura ispanoamericana si era impegnata nella sua «lucha tenaz» «para constituirse como una de las ricas fuentes culturales del universo», prima ancora che, sulla scia delle rivoluzioni

México, Guaranía, 1954, p. 9. Altri imprescindibili lavori sulla storia della riflessione sull'identità latinoamericana per quanto attiene al genere del saggio sono: P. Henríquez Hureña, *Las corrientes literarias en la América Hispana*, México, FCE, 1954; R. Mead, *Breve historia del ensayo en la América Hispana*, México, DeAndrea, 1956; W. R. Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963; M. Stabb, *América latina en busca de una identidad. Modelos del Ensayo Ideológico Hispanoamericano, 1890-1960*, Caracas, Monte Avila Editores, 1969; M. T. Martínez Blanco, *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988. Nel panorama degli studi italiani si possono ricordare la pubblicazione a cura di Aldo Albónico e Antonio Scocozza, *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870 y 1914*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000 [1999] e, recentemente, *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica (1914-1945)*, a cura di M. Porciello e M. Succio, Milano, Arcipelago, 2009.

di fine '700, si impugnavano le armi per l'emancipazione politica del continente. E infatti - "scavalcando" l'ostacolo del troppo secco «acueducto español», privo della linfa della più moderna cultura - era andata all'incontro di alternativi «linajes culturales» del mondo occidentale: la tradizione del classicismo italiano durante il '700, quelle della Francia e l'Inghilterra nel secolo delle rivoluzioni politiche, convergendo infine nel '900 nell'«auge contemporáneo de las letras norteamericanas». Già dell'America delle colonie sarebbe stato proprio, dunque, il «movedizo y novelero afán internacionalista» entro cui Rama, con svariati altri, ha individuato la cifra certamente più peculiare della sua cultura novecentesca, e l'arma vincente nella conquista della sua irrefutabile «originalidad», della sua agognata «representatividad»³.

In alcuni percorsi centrali della riflessione culturale novecentesca quella «representatividad» sarebbe stata colta e affermata proprio nel luogo teorico dell'«universalidad», concetto che avrebbe offerto un ampio, ospitale, spazio abitativo, postulato di principio come non contraddittorio, ai paesi ispanoamericani in cerca della loro collocazione identitaria. Infatti proprio la peculiare esperienza dell'apertura all'altro e della commistione, dell'ibridazione, dello stesso sincretismo culturale - in cui si provava a fare incontrare in un'ideale pacificazione già le conflittuali matrici etniche delle società ispanoamericane - poteva essere proposto come una complessiva caratterizzazione identitaria definita appunto sulla base di un tratto universalistico ignoto ad altre esperienze di civiltà. È questa, nel fondo, l'intima cifra familiare che accomuna una costellazione di pur diverse esperienze culturali: quali l'«ecumenismo» umanistico del movimento dell'Ateneo de la Juventud in Messico, e in particolare, all'interno di questo, della filosofia del *mestizaje* vasconceliana; l'estetica «eurindica» di Rojas in Argentina; la teoria della *transculturación* del cubano Fernando Ortíz, rimodulata in sede critica da Rama nel suo classico lavoro; quella affine della *heterogeneidad* profilata dalle esperienze teoriche di Mariátegui, e, sulla sua scia, di Cornejo Polar (e, negli ultimi anni, nel solco teorico degli studi postcoloniali, da García Canclini...).

Senza eludere il carattere violento, inequivocabilmente traumatico del processo di *aculturación* innescato dall'evento della colonizzazione, tali visioni, e particolarmente quella della *transculturación* di Rama, hanno insistito nel rilevare la capacità di trasformazione creativa con cui la letteratura «transculturalizadora» dispone i materiali culturali ricevuti dai centri emittenti della «cultura universale», rimodulandoli in sintesi espressive in grado di affermare recuperi e riattivazioni, non solo simbolici, dei patrimoni culturali autoctoni: in questo senso, appunto, con il contagio delle tendenze irrazionalistiche europee all'inizio del secolo scorso, si aprì attorno agli anni '10-'20 la stagione del «regionalismo», con i vari tellurismi, *mesticismos* e indigenismi delle produzioni letterarie e saggistiche, che almeno fino agli anni

³ A. Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1981.

'40 avrebbe sostenuto, pure, sempre, nelle vitali aperture dialogiche con la cultura europea, un importante “autoctonismo” latinoamericano.

Sia che si ragioni nell'ottica della *transculturación*, sia che si assuma il più problematico punto di vista di Zea, che ha visto nel «largo viaje hacia sí misma» dell'América Latina⁴ un cammino delineatosi sulla logica violentemente accumulativa, piuttosto che trasformativa e dialettica, della «yustaposición», la cultura latinoamericana si è costruita (è stata decifrata) entro una cartografia identitaria dell'*hibridez*, dell'“interculturalità”, nella quale il fattore del viaggio, dello “spostamento”, o per dirlo con un termine oggi molto sfruttato nell'ambito degli studi postcoloniali, della *deterritorialización*, detiene un altissimo valore sia empirico, che teorico, epistemologico.

Un valore empirico, innanzitutto, perché, come riflette Blengino, il viaggio costituì un corollario imprescindibile del processo formativo del mondo intellettuale ispanoamericano, lungi dunque dall'esaurire il suo senso nel carattere più prosaico di pratica sociale, di rituale ludico e ricreativo, del *grand tour* nella sua fase già epigonale, al cui dispiegamento turistico la borghesia *criolla* ispanoamericana del secondo '800 già contribuì in maniera significativa. Il fiero appello di Andrés Bello, a lasciare «la culta Europa/que tu nativa rustiquez desama», avrebbe fatto proseliti in uno schieramento nettamente minoritario dei letterati ispanoamericani. Generazioni di intellettuali avrebbero continuato a viaggiare, con la fantasia, con i voli della lettura, ma soprattutto attraverso lunghe traversate transoceaniche, verso l'Europa, mecca del sapere occidentale, «esfinge de la cultura», oracolo da cui si aspettavano le parole che potessero orientare i cammini incerti di paesi bruscamente rimasti spovvisti di un tutorato politico e intellettuale. Anche quando su quella “sfinge” era colato il sangue delle guerre fratricide, il «viaje a Europa», rievocava Picón Salas, continuava ad esercitare una funzione imprescindibile di «cotejo y aprendizaje»: «Europa continuaba siendo la “Gramática de los estilos”». Rispetto all'“autoctonismo” espiritual que con mayor suma de manifiestos que de obra convincente, muchos proclamaban», Picón Salas fu tra quelli che viceversa ritennero che «el viaje de regreso a las raíces de nuestra cultura» dovesse forzosamente pervenire «a las playas del Mediterráneo y a la prosa platónica»⁵.

All'ossessione identitaria, e dunque in primo luogo alla ricerca inesausta delle matrici identitarie rilevabili nel vecchio mondo (individuate per legami atavici o per riconosciute affinità elettive) ha fatto riscontro una frenesia del viaggiare: un viaggio che assumeva il senso di un pellegrinaggio alla consolidata “fonte” della cultura universale e dell'iniziazione all'esperienza, inedita nelle sfere del nuovo mondo, della “storicità”.

⁴ L. Zea, *América latina: largo viaje hacia sí misma*, in *Fuentes de la cultura latinoamericana*, a cura di L. Zea, México, FCE, 1993.

⁵ M. Picón Salas, *Europa-América. Preguntas a la Esfinge de la Cultura*, México, Ediciones Cuadernos Americanos, 1947, p. 11.

Era il viaggio non solo al “mondo della storia”, al “vecchio mondo”, ma come riflette la Casanova a proposito di Paz nel suo affascinante *La república mundial de las letras*, al meridiano del «tiempo central», del «tiempo absoluto» della «vida literaria internacional», laddove si trovava la «puerta de entrada al presente», oltrepassando la quale, i pellegrini venuti dagli «arrabales» feriti dell’America Latina, «los moradores de los suburbios de la historia», con le parole di Paz, potevano ottenere la loro benedizione al tempio sacro della modernità⁶.

Si trattava, per i più, di regolare «el reloj literario» del continente americano immerso nella solitudine dei suoi tempi arcaici e immoti con le lancette febbrili del «“meridiano de Greenwich literario” della modernità europea. Si viaggiava, per costoro, verso la meta di una promettente universalità, con l’anelito di introdurre l’entità della periferica identità ispanoamericana entro i tracciati ermetici di un atlante geopolitico che, come quello su cui scorrevano le ricognizioni curiose del Tabucchi bambino rievocato in un frammento di *Viaggi e altri viaggi*, «cominciava con l’Europa, poiché secondo gli europei il mondo comincia dall’Europa», un atlante che «non poteva certo avere accolto l’antropologia culturale, cioè l’idea del relativo»⁷.

Buona parte della letteratura ispanoamericana sarebbe nata in Europa, come ha notato la Nanni, l’identità culturale del mondo ispanoamericano si sarebbe pensata e definita nel viaggio e attraverso il viaggio, nelle fluttuazioni costanti tra le sponde del vecchio e il nuovo mondo, sponde estreme entro cui oscilla il moto pendolare dell’identità latinoamericana, come lo ha descritto Ainsa, polarità attorno cui si innervano le pulsioni antagonistiche delle culture delle nazioni postcoloniali, in direzione centrifuga, verso uno spazio esogeno, l’Europa, con la quale «se identifica una forma idealizada del paraíso de los “origenes”» e, in direzione centripeta, verso la geografia autoctona dell’*americanidad*, verso il cuore pulsante, le viscere segrete – non ancora esplorate nella letteratura – della natura americana.⁸ «En la dialéctica del viaje

⁶ P. Casanova, *La República mundial de las Letras*, traducción de J. Zulaika, Barcelona, Editorial Anagrama, 2001.

⁷ A. Tabucchi, *Viaggi e altri viaggi*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 23.

⁸ F. Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Editorial Gredos, 1986, p. 214. Dalla seconda via discenderà quel vasto settore della narrativa ispanoamericana sintetizzabile nella categoria di *literatura de la selva* (e sulla quale, ricorda Ainsa, esiste un dettagliato studio di Lydia de León Hazera, *La novela de la selva hispanoamericana*). Ad essa contribuiscono opere eterogenee come – per citare solo alcune delle molte prese in esame dallo studioso – *La Vorágine* di Eustasio Rivera, *Canaima* di Rómulo Gallegos, *La serpiente de oro* di Ciro Alegría, *Maladrón* di Asturias, *Daimón* di Abel Posse, *El camino de El Dorado* di Uslar Pietri, *La casa verde* di Vargas Llosa: tutte accumulate – entro una notevole varietà di sfumature simboliche e tipologie esperienziali che Ainsa non trascurava di analizzare – da «la costante temática del “viaje-búsqueda”, especie de viaje iniciático de despojamiento de lo fútil y encuentro de la auténtica identidad en el “corazón” del continente americano» (*ibid.*, p. 231). Ma si tratta per lo più di viaggi risolti nella disillusione del presupposto utopico e conclusi con la maturazione del confronto realistico con la realtà originaria, alla quale si fa ritorno. Sono a maggior ragione viaggi di «ida y vuelta» quelli che corrono lungo la prima via, in direzione centrifuga, verso la matrice europea.

ya están instauradas las constantes literarias del dualismo en que la identidad cultural de iberoamericana se expresa a través de su narrativa», ha scritto dunque Ainsa nel suo imponente lavoro: un lavoro che peraltro ha promosso una prima opera di campionatura e spoglio tematico di una non esigua categoria di romanzi, ora di matrice naturalista, ora modernista, innervati su quello schema concettuale, e in molti casi scaturiti da biografie intellettuali intimamente segnate dall'esperienza di quegli spostamenti, di quei viaggi «de ida y vuelta», dalle importanti ripercussioni esistenziali e culturali, come si sta vedendo.

Per quanto riguarda l'area di ricerca relativa all'esame propriamente della letteratura di viaggio – in particolar modo di quella relativa al mondo europeo, oggetto specifico del mio studio - si deve riferire che complessivamente rimane ancora piuttosto esiguamente studiata: nonostante che in essa vi si siano distinti lavori assai validi, da cui è emersa la peculiare duttilità del registro odeporico a sollecitare e ad illustrare le fondamentali posizioni identitarie che definiscono l'evoluzione della «cuestión americana» tra Otto e Novecento⁹. Evidentemente le forme di scrittura più strettamente legate alla

Nella stessa prospettiva di indagine aperta dallo studioso si individuano i lavori di S. Yurkievich (coordinador), *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, Madrid, Alhambra, 1986, e di R. Campra, *America Latina: l'identità e la maschera*, Roma, Meltemi, 2000. Partendo dal postulato critico e metodologico di Ainsa - il ruolo nevralgico della letteratura nel processo di autoscoperta identitaria del soggetto ispanoamericano -, la Campra presenta un'efficace, sintetica, escursione del romanzo latinoamericano novecentesco, innervata attorno alcune fondamentali costanti problematiche della cultura e della società ispanoamericana otto-novecentesche: l'imposizione dei soggetti storici "emarginati" nella letteratura indigenista e *gauchesca*, oggetto delle pagine "Gli archetipi dell'emarginazione"; la costruzione dello spazio americano, dal mondo primigenio della selva di Eustasio Rivera, alla città di Arlt, Marechal, Fuentes e Puig, fino alla "fondazione mitica" di Macondo, summa onnicomprensiva del mondo latinoamericano, e alle metafore universalistiche del labirinto o della biblioteca di Borges (cfr. "Uno spazio per il mito"); la corrente fantastica del *real maravilloso* (cfr. "I confini della realtà"), e l'altra faccia, iperrealistica, della società ispanoamericana ritratta nel filone del cosiddetto romanzo della dittatura (cfr. "La realtà senza meraviglie").

⁹ Dopo l'imprescindibile lavoro di David Viñas, *La mirada a Europa: Del viaje colonial al viaje estético*, in *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, J. Álvarez, 1964, si sono affermati i documentati e vivaci lavori di B. Colombi, *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2004, e di J. Fombona, *La Europa necesaria. Textos de viajes de la época modernista*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2005. Si può segnalare inoltre un articolo, relativo a percorsi di viaggio di autori del periodo ottocentesco, utile per le premesse metodologiche introduttive sull'area di ricerca, di C. Sanhueza, *En busca de un lugar en el mundo: viajeros latinoamericanos en la Europa del siglo XIX*, in "Estudios Ibero-Americanos", PUCRS, vol. XXXIII, n. 2, dic. 2007, pp. 51-75. Si daranno più avanti le indicazioni relative alle pubblicazioni sul più specifico problema dei rapporti degli intellettuali ispanoamericani con il "meridiano" intellettuale di Parigi.

L'indagine sulla letteratura relativa ai viaggi verso l'Europa non andrebbe disgiunta, nel suo complesso, da quella sulla produzione odeporica, dovuta ad esponenti della cultura latinoamericana, che investì lo stesso continente americano, in diverse stagioni, tra le quali sicuramente importante quella della fondazione delle nuove entità statuali, quando «los

pratica culturale del viaggio propiziano una verifica per così dire empirica – ma ben suscettibile di addensamenti concettuali significativi - di una matrice essenziale dell’universo culturale ispanoamericano, quella europea appunto: referente essenziale dell’«

“americanismo”, strutturalmente pervaso di “europeismo”, dell’epoca modernista, ma in definitiva di tutto il processo di costruzione dell’identità di quell’universo. È difatti sin troppo scontato constatare che la letteratura odepórica – stimolata dal contatto diretto con il paesaggio dell’alterità oggetto del processo di scoperta e conoscenza - si rivela un canale prezioso di approssimazione a “luoghi”, spaziali, culturali, ideali, che - come nel caso di quelli in questione in questo lavoro - si mostrano particolarmente idonei ad essere percepiti come “luoghi” paradigmatici di interi contesti geografico-culturali o civiltà, e caricarsi di cifre identitarie dall’immediata materializzazione simbolica.

Said, nel suo *Orientalismo*, ha insistito sul dato che la letteratura, e in particolare quella di viaggio, è stata un luogo privilegiato dell’elaborazione e trasfigurazione simbolica e narrativa delle dinamiche identitarie. Non si può peraltro non notare, ribadire, che la letteratura di viaggio è un genere per sua natura “ibrido”, aperto tanto alle esigenze delle più pure ragioni dell’arte letteraria, quanto agli interessi – più propri del registro saggistico – dell’osservazione sociologica, antropologica, dello studio storico-culturale e politico, dell’analisi dei “caratteri dei popoli”. Per questa sua eterogeneità, la letteratura di viaggio costituisce così un altro importante settore di quel sistema intertestuale, transdisciplinare, attraverso cui, come è stato notato dagli studiosi, tende a organizzarsi il discorso letterario nel ‘900 latinoamericano, con una narrativa nutrita di interessi antropologici e sociologici, e una saggistica coesa da un peculiare sforzo di sintesi di intenti scientifici ed estetici. Pertanto essa tende a costruirsi come un esteso palinsesto testuale in cui è possibile seguire la formazione e lo sviluppo discorsivo di questioni cruciali che si sono imposte nella storia delle idee del ‘900 ispanoamericano, sviluppatasi attraverso un confronto serrato con quella del mondo europeo.

Approssimandoci maggiormente alla stagione nella quale si colloca la prima delle figure oggetto specifico di questo studio, il XX secolo si apriva nel sud del continente con un’energica reazione nei confronti della cultura positivista, che costituiva una benefica erosione delle visioni scientiste del problema dell’impurità etnica e culturale delle società ispanoamericane,

mitos fundacionales de las nuevas repúblicas también quedaron asociados a la literatura de viajes»: cfr. M. Lucena Giraldo, *La formación de la identidad americana y la literatura de viaje*, nel volume collettaneo *Camminare scrivendo. Il reportage narrativo e dintorni*, Atti del Convegno, Cassino, 9-10 dicembre 1999, a cura di N. Bottiglieri, Cassino, Edizione dell’Università degli Studi di Cassino, 2001.

favorendo lo scardinamento di un costrutto teorico del tipo di quello sarmientino di «civilización/barbarie», nel cui segno in larga misura le elites intellettuali dell'800 avevano pensato la costruzione degli stati nazionali. Le tendenze irrazionalistiche della cultura artistica e filosofica del *fin de siècle* europeo si diffusero nel continente producendo un fervido clima di rivendicazioni “spiritualistiche”, di asserzioni antiutilitaristiche, nel quale, con la recisione dalle prospettive deterministiche che avevano informato un’ “idea de America” sostanzialmente retta da paradigmi interpretativi esclusivamente europei¹⁰, germogliò una nuova visione dell'*americanidad*.

Sulla sua affermazione ebbe un ruolo determinante l'intensificazione dell'espansione imperialistica della potenza nordamericana. Fu allora che, come si sa, nell'urgente necessità di arginare le ingerenze della potenza del nord, si produsse un americanismo che faceva leva su un'ideale di unità continentale - recuperato dallo svanito progetto federazionistico di Bolívar -, la cui coesione si vedeva garantita dal riferimento comune - per quello che si considerava un inestinguibile vincolo genealogico e culturale - a una idealizzata matrice “latina” del mondo europeo, anch'essa minacciata dalla bellicosa affermazione delle potenze del ceppo anglo-germanico. L'acutizzazione del conflitto con gli USA, in particolare dopo i fatti del '98, favoriva allo stesso tempo un processo di riconvergenza delle elites intellettuali ispanoamericane con quelle del mondo spagnolo. L'intensa riflessione dei teorici della generazione del '98 sulle specificità psicologiche,

¹⁰ Si rinvia in proposito ai classici lavori di A. Gerbi, *La disputa del nuovo mondo*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955; E. O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958; J. L. Abellán, *La idea de América. Origen y evolución*, Madrid, Ediciones Istmo, 1972. Sull'evoluzione della rappresentazione dell'“idea” dell'America nella scia della reinterpretazione naturalistica messa a punto da Humboldt nell'ambito del suo viaggio ottocentesco si segnala l'apprezzabile lavoro di M. L. Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997 [1992]. La studiosa fissa il campo di trattazione sull'«análisis de las relaciones entre la literatura de viajes y los procesos de la expansión económica europea», e dei processi di transculturazione aperti dalla diffusione fortunatissima delle opere del viaggiatore tedesco. Sulla traccia degli studi di Gerbi la Pratt guarda al viaggio di Alexander Humboldt come a un momento capitale dei processi di «transculturación» tra America e Europa nell'800, e ad un'opera fondazionale di una «reinención de América» coincidente con la nuova fase storica di emancipazione del continente dalla madrepatria spagnola. Consolidando un'immagine dell'America centrata sul protagonismo di una natura grandiosa (e sistematizzata in tre fondamentali categorie geografiche, selva, montagna e pianura), secondo l'autrice Humboldt ripropone in effetti il prototipo “edenico” e destoricizzato che avevano propagato le cronache della conquista, e su questo stato di primitività fonda, come già Colombo, «el proyecto de intervención transformadora de Europa». «La obra *Views of Nature* y la peculiar visión de su autor marcan un nuevo comienzo de la historia en la América del Sur, un nuevo punto de origen (Europeo Septentrional) para un futuro que empieza ahora y que volverá a trabajar esa *savage terrain*». «Reinención» vuole dire - con le parole di Gerbi riportate dalla Pratt - «la anexión intelectual a su propio mundo (el único Cosmos), de las regiones que hasta entonces habian sido poco más que un bojeto de curiosidad, sorpresa o desdén» (*ivi*, p. 247).

culturali, filosofiche della propria identità nazionale ebbe ripercussioni notevolissime sull'evoluzione della vasta stagione saggistica del '900 ispanoamericano, e in generale nella formazione di una nuova, più complessa, maniera di pensare l'identità ispanoamericana rispetto alla sua origine coloniale.

Quanto detto costituisce la stringata sintesi del complesso spaccato storiografico che si è ritenuto di presentare, con altra ampiezza di prospettiva, nella prima sezione del lavoro, alla quale si è assegnata un'indispensabile funzione introduttiva: volta a illustrare lo scenario problematico e concettuale delle estese e intense discussioni attorno alle identità latinoamericane ripensate e discusse nel rapporto con le "patrie" europee (la latina, la ispanica), e quindi delle principali posizioni configuratesi sul versante europeo attorno alle identità nazionali, culturali, etc. ("generazione del '98", "modernismo", etc.).

È in questo spaccato che si realizza l'importante esperienza intellettuale di Rojas, il cui impegno teorico e storiografico, raccolto in un'ingente produzione di natura soprattutto saggistica, rispose innanzitutto alla esigenza di rafforzare le strutture umanistiche della cultura della nazione argentina, rifondandola su un *corpus* di tradizioni storiche, letterarie e artistiche: dotandola cioè di una rappresentazione, ampiamente mitologizzata, dei suoi momenti genealogici e del suo passato storico, organizzata sulla presunta operatività di un principio atavico e indissolubile di *argentinidad*.

L'impegno nazionalistico di Rojas, al cui calore si sarebbe spesa tutta la sua poligrafica scrittura, rispondeva, come si sa, al bisogno di coesione identitaria dell'Argentina del "Centenario", immersa in un clima di acuta conflittualità sociale e di profonda messa in discussione degli esiti del progetto liberale che aveva guidato la costruzione dello stato nazionale ottocentesco: in *primis* del dettato di Alberdi "gobernar es poblar", materializzatosi nell'irruzione di un fenomeno immigratorio vastissimo di cui si percepiva ora con nettezza la forza eversiva – anche per la sua permeabilità all'infiltrazione del credo anarchico-socialista - ai danni dell'unità delle istituzioni tradizionali del paese.

Il nazionalismo di Rojas non è dissociabile però dall'afflato americanistico che guidò tutta la sua produzione teorica, nella quale la matrice dell'*argentinidad* - certamente privilegiata nella sua riflessione - è pensata sempre sulla scala continentale di un'identità accomunata da uguali vincoli genetici e comuni esperienze storico-culturali, e seminata sul terreno concettuale di un "tellurismo" comune alla più parte delle coeve rivendicazioni autoctone del sud del continente: le culture delle antiche popolazioni indigene, quella dei colonizzatori spagnoli, l'*indianismo* e l'ispanismo, perni essenziali della rivendicazione americanistica, peculiarmente sincretistica e universalistica, *eurindiana*, dello scrittore argentino.

Alla constatazione già sostanzialmente enunciativa dell'incisività dell'esperienza del viaggio in Europa nella sua formazione intellettuale e teorica, nella predisposizione del suo ideale nazionalistico e nella sollecitazione dell'universalismo sincretistico che sarebbe sbocciato idealmente in *Eurindia*,

non ha fatto poi seguito, nella letteratura critica sull'autore tucumano, un effettivo riscontro delle opere emerse da quel suo viaggiare, le *Cartas de Europa*, del 1908, ed il *Retablo español*, di trent'anni più tardi.

Si è riconosciuta sì, ma in una maniera generica, l'incidenza delle atmosfere intrise di fervore sciovinistico dei paesi del vecchio mondo visitati tra il 1907 e il 1908 sulla definizione dell'immaginario nazionalistico che si sarebbe espresso, subito dopo il suo rientro in patria, ne *La Restauración Nacionalista*.

Si è intravisto anche, nella profonda esplorazione della penisola iberica, oggetto del *Retablo español*, il momento inaugurale di una feconda relazione intellettuale con l'ambiente della cosiddetta generazione del '98: relazione che avrebbe accompagnato e rafforzato la declinazione del suo ispanismo, consentaneo alle posizioni in buona sostanza conservatrici degli ambienti nazionalistici della generazione argentina del 1910 (di cui un altro importante rappresentante, anch'egli sostenitore della svolta ispanofila, emblematicamente celebrata nelle prose di viaggio de *El solar de la raza*, fu Manuel Gálvez).

Ma in sostanza i libri di viaggio di una figura pur riconosciuta tanto eminente nella cultura argentina appaiono per lo più trascurati o incongruamente richiamati nelle pubblicazioni anche più recenti sulla sua produzione, contribuendo così a demarcare una dannosa separazione di quelle esperienze scritturali dall'*iter* compositivo e concettuale della sua opera complessiva, che si è costruita invece su un progetto di forte continuità di intenti problematici, teorici, in notevole misura anche espressivi. Si deve riconoscere con sincerità che la prosa delle scritture di viaggio risulta marcatamente "neutra", a tratti dimessa, in qualche caso, specie ne *El retablo español*, quasi ostentamente sciatta, del tutto sacrificata alle esigenze comunicative di una lingua che quando si accende in una qualche invenzione letteraria lo fa per lo più nel segno retorico, pateticamente pedagogico e ingenuamente didascalico, di una missione intellettuale tutta quanta messa al servizio del bene pubblico, della redenzione spirituale della patria argentina. Sono elementi che non rendono particolarmente grato il compito di studiare tale prosa, e più in genere la prosa di Rojas (non aprodo qui il discorso su quella pertinente ad altri generi letterari) e farla oggetto di un lavoro di indagine sistematica, compito che peraltro non era proprio di questo lavoro.

Ci sono però altri livelli in cui può essere colto l'interesse di quei testi, così obiettivamente poveri di sostanza letteraria. Il primo si attiva appunto, come si accennava prima, nel momento in cui si sposta l'attenzione sulla serie di relazioni che essi instaurarono con le esperienze attigue della sua riflessione identitaria. E in questo senso i *reportages* di viaggio di *Cartas de Europa*, per esempio, riescono a restituire le incertezze concettuali ed espressive dell'autore (che di lì a poco parlerà con tutt'altra scioltezza retorica ne *La Restauración Nacionalista*), mostrandoci l'"erraticità" dello sguardo del viaggiatore in cerca del suo difficile "orientamento", aprendoci il sipario di cartografie maggiormente intime che preludono ai discorsi obiettivi delle più statiche geografie identitarie disegnate nelle opere a venire. Gli scritti di quel Rojas in "pellegrinaggio" per le terre del vecchio mondo possono essere studiati così

come un interessante spaccato gestazionale della riflessione sulla “filosofia” della nazione argentina che si sarebbe espressa quasi parallelamente nella *Restauración Nacionalista* e poi in *Blasón de plata, L’argentinidad* e *Eurindia*.

Un altro piano di interesse – che la ricerca ha inteso particolarmente sollecitare – è quello che viene dal valore altamente paradigmatico con cui Rojas, attraverso l’accurato congegno retorico predisposto nelle quattrocento pagine del *Retablo español*, riferisce dell’esperienza “iniziatica” del suo viaggio in Spagna, facendone un momento emblematico del processo di conciliazione, attraverso un mutuo scoprirsi, nelle differenze e nelle ataviche caratteristiche comuni, tra il mondo ispanoamericano e la exmadrepatria spagnola. Rojas si rievoca, si illustra, in quelle pagine come il mediatore culturale di una globale comunità ispanica transatlantica che sta ritrovando il bandolo di una comunicazione smarritasi nell’astioso silenzio del primo periodo postcoloniale. Costruitasi come una minuziosa inchiesta sul “ser” spagnolo, sulle sue caratteristiche psicologiche, sulla natura complessa della sua evoluzione storica, geografica, culturale e artistica, l’opera colpisce per la sproporzione che in essa si percepisce tra l’ambizione per così dire “enciclopedica” della sua trattazione, volta a decifrare la più minuta, invisibile, manifestazione del “genio” iberico, e il registro complessivamente “epigonale” delle sue ricognizioni, del tutto assorbite entro il costruito rappresentativo dell’identità spagnola su cui si era versata l’esperienza degli intellettuali del *regeneracionismo* e della generazione del ‘98.

In questo senso si è ritenuto di provare ad ovviare al fatto che non era stato colmato in sede critica lo spazio di indagine relativo alla disamina sistematica dell’assimilazione critica da parte di Rojas dell’esperienza intellettuale del ‘98 spagnolo, di cui le dimenticate pagine del *Retablo* costituiscono una fin troppo trasparente dimostrazione. Rojas non fa solo sua, contribuendo a canonizzarla, la “*invención de España*” *noventayochista*, ma acquisisce, soprattutto a partire dalla suggestiva opera di Unamuno, ma anche dal “nazionalismo filologico” di Menéndez Pidal, il procedimento concettuale, il modulo rappresentativo, attraverso cui avrebbe messo su l’ingranaggio discorsivo della sua filosofia dell’*argentinidad*; così creando, alla stregua di quella generazione di spagnoli assillati dal “dolor de España”, un “passato” storico per un paese come l’Argentina, afflitta dalla vacuità delle tradizioni storiche, dalla mancanza di genealogie illustri. L’esperienza di viaggio di Rojas si innesta quindi come un’esperienza paradigmatica nello scenario primonovecentesco della cultura ispanica, in relazione al quale si individua un’interessante trama di relazioni tra l’operazione di riflessione identitaria della cultura nazionalistica spagnola del *postdesastre* e quella del mondo ispanoamericano: anch’essa impegnata - in interpreti quale l’autore della prima grande storia della letteratura argentina - a rifondare e rilanciare i cammini della sua peculiare identità su una nuova visione etica, profondamente impregnata dei postulati “spiritualistici”, per certi versi “irrazionalistici”, della riflessione unamuniana. Quell’identità ispanoamericana, d’altra parte, nell’opera di Rojas come in quella della Mistral, avrebbe tratto la sua peculiare forza di affermazione tanto

dal ricco sostrato “tellurico” della natura americana, nel segno della quale si era aperta la vasta stagione del *regionalismo* ispanoamericano (*nativismo*, o *mundonovismo*, secondo altre riconosciute proposte terminologiche), tanto dalla “liquida” morfologia del mare dell’“universalità”, rischiarato dal faro immortale del mondo europeo. Si può forse dire esemplare, in tal senso, che l’illuminazione della dottrina estetica di “Eurindia”, intravista da Rojas nell’ibridazione sintetica del principio - intriso di sapienza “tellurica” - del mondo amerindiano con quella della cultura artistica europea, si fosse annunciata al “profeta” argentino nello scenario delle acque dell’Atlantico solcate dal transatlantico che lo riconduceva da uno dei suoi soggiorni europei in America.

Tra continue navigazioni marine e pellegrinaggi terrestri, tra nuovo e vecchio mondo, si spese l’intensa vita nomadica di Gabriela Mistral: un nomadismo che rispose tanto alla ricerca delle forme dell’identità ispanoamericana, nelle sue radici autoctone, e nelle sue possibili coniugazioni identitarie con le culture del vecchio mondo, tanto a quella di una difficile inchiesta esistenziale, segnata dall’esperienza sradicante, ma allo stesso tempo ricca di spunti vitali, dell’«extranjería».

L’esperienza intellettuale e letteraria della poetessa di Vicuña trovò nel viaggio, innanzitutto in quello per le terre d’America, uno strumento essenziale di quella missione “nomenclatoria”, già tracciata nei versi dell’*Alocución a la poesía* di Bello, che Martí in *Nuestra América* – sulle cui tracce si muoverà ancora negli anni ’50 Carpentier nei saggi di *Tientos y diferencias* – affidò alla nuova letteratura d’America: quella appunto di “battezzare” le esuberanti forme naturalistiche di un continente, e della sua relativa porzione di umanità, non ancora “dissodato” dalla parola “autoctona” degli intellettuali ispanoamericani. Fu un’impresa nella quale la Mistral si provò con incomparabile passione e costanza, assurgendo già in vita, grazie anche all’incoronazione al Nobel nel 1945, a figura esemplare del movimento americanistico, delle sue istanze “telluriche”, popolari e indigeniste. Fu il suo un americanismo vissuto ed esercitato da lontano, dato che buona parte della sua vita si spese in Europa, anche se nel sistematico intrattenimento di relazioni – sempre attraverso il viaggio – con il mondo sudamericano. E, seguendo la navigazione di Gabriela Mistral tra diversi paesi dell’Europa – di cui sono testimonianza una serie di scritti di viaggio, anche questi non ancora sistematicamente affrontati dagli studiosi, e di tutt’altra tempra letteraria rispetto a quelli di Rojas - ci si può mettere sulle tracce della complicata trama di riferimenti alle patrie europee che sottendono e accompagnano la modulazione del suo *ethos* americanistico: una trama che la configurazione della sua parola poetica, pur così tanto propensa a raccogliere le suggestioni più “impure”, i materiali più prosaici e dimessi, del vissuto quotidiano, riesce a trattenere solo parzialmente.

Certo risulta ben ampia la distanza dell’esperienza “odeporico-identitaria” della Mistral da quella di Rojas, pure nella condivisione di un americanismo pregno – si è detto - di istanze apprese alla “terra” del continente nativo e di

genealogie indigene. L'afflato nazionalistico che nello scrittore argentino è messo al servizio della patria argentina, oltre che della più vasta "magna patria" ispanoamericana, fa posto nella nomade poetessa di Vicuña ad un più universalistico "nazionalismo" ispanoamericanistico: già presto disposto ad un rapporto estremamente conflittuale con la "patria chica" cilena; comunque attraversato da un'insofferenza, che si farà estremamente evidente negli anni della sua maturità, rispetto ai patriottismi ipocriti ed esornativi del tempo; nella sua sostanza retto da quel particolare sguardo del viaggiatore che si è fatto, o scoperto, intrinsecamente nomade, che è sguardo non genericamente cosmopolita, ma appunto universalistico.

Se Rojas con gesto eclatante, decise di consumare il confino politico impostogli dal governo di Justo, non in una temperata regione del Mediterraneo europeo, come avrebbe potuto, ma nei ghiacci inospitali dell'estrema Patagonia, pur sempre terre della sua amata Argentina, che renderà oggetto del suo omaggio in *Archipiélagos*, la Mistral con il suo instancabile nomadismo tra l'Europa e l'America profilò di fatto la scelta di recidere la comunicazione con il mondo della patria cilena. La sua prosa e la sua poesia avrebbero continuato però a nutrirsi del calore terrestre di quelle radici contadine. Come si proverà ad analizzare nella sezione, la terza, che le è dedicata in questo lavoro, quel "tellurismo" - nel quale in cospicua misura germogliava, anche attraverso il contributo della sua fresca parola poetica, il rinascimento della nuova letteratura americanistica - invadeva con le sue persistenti essenze agresti tutta l'esperienza di migrazioni della poetessa attraverso le varie patrie europee. Il nomadismo della Mistral assumerà infine il senso di un inquieto e mosso stare al mondo nella ricerca, fortemente intrisa di irrequieta religiosità, di un contatto essenziale con una pura natura, irriducibile alla logica politica dell'appartenenza patria, e dunque riconoscibile nei luoghi, nei paesi (specie mediterranei, come l'amata Italia) nei quali il mondo europeo aveva trovato un sapiente equilibrio tra frugale operosità della civiltà contadina e misurato progresso delle nuove forme della civiltà moderna.

Si è già accennato alla necessaria funzione introduttiva che si è ritenuto di affidare alla prima sezione di questo lavoro. Tale compito non poteva eludere la presentazione, a chiusura di tale sezione, di una prima ricostruzione di uno spaccato di scritture di viaggio (e sul viaggio) di autori ispanoamericani in Europa: una ricognizione ragionevolmente ampia, evidentemente senza alcuna pretesa di completezza, tantomeno di esaustività, ma rispondente all'intenzione di cominciare a presentare alcuni momenti nodali e altamente rappresentativi di quelle scritture. Si è pensato che in questo modo tale ampia apertura panoramica potesse assolvere non solamente alla funzione di introdurre le più specifiche disanime critiche delle esperienze "odeporico-identitarie" di Rojas e della Mistral: ma anche comprovare l'interesse ad un più vasto disegno di un possibile lavoro destinato all'esplorazione sistematica di una più larga serie di autori e scritti pertinenti all'importante costellazione di

testi occasionati dall'esperienza del viaggio o dalla rivisitazione letteraria delle patrie europee nel vastissimo scenario della cultura ispanoamericana del primo '900.

È ben noto come sia rilevante l'interesse degli studi contemporanei verso tale cultura proprio in ragione dell'esperienza massiccia di "delocalización" che ha conosciuto: una "delocalización" che ha investito una mobile comunità intellettuale "transnazionale", definita dal vincolo comune di una operatività artistica fomentata dallo sprone affettivo e intellettuale dell'appartenenza a un'identità "latinoamericana". In questa geografia nomadica i viaggi innescati dall'esigenza intellettuale si sono incrociati con quelli più drammatici imposti dalle espulsioni coatte dei regimi dittatoriali che hanno costellato la scena politica del '900 latinoamericano. Lungo questo secondo asse di esperienze migratorie, gli spostamenti tra vecchio e nuovo mondo si possono chiamare con le famose espressioni di Benedetti i riflussi tra «exilios y desexilios» determinati dal linguaggio "escludente" dell'autoritarismo politico.

Nel fenomeno che una studiosa suggerisce di chiamare «la de-localizzazione della letteratura latinoamericana»,¹¹ di nuovo il viaggio dunque riveste un ruolo essenziale in quanto esperienza che sollecita - nella cornice del mondo europeo - l'elaborazione del discorso sull'identità latinoamericana; ma anche in quanto esperienza in cui trova conferma la condizione ineludibile della dislocazione, dello sradicamento, la disseminazione, che da un punto di vista territoriale fa da corollario alla condizione del sincretismo culturale del mondo costitutivamente multiculturale dell'America Latina.

In questo senso, come si sa, il ripensamento della questione dell'*ibridex* entro i paradigmi teorici degli studi postcoloniali attribuisce grande importanza alla condizione di un'identità che, liberata dalla rigidità "logocentrica" ed "etnocentrica" dei vecchi paradigmi rappresentativi dello spazio comunitario, acquisirebbe la sua forza interlocutoria e la sua validità teorica proprio dal situarsi nell'«atopico», a delle «modalità di identificazione» che «alludono ad un'idea di "cittadinanza flessibile", di identità giocate sul trattino, sulla transizione, sul ponte o sul passaggio intermedio, e non saldamente ancorate ad una sola cultura, spazio o posizione»¹².

Per Alfonso de Toro, una delle voci più impegnate del dibattito sulla *postcolonialidad* in ambito latinoamericano, di affermazione recente e tutt'altro che incontrastata, l'acquisizione tra alcuni studiosi delle nuove teorie avrebbe permesso l'erosione critica di atteggiamenti dogmatici e fondazionalistici, pensati attraverso un "binarismo" manicheo tra una pretesa «"identidad pura o autoctona"» dell'America Latina e quelle antagonista del «llamado "centro"», aprendo così il pensiero latinoamericano a quello «espacio "extra-

¹¹ S. Nanni, *Cortázar da Parigi: lo sguardo straniato di uno scrittore auto-esiliato*, in *Lo sguardo esiliato. Cultura europea e cultura americana tra delocalizzazione e radicamento*, a cura di C. Giorcelli e C. Cattarulla, Napoli, Loffredo Editore, 2008, p. 304.

¹² I. Chambers, *Segni di silenzio, linee di ascolto*, in *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, a cura di I. Chambers e L. Curti, Napoli, Liguori, 1997, p. 18

territorial” o “*across-cultural initiation*” del que Bhabba habla, definiendolo como “*unhomely*”¹³.

La conclamata «hibridez» latinoamericana si sarebbe così spogliata dal discorso statico, astorico, «museológico» dell’«indigenismo» e il «mesticismo» delle “classiche” teorie della *latinoamericanidad*, di un’identità che si sarebbe pensata cioè, secondo de Toro, attraverso un meccanismo difensivo ed escludente che tende a profilare di fatto una pericolosa operazione di «autoperiferización» culturale¹⁴. Di contro alle opposizioni di quanti sospettano la nuova, ennesima passiva introduzione dell’“ismo” del momento, coniato ancora una volta dai centri del discorso accademico metropolitano¹⁵, si attestano le visioni di quanti apprezzano la rottura del mito esotistico dell’identità pura - «*identidad perdida*» - dell’America Latina per una teoria culturale, costituita sui postulati postmoderni del decentramento e della decostruzione della cultura occidentale, della «desterritorialización», di una strategia culturale fondata sull’articolazione “disseminata” del dispositivo figurale del “rizoma” di Deleuze¹⁶.

E certamente le esperienze pienamente novecentesche, intrinsecamente cosmopolite, di autori come Cortázar, o, nello scenario attuale, di Saer,

¹³ A. de Toro, *La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?*, in A. de Toro – F. de Toro (eds.), *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1999, p. 45.

¹⁴ *Ivi*, p. 40.

¹⁵ Convergono entro questa posizione critica Hernán Vidal, Hugo Achugar e Nelly Richards. Alcuni loro articoli si possono reperire nel volume collettaneo a cura di Hermann Herlinghaus e Monika Walter, *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, V, 1994, utile a dare una visione panoramica sull’orizzonte degli studi culturali latinoamericani.

Nella stessa direzione si muovono le riflessioni di Alberto Julián Pérez, che invita alla riappropriazione entro una tradizione di un «pensamiento propio» - fondato sulla seria assimilazione critica dei propri autori, «O’Gormann, Kusch, Paz, más que Bhabha y Spivak» - di quegli “Estudios Latinoamericanos”, che come gli “Estudios Africanos”, sono nati dalla legittimazione dell’accademia del mondo nordamericano, dal suo «afán de controlar política y comercialmente el mundo». Cfr. A. Julián Pérez, *Postcolonialismo y la inmadurez de los pensadores hispanoamericanos*, in A. de Toro, F. de Toro (eds.), *op. cit.*, pp. 206, 207.

¹⁶ Entro questo gruppo di studiosi si possono distinguere le posizioni di Monsiváis e Brunner, che hanno ritrovato nella condizione peculiarmente transculturale, ibrida, eterogenea del mondo latinoamericano le manifestazioni di «una cultura postmoderna *avant la lettre*». Su tale posizione è caduta la condivisibile obiezione di de Toro, per il quale «*semejante fórmula confunde el objeto cultural como tal con un fenómeno socio-cultural histórico*». Dal suo punto di vista è viceversa ammissibile, e anzi opportuno registrare che nelle opere di autori come Carpentier, Sarduy o Paz si sia annunciata «una preteorización de la postmodernidad latinoamericana». Cfr. A. de Toro, *Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica*, in A. de Toro (ed.), *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, pp. 27, 28.

richiedono di essere contestualizzate nella mappa “globale” di una geografia letteraria “transnazionale”, nella quale affonda il paradigma concettuale della «nation littéraire»¹⁷, una geografia in cui al collasso dei tracciati identitari, definiti sulle sagome monolitiche degli stati-nazione, fa seguito una topografia fondata sull’incollocabile soggettività della creatività artistica degli autori dell’era della globalizzazione: è la mappa “desidentitaria” della «geografia postmoderna» su cui insiste la Kaplan nel suo *Postmodern Discourse of Displacement*.

Questo più recente scenario critico, ricco di voci rispetto alle quali chiaramente non spetta in queste pagine prendere partito, andava evocato se non altro per rendere conto della complessità dei tracciati problematici, teorici, metodologici, con i quali ha a che fare un più ampio disegno di indagine sistematica sulla letteratura odepórica, o di “ispirazione odepórica”, ispanoamericana. Le scelte di metodo che sorreggono questo lavoro, certo da non consegnare a pronunce altisonanti, non risultano molto consentanee ad un impianto teorico governato dalla tanto fortunata nozione del “postmoderno” (che sembra avere come sua premessa una rappresentazione del “moderno” come una totalità unitaria, invece che come un orizzonte complesso e multiverso), ed espresso magari in impietose analisi decostruttive di testi da smascherare, con operazioni a volte troppo facili, nella loro cifra ideologica o di genere. Quelle scelte sono state piuttosto affidate alla prova degli apporti che si è cercato di analizzare in questo lavoro¹⁸. Questi forse possono almeno attestare come nel calore della passione delle ricerche identitarie di Ricardo Rojas, ancor più di Gabriela Mistral, l’attenzione dello sguardo sulla pluralità delle matrici culturali, e la propensione “universalistica” a ricercare in esse eredità viventi, rendano difficile imprigionarle nel segno di angusti patriottismi identitari, di strumenti di processi di “esclusione”, e spingano invece a ritenerli almeno meritevoli di un’attenta, anche partecipe, rivisitazione.

¹⁷ In questa prospettiva di indagine cfr. P. Casanova, *op. cit.*, e J.-C. Villegas, *Paris, capitale littéraire de l’Amérique latine*, Dijon, EUD, 2007.

¹⁸ Per riflessioni di carattere metodico sulla materia delle prose di viaggio, e per la prima oggettivazione di uno stile di indagine attorno a esempi rilevanti di tale genere di scrittura, mi sia consentito di fare riferimento ad un mio libro di qualche anno fa: G. Nuzzo, *Tra prosa d’arte e prosa sull’arte. Itinerari figurativi nelle prose di viaggio di Ungaretti*, Genova, Il Melangolo, 2007.

VIAGGI VERSO LE IDENTITÀ

1. L'America Latina alla ricerca del suo meridiano intellettuale: *latinidad, hispanidad, americanidad*

Parece que a no pocos americanos les consume el antojo de no describirnos lo que tienen ante los ojos, sino venir a descubrirnos Europa a los europeos. Es frecuente que se entrenen con algunas impresiones de viajes por Europa, cuando no les ha impresionado todavía su propia tierra, y que nos cuenten embolismos y enredos puramente libresco del bulevar de París, cuando no han sabido ver la vida que allí, en torno de ellos, se desarrolla.

(M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana. A propósito de un libro peruano*)

Hoy no puede pedirse al literato que sólo describa los lugares de su patria y sólo cante las hazañas de sus héroes nacionales. El literato viaja, el literato está en comunicación íntima con las civilizaciones antiguas y con todo el mundo moderno [...] Lo que se exige a un poeta [...] para considerarlo como un gran poeta en la literatura propia, es lisa y llanamente que sea un gran poeta, es decir, que la luz que despida sea suya y no refleje.

(M. Gutiérrez Nájera, *Literatura propia y literatura nacional*)

¿Hasta cuándo seremos los ciudadanos de Mimópolis y los parásitos de la labor europea? Cortar de un sablazo heroico ese cordón umbilical de la colonia, era empresa fácilmente realizable para quien tenía altivez y valor: ¿cuándo lucirá el día de la emancipación moral, y alcanzará el intelecto sudamericano sus jornadas libertadoras de Maipo y Ayacucho?

(P. Groussac, *Del Plata al Niágara*)

Dai brani riportati in esergo si possono desumere due fondamentali posizioni attorno cui si è intrecciato il controverso dibattito circa l'affermazione dell'originalità culturale del mondo latinoamericano tra Otto e Novecento. È interessante che in quelli di Unamuno e Gutiérrez Nájera, la questione sia guardata attraverso il fenomeno culturale del viaggio. Unamuno lo censura nel caso dei letterati ispanoamericani incaparbiti in quella che suggerisce essere una poco proficua "scoperta dell'Europa", come un'esperienza che ne distoglie le energie "cognitive" ed espressive del mondo de «allí», incognito per i suoi stessi distratti abitanti. Si vedrà poi con quanta soddisfazione l'intellettuale spagnolo recensirà le «impresiones de viaje» di letterati ispanoamericani come Gálvez, Rojas o Nervo che, lasciandosi alle spalle le prospettive della *Ville Lumière*, si lasceranno irretire dalle atmosfere delle vecchie città di una Spagna che egli stesso, infaticabile esploratore dei segreti

naturalistici e storici delle terre della patria, in libri di viaggio come *Visiones y andanzas españolas* o *Por tierras de Portugal y España*, aveva contribuito a nutrire di fisionomia letteraria, di suggestioni non meno “libresche” di quelle che avevano fatto la gloria del «bulevar de París».

Nelle affermazioni del messicano Gutiérrez Nájera suona viceversa la rivendicazione di un'espressione letteraria che il passo dei tempi, la velocità del processo di modernizzazione, avevano dovuto necessariamente condurre lontano dallo statico osservatorio sugli scenari naturali e storici della cultura nazionale, nei quali il baluardo tradizionalista della cultura messicana riteneva dovesse rimanere ancorato, in fedeltà ai principi della morale patriottica, l'impegno della classe intellettuale. In quell'assertorio «el literato viaja»¹⁹ si può sentire l'attestazione di un processo di dinamizzazione della società ispanoamericana, delle sue istituzioni intellettuali e strutture comunicative, da parte di uno scrittore che ne aveva vissuto da protagonista i mutamenti epocali, rispondenti a quel processo di «democratización cultural», che l'aveva coinvolta a partire dagli ultimi decenni del secolo XIX, su cui ha fatto luce l'illuminante lavoro di Rama *Las máscaras democráticas del modernismo*. Si trattava di un vasto fenomeno di decentramento della produzione intellettuale dagli organismi elitari della «vieja “ciudad letrada” colonial» - resistita alla transizione dal Virreinato alla Repubblica - a una “massa” di “professionisti”, «“una descentralización de la inteligencia”»²⁰ di cui il nuovo mercato della stampa giornalistica fu un essenziale strumento di reclutamento, e di affermazione della nuova sensibilità spirituale e artistica di cui essi erano assertori.

Accanto al lavoro di Rama, i più specifici studi di González e Rotker²¹ sulla cronaca di matrice giornalistica – entro la quale la scrittura di viaggio si colloca come un importante “sottogenere” - hanno valorizzato appieno il ruolo che quel genere, in forte espansione negli ultimi tre decenni del XIX secolo, detenne nel processo di gestazione della nuova prosa artistica di orizzonte modernista e in generale in quello di maturazione della funzione professionale e sociale della figura dello scrittore ispanoamericano in un momento storico marcato da notevoli trasformazioni del sistema produttivo della letteratura: un processo ingente, innanzitutto, di «separación del discurso político y literario», in relazione con il quale è da vedersi, come ha insistito la Rotker, la definizione degli stessi programmi di poetica dell'arte modernista. Sempre più estranea, ormai, a processi di «racionalización nacional» che avevano contraddistinto l'impegno intellettuale dei letterati del XIX secolo, essa si ripiega in quel principio dell'«autonomía del lenguaje poético», a partire dal

¹⁹ M. Gutiérrez Nájera, *Literatura propia y literatura nacional*, in *Obras*, I, México, UNAM, 1959, p. 86.

²⁰ A. Rama, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo, Fundación Angel Rama-Arca Editorial, 1985, p. 26.

²¹ A. González, *La crónica modernista hispanoamericana*, Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1983; S. Rotker, *La invención de la crónica*, México, FCE, 2005.

quale l'artista poteva ritagliarsi un suo isolato spazio di sopravvivenza entro una società massivamente impregnata di ideali utilitaristici²².

«La crónica teatral, la literaria y la de costumbres en los periódicos mexicanos» nella quale si esercitò la penna di Gutiérrez Nájera, i *reportages* di viaggio di Martí negli Stati Uniti e nella Parigi dell'Esposizione Universale, la vasta produzione cronachistica di Darío risultata dal suo viaggiare come corrispondente giornalistico in Europa e America dell'argentina "La Nación" e di altri quotidiani nazionali, costituirono un nuovo ambito produttivo nel quale cominciarono ad attestarsi – in un delicato compromesso con le aspettative consumistiche del pubblico borghese che dovevano soddisfare – le nuove qualità dell'arte dell'«era modernizada». Con l'irruenta affermazione dei criteri impressionistici, del «subjetivismo sensualista» della nuova produzione artistica – epigona della grande rivoluzione formale del simbolismo francese – il giovane, battagliero, fronte letterario della «*Cultura modernizada internacionalista*» apriva un solco entro il tradizionale ordine sociale della «ciudad letrada latinoamericana», impiantato in quella «propiedad de las ideas», in quel «discurso ideológico racional», entro i quali potevano entrare in dialogo le posizioni pure estremamente variegata (entro il medesimo fronte tradizionalista) degli intellettuali positivisti, dei ritardatari romantici e dei cattolici conservatori²³.

All'erosione di quell'«ordine» aveva contribuito in una maniera cospicua, come si diceva, il rinnovamento del mezzo giornalistico durante l'ultimo terzo del secolo XIX, nel quale i letterati della nuova tendenza poterono trovare il «modelo de una acumulación heteroclitica y novelera de informaciones» aperto sugli accadimenti dell'intero globo terrestre. Sebbene con una percentuale nettamente minoritaria rispetto alla vasta offerta di notizie concernenti i fatti delle grandi capitali artistiche europee, sulle quali si riversava la morbosa curiosità di lettori soggiogati dalle atmosfere europee dei romanzi, maggiori e minori, del naturalismo ottocentesco, «la información hispanoamericana» cominciava ad integrarsi in una sistema culturale internazionale²⁴.

In questo processo materiale di espansione del suo mercato editoriale il movimento modernista avrebbe rispecchiato l'anelito cosmopolita che stava al cuore della sua poetica letteraria, fondata appunto su un'idea di "literatura universal", su un programma di «"universalización" de la literatura» che, ha osservato Gutiérrez Girardot, andava di pari passo con quello di una vagheggiata «unificación del mundo»²⁵. Da un punto di vista stilistico, a quella universalizzazione corrispondeva l'eclettismo che aveva guidato le grandi trasformazioni che verso fine '800 avevano interessato gli assetti urbani – oltre che le scenografie domestiche – delle grandi città ispanoamericane, i cui avamposti coloniali, quando non furono completamente rimossi, come nel caso di Buenos Aires, cominciarono a combinarsi con l'installazione in scala

²² S. Rotker, *op. cit.*, p. 65.

²³ A. Rama, *op. cit.*, p. 44.

²⁴ *Ivi*, p. 156.

²⁵ R. Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, Barcelona, Montesinos, 1983, p. 21.

sudamericana dei *boulevards* della Parigi hausmanniana, con citazioni architettoniche che al repertorio neogotico, sfruttato dagli analoghi *revival* europei, alternavano motivi e costrutti, soprattutto decorativi, riesumati dalla tradizione dell'arte precolombiana²⁶.

Così pure nella letteratura modernista, esemplarmente nelle *Prosas profanas* di Rubén Darío, un edonistico trasformismo degli stili e il senso gioioso di un'accumulazione destoricizzata di scenografie idealizzate di luoghi di tutte le culture e di tutti i tempi trionfavano nel sensuale «carnaval democrático»²⁷ nel quale i nuovi letterati festeggiavano all'insegna dell'universalità l'era della nuova cultura artistica: la pagoda orientale accanto al tempio incaico, le strade anonime delle nuove città ispanoamericane tra la Parigi di Versailles e le immortali rovine della Roma antica.

L'internazionalismo continentale che aveva trovato nella *Carta de Jamaica* di Bolívar una sua prima memorabile espressione, e che Martí e Rodó avrebbero raccolto rispettivamente in *Nuestra América* e in *Ariel*, si estendeva negli aneliti idealistici degli intellettuali dell'epoca nella professione di un internazionalismo utopico e ingenuo che, oltre i confini dei paesi ispanoamericani, mirava al sogno di una comunità “universale”, fondata sui principi di un cosmopolitismo fraterno, un nomadismo insofferente di ogni restrizione nazionale. Il modernismo dariano significò, secondo le letture in chiave sociologica di Gutiérrez Girardot e di Rama, la dislocazione in una sfera prettamente letteraria e culturale della ricerca di una “modernità” irraggiungibile nella sfera della compromessa realtà di ritardo storico dei paesi ispanoamericani. Fu appunto il sogno di una parola bella e pura attraverso la cui decantata dizione, secondo i crismi dell'attualità letteraria emessi dai centri europei, fosse ratificata l'entrata nella “modernità” di popoli diseredati che non avevano voce, rappresentanza, nel congresso culturale e politico delle nazioni avanzate dell'occidente europeo. Parigi, capitale indiscussa di quella vagheggiata “repubblica internazionale delle lettere”, era, come ha scritto Gullón, «no ya símbolo, sino mito entre los mitos del modernismo»:

Pálidos adolescentes y jóvenes soñadores pensaban, desde los rincones de Andalucía, las calles de Buenos Aires o las cumbres del altiplano andino, en la capital de Francia, centro del mundo, urbe diferente, única; ciudad hecha por y para la literatura, vista por los artistas de ambos mundos [...] como tierra prometida y patria universal. No ya símbolo, sino mito entre los mitos del modernismo [...] París de los *Pequeños poemas en prosa*, de Baudelaire; París de la Comuna y los héroes populares; París de los martes de la Rue de Rome, presididos por el maestro de todas las perfecciones. Y en las calles, Verlaine,

²⁶ Si rinvia in proposito all'altro classico lavoro di A. Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama, 1984; e J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.

²⁷ Cfr. il capitolo “El poeta en el carnaval democrático” del libro di Rama *Las máscaras democráticas del modernismo*, *op. cit.*

verde de ajenos y saturado de una gloria que él sintetizaba en la palabra mierda²⁸.

Le entrate immigratorie dalle aree europee nei centri più sviluppati dell'America Latina contribuirono a rafforzare l'illusione di quella pacifica convivenza di un'umanità mobilmente dislocata tra le sponde del vecchio e il nuovo mondo. «No cabe duda», ha scritto Salomon, «que el “cosmopolitismo” latinoamericano parecía ser para algunos, hacia el año 1910, una verdadera primavera de la humanidad en marcha hacia una felicidad fraternal»²⁹.

Ma per altri, sensibili al clima di effervescenza nazionalistica che aveva contribuito a sollecitare la preparazione dei festeggiamenti, in quello stesso 1910, del primo centenario dell'Indipendenza, in quella mania nomadica si consumava un pericoloso processo di sradicamento intellettuale e materiale, entro un rapporto di soggezione acritica nei confronti della cultura europea, degli intellettuali ispanoamericani. La grande «Cosmópolis» festeggiata da Darío e dalla sua “tribu” modernista veniva ribattezzata «Mimópolis» da Paul Groussac, che nelle prose di *Dal Plata al Niágara* invocava l'apertura di una nuova fase intellettuale del mondo argentino e ispanoamericano, che completasse nel campo dell'intelligenza l'emancipazione che in quello della politica aveva conosciuto già le sue giornate gloriose di Maipú e Ayacucho³⁰.

Il pericolo del “descastamiento” si traduceva nelle riflessioni critiche di Blanco Fombona nell'immagine figurale di un’“identità di carta” degli uomini ispanoamericani, di «mentes descastadas» dalle quali era evaporata oramai la linfa nutritiva del “sangue”, della razza, della patria. «No somos hombres de tal o cual país», si lamentava l'intellettuale venezuelano, «somos hombres de libros»:

espíritus sin geografía, poetas sin patria, autores sin estirpe, inteligencias sin órbita, mentes descastadas. A nuestro cerebro no llega, regándolo, la sangre de nuestro corazón, o nuestro corazón no tiene sangre, sino tinta, la tinta de los libros que conocemos³¹.

In verità, pur tenendo fermo - contro le dilaganti accuse di “descastamiento” lanciate oltre che dagli organi conservatori della società intellettuale *criolla* dai nuovi assertori della causa americanistica - il loro diritto a muoversi con libertà entro l'illimitata geografia di quella patria di carta, entro il movimento modernista si era prodotta una sostanziale transizione – corrispondente alla pubblicazione dariana dei *Cantos de vida y esperanza* – da una prima fase segnata

²⁸ R. Gullón, *El modernismo visto por los modernistas*, Barcelona, Labor, 1980, p. 17.

²⁹ N. Salomon, *Cosmopolitismo e internacionalismo (desde 1880 hasta 1940)*, in *América Latina en sus ideas*, coordinación e introducción por L. Zea, México, Siglo XXI-Unesco, 1986, p.180.

³⁰ P. Groussac, *Dal Plata al Niágara*, estudio preliminar de H. Clementi, Buenos Aires, Biblioteca Nacional de Buenos Aires- Ediciones Colihue, 2006, p. 57.

³¹ R. Blanco-Fombona, *El modernismo y los poetas modernistas*, Madrid, Editorial Mundo, 1929, p. 29.

da un cosmopolitismo sostanzialmente evasivo, “escapista”, ad un’altra in cui avrebbe dominato una calda attenzione verso «la vida y el ambiente de los pueblos de América», a «traducir sus inquietudes, sus ideales y sus esperanzas»³². Gli studi critici non hanno lasciato dubbi sul fatto che su quella transizione, così come sulla diffusione degli assunti dell’ispanoamericanismo, che attorno al 1910 avevano già raggiunto una lucida definizione teorica, in particolare attraverso l’opera di Ugarte, avesse pesato l’influenza dei fondamentali eventi storici del ’98, data cruciale per l’intero mondo ispanico, giacché significò per la Spagna la perdita dei suoi ultimi possedimenti d’oltreoceano, in un conflitto bellico con gli USA che la schiacciò in una sconfitta umiliante, e per i paesi ispanoamericani la definitiva presa di coscienza delle pressioni imperialistiche da parte del vicino colosso militare ed economico del nord. L’avvenimento, che avrebbe aperto il grave “esame di coscienza” degli intellettuali spagnoli della generazione del ‘98, rinfocola il sentimento di coesione identitaria del sud del continente, ma anche il bisogno, per certi versi, di stringere vincoli solidali, alleanze culturali, con determinate matrici storiche del mondo europeo.

Per certi versi si può dire che sotto il peso degli accadimenti storici e del plumbeo clima di rivalità nazionalistiche che segnava la vita dei paesi europei si sarebbe a poco a poco dissolto il sogno universalistico dei letterati ispanoamericani. L’incombente della minaccia imperialistica dal nord avrebbe rovinato la festa di quella carnevalesca riunione delle civiltà, antiche e moderne, di tutto il mondo - per rimanere nei termini della metafora di Rama - spingendo il mondo latinoamericano ad assumere più specifiche “divise” identitarie, ad aggregarsi entro più determinati schieramenti, “razziali” e “culturali”, delle terre dell’Europa, a sua volta assorbita in un’operazione di introspezione, nella diversificazione, delle sue distinte aree culturali e nazionali, delle sue distinte vocazioni “psicologiche”, storiche, politiche.

Se è vero che, come riflette Blengino, gli ispanoamericani nel loro rapporto ideale e empirico con il vecchio mondo si riferirono ad una «categoria transnazionale» dell’Europa³³, è puro vero che, nel frangente storico che si sta analizzando, lo spirito di osservazione dei viaggiatori si rivolse piuttosto a captare le espressioni peculiari delle diverse direttrici culturali che costituivano il mosaico di quella identità superiore contribuendo così ad alimentare il dibattito europeo sulla “psicologia dei popoli”, i cui interessi teorici e modalità discorsive penetrarono consistentemente nella già ibrida struttura degli scritti di viaggio.

La tradizione degli studi sulla “psicologia dei popoli”, a cui in Europa l’inasprimento delle ideologie nazionalistiche del secondo Ottocento aveva dato notevole auge, era anche essa caratterizzata da una statura ibrida, consolidata sul collegamento di «razones ideológicas y nacionalistas» e

³² M. Henríquez Ureña, *Breve historia del modernismo*, México, FCE, 1954, pp. 31-32.

³³ V. Blengino, *Noi (altri) ispanoamericani e l’Europa*, in *Lo sguardo esiliato...*, cit., p. 62.

«razones estrictamente artísticas»³⁴. La costruzione di un'identità è fondamentalmente un'"invenzione", l'idea di una "comunità" è frutto di un costrutto immaginativo, per richiamarsi al noto lavoro di Anderson, attorno ai processi di decodificazione che attingono selettivamente al repertorio simbolico delle tradizioni storiche di un popolo, nello stesso tempo che li rinnovano e stabilizzano in nuove entità estetiche e simboliche³⁵.

La tradizione di scrittura sui "caratteri dei popoli", nata nel '700, aveva conosciuto una grande affermazione durante il periodo positivista, dalla quale aveva visto ancor di più riconosciuta la logica deterministica che la contraddistingueva sin dalle sue origini. Notevolissima sarebbe stata l'incidenza di quella letteratura nella produzione spagnola che si sviluppa attorno alla data chiave del '98, con la linea di opere di «psicología de los pueblos» che da *regeneracionistas* come Altamira, nella *Psicología del pueblo español*, va al Ganivet dell'*Idearium español*, l'Unamuno di *En torno al casticismo*, l'Azorín di *Castilla, El pueblo español* etc.

Of National Characters di Hume si può considerare un testo di grande rilevanza per la critica ad antiche e rinnovate rimodulazioni ed applicazioni della teoria dei climi in relazione all'identificazione di caratteri delle nazioni, da ricondurre invece in larga misura già ad elementi naturali propri di determinate razze. Ma quello scritto rappresenta soltanto un momento di un esteso dibattito entro il quale si istituì un vero e proprio genere – la tedesca *Völkerpsychologie*, psicologia dei popoli – nel quale trovò un terreno ideale di espressione il ragionamento attorno ai problemi delle identità nazionali alimentato dagli accesi nazionalismi del tempo. In questo ebbe un ruolo determinante il richiamo selettivo a determinate radici della tradizione, assunte come matrici legittimanti dei particolari "destini" (culturali, politici, storici) dei diversi organismi nazionali della civiltà europea.³⁶

Su una «valutazione differenziale» dell'antichità classica si istituiva per esempio la rivendicazione genealogica – proposta da Herder e consolidatasi nell'età dell'idealismo tedesco – dell'ascendenza greca dei popoli germanici. Herder stabiliva così una «divaricazione tra le due componenti della cultura antica», la greca e la latina, assegnando alla seconda – su una via già attraversata dal Neoclassicismo winckelmanniano – il ruolo inferiore di «un processo imitativo destinato a prolungarsi nelle letterature romanze». Con tale operazione, il mito della Grecia veniva connesso a «un altro mito, quello del germanesimo

³⁴ I. Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 111.

³⁵ Cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, prefazione di M. d'Eramo, Roma, Manifesto Libri, 1996; E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1991; *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. J. Hobsbawm e T. Ranger, Torino, Einaudi, 2002 [1987].

³⁶ Ma non si deve poi dimenticare tutta la problematica settecentesca erede – specie con Montesquieu - della tradizione della ricerca delle condizioni materiali, climatiche dei caratteri delle nazioni.

nascente, ponendo così le premesse di una spaccatura tra due diverse Europee destinata, a distanza di tempo, a un esito tragico»³⁷.

La primogenitura greco-germanica richiamata dalla cultura tedesca implicava contestualmente la riduzione ad una tradizione classica di rango minore - quella latina - dei paesi del Mediterraneo occidentale. Su questi, nel frattempo, sembrava abbattersi un destino inesorabile di decadenza morale e politica: tali erano i pronostici diffusi da un largo settore, per lo più di impronta positivista, della produzione saggistica del tempo, impegnata ad analizzare le ragioni del fenomeno, già oggetto di un ampio dibattito ottocentesco, della superiorità della razza anglosassone su quelle del Mediterraneo latino. Sulla scorta di un lavoro di Jesús Pabón, “El 98, acontecimiento internacional”, Calvo Carrilla contestualizza le disavventure politiche del '98 spagnolo nel quadro del più vasto clima di decadenza che sembrava avvolgere allora i destini delle vecchie nazioni “latine”. Ognuna di queste aveva avuto in sorte un corrispettivo del disgraziato “98” della guerra ispano-statunitense, l'Italia incassando nel 1894 una sonora sconfitta ad Adua, la Francia andando incontro a Sedan ad un disastro singolare – come osservava Giuseppe Sergi in *La decadenza delle razze latine*, del 1900 -, la Grecia perdendo Creta nel confronto bellico con la Turchia. «Lo que convirtió al noventa y ocho español en un acontecimiento peculiar – sostiene Calvo Carrilla – fue el consciente rechazo de las reglas de juego del nuevo darwinismo político que – desde la doctrina Monroe (1822) y, de modo más contundente, desde la Conferencia de Berlín (1855) -, estaba inspirando de hecho las relaciones políticas internacionales»³⁸.

Sul finire dell'800, una vasta produzione sociologica, destinata ad incidere in maniera significativa sulla scrittura saggistica di orizzonte positivista dei paesi ispanoamericani, provava ad analizzare il fenomeno di quella presunta disparità³⁹. *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894) di Gustave Le Bon, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897) di Edmond Demolins, o *El problema del porvenir latino* di León Balzagette, *Decadenza delle nazioni latine*

³⁷ P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 78-79. Si rimanda in particolare, per ciò che concerne il ruolo del “passato” nel processo costruttivo delle identità europee, al capitolo “Il rapporto con il passato tra richiamo e distacco”, pp. 75-101.

³⁸ J. L. Calvo Carrilla, *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 82. Cfr. in particolare il capitolo “Los males de un siglo agonizante”. Ma in proposito devono innanzitutto essere ricordati i più specifici studi di L. Litvak, *Latinos y anglosajones: orígenes de una polémica*, Barcelona, Puvill Editor, 1980, e di M. Quijada, “Latinos y anglosajones. El 98 en el fin de siglo sudamericano”, in “Hispania”, LVII/2, n. 196, 1997, pp. 589-609.

³⁹ Un'utile ricognizione degli autori e le opere che si affermarono in quel dibattito, ricostruito nel più ampio contesto storiografico del “98” latinoamericano ed europeo, si può trovare nello studio di H. Biagini, *Las ideas-fuerza*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 577-578, julio-agosto 1998 (fascicolo monografico dedicato a “El 98 visto desde América”).

(1900) dell'italiano Giuseppe Sergi, sono alcuni dei titoli più importanti di un dibattito che dal circuito europeo aveva presto raggiunto le sponde del nuovo mondo, fecondando - sulle stesse premesse della filosofia positivista, dei principi della scienza darwiniana, rivisitati in termini sociologici da Spencer - un'altrettanto vasta indagine sulle condizioni di ritardo economico e culturale dei popoli ispanoamericani. Secondo le pessimiste diagnosi di opere come *El continente enfermo* (1899) del venezuelano César Zumeta, *Nuestra América* (1903) dell'argentino Carlos Octavio Bunge, *Pueblo enfermo* (1909) del boliviano Alcides Arguedas, esse provenivano dalla coniugazione di una doppia deficienza razziale, quella della matrice etnica dei progenitori precolombiani, e quella della latina "madre" spagnola, innestatasi su un territorio per di più funestato da avverse condizioni climatiche e geografiche.

Se le misure di rigenerazione prospettate da Demolins si tenevano entro un piano di riforma delle strutture educative dei paesi latini - gravati dal peso di un'anacronistica eredità della cultura umanistica gestita dagli organi oscurantisti del potere ecclesiastico - alla stregua del vittorioso "utilitarismo" che aveva fatto la fortuna dei modelli sociali dei paesi dell'asse "protestante", ne *El problema del porvenir latino* di Balzagette la modernizzazione degli arretrati paesi latini doveva consistere in un processo drastico di «deslatinización», in un senso effettivamente biologico, oltre che culturale, del gruppo "etnico", visto che l'origine dell'"idiosincrasia" era rintracciata in un fondamento di corruzione razziale che ne aveva insidiato la convergenza entro i cammini della scienza e del progresso europeo.

Già accerchiato dai diversi "panismi" che scandiscono la storia del secondo '800 - il «paneslavismo», che riunì il suo primo congresso a Praga nel 1848 e che diventò presto un vessillo dell'imperialismo russo, o il «panteutonismo», meno fortunato del primo, nonostante il concorso intellettuale in esso di figure come quella Cecil Rhodes, o il «pangermanismo», che acquisì grande espansione con la creazione della «liga pangermanica» nel 1890 - nasceva dunque un «panlatinismo» che, superando la barriera dell'oceano, avrebbe immediatamente radicato nel clima culturale dell'America Latina, dove dominava una reazione unanime di sconcerto ed indignazione per le condizioni umilianti con cui, nella guerra del '98, la Spagna, schiacciata nel confronto con il forte nemico anglosassone, aveva perso i suoi ultimi possedimenti coloniali, Cuba, Porto Rico e Filippine.

La reazione "mitificatrice" della razza latina si espandeva quindi nell'Europa latina come nella latina America con una funzione difensiva, dall'egemonia incombente del ceppo anglo-germanico per i "decadenti" paesi del Mediterraneo occidentale, dall'espansione del colosso nordamericano per gli arretrati stati nazionali del sud del continente. Alla fecondazione del mito della latinità nel secondo '800 europeo avevano contribuito le vivaci esperienze dei nazionalismi periferici, per i quali il Mediterraneo fu il luogo identificativo di un sentimento regionalistico che si percepiva minacciato dall'ingerenza spersonalizzante del centralismo statale: è questo il caso del "provenzalismo" di Frederic Mistral (e di suoi proscrittori come Maurras) e del

“mediterraneismo” catalano di Eugenio D’Ors, esperienze che contribuiscono ad alimentare una vivace direttrice delle poetiche del Mediterraneo ottocentesche⁴⁰.

Va tenuto inoltre presente che il forte auge immaginativo che il *topos* mediterraneo acquisisce nell’800 affondava nel motivo – squisitamente politico – della “latinità imperiale”, sul quale i “decadenti” paesi dell’area latina, Francia, Spagna, Italia, impostavano i programmi di riqualificazione dei loro ruoli di potenze coloniali: puntando innanzitutto sulla genitura romana dei paesi di un’Africa mediterranea che – proprio con l’intervento civilizzatore dei paesi europei – si doveva depurare dell’insediamento corruttore delle componenti islamiche e semitiche.

Quell’intenzione “imperialistica” si era certamente insidiata – nel contesto della campagna del Messico - nella poderosa iniziativa propagandistica delle elites di Napoleone III, sostanzialmente volta a convogliare in una grande alleanza “panlatinista”, di levatura internazionalistica, e al traino della Francia, i popoli “latinoamericani”. Come hanno dimostrato le indagini di Ardao, a quel fatto storico si deve sicuramente il notevole incremento, ma non già il momento inaugurale, della diffusione del motivo della *latinidad*, in relazione con il quale è da vedersi la stessa nascita del termine di “America Latina” rispetto alla dizione fino allora vigente di America spagnola⁴¹.

⁴⁰ Come ha argomentato Barthe nell’ormai lontano volume *L’idée latine*, è nell’atmosfera del rinascimento culturale e politico della Francia occitanica, di cui fu espressione il *Félibrige*, fondato nel 1854 da Mistral e Roumanille, che si gestisce la formazione di una “idea latina”. Se «l’idée latine» «en effet, est une idée occitane», essa non rimane però del tutto identificata con i richiami “particularistici” del gruppo felibrista, come illustra la trattazione dello studioso attraverso esperienze e figure diverse che delineano la storia del movimento. Esso si aprirà, anche se in maniera complessa, a «tendances fédéralistes et panlatinistes», che si esprimeranno in particolare con il gruppo politico di Xavier de Ricard e di Auguste Fourès, ma che animano pure l’operato di un Charles de Tourtoulon, fondatore dell’importante organo editoriale, di diffusione transoceanica, de *La Revue du monde latin*. Le resistenze di forti orgogli regionalistici minarono la durata del sodalizio con i catalani, che non si sottoposero volentieri alla guida dei fratelli “felibri”: secondo lo studioso, la “spina” della «faillite félibréenne sur le plan des relations catalanes» susciterà da una parte il contributo di Mistral, «déçu par l’amitié catalane, à l’idée latine»; dall’altra porterà a lungo termine a una sostanziale disaffezione del Felibrismo rispetto ai contenuti sovranazionali, universalistici, di quella “missione” panlatina che era stata in così grande misura sua creatura. Cfr. R. Barthe, *L’idée latine*, Toulouse, Institute d’Etudes Occitanes, 1962; per i passi citati cfr. pp. 9, 94.

Su Mediterraneo e latinità si possono poi consultare gli efficaci strumenti divulgativi realizzati nell’ambito del progetto, fondato dalla “Maison méditerranéenne des sciences de l’homme”, *Les représentations de la Méditerranée*, tradotti e pubblicati in Italia da Mesogea. Cfr. in particolare M. Vázquez Montalbán, E. González Calleja, *La Méditerranée espagnole*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000; J.-C. Izzo, T. Fabre, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo francese*, Messina, Mesogea, 2000.

⁴¹ La varietà dei nomi con cui si è proposto nei secoli di chiamare le terre scoperte da Colombo può costituire una traccia della complicata gestazione storica delle rappresentazioni identitarie del mondo sudamericano, con il protagonismo dell’autorità “nomenclatoria” del soggetto europeo nel periodo dell’epoca coloniale, e l’affermazione

Ma fu solo nell'atmosfera emotiva del disastro del '98, in cui si epifanizzò agli occhi preoccupati delle elites intellettuali ispanoamericane lo spettro minaccioso dell'imperialismo statunitense, che il mito assunse tutta la sua capacità di definizione identitaria, come è attestato da una serie di scritture saggistiche che, attorno a quella data cruciale, cominciavano a reagire alle visioni freddamente biologiste sostenute da opere come quella di Balzagette e dai suoi numerosi omologhi nel fronte americano. Con un titolo che faceva in maniera smaccata il verso al testo assai fortunato di Demolins, l'opera dell'uruguayano Víctor Arreguine, *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones* (1900), per esempio, insorgeva contro quella che si denunciava come un'involuzione grettamente materialistica, economicistica, delle teorie imbracciate dagli assertori di quella presunta superiorità razziale, impostando un discorso che mirava a riqualificare il mondo latino come il depositario dei valori della convivenza umana, dell'altruismo, come il protagonista delle grandi innovazioni artistiche e il paladino delle risorse imperiture della civiltà umanistica del mondo mediterraneo. Entro quella formazione discorsiva si possono individuare opere come quella di Rufino Blanco Fombona *La americanización del mundo* (1902), del colombiano José María Vargas Vila *Ante los bárbaros* (1903), di Salvador R. Merlos, *América Latina: ante el peligro* (1914), dell'argentino Alberto Ghirardo *Yanquilanda bárbara; la lucha contra el imperialismo* (1922), e ultime nella cronologia, ma assai importanti per la capacità di diffondere a livello continentale l'allarme contro l'incipiente espansione neoimperialistica del potente vicino del nord, quelle di Manuel Ugarte, *El*

poi della sovranità "autodefinitoria" dei popoli latinoamericani. Su questa prospettiva di indagine è centrato il noto lavoro del cileno Miguel Rojas Mix, *Lo cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997. Per ciò che concerne l'assimilazione dell'idea latina nei paesi ispanoamericani si rimanda ai lavori raccolti nel volume *La latinidad y su sentido en América Latina*, Simposio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, e ai vari contributi di Arturo Ardao, tra i quali si individua in particolare per la ricchezza e la sistematicità dell'indagine il libro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980. Lo studioso confuta quelle versioni che fanno capo al libro *Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica* dello statunitense Phelan, certamente «una valiosa contribución al tema de las relaciones del panlatinismo con la ideología del Segundo Imperio», riconosce il critico, ma responsabile di alcune gravi inesattezze storiche, che hanno finito con il mostrare nella «denominación "América Latina"» un prodotto della propaganda degli ideologi di Napoleone III, autori negli anni '60 dell'odiosa campagna messicana: venendo così a risultare quella «el engendro intelectual y político del imperialismo francés», invece che il «temprano producto, como en realidad fue, de la resistencia hispanoamericana al imperialismo americano del norte» (*ivi*, p. 87). È questa una prospettiva difesa da Ardao con vigore: «francesa en sus orígenes, la primera idea de la latinidad de nuestra América, fue, en cambio, hispanoamericana y antimperialista, también en sus orígenes, la denominación continental a que ella condujo» (*ivi*, p. 88). Un altro contributo di Ardao sul tema figura con il titolo *Panamericanismo y latinoamericanismo* nell'antologia a cura di L. Zea, *América latina en sus ideas*, *op. cit.* Dei lavori richiamati prima di J. L. Phelan si è potuto consultare un saggio dal titolo *El origen de la idea de Latinoamérica*, raccolto nella già citata pubblicazione, a cura di Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana*.

porvenir de la América Española (1910), *El destino de un continente* (1923), *Mi campaña hispanoamericana* (1922) e *La Patria Grande* (1922).

Non v'è dubbio, tuttavia, che fu l'*Ariel* di Rodó a dare forza e diffusione nell'ambito ispanoamericano a quel processo di mitificazione. Facendo sua una simbolizzazione - ricavata da *La tempesta* shakespeariana - già apparsa in una densa trafila di scritti, firmati da nomi eccellenti della letteratura ispanoamericana, Martí, Darío, Groussac, l'*Ariel* di Rodó, del 1900, avrebbe dato voce a una contrapposizione dialettica, destinata ad incidere con assoluta significatività sui percorsi identitari dell'universo ispanoamericano, tra l'"arielismo" dei paesi latini, detentori dei valori dello spirito e della contemplazione estetica, e il "calibanismo", ovvero il brutale materialismo, della gigantesca macchina economica statunitense⁴².

⁴² Cfr. B. Colombi, "El triunfo de Calibán y el discurso latino", in *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2004, dove si ricostruiscono i primi lineamenti - negli immediati postumi del *desastre* del 1898 - della stratificata formazione di quello che sarebbe diventato un denso «ideologema» della cultura latinoamericana, il "calibanismo", appunto. La studiosa analizza in particolare la connessione tra alcuni testi di Paul Groussac, che erige la metafora calibanesca su un duplice riferimento letterario, la *Tempesta* di Shakespeare e il *Calibán* di Renán, e quello di Darío, *El triunfo de Calibán*, pubblicato in quello stesso 1898 su "El tiempo", «texto que perduraría como la más enérgica respuesta a la guerra por Cuba y como una proclama de identidad continental que trascenderá más allá de los sucesos» (*ibid.*, p. 96). «*Calibán* es una unidad mínima de una profusa narración finisecular donde confluyen tanto ideologías libertarias (antiimperialistas) como conservadoras (elitistas, asentadas en la clase). De allí deviene su carácter *anfíbio*, contradictorio, paradójico, pero también su capacidad de consenso y su gran persistencia cultural en esta época» (*ibid.*, p. 101). Così, negli stessi anni della straordinaria espansione della "latinidad", Martí - annota la Grillo - rivendicava proprio nella figura di Calibano l'«emblema della latinoamericanità, genuina e istintiva, naturale, opposto a un Ariel artefatto e straniero [...]»; negli anni poi del postcolonialismo e della orgogliosa rivendicazione del lemma martiano della Nuestra América Mestiza, verrà ripreso in varie opere soprattutto di autori dei *Pueblos Nuevos* antillani [...]: il martinicano Aimé Césaire pubblica in francese l'opera teatrale *Une Tempête. Adaptation de La Tempête de Shakespeare pour un théâtre nègre* (1969), lo scrittore delle Barbados Edward Brathwaite, in inglese, dedica una poesia a Calibán (*Island*, 1969), il poeta e critico cubano Roberto Fernández Retamar scrive, in spagnolo, i saggi *Cuba hasta Fidel* (1969) e *Calibán* (1971)» (R. M. Grillo, *Cinque secoli di civiltà e barbarie*, in Id. (a cura di), *L'America latina tra civiltà e barbarie*, Salerno-Milano, Oèdipus, 2006, p. 212). Sulle chiavi concettuali di civiltà e barbarie la studiosa costruisce un denso *excursus* storiografico di cinque secoli di letteratura latinoamericana, dalle scritture della conquista all'età contemporanea, seguendo in essi il processo laborioso della maturazione identitaria dei popoli latinoamericani e quindi della formazione di un'autonoma letteratura americana, finalmente affrancata dalla soggezione al superiore, "civile" modello europeo. Si rimanda in particolare alle pagine dedicate alle esperienze di viaggio di Sarmiento e Rodó, nei cui esiti divergenti la Grillo ritrova un'altra vivida manifestazione della «mutevolezza» concettuale del binomio di "civiltà e barbarie": «termini mutanti e storicamente determinati, non categorie universali e statiche» (*ibid.*, p. 186). Se il viaggio in Europa matura nell'autore del *Facundo* «un distinguo, all'interno della Civiltà europea, tra Civiltà anglosassone, regno della rivoluzione industriale, ordinata e prospera, e Barbarie mediterranea, ormai in franca decadenza», in Rodó la civiltà si incarna perfettamente nel mondo classico grecolatino e rinascimentale celebrato nelle

Come ha efficacemente illustrato Quijada, quel discorso teorico aveva promosso «una racialización extrema de las dicotomías» coinvolte nella guerra del '98, nel quale erano affiorati i presupposti del «pensamiento racial» dell'Europa del secondo Ottocento: «tanto en América como en Europa, el conflicto sería visto en términos del combate entre dos “razas” consideradas antitéticas: la latina y la anglosajona»⁴³.

Questa «visión racializada de la guerra» poggiava su un *climax* culturale consolidato, rispetto al quale i repentini eventi del '98 avrebbero esercitato un intervento «catalizador», piuttosto che «generador», radicalizzando un tema già ben definito della storia delle idee del secondo Ottocento, al quale, in ambito ispanoamericano, aveva per esempio contribuito un'opera come *Conflicto y armonías de las razas en América*, del 1883, con la quale Sarmiento realizzava un'importante correzione del binomio «civilización-barbarie» stabilito nel *Facundo*, leggendo alla luce di distinte direttrici socio-razziali i diversi risultati della civilizzazione nordamericana e di quella latinoamericana.

La lettura «racializada» del conflitto aveva propiziato tuttavia un processo di «autoreconocimiento como “raza hispana”» del continente ispanoamericano, che – come sottolinea la studiosa – ratificava un sostanziale rovesciamento dei rapporti dialettici tra le antinomie in questione definite in opere come quella di Balzagette. La “cannibalizzazione” del mondo anglosassone, celebrato nell'*Ariel*, costituiva un fiero proclama identitario della cultura latinoamericana, che si «ariellizzava» al fianco dell'antica madrepatria spagnola e delle altre nazioni latine d'Europa, e favoriva «una reformulación simbólica – en un sentido de afirmación positivadora y esencialista – acerca de las potencialidades del elemento hispánico y de su capacidad intrínseca para generar un modelo de progreso. Modelo que no implicaba a España como país, sino a la “esencia hispánica” como referente cultural»⁴⁴.

Si può dire che l'apporto ispanoamericano alla questione aveva “denaturalizzato”, sciolto dai lacci del pensiero positivistico, quella consolidata contrapposizione razziale, umanizzandola in un pensiero idealistico che aveva

pagine odeporiche de *Il camino de Paros*. «Le mutate condizioni internazionali e un diverso rapporto con la exmadrepatria [...] hanno permesso questo capovolgimento di prospettiva e giudizio: gli Stati Uniti, che a Sarmiento a metà del XIX secolo potevano sembrare un modello di sviluppo e democrazia – la Civiltà -, già a fine secolo erano diventati un pericolo per le più giovani e deboli repubbliche ispanoamericane, portatori di un nuovo ma non meno invasivo e deleterio colonialismo, cioè una nuova Barbarie» (cfr. “Il viaggio in Italia di Sarmiento e Rodó”, pp. 192-198; per i passi citati cfr. pp. 192, 197, 198). Un punto di osservazione privilegiato di questa dinamica complessa di posizioni l'autrice rinviene poi nella produzione del genere storico, che, nella sua evoluzione dalla struttura tradizionale di matrice ottocentesca alle espressioni contemporanee del cosiddetto «nuovo romanzo storico», manifesta in maniera esemplare l'urgenza revisionistica, «eversiva», posta in essere da una nuova visione storiografica della realtà latinoamericana, che punta a «decostruire la storia ufficiale» opponendo «al “discorso” dei vincitori quello dei vinti» (cfr. il cap. “Il romanzo storico”, pp. 262-310; per il passo citato cfr. p. 272).

⁴³ M. Quijada, *op. cit.*, pp. 597, 596.

⁴⁴ *Ivi*, p. 608.

favorito come fondamentale chiave di giudizio l'elemento spirituale, e la sua proiezione nell'ambito delle forme politico-sociali e dei rapporti geopolitici. È secondo questa logica che il discorso di condanna dell'intervento statunitense del '98 del futuro presidente argentino Sáenz Peña stringeva l'immagine dell'aggressore del nord entro una serie concatenata di immagini negative, che leggevano nel valore della potenza militare non il trionfo di una risorsa razziale, quanto piuttosto l'espressione di una brutale materialità, che offendeva le leggi del diritto internazionale, profilando piuttosto che l'«avance inexorable de la civilización» «la crisis de la civilización»⁴⁵. A partire da «ese traslado de lo latino (o hispánico) del polo negativo al positivo», il mondo ispanoamericano impugnava il discorso della fondazione della propria modernità, attraverso la legittimazione dell'«esencia» delle matrici spagnola e latina, cioè attraverso la rivalutazione positiva della loro perifericità rispetto ai modelli affermati della società capitalistica:

lo que se plantea es que la raza latina, es decir, la raza hispana, puede alcanzar la meta del progreso siendo fiel a su propia esencia; o sea, sin seguir el camino de los modelos exitosos del XIX [...] estas esencias no sólo no se oponían a la construcción de la modernidad, sino que eran en si mismas matriz de civilización⁴⁶.

Così, ha scritto la Quijada, «la racialización extrema del discurso en torno a la guerra del 98 favoreció el desarrollo de un marcado esencialismo cultural, basado en la recuperación de la esencia hispana [...] como matriz de civilización, capaz de todos los progresos y de todos los logros»⁴⁷.

L'articolazione di quel processo di definizione identitaria seppure non metteva del tutto in crisi la tensione universalistica, il sogno cosmopolita, entro i quali si giocarono, come si è visto, i significati cruciali del modernismo letterario, doveva però certamente dissolverne alla lunga i tratti del più gioioso, ingenuo, vagheggiamento universalistico. Già ai primi anni del nuovo secolo possono riferirsi le interessanti testimonianze di Cansinos Assens circa quell'opprimente clima di «miedo al futuro» - destinato a sfogare nei fuochi della grande guerra del '14 - che richiamava gli uomini a raggrupparsi, sulla base di presunti «parentescos» etnici e culturali, di invocati blasoni genealogici comuni, le «razas hermanas» sparpagliate nei più remoti angoli della terra:

Un miedo del futuro hace que, en todo el mundo, las razas hermanas se agrupen, y los pueblos pasen lista a su milicias, y de un extremo a otro de la tierra, cuantos tienen algún título de común parentesco, se busquen y interroguen. El espíritu étnico convoca a sus hijos remotos y esparcidos, cual si en la casa solariega se advirtiese peligro de muerte. Los poetas sienten el ansia de trocarse en tribunos. La latinidad, disgregada, comprende la necesidad de

⁴⁵ *Ivi*, p. 602.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 603-604.

⁴⁷ *Ivi*, p. 604.

reconstituirse, y sus más nobles espíritus lanzan voces altas como fuegos señeros⁴⁸.

I testi della letteratura di viaggio registrano sensibilmente la sollecitudine con cui letterati ispanoamericani si mobilitarono sotto la spinta di quel richiamo della “razza”, di quella ricerca di un’“origine” comune, allo stesso tempo espansiva, tesa alla dispersione nella famiglia totale dell’umanità, e difensiva, volta a una circoscrizione ristrettiva del proprio “essere” in una particolare “famiglia”, un preciso “fronte” etnico, del diviso, sospettoso, mondo dell’Europa prebellica.

Ne sono una testimonianza vivida le scritture di viaggio, indagate in questo lavoro, di Rojas di *Cartas de Europa*, nelle quali vengono crucialmente alla luce le indecisioni di un intellettuale particolarmente propenso ad abbracciare l’idea fraterna di una sostanziale uguaglianza delle razze nel concerto di una “famiglia umana” universale, pressato dall’esigenza di definire allo stesso tempo la missione specifica della nazionalità argentina e di indicarne il collegamento internazionalistico, in una direzione dunque esogena, rispondente all’appello genealogico indicato dall’*Ariel* di Rodó, entro lo schieramento della latinità europea.

Tra i «nobles espíritus» che, dall’ambito della letteratura, si facevano paladini delle minacciate sorti della latinità «disgregada» primeggiava come il tribuno poetico per eccellenza Rubén Darío, che nel già richiamato testo *El triunfo de Calibán* aveva stigmatizzato i “calibani” statunitensi, dopo averli dipinti in una tavolozza dai contrasti espressionistici come «búfalos de dientes de plata», nell’entità di nuovi “barbari” - «esos bárbaros» «aborrecedores de la sangre latina» - contro la cui deprecabile aggressione non poteva non protestare indignato «todo noble corazón», «todo digno hombre que algo conserve de la leche de loba». Le proteste indignate si sollevarono in effetti da tutte le parti del mondo ispanoamericano, pronto a riconoscersi come a un discendente legittimo della stirpe gloriosa di Romolo.

Quella assunzione genealogica rendeva possibile un costrutto identitario che nel legare fermamente il mondo ispanoamericano alle fonti antiche, mitificate nella maniera che si è visto, dell’universo europeo, relegava la Spagna, verso la quale stentava a dissiparsi l’astio dei paesi da poco emersi dal giogo dell’oscuro periodo coloniale, ad una funzione sussidiaria, ancillare, di mera trasmittitrice di quel sangue e quella cultura illustri. La Francia dei parnassiani e del decadentismo classicistico e preziosista, o l’Italia delle rovine classiche e dei circuiti rinascimentali potevano alludere in maniera emblematica ad una “latinità” - rivendicata come matrice costitutiva del mondo ispanoamericano - che non chiamava direttamente in causa la problematica connessione genealogica con l’exmadrepatria spagnola. Nelle sue già richiamate pagine di critica letteraria di “La Nueva Literatura” Cansinos Assens registrava come nel generale processo di sollevamento contro il colosso nordamericano scaturito

⁴⁸ R. Cansinos Assens, “La Nueva Literatura. *La evolución de la poesía*”, in *Obra crítica*, tomo I, introducción de A. González Troyano, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998, p. 573.

dopo i fatti del '98 – con le insurrezioni di «paladines del hispanoamericanismo» quali Ugarte, Darío, Blanco-Fombona, e l'Arturo Capdevila di *América* - non vi fosse stata un'univoca reazione di ritorno alla matrice ispanica, essendovi chi interpretò la situazione del momento come «una crisis de la latinidad» alla cui «resolución habrían de ser llamadas todas las naciones latinas que en América tiene intereses y vástagos», e chi invece considerava «el pleito» «circunscripto a la madre España y sus hijas adultas». E in quel fronte di intellettuali discordi dall'idea di una «reintegración en el hispanismo» vi era anche chi, come nel caso esemplare di Lugones, si faceva «defensor del influjo yanqui, sin duda por cierto espíritu de nacionalismo continental», assestando così «en Washington y no en Madrid el centro de gravedad» di un americanismo che perdeva così «toda rotulación de diferenciación étnica»⁴⁹.

Indubbiamente, però, come gli studi sul tema hanno da tempo sottolineato, negli anni della dura assimilazione del disastro coloniale prendeva corpo una tendenza complessiva dell'arielismo ad approdare ad una determinazione specificamente ispanica, sganciandosi da quella genericamente latinista degli inizi. Il *desastre* del 1898 imporrà infatti un processo massiccio di ricongiungimento solidale con l'exmadrepatria, contribuendo a consolidare una convergenza delle elites culturali ispanoamericane con gli esponenti del *regeneracionismo* e della *generación del 98* nella costruzione nazionale di una nuova Spagna: una “España mayor”, estesa, oltre oceano, alle vecchie province del Nuovo Mondo.

Il modello “diagnostico” dell'antico “problema de España”, tornato drammaticamente alla ribalta nel periodo oscuro della *Restauración* e con la perdita delle ultime province coloniali, seguito da *regeneracionistas* come Picavea, Mallada, Altamira, Costa, diretti predecessori dei teorici della cosiddetta generazione del '98, si replicò – attraverso i nuovi contatti tra gli intellettuali delle due sponde – in molte delle opere della vasta produzione letteraria e saggistica dedicata alla decifrazione dei caratteri e dei destini dei popoli ispanoamericani che si sviluppa a partire dei primi del '900. Come ha segnalato Fernández, gli eventi del '98 avevano aperto «el acercamiento [...] entre los reformadores de un lado y otro del Atlántico, decididos a superar las deficiencias de un pasado compartido y a luchar por el progreso de sus respectivos pueblos»⁵⁰. Si può in tal senso ricordare, sulla base delle ricognizioni di Fernández, il caso di Arguedas, che nei suoi soggiorni spagnoli ebbe i *regeneracionistas* come importanti «compañeros de viaje». Di questi lo avvinsero i «proyectos de reforma, pero especialmente su crítica de un sistema viciado por las prácticas caciquiles, que relacionó con las respectivas costumbres bolivianas» in *Pueblo enfermo*, lettura a dir poco pessimistica della condizione boliviana, sostenuta secondo il repertorio convenzionale di visioni

⁴⁹ *Ivi*, pp. 574-575.

⁵⁰ T. Fernández, *España y la cultura hispanoamericana tras el 98*, in L. Royano (ed.), *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*, Santander, Universidad de Cantabria, 2000, p. 17.

intrise di scientismo della cultura intellettuale di un paese pesantemente provato dalla sconfitta subita insieme al Perù rispetto al Cile nella Guerra del Pacifico degli anni 1879-1883.

Istanze ispanofile compattavano anche le posizioni degli intellettuali peruviani riuniti nella cosiddetta generazione del *Novecientos* (o *arielista*). De la Riva-Agüero – dal cui *Cáriter de la literatura del Perú independiente* (1905) avrebbe preso le mosse un importante scritto di Unamuno – fu, come ricorda la Valero Juan, un «ardiente defensor de la tradición hispánica, representante del positivismo conservador y responsable del colonialismo literario en el sentido de la restauración del hispanismo», e vide nell’immigrazione spagnola e italiana uno strumento essenziale per fortificare «el predominio de la raza latina en el territorio nacional»⁵¹. Belaunde, a partire dalle opere in particolare di Picavea e di Costa «asumió los planteamientos de los regeneracionistas españoles y de la generación del 98»⁵². Anche García Calderón, la cui *Les democracies latines de l’Amérique* (1912) non si allontanava dal tono cupo delle diagnosi in stile biologistico dei colleghi di generazione, in *La creación de un continente* (1913) intravedeva uno spiraglio di luce per le prostrate nazioni del continente americano in una riconversione amichevole e collaborativa con l’universo culturale dell’exmadrepatria spagnola.

Nel Messico, paese che aveva conosciuto l’esperienza dell’espansionismo statunitense molto precocemente, sin dal 1848, quando perse metà del suo territorio nella guerra del Texas, aveva predominato un atteggiamento conservatore e incline ai buoni rapporti con la Spagna, dalla quale si era sperato di poter trovare un freno alle ingerenze fattesi particolarmente audaci di McKinley. Prevaleva dunque un atteggiamento di riconoscimento dell’eredità della conquista spagnola, e in tale direzione proseguirono i membri dell’Ateneo de la Juventud, Henríquez Ureña, Reyes, Caso, Vasconcelos. La costruzione dell’identità messicana, dopo il sovvertimento rivoluzionario della dittatura “positivistica” di Porfirio Díaz, si diede in un suggestivo intreccio di regressioni genealogiche ed archeologiche, tese tanto alle culture antiche del mondo europeo – anche con interessanti sconfinamenti verso i luoghi antagonisti dell’oriente – tanto a quelle del mondo precolombiano, entro le quali si cercava l’attestazione specifica di una propria indelebile cifra autoctona. Nella configurazione di un universalismo ad ampio spettro entro il quale si riteneva dovesse radicare il rinnovamento della cultura messicana e in generale americana, e nella quale assumevano un ruolo essenziale le figure del mondo classico, particolarmente apprezzato da Henríquez Ureña, e di quello orientale, visitato in quegli anni dalla curiosità onnivora di Vasconcelos, si concedeva senz’altro un posto d’onore al mondo della tradizione ispanica.

⁵¹ E. M. Valero Juan, *América en la mirada española del 98: Rafael Altamira entre hispanismo y americanismo*, in C. Alemany Bay, B. Aracil Varón (Eds.), *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009, p. 112.

⁵² *Ibid.*

Il Vasconcelos de *La raza cósmica* interveniva generosamente nella revisione dei tratti più estremistici della “leyenda negra”, procedendo su quella strada revisionistica, già da altri avviata, che puntava alla rivalutazione dell’esperienza della Spagna missionaria rispetto a quella più difficilmente riscattabile - di fatto già demonizzata dagli intellettuali del ’98 - della Spagna brutale dei conquistatori e dei suoi discendenti, di amministratori lassisti e depredatori, emanazione nelle terre d’oltreoceano della “Spagna della decadenza” dei bui secoli delle dinastie straniere dei Borbone e degli Austria. Henríquez Ureña, i cui saggi sulla letteratura ispanica moderna attestano l’interesse per la cultura dell’exmadrepatria, visse nel paese tra il 1917 e il 1918, esperienza che si rifletterà nel suo *En la orilla, mi España*, del 1922. Da un altro canto, Reyes in *Visiones de Anáhuac* rilevava «cierta aristocrática esterilidad del paisaje de Anáhuac», lo riscopriva attraverso «la amplia y mediatubunda mirada espiritual» degli antichi progenitori indigeni, «extáticos ante el nopal del águila y de la serpiente»⁵³: in quel paesaggio atavico, nell’«emoción cotidiana ante el mismo objeto natural», ritrovava - come ha già registrato Fernández - un legante fondamentale del Messico “criollo” e contemporaneo con «la raza de ayer»⁵⁴. Prima ancora che «el esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa», sforzo che - commentava il messicano - «es la base bruta de la historia», è nella condivisione di quella disinteressata contemplazione paesistica che si forgia il senso di una «comunidad». «El choque de la sensibilidad con el mismo mundo labra, engendra un alma común»⁵⁵, scriveva con accenti assai prossimi, c’è da notare, con quelli del Rojas di *Blasón de plata*, testo cruciale delle nuove scritture dell’identità nazionale argentina prodottesi a ridosso della data del primo centenario dell’indipendenza. In quell’opera si dava una singolare riformulazione in termini mistici e immanentistici dell’idea deterministica dello “spirito del territorio”: se questa deduceva caratteristiche immutabili della psicologia di un popolo dalle condizioni geografiche e climatiche del territorio di appartenenza, Rojas attribuiva al paesaggio, alle sue presenze telluriche, la forza di un agente modellatore dei soggetti storici che vi erano trascorsi, di un motore nascosto, espressione di un disegno occulto e provvidenzialistico della missione dell’*argentinidad*, che aveva favorito l’amalgama etnico, spirituale, culturale, della razza argentina, conducendola, in un processo continuamente in rinnovamento, verso un destino di perfetta felicità e sintesi armoniosa.

Era così che in quel territorio in cui argentini come Bunge in *Nuestra América*, o Agustín Álvarez in *South America* (1894) e *Manual de patología política* (1899), avevano individuato le forme genetiche dell’infermità del sud continente - e del quale, con una prospettiva anglofila, si auspicava la rieducazione attraverso il magistero neoimperialistico del mondo anglosassone -, Rojas individuava il plesso trasfiguratore delle due fondamentali matrici della nazione argentina in

⁵³ A. Reyes, *Visión de Anáhuac*, in *Obras completas*, II, México, FCE, 1956, p. 17

⁵⁴ *Ivi*, p. 34.

⁵⁵ *Ibid.*

costruzione, l'indigeno e lo spagnolo, addendi razziali e culturali fondamentali (rispetto a quello nuovo, incognito, di difficile gestione simbolica e razionalizzazione storica, dello sconvolgente flusso immigratorio) dell'Argentina contemporanea.

Il cambio di prospettiva dalla cifra deterministica a quella spiritualistica di *Blasón de plata* si dava entro un massiccio processo di reazione critica nei confronti della cultura positivista, che, oltre le emblematiche esperienze dell'Argentina "generazione del Centenario", e quella messicana dell'"Ateneo de la Juventud", interessano tutta la cultura primonovecentesca ispanoamericana.

Non è forse inopportuno cominciare a soffermarci già adesso più attentamente sul caso argentino. Come a suo tempo aveva individuato lo studio a quattro mani di Payá e Cárdenas, in Rojas e Gálvez, che di quella generazione si possono senz'altro considerare come figure intellettuali di spicco, risultò cruciale ai fini di quella reazione spiritualistica il contatto con gli intellettuali del '98, favorito dai rispettivi viaggi in Europa e, in particolare, in Spagna: chiave di una profonda trasformazione interiore, che orienta verso una atavica radice ispanica la ricerca di spiritualità dei viaggiatori argentini, quei viaggi favorirono anche la frequentazione di un'esperienza di introspezione identitaria del "ser" nazionale alternativa agli schemi della sociologia positivista vigenti nelle opere di loro contemporanei quali Octavio Bunge e José Ingenieros.

Ma sono questioni a cui si concederà il debito spazio di analisi nella sezione su Rojas. Qui interessa avvertire, nelle linee generali di un discorso volto a ricostruire le varie svolte "ispanofile" prodottesi a ridosso dei fatti del '98, del caso in questo senso paradigmatico dell'Argentina, nella quale la proverbiale ispanofobia dei padri ottocenteschi della patria come Sarmiento e Gutiérrez non era stato scalfito nella sua sostanza dagli esterofili, soprattutto anglofili, rappresentanti della generazione dell'80. Il mutamento scaturiva anche, come ha segnalato Devoto, da considerazioni di mero opportunismo politico: per le classi dirigenti, che stavano cominciando a percepire gli esiti sconvolgenti di un processo immigratorio assai ingente, un'inversione del flusso immigratorio di origine italiana a favore delle immissioni di colonie spagnole, in definitiva «personas de nuestra propia raza», come osservava il console argentino di Barcellona nel 1885, potevano contenere il rischio di quello che era avvertito come un processo incipiente di "descaracterización" del paese⁵⁶.

E così se Joaquín González, nelle prospezioni identitarie de *La tradición nacional*, dietro le letture di Michelet e di Barrès, si riferiva ad una «fusión entre la raza latina y otra casi extinta, la quechua», pervaso da una parte dalla nostalgia di quelle civiltà estinte, dall'altra dalla necessità di offrire «una mezcla étnica nueva» ad un modello nazionale originale, ne *El federalismo argentino*

⁵⁶ F. J. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2006, p. 19. Ma si rimanda innanzitutto all'importante lavoro di C. M. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina*, México, FCE, 1982.

Francisco Ramos Mejía «redescubrió, alabándolas, las potencialidades democráticas que escondía la herencia española y el legado colonial»⁵⁷. E, ancora, per il fondatore nel 1912 dell'«Ateneo Hispanoamericano», José León Suárez l'*hispanidad* fino ad allora denigrata veniva a costituire l'unica «partida de nacimiento con que los pueblos americanos» potevano fare fronte al quadro problematico di «conflictos y armonías de las razas» su cui avevano insistito le ultime riflessioni americaniste di Sarmiento⁵⁸.

La riconciliazione culturale fu costellata da una serie di fatti pubblici di grande rilevanza simbolica: la visita, nel 1910, della Infanta all'Argentina del Centenario, e l'istituzione, ad opera di Yrigoyen, nel 1917, del 12 ottobre come «día de la raza» (e non solo della scoperta di Colombo); la generosa ospitalità offerta dalla sezione pedagogica della Universidad de La Plata a Rafael Altamira nel 1909, esempio di una serie di incontri riservati a personalità illustri del mondo intellettuale. Al nazionalismo di matrice ispanica dell'orbita argentina fa da contraltare la viva ammirazione per il paese, per la forza della struttura economica con cui fa eccezione nel contesto ispanico, da parte di intellettuali come Ortega y Gasset e lo stesso Altamira, e di argentinofili che lo indicano come solido modello per la Spagna arretrata, come González Prada, e Blasco Ibañez, che si recò nel paese nel 1909, dando testimonianza della sua esperienza in scritti come *Argentina y sus grandezas*, del 1910.

Le trame di rapporti che incominciano a incrociarsi da un lato all'altro dell'Oceano definiscono l'orbita di una nuova comunità culturale ispanoamericana, che sembra avverare la dimensione di «patria intelectual» auspicata da Rodó, patria che contribuirono a definire in significativa simbiosi spirituale, con un notevole livello di «afinidad intelectual», personaggi appunto come Altamira, che stette in stretto contatto con Rodó, Clarín, al quale pure l'uruguaiano dovette molto per la diffusione del suo *Ariel* in Europa, Unamuno, Ricardo Palma, Blasco Ibañez...

In questo contesto si inserisce quindi il viaggio a Cuba di Altamira nel 1909-1910, viaggio che in effetti si profila come una missione, assegnatagli dall'Universidad de Oviedo, di lavorare nel senso di un'incentivazione dei rapporti intellettuali tra Spagna ed America. Ispirava quel progetto, come ha individuato la Valero, «una verdadera vocación hispanoamericanista en España, enraizada en el conocimiento directo de la realidad americana, como única vía para la posterior reflexión y sistematización de los vínculos con España y la articulación de un pensamiento práctico que los consolide»⁵⁹. Ma

⁵⁷ *Ivi*, pp. 24, 23.

⁵⁸ *Ivi*, p. 51.

⁵⁹ E. M. Valero Juan, *Rafael Altamira y la «patria intelectual» hispano-americana*, Alicante, Publicaciones de «América sin nombre», 2002, p. 96. Anche in questo più ampio contributo della Valero, l'attività e il pensiero americanistico di Altamira viene opportunamente inserito nel contesto della riflessione identitaria del *regeneracionismo* e del '98 spagnoli – entro i quali, come ha evidenziato Javier Malagón, tra letterati e saggisti giocò il ruolo specialistico dello storico – e sullo sfondo della disputa tra «latinos» e

già prima di quelle date si era cominciato ad esprimere l'interesse di Altamira per le questioni americane. *Cuestiones hispanoamericanas* è del 1900, *España en América*, importante, del 1908. L'esperienza a Cuba si obiettivò in *Mi viaje a América*, del 1911, a cui seguono opere come *España y el programa americanista* (1917), *La huella de España en América*, ed altre.

Un elenco numeroso che può dare l'idea dell'ampiezza del contributo che l'intellettuale spese a favore della mobilitazione di «un intercambio cultural decisivo para el renacimiento del horizonte americano en España»⁶⁰, ma che, come sottolinea la Valero, fu anche espressione di un atteggiamento ambiguo, contraddittorio, imputabile in effetti di forti intenzioni neoimperialistiche (un neoimperialismo culturale), atteggiamento che rappresentò poi, in buona misura, l'orizzonte complessivo di pensiero della stagione dei risorgimenti americanistici nella penisola spagnola.

L'impegno americanistico di Altamira insiste innanzitutto sull'area dell'insegnamento, che si individua come un mezzo fondamentale per potere rovesciare il pregiudizio antispannolo che radica nelle elites intellettuali dell'isola da soli pochi anni sovrana di se stessa. Quindi si concretizza come un lavoro storiografico volto a rimuovere le responsabilità negative del ruolo storico della Spagna nel periodo coloniale con un revisionismo che arriva addirittura a decantare le innumerevoli virtù dell'amministrazione coloniale e a lasciare sotto silenzio se non a negare del tutto la realtà di sterminio e ingiustizie entro cui si avverò la conquista del nuovo mondo. Ai suoi esordi il suo americanismo si definisce in uno stretto contrappunto con il *regeneracionismo* che contribuisce ad interpretare in opere come *Psicología del pueblo español*, e, come si è visto, con il clima intellettuale della generazione del '98, con la quale condivide l'idea fondamentale di «fortalecer una identidad hispana supranacional (sobre la base de un sostrato ético y cultural común), y de impulsar unas relaciones no sólo culturales sino también económicas – un

“anglosajones”, di cui la studiosa propone una sintetica ricognizione, basata soprattutto sugli studi della Litvak. Altamira, così come Leopoldo Alas, senza venire meno al compito di difendere innanzitutto la peculiarità “ispanica” del mondo sudamericano, difese quell'idea della “latinidad”, differentemente da Unamuno, propongo di osservare, che vi sospettò un’“invenzione” ad uso della cultura francese, delle sue pretese egemoniche sull'Europa mediterranea. Per ciò che concerne Altamira, si deve ricordare che aveva recensito elogiativamente, contribuendo notevolmente a diffonderlo nel mondo spagnolo, l'*Ariel* di Rodó, che tale mito aveva portato alla sua più ampia definizione latinoamericana. Dalla propaganda “latinista” di Altamira sarebbero discesi testi, sulla cui traccia mette la Valero, quali “Latinos y Anglosajones”, pubblicato ne *El Liberal* di Madrid, e una rassegna in *Revista Crítica*, che farà poi parte di *Cuestiones hispanoamericanas*, e che riprodurrà anche come prologo a un'edizione barcellonese dell'*Ariel* del 1926.

Sui passaggi di Altamira in Argentina, e sulla vasta impronta che nella storiografia argentina impresse innanzitutto con i suoi contributi pionieri di «historiador del Derecho Indiano» e di giurista, verte un altro recente lavoro, ancora per un'iniziativa editoriale dell'allicantina “América sin nombre”, di H. C. Pelosi, *Rafael Altamira y la Argentina*, prólogo de M. A. de Marco, Alicante, Cuadernos de “América sin nombre”, 2005.

⁶⁰ E. M. Valero Juan, *América en la mirada española del 98: Rafael Altamira entre hispanismo y americanismo*, op. cit., p. 120.

pensamiento deudor del primer panhispanismo formulado en la España de la Restauración»⁶¹.

Non sbagliava in effetti Fernando Ortiz ne *La reconquista de América* quando individuava dietro i generosi proclami a favore di una rinata fraternità tra Spagna ed excolonie il tentativo di un'imposizione di un nuovo tutorato spirituale sui paesi dell'America latina, le espressioni ambigue di «un nuevo imperialismo español de cuño espiritual, que calificó como un “neoimperialismo manso”»⁶². Non erano risultate del tutto convincenti le insistite rassicurazioni, in *España en América*, circa il fatto che nessun «vestigio de paternalismo intelectual» da parte dell'ex madrepatria si sarebbe intromesso nel nuovo sodalizio intellettuale tra Spagna e America, il cui «verdadero porvenir» non sarebbe stato «un porvenir imperialista, sino un porvenir de honda cordialidad, de alto respeto para todos, de solidaridad en la parte de obra que toca cumplir a los pueblos hispanos en la empresa mundial de la civilización»⁶³. Per Ortiz risultava chiaro che anche in quell'operazione apparentemente pacifica della «reconquista espiritual» dell'America, di un'entità perduta nella sua forma politica, era nei fatti in gioco una subdola intromissione della Spagna “eximperiale” nell'espressione identitaria dei paesi ispanoamericani.

Era stato Unamuno l'intellettuale che più e meglio si era speso nella costruzione di quel nuovo concetto di *hispanidad*. Nell'ingente bibliografia unamuniana dedicata a temi americani, attraverso la quale si promosse come un visore appassionato dei progressi incipienti della nuova letteratura, e in generale, della cultura latinoamericana, l'articolo di recensione al libro di De la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, pubblicato ne “La Nación” nel 1906, è tra quelli che meglio si offrono a descrivere la visione americanistica dell'intellettuale basco.

Dal commento di quelle che sono individuate come le tesi principali del libro del peruviano si innervano importanti “considerazioni” circa i rapporti che, con la garanzia del comune vincolo spirituale della lingua, sostengono per Unamuno in maniera intrinseca il legame tra la penisola iberica e le excolonie americane. Tra i punti fondamentali del discorso di Unamuno vi è la definizione dell'*hispanidad*, della famiglia internazionale del mondo ispanico, come una comunità spirituale ratificata da un vincolo culturale, piuttosto che razziale, tenuto in vita dall'agente della lingua, definita qui con la nota espressione di «sangre dell'espíritu». È interessante notare che, nell'adottare la convenzionale metaforizzazione organicistica del costruito sociale come “corpo”, la lingua venga a simbolizzarne la funzione vitale del “sangue”, al quale è tolta così la sua naturale connotazione biologica, di conduttore della matrice razziale:

⁶¹ *Ivi*, p. 115.

⁶² *Ivi*, p. 118.

⁶³ R. Altamira, *España en América*, Valencia, F. Sempere y Compañía, 1908, p. 24.

la lengua es la sangre del espíritu social, y así como la sangre es como el ambiente interior del cuerpo, así la lengua es el ambiente interior del espíritu colectivo, el vehículo de su nutrición ideal⁶⁴.

Su questa via, Unamuno veniva quindi a convalidare la tesi dello scrittore peruviano circa la necessità di attribuire, sul presupposto ineludibile di quella condivisione linguistica, la letteratura ispanoamericana alla famiglia universale di una letteratura ispanica, ma in una prospettiva di parità intellettuale, nell'affrancamento da ogni pretesa di ingerenza paternalistica da parte del fronte "peninsular".

Unamuno prendeva le distanze dall'arrogante visione, spesso ipocritamente infarcita di richiami patriottici alla purezza delle tradizioni nazionali, di quegli ambienti intellettuali spagnoli che pretendevano di arroccare entro i confini nazionali il «magisterio literario respecto a América», rivendicando così a sé «el monopolio del casticismo» e la «metrópoli de la cultura»⁶⁵. A questo pericoloso atteggiamento, riassumibile nel vecchio concetto di «madre patria», emanazione della «necia y torpe política metropolitana que nos hizo perder las colonias», deve sostituirsi una disposizione a pensare ad un livello ugualitario il ruolo della nazione spagnola e quello delle nazioni ispanoamericane nel concerto armonico della «hispanidad» futura: «nos es preciso entrar a trabajarla de par con los pueblos americanos, y recibiendo de ellos, no sólo dándoles». Se la vecchia, inadeguata politica coloniale ha portato al disfacimento dell'impero, «una no menos necia ni menos torpe conducta en cuestión de lengua y de literatura podría hacernos perder [...] la hermandad espiritual»⁶⁶.

In tale riflessione si esprime in maniera paradigmatica il senso della mediazione culturale che Unamuno attribuì alla sua missione intellettuale, quella di rifondare la struttura del vecchio impero coloniale sui pilastri non più politici, ma culturali, di una «hermandad espiritual». Una studiosa ha sottolineato il valore utopico e consolatorio di questa idea di *hispanidad*, la cui elaborazione concettuale veniva a risarcire in una sfera di valori extrapolitici la perdita dell'impero coloniale, trasfigurandolo in una nuova comunità immaginaria dislocata dalla Spagna alle antiche province americane: «esta idea de clara y sencilla demarcación, circunscribe los nuevos países de América Latina, junto con España, en una coexistencia quimérica ideal de la antigua metrópolis y sus colonias que vino a sustituir a la devastadora realidad política interna y externa del Imperio Español»⁶⁷.

⁶⁴ M. de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana. A propósito de un libro peruano*, in *Obras completas*, a cura di M. García Blanco, *Nuevos Ensayos*, vol. III, Madrid, Escelicer, 1968, p. 911.

⁶⁵ *Ivi*, p. 915.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ V. Santos-Rivero, *Unamuno y el sueño colonial*, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert Iberoamericana, 2005, p. 23.

Con ciò, nella sua duplice direttrice transatlantica e nazionale, la *hispanidad* rispondeva con irrisolta contraddizione alla scissione identitaria provocata all'“organismo” nazionale spagnolo dalla dolorosa amputazione delle propaggini coloniali: «en la idea de “Hispanidad” se intenta resolver el conflicto entre la búsqueda de una identidad estrictamente nacional, de puertas adentro, y el deseo inconsciente de la universalidad imperial por medio de la apropiación territorial imaginaria, pero al formular este lugar utópico, se pone de manifiesto el hecho de que el conflicto es irresoluble y el hecho de que la creación de una identidad nacional basada en dicha utopía es un proyecto imposible»⁶⁸.

Si trattava di una «quimérica hispanidad», come analizza Subirats a proposito delle formulazioni, in particolare, del Ganivet dell'*Idearium español* e del Maeztu di *Hacia otra España*: «la idea de Hispanidad surge positivamente como compensación en el maravilloso reino de los cielos y los sueños de todo lo que había perdido en el reino terrible de las colonias»⁶⁹. Una “chimera” che non era affatto nuova, riflette Subirats, in essa riaffiorava il disegno concettuale con il quale gli apologisti della conquista d'America avevano autorizzato il processo di sterminio nel nuovo mondo da parte del popolo spagnolo in quanto protetto da Dio e da questo premiato per la sua virtuosa condotta nell'opera di evangelizzazione dei popoli incolti, arabi, giudei, ora gli *indios*. Era pertanto naturale, riflette lo studioso, che Maeztu individuasse ne *La tradición hispánica en América* le origini della decadenza spagnola nel processo di secolarizzazione innescato dall'apertura della sua cultura nel secolo XVII alle idee dell'«humanismo de signo crítico y reformista»⁷⁰.

Il patrimonio della lingua e della letteratura costituiscono dunque, per sfruttare la stessa metafora organicistica di Unamuno, le arterie spirituali di questa vagheggiata comunità simbolica. La critica letteraria esercitata dai centri intellettuali dell'exmetropoli tende ad esercitarsi come un esercizio di tutorato a distanza sulle regioni produttive geograficamente periferiche di quel grande “corpo” intellettuale, che fa dell'exmetropoli qualcosa come il “centro” di “smistamento” e di assorbimento finale della rete produttiva transoceanica.

La sopravvivenza di un ex impero coloniale nella forma di comunità linguistica e culturale si nutre consistentemente delle acquisizioni letterarie provenienti dalle periferie delle sue «áreas lingüísticas» - che Casanova ha descritto come «una especie de expansión (extensión) de los espacios literarios nacionales europeos»⁷¹ - apporti periferici che gratificano «el poder literario de una nación central»: in sostanza «una nueva manera de que una lengua (y la tradición literaria vinculada a ella) “pruebe” en la práctica su capacidad de crear una modernidad». La lingua, osserva la Casanova, è uno strumento di

⁶⁸ *Ivi*, p. 24.

⁶⁹ E. Subirats, *España: miradas fin de siglo*, Madrid, Akal, 1995, p. 97.

⁷⁰ *Ivi*, p. 98.

⁷¹ P. Casanova, *op. cit.*, p. 159.

dominazione politica che sopravvive ai processi di decolonizzazione⁷². La “gallicizzazione” del castigliano, che si sarebbe riconosciuta come l’operazione chiave dell’invenzione del linguaggio poetico del modernismo dariano, il movimento che aveva battezzato l’America latina nel circuito letterario del vecchio mondo, assumeva il significato più o meno esplicito di un allentamento del più resistente laccio che, dopo l’indipendenza politica, univa i paesi ispanoamericani alla matrice della tradizione spagnola.

Ma, avvertiva Unamuno, mai, anche nei momenti più apicali della ribellione “edipica” delle adolescenti letterature ispanoamericane, si era spezzata la comunicazione con la fonte “paterna” della cultura spagnola, nella ricerca centrifuga di un meridiano intellettuale alternativo allo spossato modello della tradizione spagnola, il baricentro dell’exmetropoli aveva continuato ad esercitare la sua funzione di approvigionatrice di cultura. Era una questione, questa, che veniva ampiamente alla luce nella recensione *sui generis* al libro *Carácter de la literatura del Perú independiente*, nel quale l’autore aveva espresso un giudizio assai sfavorevole in merito al grado di originalità fino a quel momento conquistatosi dalla letteratura ispanoamericana, una letteratura assillata dalla situazione di una sua incessante “incipienza”, di un suo insuperabile epigonismo, per la sua condizione coloniale, e di un epigonismo di doppio grado: perchè legata a una letteratura come quella metropolitana a sua volta soggetta, per la condizione di perifericità in cui versava, a “tradurre” dai più forti modelli culturali del momento.

Era il problema a suo tempo individuato e in un certo senso negato da Sarmiento, che nelle pagine del viaggio in Spagna aveva rivendicato, rispetto all’esangue cultura dell’exmadrepatria, l’autonomia, l’originalità, se non già dei propri prodotti culturali, delle “traduzioni” dedotte da magisteri intellettuali – la Francia, l’Inghilterra - di cui la Spagna era ugualmente debitrice: «como ustedes aquí y nosotros allí traducimos, nos es absolutamente igual que ustedes escriban de un modo lo traducido y nosotros de otro»⁷³. E qui Unamuno, se da una parte lodava, di contro le sfavorevoli visioni del letterato peruviano, alcuni contributi di primo ordine nel rinnovamento dei linguaggi formali della letteratura ispanica mondiale con le opere di artisti

⁷² «Los espacios literariamente dominados pueden así serlo – y de manera inseparable – tanto lingüista como políticamente. La dominación política [...] se ejerce también en la forma de una dominación literaria. Cuando es exclusivamente lingüística (y cultural), y no política – como la que sufren, por ejemplo, Bélgica, Austria o Suiza -, la dominación es así mismo, y en consecuencia, literaria» (P. Casanova, *op. cit.*, p. 157). Con ciò, tuttavia, dice la studiosa, queste sfumate dinamiche di dominazione letteraria non vanno rigidamente ridotte ad «una simple relación de fuerza política», come tende a fare la critica postcoloniale, la quale finirebbe con il perdere di vista il fatto che «la literatura misma [...] es, sin duda, una imposición heredada de una dominación política, pero también un instrumento que, reapropiado, permite a los escritores desprovistos específicamente conseguir un reconocimiento y una existencia concretas» (*ibid.*, p. 159). Cfr. in particolare i paragrafi “Regiones literarias y áreas lingüísticas”, “La novela poscolonial” e “La formas de la dominación literaria”.

⁷³ M. de Unamuno, *op. cit.*, p. 914.

ispanoamericani come Darío o Silva, dall'altra, contraddicendo il punto di vista di Sarmiento, da lui stesso ricordato, reclamava la profondità e la continuità della presenza della letteratura spagnola nella cultura ispanoamericana, sottolineando come lo stesso "gallicismo" dell'800 americano - alla base della feconda avventura del modernismo dariano - si fosse dato come un «afrancesamiento de segundo grado», visto che «el romanticismo francés e inglés entró en América principal y especialmente por las imitaciones españolas»⁷⁴.

Rispetto all'auspicata convergenza della famiglia ispanoamericana entro il nuovo tutorato spirituale dell'*hispanidad*, si deve notare, esercitava una funzione antagonista non solo il prestigioso meridiano intellettuale francese, luogo di gestazione della modernità ispanoamericana, ma, come Unamuno non aveva certo mancato di avvertire, il luogo autoctono di un *americanidad* che cominciava a trarre la sua forza di coesione dalle radici delle sue remote tradizioni precolombiane. È emblematico in questo senso che Unamuno, dissertando attorno alle diverse specie di americanismo rintracciate da Riva Agüero, «el *histórico*, el *regional* y el *descriptivo*», liquidi come insincero, assolutamente artificioso, e incapace pertanto di fecondare narrazioni letterarie autentiche, il primo, per attribuire qualche rilevanza ai secondi due. Troppo debole la forza delle reminiscenze storiche delle antiche culture indigene per poter riuscire a sostenere con forza un'estetica letteraria fondata su quel valore, un valore che non smetterebbe di essere di una natura vagamente archeologica e ingenuamente folcloristica.

A meno che, argomentava Unamuno, non si conservasse il tono realistico, pur nell'intenzione elegiaca, del *Tabaré* del poeta uruguayano Zorrilla, opera che gli pareva convincente proprio per il fatto di suonare, già a partire dalla dedica a "Blanca", il cui nome diceva il colore della pelle della razza che «ha quedado viva sobre el cadáver del charrúa», come un'elegia funebre dell'indio destinato a una «forzosa desaparición» nell'impatto con lo spagnolo conquistatore... Meglio che lo spirito dell'«americanidad» si versi sull'essenza dell'America contemporanea, sulle sue esuberanze naturalistiche, magari, invigorendosi nell'esercizio di quello che Riva Agüero aveva chiamato un americanismo "descrittivo", tuttavia spesso disertato a favore di una prolificante letteratura di viaggio su paesi europei, contro la cui proliferazione si sono già viste all'inizio di questo capitolo le critiche osservazioni dell'intellettuale basco.

Ma, annotava Unamuno, l'«originalidad» che i letterati ispanoamericani andavano a cercare nei «bulevar de París», dipendeva invece dalla costruzione di un «ideal colectivo» che si sostenesse su un sistema coerente di "ideali", di principi etici: per Unamuno questi dovevano individuarsi certamente nel fronte opposto a quello in cui si era attestato il trionfo della logica dell'accumulazione sistematica della ricchezza, delle «esplendideces materiales», delle competenze rassicuranti della «ciencia» e del «Progreso». È l'Unamuno che protesta contro l'ingrettamento della cultura schiavizzata dalle

⁷⁴ *Ivi*, p. 905.

utopie del benessere sociale prospettate dal positivismo, individuando nel «mamonismo», nella brama illimitata di «prosperidad social», «el gran peligro americano»⁷⁵. E qui, l'intellettuale basco provava a rispondere alle urgenti richieste dell'interlocutore ispanoamericano, di Riva Agüero, ma con lui di tutta una cultura impegnata nella creazione della propria "modernità", della sua "originalidad", alle sue desolate considerazioni circa il ruolo "epigonale", del mondo ispanico all'interno della moderna cultura occidentale.

Meditando attorno alla natura dei «vínculos» che devono continuare a stringere i rapporti tra l'America ispanica e l'antica madrepatria, in cerca di una tradizione di «filosofía española» a cui rimettere quel vincolo, Riva Agüero si era domandato circa l'esistenza effettiva di questa; certe riflessioni di Menéndez Pelayo, replicate, osserva Unamuno, nella valida *Historia de México* di Justo Sierra non avevano aiutato l'autore peruviano a sciogliere le sue perplessità. Unamuno interviene per dire non il contrario, ma per lasciare intravedere alla platea americana in cerca del suo "meridiano" filosofico la peculiarità, la via tutta spagnola di un "pensiero" vicino alla verità della «poética» e discosta da quella non sempre luminosa della «lógica»: la sapienza impura della mistica, priva della sicurezza raziocinante della scienza e del dogmatismo della teologia, ma capace forse di raccogliere «una visión unitaria de la vida del universo» più di quanto possano i sistemi rigidi, forse solidi, ma in definitiva caduchi, di Hegel o Spencer. È una strada, una tradizione, che Unamuno ha già sviscerato, come ricorda qui, in *Sobre la filosofía española* e nella *Vida de Don Quijote y Sancho*, che «más que otra cosa, quiere ser un ensayo de filosofía española aunque el registro general de la propiedad literaria me le haya registrado como científica [...] ¡Científico! Dios me libre de ello»⁷⁶.

Unamuno riscattava il luogo della perifericità in quello di una peculiarità dell'essere ispanico, di un suo essere distintivo che aveva resistito con i caratteri del suo testardo individualismo al processo di omologazione spersonalizzante e di secolarizzazione della scienza positiva, offrendo così ai diseredati, insicuri, popoli ispanoamericani, ancora ammalati dalle dottrine di Spencer, la guida di un «meridiano intelectual», alternativo a quello parigino, fissato nella vestusta, severa, cornice di Salamanca⁷⁷.

Nell'esperienza del '98, considerata nella sua dimensione ampiamente internazionale, si dava così il incontro della globale famiglia ispanica nello spazio condiviso di un'«afinidad periférica», con la sofferta presa di coscienza

⁷⁵ *Ivi*, p. 918.

⁷⁶ *Ivi*, p. 921.

⁷⁷ Cfr. C. Maíz, *De París a Salamanca: trayectorias de la modernidad en Hispanoamérica. Aportes para el estudio del Novecentismo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004. Il titolo del libro illustra chiaramente il versante geografico-culturale su cui si svolge la "traiettoria" della "modernidad" ispanoamericana indagata dallo studioso. Da Parigi a Salamanca, la città di Unamuno, un nuovo «"meridiano intelectual"» dell'America latina - rimasto inavvertito dalla critica sul tema, annota il critico – che accoglierà «la nueva espiritualidad americana»: «topos representativo de un intercambio cultural entre Unamuno e hispanoamericanos, preparó los cambios que posibilitaron el redescubrimiento de lo americano» (*ivi*, pp. 13-14).

degli ispanoamericani di provenire da «una raza ya fuera de la historia de Europa», come Zea aveva individuato sulla scorta di Gaos⁷⁸. Come con analoghi accenti ha proposto Retamar, essa fu la «tragedia histórica» attraverso cui Spagna e paesi ispanoamericani assunsero la consapevolezza della loro congiunta marginalità storica, e a partire da essa costruirono un caratteristico «pensamiento del subdesarrollo»⁷⁹. L'affinità si plasmò, come ha riflettuto Gaos nell'*Antología del pensamiento de lengua española en La Edad Contemporánea*, sull'incrocio tra il «pensamiento de la decadencia» in cui era assorta la Spagna e il «pensamiento de la Independencia» nel quale si dibattevano le nuove nazioni ispanoamericane.

In Unamuno, ha scritto Maíz, gli ispanoamericani incontreranno il magistero di una voce che «pone en crisis el discurso de la modernidad desde el interior de la misma, al cuestionar las nociones del tiempo (eternismo frente a la idea del progreso), la historia (a la que interpela con la noción de intrahistoria), la religiosidad (un eje sin dogma) y el discurso literario (la novela, una narración con un mínimo de trama). La ostensible rebloría unamuniana se afianza al plantear estos problemas situado en la periferia europea y afirmando tal condición como el tributo digno de un pensamiento autónomo aunque no original»⁸⁰.

Il riavvicinamento fu favorito dal profondo e vasto processo “giudiziario” che gli intellettuali del '98 tentarono contro l'entità storica della “Spagna tradicional”, quella stessa Spagna imperiale, espressione dell'assolutismo politico e il dogmatismo religioso nella quale non erano riusciti a penetrare i lumi della ragione illuminista, contro cui, secondo idealizzate letture della storia del processo di decolonizzazione, erano intervenute le lotte di indipendenza del primo '800.

Come rifletteva Abellán nell'*Idea de América*, in pagine versate in particolare sull'interpretazione di Gaos del pensiero ispanico novecentesco, il recupero della tradizione, di una certa tradizione della Spagna, da parte del mondo ispanoamericano sarebbe stato possibile a partire dall'assunzione della «concencia» di quel «desgarramiento interno» che aveva caratterizzato la cultura e la storia spagnola e che si sarebbe trasferito nel mondo ispanoamericano, da questo cominciando un comune tragitto dei «pueblos hispánicos» alla ricerca delle proprie “indipendenze”.

I popoli ispanoamericani e quello spagnolo si riconobbero così vittime alla stessa stregua di un potere dispotico di cui si era spezzato il giogo nelle province americane, attraverso l'opera ideologica e militare di *libertadores* come Bolívar e San Martín, prima che nell'ambito della stessa penisola spagnola che, con il fallimento del breve sogno della rivoluzione di Cadice, dopo il caos della

⁷⁸ L. Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988, p. 115.

⁷⁹ R. Fernández Retamar, “Modernismo, Noventiocho, subdesarrollo”, in *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*, La Habana, Casa de las Américas, 1975, p. 99.

⁸⁰ *Ivi*, p. 191.

guerra carlista, era ripiombata nelle tenebre della *Restauración*, e avrebbe conosciuto l'estremo confronto delle sue antagonistiche anime, la "tradicional", conservatrice, cattolica, monarchica, e la "liberal", repubblicana e progressista, negli anni sanguinosi della guerra civile.

Conflitto estremo tra «dos Españas» che, annotava alcuni anni fa Subirats in certe sue riflessioni di «fin de siglo», si assomigliarono più di quanto la critica è stata disponibile a riconoscere. Al '98 spagnolo, scriveva il critico ne "El tema de España", si deve certamente riconoscere l'importante costruzione, attraverso i contributi di autori di diversa formazione e indole ideologica, «desde Azaña hasta Américo Castro», con tutti i limiti che delle loro figure sono stati messi in luce, di «una nueva mirada sobre la realidad histórica» del paese. Ma ad esso, dice in sostanza l'autore, devono essere anche attribuite responsabilità ideologiche non irrilevanti, sulle quali la «critica ensayística española» del momento, riaffermando le storiche caratteristiche di infigardia e pigrezza culturale legate alla tradizione nazionale, si mostra poco propensa a ragionare.

Rivela per esempio assoluta refrattarietà ad interpretare il grande nodo storico del totalitarismo spagnolo con argomenti che vadano oltre gli «elementos ideológicos explícitos del catolicismo tradicional y del falangismo, sin tener en cuenta aquella tradición intelectual más amplia de la que arrancaba»⁸¹: l'autore si riferisce appunto alla congiuntura del '98 e all'emergenza della filosofia orteguiana, alle chiare affinità e linee di continuità che collegano il concetto di "elite" e "massa" di quest'ultimo con la formulazione dei nuovi principi autoritaristici che sarebbero sboccati nella dittatura, tra il «confuso misticismo» di un Ganivet o la «metafisica de vocación o invocación mística» di Unamuno e la filosofia del «nacional-catolicismo», tra la «violencia verbal de signo a su modo anarquista y nietzscheano de Maeztu y la violencia ejercida por el movimiento falangista»⁸².

Il problema della modernità della Spagna cominciava ad essere dibattuto e a imporsi con gli autori del '98, Unamuno, Ganivet, etc., già dimidiato da due pesanti «limitaciones»: la secolare lacuna di una tradizione di pensiero illuminato, l'orizzonte "irrazionalistico" entro cui si affermò paradossalmente il linguaggio diagnostico dell'analisi *regeneracionista* sullo spossato corpo della nazione, come si può esemplarmente vedere nella propensione "voluttuosamente" nichilistica con cui Maeztu pronunciava il sermone funebre della nazione all'indomani del disastro di Cuba. In sostanza, dice Subirats in "Una mirada histórica", il '98 postulò l'esigenza di affrontare il problema della modernità a partire da un incontenibile timore a fare un passo nel vuoto, a lanciarsi nel caos teorico del secolo che covava con generale senso di inquietudine lo scatenamento della guerra mondiale, a congedarsi da una tradizione che «se sentía metafísica y socialmente amenazada, como a

⁸¹ E. Subirats, *op. cit.*, p. 54.

⁸² *Ibid.*

menudo ilustra Unamuno en su más enrevesados conceptos filosóficos»⁸³. «La angustia histórica bajo la que Ganivet, Unamuno o Maeztu sienten el dilema español de la modernidad, la visión amenazada de una España interior y exteriormente por los valores de una agresiva modernidad [...], y el pesimismo histórico y moral que todo ello suscita en los corazones más sensibles de la vida literaria española, encerraba al mismo tiempo su contrario: la exaltación heroica, la defensa del casticismo, el regeneracionismo autoritario, el tradicionalismo desesperado». Si tratta di una situazione, una tendenza profonda della cultura spagnola che sarebbe arrivata poi a «cristallizar políticamente en los poderes de la dictadura de Primo de Rivera, y del nacional-catolicismo después»⁸⁴. Cosicché il progetto della modernità spagnola nacque già mortalmente ferito da «esta ejemplaridad casticista y tradicionalista que bajo los signos de un elitismo autoritario o de un heroísmo arcaico (los valores representados respectivamente por Ortega y Maeztu) acabó en las sucesivas experiencias autoritarias de la política española de este siglo»⁸⁵.

Allo stesso modo Matamoro riflette sulla cifra anacronisticamente “eternistica” della Spagna che Unamuno voleva far emergere da un’audace sintesi di europeizzazione e ispanità, in una costruzione teorica che aveva diversi punti deboli: il suo identificarsi solo con la matrice castigliana; il suo riferirsi ad un idealizzato, remoto, arcaico tronco storico-culturale, disegnato tra «el Cid y los dramas de Calderón, quedando congelada en la mitad del siglo XVII, como si lo vivido desde entonces no hubiera aportado nada de su identidad, resultando una suerte de tiempo muerto de la historia», la sua vocazione “casticista”, contraria alla prospettiva della contaminazione di cui deve sapersi giovare ogni effettivo processo di rinnovamento⁸⁶.

Con quello stesso ricorso all’idea di un’essenza immobile si sarebbe prodotta con il nazionalismo di Gálvez e Rojas una «revaloración de una España anclada en su arché inmutable», Rodó si sarebbe richiamato al supposto atavico “classicismo” delle tradizioni latine dei paesi del sud del continente, forgiando così per questi un’alternativa identitaria al modello sociale accerchiante degli USA, anche in questo caso, opponendo un’essenza, un valore supposto come eterno al temuto spettro “utilitaristico” del “progresso”. Con un simile procedimento, segnala quindi l’autore in chiusura, Vasconcelos reagì alla sua sconfitta politica nel caotico Messico del 1929 abbracciando l’ideologia fascista e appoggiando la Spagna franchista, nella quale vide «el resurgimiento del antiguo genio de la casta fudadora», della «España intrahistórica y eterna»⁸⁷.

Il metodo “intrahistórico”, unamuniano e in generale *noventayochista*, avrebbe profilato nella densissima produzione saggistica ispanoamericana una chiave

⁸³ *Ivi*, p. 65.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 65-66.

⁸⁵ *Ivi*, p. 66.

⁸⁶ B. Matamoro, *América y España en el 98: miradas recíprocas*, in L. Royano (ed.), *op. cit.*, p. 42.

⁸⁷ *Ivi*, p. 45.

essenziale del sondaggio del suo profondo, enigmatico “ser”. Ne raccolse lo stimolo a pensarne l’inchiesta identitaria come a un “viaggio” intrapreso alle regioni profonde dell’“inconscio” storico, alle matrici occulte dei suoi geni “tellurici”, contribuendo a fecondare così la vasta epifania delle “poetiche della terra” e dei misticismi naturalistici che attraversa in maniera cruciale la cultura ispanoamericana in tutti i suoi generi a partire dalle decadi del ’10-’20 del XX secolo.

È anche superfluo ribadire che quelle scritte “radiografiche” – per dirlo con i termini dell’importante opera di Martínez Estrada – dovevano spesso concludere in un drastico ridimensionamento, se non in una negazione *tout court*, della vitalità della “semilla” ispanica, delle anacronistiche virtù dei geni del Cid e del Quisiotte, nel nuovo, sincrestistico *humus* antropologico e culturale del mondo sudamericano. Una delle manifestazioni più plateali di quella negazione si sarebbe data nel famoso episodio della “polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica”, che, nel 1927, a partire da un improvvido articolo di Guillermo de Torre su “La Gazeta Literaria” di Madrid sarebbe rimbalzato sulle maggiori testate giornalistiche dei paesi ispanoamericani. Nell’analisi di quel dibattito si è potuto analizzare la complessa, eterogenea, gamma di posizioni attraverso cui gli ambienti intellettuali dei vari paesi ispanoamericani – attraverso le più importanti riviste del momento - risposero alla presuntuosa, quantomeno incauta, pretesa dell’anonima voce dell’articolaista spagnolo, nella quale fu presto riconosciuta la figura di de Torre⁸⁸: che la Spagna fosse energicamente riconosciuta come l’indiscusso ed unico «meridiano intelectual» delle sue discendenti ispanoamericane, facendo piazza pulita degli «excesos y errores del latinismo» - emanazione delle «maniobras anexionistas» della Francia e dell’Italia “latine” – a partire dai quali si era propagata l’assurda dizione di “America latina”, a detrimento di quella di “Hispanoamérica” o dell’“América española”⁸⁹.

A parte le varie reazioni di ilarità circa quel poco credibile complottismo annessionistico concepito da Francia e Italia ai danni delle sorelle ispanoamericane, si fece sentire un condiviso, corale, movimento di presa di distanza se non di crudo risentimento polemico dei giornalisti nei confronti di De Torre, la cui figura intellettuale, come ha opportunamente individuato una studiosa⁹⁰, incarnava esemplarmente l’identificazione tra lo sperimentalismo

⁸⁸ La questione è stata esaminata da Alemany Bay in una pubblicazione che presenta anche un’utile raccolta antologica dei testi che risultarono coinvolti da quello che, evidentemente, fu molto di più che un pur singolare caso giornalistico. Cfr. C. Alemany Bay, *La polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica (1927)*. *Estudios y textos*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998.

⁸⁹ G. de Torre, “Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica”, in C. Alemany Bay, *op. cit.*, p. 66.

⁹⁰ C. Manzoni, *Un dilema cubano. Nacionalismo y vanguardia*, La Habana, Casa de las Américas, 2001. Facendo sua una direttrice critica dal suo punto di vista scarsamente sviluppata nel dibattito più recente sulla materia, la studiosa indaga i fenomeni di forte concomitanza ideologica tra nazionalismo e avanguardia cubana, di vincolazione tra il progetto della costruzione della modernità letteraria e quello della fondazione di un’identità nazionale,

avanguardistico e il vecchio conservatorismo di matrice ispanica, tra gli assunti di liberazione del linguaggio – nel solco della modernizzazione “ultraista” - e il tradizionalismo “castizo”, tra nazionalismo e avanguardia, in poche parole, di quella cultura spagnola del tempo sulla quale (come nell’Italia del futurismo, si può esemplificare) avrebbe facilmente attecchito l’ideologia autoritaristica del falangismo.

Risorse le voci d’allarme di Ortiz, che nella *Reconquista espiritual de América* aveva registrato i preoccupanti parallelismi che si potevano riscontrare tra l’ideologia del «pangermanismo» che aveva fatto seguito nel mondo tedesco al bellicoso nazionalismo dei *Discorsi* di Fichte e quella non meno esente di orgogliose idee di riscatto nazionale del «panhispanismo» professata dai vari Altamira del momento. Con un’acre ironia, nelle pagine de “La paradoja”, il cubano rifletteva sulla pretesa appunto “paradossale” di quella Spagna che si proclamava malata, e che non aveva trovato ancora un chiaro rimedio alle maligne diagnosi, di proporsi o meglio imporsi come paese tutelar delle nazioni ispanoamericane. Incorreva così nell’assurdità di «pretender *rehispanizar a América*, cuando ellos mismos confiesan que hay que *americanizar a España*», di basare cioè la rigenerazione della patria sull’estensione del suo concetto ad un’identità sovranazionale:

¿Por qué, pues, no sana España de su quijotismo americano? ¿Por qué en vez de estériles, peligrosas e infantiles algaradas y correrías americanistas no difunde en sus villorrios medioevales, en sus aldeas de dormidos labriegos, en sus provincias levíticas, toda la savia nueva de los Altamira? ¿Por qué España, en vez de pretender traernos cultura a nosotros, que no se la pedimos, porque la tomamos mejor de otros países, no gasta las energías de sus hijos buenos en elevar la cultura de su propio pueblo, que clama por la enseñanza? ¿Por qué quiere dar a América lo que no tiene para sus hijos?⁹¹

La questione del “mansueto” neoimperialismo ispanico sarebbe dunque riaffermata energicamente nel giro di voci che in risposta all’articolo di Madrid

resa urgente dalla delicatissima situazione che segna l’area caraibica. Da questa posizione geografica, la cui nuova fase storica “postcoloniale” viene precocemente segnata dall’ingerenza dell’imperialismo economico e militare statunitense, lo sguardo della Manzoni sa agilmente spaziare su altre latitudini del continente, attirato dall’esigenza di mettere in rapporto il caso dell’avanguardia cubana - in particolare di quella della *revista de avance* - del suo impegno nel senso della costruzione di una tradizione nazionale, con esperienze analoghe della cultura artistica, politica e sociale del ‘900 ispanoamericano. Si rinvia in particolare al capitolo “Identidad nacional y latinoamericana”, nel quale è esaminata la questione della polemica del “meridiano”, con uno sguardo privilegiato, ovviamente, all’orientamento della cubana “*revista de avance*”.

Si approfitta qui per ricordare che nel panorama degli studi italiani sul problema dell’identità nell’area caribica è apparso recentemente un lavoro della Scarabelli, già distintasi come una studiosa dell’opera di Carpentier: cfr. L. Scarabelli, *Identità di zucchero. Immaginari nazionali e processi di fondazione nella narrativa cubana*, Milano, Arcipelago, 2009.

⁹¹ F. Ortiz, *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*, París, Librería P. Ollendorff, 1910, p. 100.

si sarebbero levate dall'Argentina del *Martin Fierro* e di *Nosotros*, all'Uruguay di *La Pluma*, dal Messico di *Ulises*, alla Cuba della *revista de avance*. Buenos Aires, dopo l'idillio ispanofilo di Gálvez e Rojas, si sarebbe fatta sentire con le iconoclastiche pronunce del gruppo "martinfierrista". Pablo Rojas Paz denunciava l'ennesima intromissione "imperialistica" in una terra che, egli rivendicava, non doveva più cercare fuori di se stessa il suo "meridiano intellettuale", e alla quale, poi, come già aveva sarcasticamente riflettuto Ortiz, certamente non conveniva collegarsi con lo "scordato", "ritardatario" mondo culturale di Madrid:

¿Madrid meridiano intelectual de América? ¿Y qué hora ha de ser para que no estemos retrasados?⁹²

Borges liquidava la questione con un laconico «España no nos entiende»⁹³. Nemmeno la notizia dell'esilio di Unamuno a Fuerteventura avrebbe scalfito la posizione antispanica della gioventù *criollista* del "Martín Fierro"⁹⁴.

⁹² P. Rojas Paz, "Imperialismo baldío", in C. Alemany Bay, *op. cit.*, p. 68.

⁹³ J. L. Borges, "Sobre el meridiano de una gaceta", in C. Alemany Bay, *op. cit.*, p. 71. Nel segno di una maggiore diplomazia si teneva invece il dibattito degli intellettuali del fronte cubano, che a due mesi dall'episodio torneranno ad intevenire sull'argomento, prospettando una significativa apertura, seppure cauta, in senso ispanizzante, che la Manzoni spiega nel contesto di un certo consolidamento dell'ideologia ispanista in uno spazio come quello caraibico continuamente minacciato dalla vicinanza del vicino nemico del nord. Il «meridiano posible» di Cuba doveva tenere conto del complesso equilibrio tra «internacionalismo y nacionalismo» entro cui si mosse la costruzione dell'identità nazionale cubana di quel momento. Viceversa nella posizione de *La Gaceta* si percepisce «más que la defensa de lo nacional, un tono nacionalista, que va a ser trágicamente característico, también para España, en la siguiente década» (C. Manzoni, *op. cit.*, p. 314).

⁹⁴ Cfr. in proposito P. Mendiola Oñate, *El llanto de España: un episodio de las relaciones literarias entre España y Argentina*, in *América sin nombre* [Publicaciones periódicas]. N° 3, junio de 2002, p. 72. Il fascicolo è dedicato a "Relaciones entre la literatura española e hispanoamericana en el siglo XX". Si tratta di un accurato contributo sulle relazioni tra l'Argentina e la Spagna della guerra civile, con in iscorcio una suggestiva ricognizione del «corpus poético generado por la Guerra Civil española, tanto en la Península como fuera de ella», che viene proposto di leggere come una «poética», piuttosto che come «un simple compendio documental» (*ivi*, p. 76). Lo studioso presenta interessanti testimonianze circa l'atteggiamento di solidale difesa della generazione del Centenario nei confronti della persecuzione politica di Unamuno, e i proclami di un nuovo rancoroso antiispanismo dei giovani avanguardisti del *Martín Fierro*, che in un acceso articolo su *El caso Unamuno*, eguagliavano "ispanismo" a "antiargentinismo". Con qualche inesattezza «el reencuentro con lo hispánico» viene identificato con *El alma española* di Rojas, opera si può obiettare non centrale della rivendicazione ispanista dell'argentino, oltre che con *El solar de la raza* di Gálvez e la produzione poetica di Baldomero Fernández Moreno. I martinfierristi non esitarono invece nell'articolo dedicato alla delicata situazione di Unamuno – che aveva sollevato le proteste accorate di una buona parte della classe intellettuale del Centenario, Rojas in testa – a proclamare, dinanzi alla nuova «invasión del hispanismo», «la necesidad de un nuevo 25 de Mayo, en el orden moral e intelectual». Spiccò per la sua freddezza l'intervento di Borges, il quale avrebbe però in seguito mitigato il suo severo giudizio sulla figura e l'opera dell'intellettuale basco.

Ma, come ricorda Mendiola, non molto tempo dopo, con la cruda, sconvolgente prova del sacrificio di Lorca al principio della guerra civile, solo due anni dopo il soggiorno del poeta nella capitale argentina, quella sanguinosa «brecha abierta en el seno de la joven poesía española» avrebbe aiutato a risanare le «viejas cicatrices en las relaciones intelectuales entre España y Argentina»⁹⁵. Una «brecha» anche territoriale, perché dalla guerra e dalla dittatura sarebbe scaturito il doloroso esodo di esuli spagnoli verso le ospitali terre dell'America Latina, fecondo di nuove, importanti esperienze intellettuali, tanto nella cultura filosofica, con il gruppo dei “transterrados” di Gaos in Messico, quanto di quella letteraria e in generale artistica⁹⁶.

Saranno i giorni di *España. Poema en cuatro angustias y una esperanza* di Nicolás Guillén, del 1937, dell'impetuosa poesia di *España en el corazón, himno a las glorias del pueblo en la guerra (1936-1937)* di Pablo Neruda, dei versi commossi di *España, aparta de mí este cáliz* di César Vallejo, pubblicato dai soldati della resistenza repubblicana nel 1939. Nel 1938, si può ricordare, vedeva la luce il *Retablo español*, incorniciato anch'esso sulla drammatica cornice della guerra civile, anche se con la memoria e lo spirito tutto volto sulla Spagna del '98. Ma certo con altro vigore linguistico e intento sperimentale si componeva la parola matura – costretta dalla fatalità della storia a intingersi nella «tinta» della «sangre» - di Raúl González Tuñón, i cui poemi de *La rosa blindada*, nacquero durante il suo viaggio in Spagna all'inizio della guerra. In *Madrid* il poeta argentino offriva il corpo dell'America a un nuovo «descubrimiento» spagnolo:

Lágrima abierta, corazón adentro,
estoy al fin bajo tus arcos mártires
¡Descúbreme otra vez! Yo soy América⁹⁷.

E ben oltre i giorni drammatici della guerra civile spagnola, la Spagna tornava a sorgere nell'«atardecer del mes de julio de 1964» della poesia matura di Borges, ormai dimentico dei chiassosi proclami nazionalistici del “Martínferro”: una Spagna che se non se ne ricordano i latinoamericani, è perché la portano nell'atavica intimità del loro sangue:

España de la larga aventura,
que descifró los mares y redujo crueles imperios
y que prosigue aquí, en Buenos Aires,
en este atardecer del mes de julio de 1964
[...]
podemos profesar otros amores,

⁹⁵ P. Mendiola Oñate, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁶ Della vasta produzione che è stata prodotta attorno al tema mi limito per il momento a segnalare il sintetico ma efficace lavoro di E. de Zuleta, *Españoles en la Argentina: el exilio literario de 1936*, Buenos Aires, Atril, 1999.

⁹⁷ R. González Tuñón, *Madrid*, in *Poesía de la Guerra Civil española: antología, 1936-1939*, al cuidado de J. Urrutia, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006, p. 325.

podemos olvidarte
como olvidamos nuestro propio pasado,
porque inseparablemente estás en nosotros,
en los íntimos hábitos de la sangre,
en los Acevedo y los Suárez de mi linaje,
España,
madre de ríos y de espadas y de multiplicadas
incesante y fatal⁹⁸. [generaciones

2. Sulla letteratura di viaggio ispanoamericana. Per una ricognizione sistematica

Il viaggio in Spagna del vate del modernismo, passaggio che avrebbe marcato la transizione della sua opera, con i *Cantos de vida y esperanza*, ad una concezione impegnata del suo fare poetico, convergente con il risveglio americanistico, e in chiave ispanofila, profilatosi dopo i fatti del '98 nella letteratura ispanoamericana, aveva dato il via a un'importante serie di esplorazioni da parte dei viaggiatori ispanoamericani in Europa del suolo nativo ispanico, e in particolare della sua roccaforte *castiza*, la Castiglia, oggetto, nella letteratura di Unamuno e Azorín, Baroja e Machado, di un processo mitografico che la avrebbe rinventata come il santuario della razza immortale del Cid e del Don Quisiotte.

D'altronde, come ha segnalato Viñas nel suo già richiamato lavoro sul viaggio – circoscritto all'area rioplatense –, con la crisi dell'ideologia liberale che coinvolge le elites intellettuali agli inizi del XX secolo, si assiste ad un graduale esaurimento del «viaje estético» ottocentesco, segnale di un rifiuto antimodernista del mito estetistico di Parigi, che comincia ad essere identificata con «“erotismo”, “vicio”, “histeria”», simbolo edonistico di un'Europa «que por excesos estéticos se tornó materialista»⁹⁹. Si tratta di una reazione spiritualista, di «purificación» della stessa esperienza del viaggio, che si accompagna spesso alla riscoperta, pregna di significati identitari, del suolo “nativo” ispanico¹⁰⁰.

⁹⁸ J. L. Borges, *España*, in *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974, p. 931-932.

⁹⁹ D. Viñas, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁰ Per uno sguardo panoramico sulla letteratura di viaggiatori ispanoamericani in Spagna tra Otto e Novecento cfr. l'antologia di E. Nuñez, *España vista por viajeros hispanoamericanos*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1985. Una più esigua raccolta, convergente in particolare sulla meta madrilenica, è stata recentemente predisposta da José Esteban, *Viajeros hispanoamericanos en Madrid*, Madrid, Sílex, 2004. Un'altra selezione di testi odeporici, relativa all'orizzonte modernista, e non esclusivamente centrata sul versante spagnolo è stata realizzata da M. López-Vega, *El viajero modernista*, Gijón, Libros del Pexe, 2002. Del critico venezuelano va ricordata l'altra imponente raccolta antologica, relativa ai viaggi continentali di autori ispanoamericani dell'Otto e Novecento, pubblicata nel 1989. Cfr. E. Nuñez, *Viajeros hispanoamericanos. Temas continentales*, Caracas, Ayacucho, 1989.

Il viaggio propizia l'analisi della "enfermedad de España" rispondendo ad un'esigenza di approccio al problema nazionale empirica e sentimentale, prima che intellettuale, che riscontra nel paesaggio una fondamentale chiave di volta alla comprensione del "carattere" della nazione ed alla elaborazione di un nuovo "concetto" di Spagna: in ciò è stato pienamente riconosciuto l'assorbimento – in Unamuno e Azorín in particolare - del criterio positivista e specificamente tainiano della consequenzialità genetica tra geografia, clima e caratteri nazionali¹⁰¹.

Si deve peraltro considerare che le prose di viaggio unamuniane di *Por tierras de Portugal y España* apparse tra il 1906 e il 1909, oltre che sull'*El Imparcial* di Madrid, sul quotidiano *La Nación* e sulla rivista *España* argentina, nacquero anche con il proposito di allacciare un dialogo con il destinatario ispanoamericano, non di rado proprio vertendo sul richiamo comparatistico tra paesaggio di Spagna e paesaggio sudamericano. All'invito di Unamuno, che in quegli anni si richiamava al progetto di una grande «España mayor», ricostruita attorno alla visione di una "chimerica" geografia dell'*hispanidad*, estesa oltreoceano alle excolonie americane, «los cachorros sueltos del león español»¹⁰², gli intellettuali ispanoamericani risposero anche con il tributo di una letteratura odeporica in cui si celebra, spesso nel ravvedimento dagli sbandamenti esterofili del passato, il ritrovamento di un vincolo filiale che si esprime non infrequentemente nella metafora biologica del "sangre": una «salutación de la sangre» si svolge per esempio nelle pagine di Larreta, «la vieja

¹⁰¹ Il determinismo informa in sostanza la ricerca pseudoscientifica dei *noventayochistas* delle strutture ataviche, trascendenti, della cultura nazionale, ritrovate – entro il nucleo *castizo* castigliano - nelle caratteristiche del popolo rurale, esposto senza filtri alle influenze del *milieu*, dei fattori geografici. Su ciò, e sulla peculiare attitudine «excursionista» degli uomini del '98, hanno particolarmente insistito i lavori di Herbert Ramsden (H. Ramsden, *The 1898 Movement in Spain: Towards a Reinterpretation*, Manchester University Press, 1974; Id., *The Spanish "generation of 1898": A Reinterpretation*, "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester", 57, 1974, pp. 167-195).

Si collega ai contributi di Ramsden sull'excursionismo di indole deterministica della letteratura del '98 il saggio di Cardwell sulle «andanzas» unamuniane (R. A. Cardwell, *Modernismo frente a noventa y ocho: el caso de las andanzas de Unamuno*, in *Anales de la literatura española*, 6, 1988), ma in una direzione di ricerca che vuole indagare, al di là, o meglio, al fianco della «veta determinista», una «veta espiritual» delle contemplazioni paesistiche di Unamuno che lascia intravedere elementi marcatamente modernisti della complessa fisionomia artistica dell'autore delle *Andanzas*. Queste sono perciò, riflette il critico, un solido banco di prova su cui rileggere la mal risolta questione critica dei rapporti tra modernismo e '98, da rivedere nella loro unitarietà di caratteri e intenti.

La seria lacuna di interventi critici evidenziata da Cardwell sul corposo ambito della «literatura excursionista» unamuniana e in generale *noventayochista* ha cominciato a colmarsi con i lavori di R. F. Llorens García, *Los libros de viaje de Miguel de Unamuno*, Alicante, Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1991; José Martínez Ruiz: *la educación del viajero*, in AA. VV., *Azorín et la Génération de 1898*. IV^e Colloque International, Pau, Saint-Jean-de-Luz, 23-24-25 Octobre 1997, Université de Pau et des Pays de l'Adour [Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines], Pau, L.R.L.L.R. et Editions Covedi, 1998, pp. 375-384.

¹⁰² R. Darío, *A Roosevelt*, in *Poesías completas*, edición, introducción y notas de A. Méndez Plancarte, Madrid, Aguilar, 1975, p. 641.

sangre española» erompe improvvisamente nelle prose di viaggio di Díaz Rodríguez, alla «sangre de Hispania fecunda» si appella Rubén Darío nella celebre *Salutación del optimista*, come un'onda, in un passo di Neruda, «siglos de sangre común sumergidos» si innalzano dalle terre spagnole calpestate dal viaggiatore americano¹⁰³.

Su un'aperta adesione ai contenuti *regeneracionistas* della letteratura del '98 e alle strategie investigative della “psicología de los pueblos” di quella stagione si consolida per esempio l'architettura de *El solar de la raza* di Manuel Gálvez, autore essenziale affianco a Rojas e Lugones del nazionalismo “utopico” del primo Novecento argentino. La costruzione identitaria della nazione spagnola che viene alla luce in questa opera – in cui peraltro si sviluppa un significativo confronto tra le polarità della *latinidad* e della *hispanidad* messe in gioco dalla sua complessa geografia culturale - si stabilisce su un presupposto chiaramente *castellanocéntrico*. In particolare, le ricognizioni del viaggiatore entro il cuore *castizo* di Spagna rivelano assonanze significative con la vena elegiaca con cui Azorín celebrava, nel paesaggio della Castiglia, l'inedita fusione di forme prosaiche, dimesse, ed eteree, intrise di sollecitazioni mistiche. La rovinosità dei paesaggi castigliani viene letta da Gálvez liricamente come l'esemplificazione architettonica della resistenza “trascendentale” della fervida spiritualità del mondo spagnolo, invulnerabile ai processi massificanti del “progresso” dell'Europa avanzata¹⁰⁴.

Per Gálvez, come poi per il Rojas di *Retablo español*, questa «vieja España» costituisce un passaggio obbligato della costruzione identitaria del fragile edificio nazionale dell'Argentina: un paese opulento, «granero del mundo», ma povero di riferimenti spirituali, prodotto materialistico dall'esperimento del liberalismo positivisticò di Alberdi e Sarmiento, essenziale a fine '800, bersaglio polemico del nazionalismo del *Centenario*. L'emergere, nell'ambito del «nacionalismo latino» di fine '800, di un «dispositivo hispanista» risponde al bisogno di «redifinición de una identidad nacional que debía no sólo inventar un linaje autóctono ante lo que se percibía como una menaza de disolución contenida en el aluvión inmigratorio, tenía asimismo que albergar un conjunto de valores que oficiaran de contrapeso a una moralidad social denunciada como crecientemente materialista y pragmática», ha scritto Oscar Terán in un contributo che individua con estrema nettezza – anche sulla scorta delle

¹⁰³ «Como vivimos lejos de ella, en América ignoramos cuánto y de qué modo existe en nosotros. Pero en cuanto la pisamos, la ola que se alza de las tierras españolas nos hace recordar y sentir los siglos de sangre común sumergidos en nuestro ser» (J. Quezada, *Neruda-García Lorca*, Santiago de Chile, Fundación Pablo Neruda, 1998, p. 63).

¹⁰⁴ Su *El solar de la raza* di Gálvez si segnalano gli accurati e documentati contributi di uno studioso italiano: cfr. F. Quinziano, *La “eterna” España de Manuel Gálvez: del ensueño de España a la Argentina soñada*, in “Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política”, 8, 1998, Buenos Aires, pp. 101-109; “*El solar de la raza*” de Manuel Gálvez: tradición hispánica e identidad nacional en la Argentina del Centenario, in *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y España...*, cit., pp. 253-276; *La “eterna vejez” de España: arquitectura, arte y paisaje hispánicos en la escritura de Manuel Gálvez*, in R. Londero e A. Cancellier eds., *Le arti figurative nelle letterature iberiche* (Atti AISPI Roma 1999), Padova, Unipress, 2001, II, pp. 341-35.

precedenti indagini di Payá e Cárdenas - la relazione dei viaggiatori argentini sopra richiamati, Gálvez, Rojas, Larreta, ma anche il più “afrancesado” Ugarte, con la costruzione nazionale della generazione del '98¹⁰⁵.

La celebrazione della Castiglia trascendentale in Rojas e Gálvez, quella della «vieja España» di Larreta, costituiscono anche un tentativo di rovesciamento della Spagna barbara immortalata dalle prose di viaggio di Sarmiento: antecedente insigne di un vasto repertorio di scritture odeporiche segnate dall'idiosincrasia nei confronti della “fealdad” del paesaggio spagnolo, espressione geografica dell'arretratezza socio-economica del paese e dello stato “abulico” della sua coscienza nazionale¹⁰⁶.

Come si è accennato, la stessa costruzione in senso *castellanocéntrico* dello spazio spagnolo realizzata dagli intellettuali del '98 contribuisce a scavare il solco tra le direttrici culturali e simboliche – *latinidad* (o *mediterraneidad*) e *hispanidad* - attorno alle quale si giocano i viaggi dei letterati ispanoamericani in Europa: da una parte un immaginario latino, ricercato dai viaggiatori ispanoamericani come repertorio magniloquente di classicità, in cui trova appagamento il gusto estetistico ed elitistico del movimento modernista; un laconico immaginario *castizo* dall'altro, rappreso nell'epica umile del mondo rurale castigliano, in lotta perpetua con l'inclemenza congenita della sua natura, o severamente incarnato nell'architettura vetusta delle sue città “decadenti”. Come si è accennato, l'Italia e la Grecia mediterranee costituivano per i seguaci del messaggio arielista il luogo identitario in cui, nel segno di un'atavica classicità “greco-latina”, si rimuoveva il più difficile rapporto genealogico con la matrice spagnola.

Nell'ideale di classicità che ispirerà molti “viaggi” delle lettere moderniste ispanoamericane si era spesso insinuata la tinta estetistica ed evasiva dell'arte e della letteratura tardoromantiche e decadentistiche. Era crucialmente in gioco, in tali incursioni mediterranee, la rimodulazione in senso irrazionalistico del

¹⁰⁵ Cfr. O. Terán, *El dispositivo hispanista*, in *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas “España en América y América en España”* (Buenos Aires, 19-23 de mayo de 1992), L. Martínez Cuitiño y E. Lois (eds.), Buenos Aires, Asociación Argentina de Hispanistas - Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, 1993, vol. I, pp. 129-137 (per il passo citato v. pp. 129-130); E. J. Cárdenas, C. M. Payá, *El primer nacionalismo argentino. En Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1978.

¹⁰⁶ Al proposito si può consultare il denso capitolo “Retóricas del viaje a España” del già citato testo di Beatriz Colombi (*Viaje intelectual...*, cit.). Trattandosi di un'esperienza odeporica carica di significati simbolici e identitari importanti, il viaggio in Spagna innesca l'interazione profonda, il «diálogo intertextual» del letterato con il sistema di rappresentazioni della realtà spagnola che si comincia a forgiare, durante l'800, nei repertori delle cronache dei romantici francesi soprattutto. «El viajero americano [...] instala un diálogo intertextual con los modelos centrales con respecto a los cuales interpone distancias o refutaciones. En el caso de España, esta dialéctica se extrema, porque la deuda colonial interpola un pasado (otra narración), que hará oscilar un relato entre el ajuste de cuentas y el pacto de reconciliación» (*ibid.*, p. 106).

motivo della “decadenza” della razza latina che, come si è visto prima, aveva contestualmente trovato spazio di indagine nella letteratura sociologica europea e ispanoamericana.

Il concetto di razza latina passa per un processo di rivalutazione positiva nel quale gioca una sua parte di responsabilità l'evoluzione (in senso antipositivistico) del concetto stesso di “decadenza”. In ciò che è decadente si identifica, con Baudelaire, «el refugio del ideal de belleza, frente a la invasión arrolladora del materialismo». «La evolución por la que atraviesa el concepto de decadencia se cumple también cuando dicho término aparece aplicado por autores decadentes a la idea de raza latina»¹⁰⁷. Al mondo latino si guarda quindi come al superstite e fragile spazio di sopravvivenza dei valori dell'umanesimo occidentale: un mondo malato, in via di estinzione, che è rimasto al margine del processo di industrializzazione da cui sono emerse le potenze sassone e germanica.

Così, ad esempio, «Barbey d'Aurevilly, al escribir el prefacio de *La decadence latine* (1884-1900), de J. Péladan, califica esta obra como “la synthèse de toute une race – de la plus belle race qui ait jamais existée sur la terre – de la race latine qui se meurt”», annota Martínez Blanco, facendo notare che in questa celebrazione della latinità entra in gioco anche «uno de los motivos predilectos de la sensibilidad finisecular: la asociación de los conceptos de belleza y muerte, la actitud de complacencia ante todo aquello que lleve en sí la marca del deterioro y de una próxima desaparición»¹⁰⁸. La razza latina poteva così essere vissuta come un sublimato mito della decadenza a consumo di raffinati spiriti del decadentismo.

A una tale declinazione della latinità poteva contribuire in quegli anni la diffusione dell'opera dannunziana, che ebbe sulle lettere ispanoamericane moderniste una notevolissima influenza, come hanno dimostrato gli studi di Bellini e Foresta. Appare anche superfluo sottolineare che l'opera del poeta abruzzese presentava un'ampia escursione di espressioni estetiche ancorate ad una cifra classica e “greco-latina”: dalla odisseica *oratio perpetua* di *Maia*, trasfigurazione lirica del viaggio in Grecia del 1865, al vitalismo panico della stagione estiva dell'*Alcyone*, fino alle sonorità marziali della gonfia retorica imperialista di *Merope* (per tenerci solamente alla stagione matura delle *Laudi*, come è evidente; ma si pensi pure, per ciò che concerne la narrativa, alle suggestioni crepuscolari della sontuosa Venezia de *Il fuoco*). Dalle opere di Bellini e di Foresta¹⁰⁹ vengono precise indicazioni critiche relative alla fioritura

¹⁰⁷ M. T. Martínez Blanco, *op. cit.*, p. 54. La studiosa si muove sulla traccia di argomentazioni dedotte dal lavoro di Erwin Koppen *Dekadenter Wagnerismus*, che viene indicato come un eccellente contributo sulla storia del concetto di “decadenza” nella cultura europea e in particolare francese tra XVIII e XIX secolo.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Cfr. G. Bellini, “D'Annunzio in America”, in Id., *Storia delle Relazioni Letterarie tra l'Italia e l'America di lingua spagnola*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 1982; G. Foresta, *L'Italia vista da scrittori e poeti latinoamericani. Dal '700 al '900*, Settimana della Cultura Spagnola 7-12/V/1979, Messina, Università degli Studi di Messina, Istituto di Lingua e

di un “italianismo” che, nella ricostruzione erudita e antiquaria di scenari, paesaggi naturali e artistici italiani – ricorrente anche in una nutrita trafilata di romanzi storici del periodo –, attinge alle atmosfere di preziosa voluttà sensuale dell’opera dannunziana.

Il dannunzianesimo aveva soggiogato per esempio l’immaginario di Tulio Manuel Cestero (domenicano), e di Pedro Cesar Domínici (venezuelano), l’autore in cui, scrive Bellini, il decadentismo – assorbito anche attraverso il *Dyonisos* di Pièrre Louys - dà «i frutti più falsi». ¹¹⁰ Il suo *El triunfo del ideal*, così come *Ciudad romántica* di Cestero, spiccano (negativamente) nella folta categoria di romanzi dell’epoca, spesso di genere storico, ambientati nello scenario estetizzato e decadente di un’Italia rinascimentale e di maniera. Oltre al caso di Domínici, la Grillo segnala, in area rioplatense, *El hombre de oro* di Darío, inconcluso, e *El triunfo de la vida* (1906) di José María Rivas Groot ¹¹¹.

Nell’area peruviana, che più sembra risentire della lezione dell’autore italiano, la critica ha segnalato tra altri la produzione di Felipe Sassone, che dedicò al poeta una *Canción de Italia*, e di Morales de la Torre, nel quale l’esercizio stilistico sui canoni parnassiani e dannunziani della preziosità e del verbalismo musicale si coniugano alla celebrazione della «latinità nel suo manifestarsi artistico», come programmaticamente attesta “El genio latino” in *Apuntes y perfiles* (1922), libro in cui «l’ambiente italiano è presente, in termini evocativi cari a D’Annunzio, come “La bella Simonetta”, “Quattrocento” – dedicato, questo, alla pittura del Pollaiuolo, del Ghirlandaio, del Botticelli, alla celebrazione del Poliziano -, “El poverello de Asís”, in cui rivive il clima dei *Fioretti*» ¹¹².

Da tenere in considerazione sono anche le poesie di *Minuetos* e *Tapices* di Enrique Bustamante y Ballivián, «in cui il preziosismo di D’Annunzio si manifesta in paesaggi di un’Italia di maniera, e dove appaiono, rielaborate, presenze delle *Elegie romane*» ¹¹³, e, su questa scia, le *Cantilenas* di Ventura García Calderón, che nel 1921 si recò personalmente a dare i suoi omaggi al poeta allora impegnato nell’impresa di Fiume.

Ancora peruviano è Abraham Valdelomar, autore del romanzo, dal titolo dannunziano, *La ciudad muerta*, e le cui prose di viaggio, *Crónicas de Roma*, frutto del suo soggiorno in Italia, forniscono una rappresentazione emblematica di

Letteratura Spagnola, 1979. Di Foresta si segnala inoltre *Dannunzianesimo e antidannunzianesimo in Perù*, “Rivista dell’Istituto degli Studi Abruzzesi”, VIII, 1969. Per ciò che concerne l’area peruviana si distacca il lavoro di Estuardo Núñez, *Las letras de Italia en el Perú: estudios de literatura comparada. Florilegio de la poesía italiana in versiones peruanas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.

¹¹⁰ G. Bellini, *op. cit.*, p. 252.

¹¹¹ R. M. Grillo, *Viajeros rioplatenses en la Italia clásica*, in J. V. Bañuls Oller, J. Sánchez Méndez, J. Sanmartín Sáez (Eds.), *Literatura iberoamericana y tradición clásica*, Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de València, 1999, p. 225.

¹¹² G. Bellini, *op. cit.*, p. 241.

¹¹³ *Ibid.*

una città totalmente identificata con la desolazione irredimibile dei suoi resti rovinosi: «todo habla en esta ciudad maravillosa de la muerte»¹¹⁴.

In effetti - ammette il viaggiatore all'epilogo di *La sombras del espíritu*, prima delle cinque *Crónicas de Roma*, scritte durante l'anno 1913 per "La Nación" di Lima - esistono «dos Romas»: «la Roma del Baedeker», confezionata per le perlustrazioni metodiche di turisti e viaggiatori superficiali, e «la Roma del alma», una «Roma espiritual casi incorpórea». Più che un'immagine, un'entità fisica, questa seconda Roma, alla quale si vota senza indugio la sensibilità del letterato peruviano in Italia, è un'atmosfera, un alito, un respiro appena tangibile che viene dal passato, dal bacino di antichità "insepolto". La dialettica tra superficie e profondità, tra immediatezza corporea della città visibile e profondità viscerale della città sotterranea e insondabile, attraverso la quale fluisce la visione del viaggiatore peruviano a Roma, struttura pure la simbologia urbana de *La ciudad muerta*, romanzo breve, dal titolo dannunziano ma di ambientazione sudamericana, del 1911.

Secondo Núñez le due opere, «aunque de género distinto y actitud diferente, corresponden a la misma etapa de la transformación espiritual de Valdelomar». Ma mentre la prima evidenzia massicciamente l'influenza dei modelli stranieri, le *Crónicas* annuncerebbero «el cambio favorable que el impacto del viaje ejercerá en un temperamento exquisito como el de Valdelomar, esto es, que la realidad europea sirve al autor para afirmar su sentido americano y una original concepción literaria, despojada en la propia Italia, del influjo arrollador del autor de *La vírgenes de las Rocas* y en la propia Francia, de la sugestión que sobre él ejercía el decadentismo de Lorraine y Huysman»¹¹⁵.

In ogni modo, le due opere sono accumulate dalla stessa atmosfera espressiva e, di più, nonostante la differenza dei generi, da uno stesso patrimonio di riferimenti figurali e simbolici.

Nell'immaginario e nell'impianto espressivo *La ciudad muerta* è opera emule della letteratura del decadentismo, assorbito in particolare - hanno segnalato gli studiosi - attraverso i modelli di D'Annunzio, Lorraine e Huysman: gusto dei preziosismi e di una sintassi che accumula voracemente aspetti di una realtà estetizzata e spesso ricondotta a parametri pittorici (fioccano i riferimenti a modelli figurativi, ed in generale alle arti e ad i suoi iniziati, di cui è un'incarnazione il personaggio dello scrittore, che Valdelomar in una scena veste dannunzianamente con «un kimono de seda gris y unas pantuflas bordadas»¹¹⁶).

Quanto al vero tema, all'autentico protagonista del romanzo di Valdelomar, questo è ancora l'antichità, incarnato nell'essenza enigmatica della città morta, la città «que duerme el sueño de la muerte»: la rovinosa città di epoca coloniale

¹¹⁴ A. Valdelomar, *La ciudad muerta. Crónicas de Roma*, recopilación e introducción de E. Núñez, Lima, Publicaciones del Instituto de Literatura de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960.

¹¹⁵ E. Núñez, *Valdelomar, viajero*, in A. Valdelomar, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁶ A. Valdelomar, *op. cit.*, p. 22.

nelle cui viscere sono rimaste inghiottite le vite di tutti gli arditi visitatori che si sono avventurati a sondarne i misteri. Non resiste a quella tentazione nemmeno Henri D’Herauville, lo scrittore francese di fama che il personaggio-narratore ha conosciuto e ospitalmente fatto suo amico (nell’imprecisata città d’America dove si svolge la finzione), e della cui scomparsa gli viene quindi in sorte di essere testimone. La città rovinosa è quindi la protagonista dell’opera. La sua fisionomia funebre – di resti fatiscenti di un antico, una volta fastoso, feudo del vicereame spagnolo, che le brusche guerre di indipendenza hanno abbandonato alla dissoluzione - non è solo un eccellente serbatoio di immagini ad effetto di un «pintorequisimo» rovinoso romantico e decadente: è anche l’organismo sacro e minaccioso attraverso cui il narratore coglie il respiro del passato, da cui emanano gli enigmi della storia e della natura; orribile e sacro mostro, che come un occulto Minotauro pretende ed ottiene l’immolazione di sacrifici umani.

Abbiamo evidentemente a che fare con un immaginario ossessivamente giocato sul tema di un’antichità funerea, lo stesso che attraversa senza sosta nelle *Crónicas* lo spettacolo della decadenza colto dal viaggiatore nella città eterna: quella “Roma dell’anima” è la manifestazione inquieta, fatasmatica della Roma latina, il suo spirito insepolto che vaga tra i resti dirupati della civiltà antica.

La metafora della condizione tormentata dell’essere “insepolto” circolerà quindi senza sosta nelle pagine romane di Valdelomar. Intanto sono dette di “muertos insepultos” le vite angustiate dei giovanissimi pazienti, alienati mentali o affetti da gravi disabilità fisiche, del “Asilo de los anormales” e di “Villa Amalia” che, con un plateale rovesciamento dell’orizzonte di attesa del lettore, costituiscono le prime tappe delle passeggiate romane del viaggiatore peruviano. Ad assicurare ulteriormente l’estraneità del narratore ai precostituiti circuiti turistici del Baedeker e alla sintassi turistica del *grand tour*, il percorso di Valdelomar si apre da questo regno della sofferenza, dell’infanzia macchiata dalla perdizione psichica e dalla morte precoce.

Più significative ancora sono nella seconda cronaca, *Las fontanas*, dedicata ad un’affascinata ricognizione delle fontane della città eterna, le incarnazioni espressive di questa dialettica epifanica dell’antichità tra rimosso e superficiale, tra sepolto e insepolto. «Los siglos», enuncia l’autore all’inizio della prosa, «por boca de las fuentes [...] cantan la interminable historia de los días sepultos». La fontana, per le sue peculiari caratteristiche (di condotto che collega le profondità alla superficie “storica”, monumentale, della terra, e di sostanza trasparente, che “riflette”) evoca il “canto” dei giorni trascorsi e sepolti. «Todas esas fuentes», riflette l’autore, «elevan su canción al pasado y relatan, como centenarias abuelas, las cosas que viera la blancura de sus mármoles y que se retrataron en sus aguas tranquilas». Alla sua musica, quindi, una volta ancora, «nos asaltan los recuerdos insepultos que vagan en el espíritu en busca de reposo, los dolores recientes y las muertas alegrías»¹¹⁷.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 53.

Ma in altri testi della letteratura di viaggio ispanoamericana, la latinità, lo spirito dell'antico mondo classico, anche quando è colto nello spettacolo delle architetture rovinose che ne sono le discontinue, frammentate, testimonianze, si afferma per la cifra immortale e incorruttibile della sua essenza, e si lega allo spettacolo solare e vitale del paesaggio naturale e antropologico in cui ha trovato espressione, l'Europa mediterranea. Alle atmosfere crepuscolari e funeree della Roma insepolta di Valdelomar possono essere accostati per contrasto l'Italia solare, voluttuosa e soprattutto magniloquente, per le altissime manifestazioni artistiche del genio latino, di Díaz Rodríguez, la Grecia viva ed "eterna", nelle accezioni che si vedranno, di un altro infaticabile viaggiatore del periodo, Gómez Carrillo, figure tra le più rappresentative del modernismo ispanoamericano, nelle quali il modello del poeta-vate (accanto a quelli di Barrès, Nietzsche e Stendhal, tra altri) è elaborato in sintesi stilistiche ed espressive personali e di rilievo, apprezzabili, non in ultimo, nelle prove della produzione odeporica.

Ma era stato prima di tutti Darío, in *Peregrinaciones*, e poi in *Tierras solares*, ad omaggiare le terre italiane come le eredi dirette ed immortali del solare, sereno, apollineo, spirito dell'antichità grecolatina. Si ricorderà l'incipit delle *Peregrinaciones*:

Estoy en Italia, y mis labios murmuran una oración semejante en fervor a la que formulara la mente serena y libre del armonioso Renán ante el Acrópolis. Una oración semejante en fervor. Pues Italia ha sido para mi espíritu una innata adoración; así en su mismo nombre hay tanto de luz y de melodía, que, eufónica y platónicamente, pareceme que si la lira no se llamase lira, podría llamarse Italia. Bien se reconoce aquí la antigua huella apolónica. Bien vinieron siempre aquí los peregrinos de la belleza, de los cuatro puntos cardinales¹¹⁸.

Associando la sua preghiera a quella che aveva dettato a Renán l'epifania, al cospetto del Partenone, del «miracolo greco» - rivelazione di «un tipo di bellezza eterna, assolutamente priva di connotati locali e nazionali» -,¹¹⁹ Darío lega le sue «peregrinaciones» italiane ad un testo aureo del secolo XIX, e sottoscrive il suo nome ad una genealogia di letterati, artisti, personaggi insigni del *grand tour* sette-ottocentesco, che, sulle tracce dell'«antigua huella apolónica», hanno conosciuto e celebrato il paesaggio classico italiano in opere dalle sonorità intramontabili. Tanto da apparire ormai quali voci poetiche pienamente radicate nel paesaggio letterario della «fecunda y fecundadora tierra en que Títilo hizo danzar sus cabras»,¹²⁰ convivendo, nel vortice ritmico della prosa dariana, con indiscussi colossi delle lettere latine e italiane, Virgilio, Orazio, Petrarca e Dante: «aquí, Lamartine, ríen y lloran las Graziellas; aquí, Byron, Shelley, Keats, los laureles hablan de vosotros; aquí, viejo Ruskin, están encendidas las siete lámparas»; non lontano - si noti - dall'estremo "qui" dove

¹¹⁸R. Darío, *Peregrinaciones, Obras completas*, vol. VI, Madrid, Renacimiento, 1922, p. 139.

¹¹⁹E. Renán, *Preghiera sull'Acropoli, Souvenirs*, traduzione di S. Battaglia, Palermo, Novecento, 1992, p. 20 (titolo originario: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*).

¹²⁰R. Darío, *Peregrinaciones, op. cit.*, p. 140.

si erge la «figura sombría, colosal, imperiosa de oculta fuerza demiúrgica» di Dante.

Darío aspira a immettere la sua figura in questa geografia cosmopolita di autori che hanno forgiato la fisionomia del viaggio culturale ottocentesco, e a segnare direttamente le terre italiane con la sua parola letteraria in una serie nutrita di scritti, sia in prosa – quelli scaturiti dal viaggio nel 1900 e raccolti nelle già citate *Peregrinaciones* - che in versi. Il viaggio in Italia, quintessenza delle radici classiche della civiltà europea, corona un processo di iniziazione all'antichità, cominciato negli ambienti parnassiani e simbolisti della Parigi *fin de siècle*, alle manifestazioni del genio greco-latino e rinascimentale, ad una civiltà che il poeta coglie in un connubio perfetto di estro artistico, grandiosità monumentale e solare grazia naturalistica. «¡Oh pinos solares, oh pinos de Italia,/bañados de gracia, de gloria, de azul! [...] ¡Oh pinos antiguos que agitara el viento/de las epopeyas, amados del sol!»,¹²¹ intona il poeta che aveva definito in *Tierras solares* l'«italoterapia» come un benefico trattamento di purificazione, propiziato dalle sublimi prospettive paesistiche italiane, per gli spiriti afflitti dall'alienazione malinconica delle moderne città europee. E già in *Canto de Varo a Roma* aveva inneggiato (con un'enfasi acclamatoria in cui si possono di nuovo sentire risuonare echi della coeva retorica del D'Annunzio) all'impetuosa «violencia de la latina sangre» che ha innalzato l'alto destino di Roma:

¡Roma, grandiosa Roma, alta Imperia, señora del Mundo!
[...]
Tú, este vino de fuego que nos pone en las venas el ritmo,
esta violencia de la latina sangre,
transmutaste de la ubre que a los labios sedientos de Rómulo
llevó, en el primitivo día, la áspera Lupa¹²².

Le pagine del viaggio italiano di Díaz Rodríguez – raccolte in *Sensaciones de viaje* (1896) – sono tra le più propense ad illustrare il *topos* modernista dell'Italia come quintessenza della solarità mediterranea e della raffinatezza sublime della civiltà artistica greco-latina. Questo autore, che si imporrà più tardi con i romanzi *Idolos rotos*, del 1901, e *Sangre patricia*, del 1902, opere assai importanti e fortunate del modernismo ispanoamericano, sembra trovare nella scrittura di viaggio un veicolo particolarmente idoneo all'espressione del suo estetismo stilistico. È infatti la sua una scrittura impressionistica e raffinata, attentissima alla tessitura musicale del fraseggio ricco di procedimenti metaforici, e virtuosa nella ricreazione di epifanie della bellezza, sia questa di paesaggi naturali o di

¹²¹ Id., *La canción de los Pinos*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 735.

¹²² Id., *Canto de Varo a Roma*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, pp. 984, 985. Il componimento del 1897, che figurava nel III capitolo del romanzo inconcluso *El Hombre de Oro*, è rinvenibile nella sezione “Del chorro de la fuente (Poesías dispersas, desde el Viaje a Chile), 1886-1916” dell'edizione madrilená Aguilar da cui si sta citando. Su Darío e l'Italia si può consultare Gaetano Foresta, *Rubén Darío: Prose e canti per l'Italia*, Estratto da “Dialoghi”, N. 4-5, 1971, Tivoli.

opere d'arte. Domina nelle *Sensaciones* un atteggiamento sereno, di gioiosa apertura al godimento dei piaceri della vita: una "filosofia" edonistica, dall'anima pagana, che il denso mondo artistico italiano continuamente sollecita ed esalta, e che domina particolarmente nei percorsi del Sud («el país venturoso donde hay siempre verdura y alegrías»):

el viajero se convence que en las entrañas de la Grande Hélade no ha cesado nunca de arder y palpar el viejo corazón del paganismo. Aún más, el viajero, por poco impresionable que sea, se reconoce en el fondo medio pagano¹²³.

I percorsi napoletani propiziano una vera e propria rivelazione del «ser meridional», nella cui diversità antropologica il viaggiatore individua la vitalità singolare di una stirpe eccezionale, che anima un "sangue" irriducibile a quello «vulgar» degli altri uomini: quel sangue è «una mezcla extraña de mosto hirviente y rayos de sol licuados»¹²⁴.

Come ha opportunamente notato Picón Salas, Díaz Rodríguez è «un escritor solar, mediterráneo, en cuya prosa resonará siempre el juvenil embrujo italiano».¹²⁵ Nell'Italia, in effetti, lo scrittore può riconoscere una sublime sostantivazione dell'ideale modernista della bellezza artistica come spazio di alto rifugio dell'artista moderno, spazio che totalmente trascende la vita prosaica e mediocre della realtà che si ripudia. Il contrasto tra la salda felicità dei tempi antichi e la nevrotica fragilità esistenziale del mondo contemporaneo è infatti un motivo che circola con sistematicità nelle *Sensaciones de viaje*, come in altri testi della scrittura di viaggio dell'epoca.

Ma l'Italia, e Roma in particolare, è soprattutto l'emblema sommo, sacro, della civiltà latina. Il viaggio assume per Díaz Rodríguez il senso di un ritorno alle origini, che rinsalda dal profondo l'orgogliosa consapevolezza di appartenere ad una stirpe gloriosa, come solennemente il visitatore asserisce dinnanzi alla «falange de los profetas y obreros del Renacimiento» che scorrono lungo le prospettive del Portico degli Uffizi:

Nadie que tenga en las venas sangre latina podrá recorrer este espacio sin que sienta cantar en lo íntimo de su sér el orgullo de la raza¹²⁶.

Nella Piazza della Signoria di Firenze, alcuni anni dopo, si sarebbe ambientato uno dei più celebri passaggi del viaggio di Rodó del 1916, che, a dispetto del titolo, *Motivos de Paros*, non avrebbe interessato la pure agognata meta greca.

La avrebbe raggiunta invece il guatemalteco Gómez Carrillo, il più prolifico scrittore di cronache di viaggio modernista. Lo scrittore di origine guatemalteca, attraverso la sua intensissima attività di cronista, è stato

¹²³ M. Díaz Rodríguez, *De mis romerías y Sensaciones de viaje*, Madrid, Editorial América, s.f., p. 209.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁵ M. Picón Salas, *Formación y proceso de la literatura venezolana*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1984, p. 148.

¹²⁶ M. Díaz Rodríguez, *op. cit.*, p. 138.

soprattutto un accorto mediatore di cultura, un censore informatissimo di informazioni che, rilevate dal baricentro intellettuale parigino, sono rivolte e confezionate – attraverso una percezione acuta dei moderni meccanismi del consumo letterario di massa e una ricercata lavorazione stilistica, ricca di effetti “sensazionalistici”, della nuova prosa giornalistica - per il pubblico “periferico” del mondo ispanoamericano. «*Sujeto cosmopolita*, extravagante y glamoroso», incarnazione stereotipata del “dandy” raffinato e dello scrittore ispanoamericano “afrancesado”, “descastado”, che si è spensieratamente lasciato alle spalle la realtà della patria guatemalteca e americana, «el cronista-viajero mostraba [...] el mundo de la centralidad europea y de sus “márgenes” a los lectores de los diarios continentales y españoles»¹²⁷.

Entro le sue fitte ricognizioni per le terre d'Europa e dell'Oriente, il viaggio in Grecia assumeva per Gómez Carrillo il valore speciale di «un viaje iniciático en busca de sus raíces y de la perennidad del mundo occidental, para reafirmar el mediterraneísmo y el clasicismo que postulaba Moréas y que Gómez Carrillo asumió para sí mismo»¹²⁸. Il consistente volume *La Grèce éternelle* (1908), aperto da un prologo firmato da Moréas, che ne era disceso, per la capacità di interloquire con sciolta, mai pedante erudizione con svariati nomi del dibattito contemporaneo sull'universo greco - oltre che per la finissima orchestrazione retorica, che il prefatore attribuisce a «la estirpe libre de Cervantes» - si inserisce a pieno diritto nella tradizione della letteratura di viaggio francese tardottocentesca dedicata alla patria per antonomasia della classicità.

Dopo l'insigne antecedente della *Prière* renaniana (1888), approderanno alle sponde elleniche il Maurras di *Les vergers sur la mer* e di *Anthinéa*, lo stesso Moréas del *Voyage en Grèce en 1897*, il Barrès di *Le voyage de Sparte*, del 1906, il Bertrand di *La Grèce du soleil et des paysages*, del 1908 (per restare solo alle figure più celebri della cultura e dell'arte francese dell'ultimo Ottocento, ovviamente). Sono nomi, è bene avvertire, nei quali si può individuare un'animata direttrice delle “poetiche mediterranee” della cultura europea, la cui affermazione va in gran parte contestualizzata nel clima degli accessi nazionalismi (e imperialismi) di fine '800. In un clima di reciproca solidarietà, nel nome di una “fratellanza” sovranazionale eretta sulla premessa ideologica di un atavico vincolo sanguineo, i paesi latini guarderanno al Mediterraneo come a «quel principio fondatore, quel referente genealogico a partire dal quale si può costruire un'appartenenza comune»¹²⁹. In area francese, alle fondamenta di questo lavoro di scavo genealogico, spicca il caso di Luis

¹²⁷ B. Colombi, *op. cit.*, p. 230.

¹²⁸ M. Vilallonga, *Retrato de Gómez Carrillo con amigos sobre un fondo griego*, in *Literatura iberoamericana y tradición clásica...*, cit., p. 465. In questo articolo la studiosa contribuisce allo studio della figura dello scrittore, ricostruendo uno spaccato di relazioni intellettuali e amicali che fanno da sfondo all'affermazione dell'ispirazione filoellenica e classicistica consolidata dal rivelatore viaggio in Grecia.

¹²⁹ J. C. Izzo, T. Fabre, *op. cit.*, p. 63.

Bertrand, teorico verso la fine dell'800 di «una vera e propria ideologia mediterranea» pensata in funzione della “missione” coloniale in Algeria, scrive Fabre¹³⁰. Una linea di continuità e di evidenti parentele ideologiche legherà poi l'esperienza del “Provenzalismo” di Mistral e dei “Felibristi” ai nazionalismi reazionari di Maurras, il fondatore dell'Action Française, e Barrès, e al “Noucentismo” di Eugenio D'Ors, che con la celebrazione della florida, vitalistica personalità mediterranea del mondo catalano, reagiva soprattutto all'«esthétique “continentaliste” symbolisée par Azorín, Machado, Unamuno, etc.»¹³¹.

A Frédéric Mistral si riferirà esplicitamente il mediterraneismo di Maurras. Il suo *Voyage d'Athènes* è anche ricognizione di un ideale estetico che trova la sua manifestazione esemplare nello «stile dorico, nobile, forte, al quale la base, conforme alla natura e alla ragione, fornisce un supporto spazioso» (dal testo di Maurras), e per il quale risulta intollerabile la contaminazione dello «stile classico, l'Attico [che] è tanto più universale quanto è più severamente ateniese» con «la deleteria influenza della “lebbra semitica”»¹³².

Per Maurras, come già per Renán, la scoperta del Partenone (in *Anthinéa: d'Athènes à Florence*) si consuma in un'esperienza di “iniziazione” estatica che al suo culmine precipiterà il viaggiatore in uno «stato di follia lirica»¹³³.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹³¹ M. Vázquez Montalbán, E. González Calleja, *op. cit.*, p. 66.

¹³² J. C. Izzo, T. Fabre, *op. cit.*, p. 87. Così, negli anni Novanta, segnati dalla propaganda nazionalistica dell'Action Française e dalle declinazioni classicistiche dell'École Romane di Moréas, la «“rinascita del sentimento classico”», scrive Elena Pontiggia in un contributo sulla stagione del “Ritorno all'ordine”, «raggiunge un'intensità di cui si è persa traccia in tante ricostruzioni che si limitano a congiungere l'impressionismo e il postimpressionismo al cubismo e alle avanguardie». Siamo su una direttrice della storia della cultura e dell'arte finesecolare che, ci avverte la studiosa, scorrendo inavvertitamente dietro la facciata rivoluzionaria delle avanguardie storiche, sfocerà apertamente nel Neoclassicismo dell'immediato dopoguerra. Il “Ritorno all'ordine”, infatti, acquista operatività programmatica attorno al 1919, ma l'esigenza di una forma classica era massimamente avvertita già prima della guerra. Stando al quadro disegnato dalla Pontiggia, il senso di crisi sviluppato dal lutto bellico si limita a stimolare l'intensificazione espressiva di un indirizzo artistico che non nasce all'improvviso dalle ceneri delle prime avanguardie, ma che permea in continuità lo svolgimento della storia dell'arte e delle letterature europee tra '800 e '900. «Molte istanze espressive che si ripresenteranno nel Ritorno all'ordine [...] sono già racchiuse, benchè nascoste sotto una veste tardoromantica e spesso letteraria, nell'arte antimpressionista dell'ultimo Ottocento». Cfr. E. Pontiggia, “L'enigmatico classicismo. Il ritorno all'ordine in Europa (1919-1925)”, in Id. (a cura di), *Il ritorno all'ordine*, Milano, Abscondita, 1925; per i luoghi citati cfr. pp. 134, 133.

¹³³ Il visitatore descrive in effetti un processo di iniziazione “mistica”, nel quale l'elevazione alla somma essenza del costruito architettonico è veicolato da un'eccezionale sensibilizzazione delle facoltà sensoriali: prima quelle della vista, guidata verso la giusta via dall'indice rivolto in direzione dell'Acropoli di una giovanissima passante, «piccolo ierofante» che orienta il pellegrino smarrito (o, meglio, distratto: «mentre avevo lo sguardo in aria») al suo santuario laico; poi, in uno stato di crescente sconvolgimento emotivo, del tatto, perché il viaggiatore coronerà il suo viaggio mistico con un furtivo contatto fisico - eccitato dalla fulgida anche se mutilata materia di una colonna dei Propilei - che si tinge

Il Gómez Carrillo di *La Grecia eterna*, invece, manterrà un atteggiamento di vigile distacco emotivo dinnanzi allo spettacolo offerto dalle spoglie architettoniche del Partenone, come si può vedere chiaramente nella prosa che chiude il volume con un titolo esplicitamente connesso alle pagine di Renán: *La oración en el acrópolis*.

In effetti, non è principalmente nel raccoglimento intimo, nella commozione estetica scaturita dall'impatto con monumenti e rovine dell'Ellade antica che si stabilisce la tonalità narrativa essenziale dello scrittore guatemalteco: perché sono innanzitutto le manifestazioni vive e frammentarie del presente, nel loro organico collegamento alla storia e ai miti dell'antichità, a sollecitare le domande interpretative del viaggiatore. Il viaggiatore punta su questa via a materializzare – da eventi, aneddoti, visi, personaggi e opere d'arte che si affastellano nel percorso del viaggio – un dialogo concretissimo, pur nella ricchezza erudita della cultura messa in gioco, tra presente e antico, tra la facciata estemporanea e sfuggente dei fenomeni e la loro fortissima radice antropologica e storica. Svelando così nell'universo dei costumi, della cultura, sin'anche dell'arte della Grecia moderna che scorre sotto i suoi occhi il diretto – incorrotto – discendente della Grecia classica. È il genio, fedele a se stesso, della "Grecia eterna": è questa la tesi profonda del libro - supportata, a dire dell'autore, dalle tesi di Taine e Reclus -, che il viaggio illustra e si sforza di inverare con ostinazione, e che si trova programmaticamente esposta nel capitolo "La raza eterna".

Nell'«antigüedad viva» si può rinvenire la struttura portante della poetica del viaggio del guatemalteco, che è anche, ovviamente, una poetica *tout court*, attorno ai cui orientamenti artistici fondamentali si dividevano rumorosamente, tra classicisti e moderni, gli ambienti artistici del frangente. Moréas nel prologo era andato presto a fondo nell'argomento, esemplificando la fatua e cieca rincorsa degli ideali della modernità dei suoi antagonisti in una libera rinterpretazione di un mito delle *Metamorfosi* di Ovidio.

Era una classicità visitata nel segno del grecismo "gallicizzato" di Moréas, secondo l'Unamuno di *La Grecia di Carrillo*, quel Moréas che lo stesso scrittore guatemalteco, in pagine del suo già allora molto famoso *El Modernismo*, aveva ritratto come un poeta greco e al tempo stesso «muy francés, por creer, sin duda, que hoy Atenas está en el París y el monte Parnaso en la colina de

(senza che l'autoironia dell'autore abbassi il tono solenne della confessione) di sfumature teneramente erotiche, sottilmente feticistiche: «Quella colonna, che per prima avevo scorto nel coro dei giovani Propilei, la circondai con le braccia, fin dove potei, e inclinando la testa, non senza prudenza, a causa di una frotta di Americani che si avvicinavano chiassosamente, badando a far credere che stessi misurando la circonferenza, la baciai come un'amica». Il testo di Maurras da cui cito, *Anthinéa* - opera che incarna in maniera esemplare il forte intreccio, nell'esperienza intellettuale dell'autore, dell'ispirazione neoellenistica del credo artistico con i valori filomonarchici e cattolici della militanza politica - è raccolto nella collezione antologica dedicata alla letteratura di viaggio francese in Grecia di Jean Claude Berchet, *La Grecia*, traduzione di M. Ferrara, Palermo, Novecento, 2003, p. 259 (titolo originario: *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX siècle*, Edition Robert Laffont, 1994).

Montmartre»¹³⁴. Ne seguiva la definizione del nuovo ellenismo che, dimorando nella Parigi «de brumosos inviernos y de angustiosos otoños, ha adquirido cierta gravedad melancólica», ha perso l'equilibrio dell'«alma toda luz, toda mármol» degli antichi classici¹³⁵.

Fu quella Francia, del nuovo classicismo torbido e voluttuoso dei decadentisti, delle atmosfere scapigliate e *bohème* della sua internazionale popolazione artistica, il principale fuoco d'attrazione dei transfughi di tutta l'America latina, la sirena che – agli occhi delle elites intellettuali spagnole dell'epoca – perdeva con il suo canto ammaliante i “figli” americani sulla strada del ritorno verso la vecchia “madre” spagnola. Gallicismi, stravaganze lessicali e sintattiche delle nuove voghe letterarie stravolgono la più genuina vocazione *castiza* della lingua castigliana, dandismo e viziose atmosfere di *bohème* trattengono in una vita inautentica, al di qua dei Pirinei, i figli ispanoamericani dalla loro terra d'origine: il preoccupato avvertimento della moda *galicista* che travolge le colonie intellettuali ispanoamericane in Europa è una vivida costante della critica letteraria della Spagna del tempo, come risulta ben documentato da una serie di studi¹³⁶.

Nonostante le sue decise prese di distanza dal movimento, Unamuno condivise con esso il bisogno di un urgente svecchiamento della lingua letteraria spagnola, distinguendosi – in riviste quali “Renacimiento”, “Helios”, “Vida Nueva”, “Juventud”, indiscussi organi del “fronte” modernista - come uno dei più attenti deciflatori delle novità letterarie del momento. Ne “La Nación” e “Caras y Caretas” argentine e ne “La Lectura” madrilenas confluiva nel frattempo la sua infaticabile opera di censore critico delle opere dei giovani scrittori ispanoamericani, con molti dei quali instaurò relazioni epistolari fitte e talora – come con Rojas e Nervo – longeve¹³⁷. Nella prefazione ai *Paisajes parisinenses* di Ugarte, in una pressoché demolitoria

¹³⁴ E. Gómez Carrillo, *El Modernismo*, Madrid, Francisco Beltrán, 1905, p. 239.

¹³⁵ *Ivi*, p. 240.

¹³⁶ Si può rimandare in proposito all'ormai classico lavoro di Foguelquist, in particolare alle pagine di “Gente vieja y vida nueva”, dove si analizza il concorso comune dei nuovi letterati ispanoamericani e spagnoli nella formazione del movimento modernista, sullo sfondo delle forze conservatrici della cultura letteraria dell'epoca, che identificavano nella nuova scuola artistica un'estetica della decadenza e dell'esterofilia, pericolosamente sviata dai genuini valori della tradizione letteraria *castiza*. «En este sentido, el modernismo coincidió con la generación del 98, a pesar de que los modernistas de América eran, en general indiferentes a la política y se preocupaban muy poco por las cuestiones sociales», scrive lo studioso (D. F. Fogelquist, *Espanoles de América y Americanos de España*, Madrid, Editorial Gredos, 1967, p. 38). Lo stringersi tra Spagna e America di questo solidale fronte artistico contribuisce a determinare la forte connotazione ispanica che, secondo il critico, sosterrà le esperienze del modernismo ispanoamericano più maturo (e proprio da questa prospettiva si muove lo studioso in questa sua ricostruzione delle relazioni letterarie tra Spagna e America).

¹³⁷ Sono materiali ampiamente ricostruiti negli studi di M. García Blanco, *América y Unamuno*, Madrid, Editorial Gredos, 1964 e di J. C. Chaves, *Unamuno y América Latina*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1970.

stroncatura dei toni tardoromantici di quell'ennesimo «peregrino de la literatura» venuto a Parigi per conquistarsi il suo «“jornal de gloria”», Unamuno concedeva cauti elogi, anche se nella sostanziale censura di un «lenguaje que hasta cuando es correcto parece traducido al francés»¹³⁸, degli innovativi procedimenti espressivi messi in atto, con un uso - talora eccessivo - dello strumento metaforico, dall'autore argentino. Qui, dunque, Unamuno si apriva a un riconoscimento del contributo dell'influenza francese - esemplare nel caso ugartiano - nello svecchiamento, in termini di fluidificazione dell'ordito retorico, di acquisto di rapidità e concisione espressiva, del «viejo castellano, acompasado y enfático, lengua de oradores más que de escritores [...] el viejo castellano que por su índole misma oscilaba entre el gongorismo y el conceptismo» e che necessitava allora di una «refundación»¹³⁹.

Ma ciò che appariva irriscattabile delle prose ugartiane era l'apologia dell'esperienza maledettistica nella quale, sulle tracce dei grandi autori della discesa agli inferi del decadentismo francese, veniva a perdersi, come «una voz más de esta juventud inorientada mejor aun que desorientada», il discreto talento narrativo di Ugarte.

Era un'opera, segnalava questo nelle brevi linee di avvertenza che l'incorniciavano, formatasi attraverso il susseguirsi di appunti, impressioni estemporanee, «simples notas de transeunte, reunidas por la causalidad en un racimo de incoherencias [...] como en la vida». Su questi pezzi “incoerenti” del paesaggio parigino - un «paisaje» povero di elementi paesistici, aveva annotato Unamuno, tutto risolto nel suo «paisanaje» - domina quindi il punto di vista di un soggetto «transeúnte»: la specificazione non è casuale, ma rimanda alla dimensione erratica che attraversa con lentezza la filigrana dei racconti, di uno sguardo in perpetuo movimento, continuamente sollecitato dalle provocazioni sinistre di una città che aspetta testimoni dei suoi quadri di violenza, emarginazione, solitudine: lo sguardo malinconico del *flâneur*...

Su una simile struttura formale si erano costruite le cronache di *De mis romerías* di Díaz Rodríguez, scaturite da rievocazioni del soggiorno francese e europeo: le increspature narrative crescono e si dilatano dal fluire impressionistico dello sguardo su paesaggi e città, soffermandosi su volti, personaggi e avventure che si innalzano come tenui camei sullo sfondo di città europee e in particolare di Parigi. Ma la vena narrativa di Ugarte si spostava decisamente, rispetto alle «romerías» del collega venezuelano, su un registro di letteratura “nera”. Si può ricordare il raccontino *Bullier*, la cui scenografia si divide tra un esterno inquietante, la riva della Senna alla quale ha fatto ritorno il corpo di un suicida annegato, e l'interno ovattato di un salone di ballo - il famoso *Bullier*, appunto -, presentato dalla voce narrante e peregrinante dello scrittore argentino, che si sottoscrive alla categoria di «los que vagan, de noche, al borde del Sena», del «transeunte» che raccoglie la testimonianza delle miserevolezze di una fosca

¹³⁸ M. de Unamuno, *Prólogo* a M. Ugarte, *Paisajes parisienses*, Paris, Garnier, 1903, p. XI.

¹³⁹ *Ivi*, p. XV.

Parigi notturna¹⁴⁰. Nella «atmósfera de invernáculo» de *La Garçonnière*, saloncino nel quartiere Monceau prezioso di libri antiquari e porcellane orientali, un gruppo di maturi signori – una «media docena de cadáveres elegantes, que gesticulan, fumando cigarillos» - si raccoglie nel rito crepuscolare della rievocazione di vecchi amori, di piccanti avventure amorose, consumate fugacemente come «*bibelots* de sèvres que olvidaron sobre la chimenea y que el criado rompió una semana más tarde»¹⁴¹.

Il tema delle tisi fa una sua trionfale comparsa in *Blanchette*, ambientato nel cavernale dei pittori di Montmartre: come in un'allegoria barocca del trionfo della morte, nella piazza di Pigalle sfila su un carro festoso il corpo sfigurato dalla malattia di Blanchette, malata di tisi, ma soprattutto vittima del sottile veleno sociale della nuova morbosa letteratura della perdizione che ha dato una perversa regola di vita ai circuiti *bohémien*s della capitale. Con un abile scorcio introduttivo *La muerta* si apre sulla scena del caffè, altro luogo mitico delle nuove avanguardie artistiche del *fin de siècle*, con l'inquadratura mossa, che dall'alto scorre incertamente sulla galleria umana accomodata lungo le file di «*mesas grises cubiertas de vasos semi-vacíos*», mondana e godereccia¹⁴².

Si evidenzia in quasi tutti questi medaglioni di perdizione un'attenzione particolare della prosa ugartiana per gli effetti luministici: con improvvise accensioni di luci artificiali – dai risultati espressionistici – per segnalare, ad esempio, negli spazi notturni deserti la presenza di aggregazioni sociali («por las puertas salía una luz dorada que se abría en abanico sobre la acera»), o per rischiarare con effetto teatrale scene di degradazione («*divisé dos sombras – un hombre y una mujer – que luchaban bajo la luz de un farol*»), o paventare l'approssimazione di una minaccia, di un'indecifrabile incombenza atmosferica («*los faroles rojos de un fiacre brillaban á lo lejos y se aproximaban oscilando, como pupilas de monstruo*»)¹⁴³. Le sordide cronache di *Carnes* – piccoli sipari teatrali aperti su scene di dolore e degradazione umana di diversa estrazione sociale – dovevano aver contribuito molto a suscitare lo stato di tristezza che Unamuno, dopo la lettura dei *Paisajes* di Ugarte, scrisse nel prologo di aver provato a mitigare nel riposante paesaggio della campagna castigliana.

La dimensione dell'attrito tra l'austero mondo castigliano – in quel momento ripiegato in un duro, doloroso movimento di introspezione identitaria - e la labirintica realtà urbana di Parigi, viene crucialmente alla luce nell'*incipit* del prologo di Unamuno all'opera di Ugarte. Questi *paisajes* hanno riconfermato, se non rinfocolato, la sua ostilità per il consacrato mondo della «bohemia» di Parigi, rievocata dalla prosa ugartiana – denuncia il critico - attraverso «una nota triste, de arrastrada melancolía, una nota que parece surgir del cementerio del viejo romanticismo melenudo y tísico»¹⁴⁴. Non lo commuove affatto, ma anzi lo infastidisce, per essere l'espressione insincera, teatralizzata ed esangue

¹⁴⁰ M. Ugarte, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 4, 2-3.

¹⁴² *Ivi*, p. 27.

¹⁴³ *Ivi*, p. 28.

¹⁴⁴ M. de Unamuno, *Prólogo* a M. Ugarte, *op. cit.*, p. IV.

di «una liturgia estrictamente formulada», che non sa dare corpo a personaggi e vicende, che tradisce la linfa della vita e delle sue reali miserie, per obbedire a un canovaccio letterario ormai invecchiato e infecondo. Al «campo abierto» della «llanura castellana» il severo prefatore ricorre allora come a un antidoto disintossicante, come a una visione purificante:

Cuando acabé de leer el manuscrito de esta obra fuime a contemplar campo abierto al cielo y por la luz de éste bañado, paisaje libre, la llanura castellana, austera y grave, amarilla en este tiempo por el rastrojo del recién segado trigo. Era que me sentía mareado y oprimido; habíanme dejado los *Paisajes parisienses* de Manuel Ugarte cierto dejo de tristeza, de confinamiento, de aire espeso de cerrado recinto¹⁴⁵.

In un interessante lavoro sulla rappresentazione *castellanocéntrica* negli intellettuali del '98 uno studioso ha parlato di «una medievalización cristiana del tópico» castigliano, eletto «como *locus* para contemplar el otro mundo», particolarmente evidente nell'Unamuno successivo a *En torno al casticismo*. Da una sua originaria rappresentazione negativa come *locus eremus* - come lo era nella prima importante opera saggistica dell'intellettuale basco, scritta a partire dai criteri della geografia determinista - lo spazio castigliano si riabilita a *locus spiritualis*¹⁴⁶.

Qui, il collocarsi al centro del proprio territorio geografico, oltre che esibire in maniera plateale la distanza tra due luoghi inconciliabili, ha il senso di un ri-orientamento emotivo, psicologico. L'intellettuale si colloca sulla piattaforma della *meseta* come su uno scenario di contemplazione e di raccoglimento interiore, ritrovandosi in un paesaggio dell'animo, da cui affacciarsi nuovamente rasserenato alla scena del mondo lontano, metabolizzandone l'alterità dalla remotezza della propria posizione visuale (geografica, culturale). Si riossigena così dell'aria atavica della pianura castigliana «austera y grave» il claustrofobico lettore emerso dall'«aire espeso de recinto cerrado» della Parigi di Ugarte.

D'altro canto, Ugarte, nelle cronache di viaggio pubblicate nel 1906 sotto il titolo di *Visiones de España*, lungi dall'avvertire gli effetti catartici della vasta geografia delle «ciudades muertas» della regione castigliana, già decantata da Gálvez e Larreta, sperimenterà al contatto con quel paesaggio un senso di angustia e soffocamento, platealmente simmetrico a quello registrato da Unamuno nelle sordide atmosfere urbane della sua opera di qualche anno prima.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. I.

¹⁴⁶ C. Moreno Hernández, *En torno a Castilla. Ensayos de historia literaria*, Las Palmas de Gran Canaria, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2001. In pagine di una sezione di questo testo particolarmente attinenti al nostro tema, Moreno Hernández insiste sull'identificazione di tenore metonimico della Castiglia come *meseta* - e di questa come Spagna intera - che gli autori del '98 ratificherebbero dalle opere della geografia determinista, in particolare di Reclus.

Da Burgos, nella quale, come si vedrà successivamente, viaggiatori come Rojas e Gálvez ritroveranno il solenne spazio epico da cui, con le imprese del Cid, era partita la missione nazionale e universalistica del genio spagnolo, il viaggiatore argentino, sopraffatto dalle atmosfere come pietrificate nel tempo delle sue strade e chiese, prenderà letteralmente la fuga, in cerca di più spensierate atmosfere:

En la ciudad sólo se oía el toque marcial de las cornetas que parecían interrogarse de un cuartel á otro, y, eterna, invariable, como una obsesión de angustia y de muerte, la lamentación interminable de las campanas que gemían sobre la población como sobre un cementerio abandonado...
Lloré al partir...¹⁴⁷

Anche alcuni dei viaggiatori ispanoamericani più propensi a compiacere le aspettative di don Unamuno avrebbero dimostrato difficoltà nell'acclimatarsi nelle severe, scarse, prospettive monumentali e paesaggistiche della Castiglia. Fu così perfino per Amado Nervo, che aveva conosciuto la grazia della capitale francese, dando testimonianza del suo culto per il «divino París» in delle prose - *El éxodo y las flores del camino*, pubblicate nel 1902 -, che di nuovo cruciarono Unamuno. Ebbene, dopo i suoi giorni di “bohemia” modernista, il poeta messicano aveva stentato ad ambientarsi in quel paesaggio di cui, come ha registrato Fogelquist, avrebbe colto in seguito in testi come *El viejo solar*, *Por qué vine a Castilla*, *En la roca más hostil*, *Llegó el otoño*, *El viejo palacio de los Reyes de España*, *Elevación*, *A Felipe II* – sotto una probabile influenza delle rappresentazioni castigliane di Machado – la bellezza del suo severo carattere ascetico, consentaneo con il processo di concentrazione spiritualistica della sua ultima opera. Lugones, tra i più ortodossi eredi dell'ispanofobia radicale di Sarmiento, si annoverava tra quelle migliaia di viaggiatori argentini che con «infatigable esnobismo», si lamentava Rojas in “La España actual”, discorso in cui l'intellettuale reduce dal suo viaggio in Europa disponeva una prima sintetica ricognizione della sua scoperta del “paradiso spirituale” della nazione del “postdesastre”, viaggiavano tra Europa e Oriente, saltando la visita delle loro terre d'origine.

Gómez Carrillo, viaggiatore infaticabile, non eluse la meta, ma non di certo per andare ad adorare il paese come al santuario dell'alta e immortale razza ispanica. Le pagine spagnole di *Sensaciones de París y de Madrid*, del 1899, partecipano con convinzione allo sforzo, diffusamente attestato dalla letteratura odeporica del periodo, di contribuire ad una «rescritura de la visión europea de lo español»¹⁴⁸: a riscattare cioè la Spagna da una visione che - con il

¹⁴⁷ M. Ugarte, *Visiones de España (apuntes de un viajero argentino)*, Valencia, Sempere, 1910, p. 46.

¹⁴⁸ A la «africanización discursiva de España» realizzata da Sarmiento, constata Fombona, le pagine di viaggio di Gómez Carrillo reagiscono attraverso l'illustrazione di uno scenario urbano e artistico identificato con il gotico europeo, in modo da sottrarre la Spagna «a un afuera geográfico ajeno e inferior a Europa» e installarla «en el espacio histórico» come «parte (y origen) de la historia occidental». Cfr. J. Fombona, *La Europa necesaria...*, cit., pp.

concorso anche delle pagine di viaggio di autori come Gautier, Barrès e Rosny (e, in ambito ispanoamericano, di Sarmiento) – l’ha adulterata nell’immagine “esotica” di un mondo culturale arretrato, “fronterizo”, situato ai margini della più avanzata cultura europea ed identificato piuttosto con la componente interna africana-andalusa. Ma al confronto con la sofisticata realtà del mondo parigino, il viaggiatore guatemalteco non può evitare di registrare la povertà culturale, l’angustia provinciale, delle città spagnole: riscattandole dalla barbarie orientalistica, il guatemalteco ne avrebbe recensito con il suo noto snobismo di *viveur* “afrancesado” i clamorosi anacronismi della provinciale realtà della “cattolica Spagna”, e in particolare della sua capitale, che conobbe quando doveva ancora essere colpita dalla sventura del ’98.

L’esperienza di un suo primo soggiorno nella metropoli spagnola, oltre ad avere lasciato riflessi nelle sue richiamate *Sansaciones*, sarà narrata nella *Miseria de Madrid*¹⁴⁹, l’opera conclusiva della trilogia autobiografica di *Treinta años de mi vida* che Gómez Carrillo, sull’esempio del già famoso precedente dariano, cominciò a scrivere nel 1917. «La miseria» allusa nel titolo non si riferirebbe alla città, ma alla esiguità delle risorse del viaggiatore che, scortato da una frizzante «griseta de dieciocho años» francese¹⁵⁰, vi soggiorna tra stenti prolungati dalla continua posticipazione del conseguimento dello stipendio guatemalteco.

Si direbbe però che Gómez Carrillo alluda ambiguamente tanto alle ristrettezze finanziarie di un soggiorno obbligatoriamente “bohémio” quanto alla povertà de «la villa del oso y del madroño», «una de las ciudades menos “confortables” y más sin carácter que hay en el mundo», come scrive in “La vida madrileña” il narratore rievocando l’umiliante ricerca di una dimora adatta alle sfornite tasche del pellegrino di allora. Sorge qui, come già il primo giorno all’affacciarsi dall’Hotel Bristol sulla piazza della Puerta del Sol, la nostalgia di Parigi, il rimpianto, «ante la vulgaridad gris de las calles sin estilo, sin fecha, sin abolengo» della «gracia vetusta de nuestro barrio Latino, dominado por las torres de Notre Dame y alegrado por las curvas del Sena»¹⁵¹. Non perde un’occasione Gómez Carrillo per far stridere la grazia sottile, la bellezza sofisticata del *topos* parigino con la realtà puerile e grezza del mondo spagnolo. Il maleficio fascinatore «de la perversión y de la corrupción francesa» si incarna perfettamente nei «trapos ligeros, frufutantes, transparentes, vaporosos» di Alice, la compagna di avventura francese, rispetto ai quali la padrona della pensione dimostra «una especie de repugnancia física, extraña e incurable, que la llevaba a limpiarse los dedos con su delantal después de manosear los ligeros y voluptuosos cendales

168, 169. In questa medesima prospettiva di indagine si muove lo studio della Colombi “Retóricas del viaje a España” (in *Viaje intelectual...*, cit.).

¹⁴⁹ E. Gómez Carrillo, *La miseria de Madrid*, edición y prólogo de J. L. García Martín, Gijón, Libros del Peixe, 1998.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 103.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 104.

parisienses»¹⁵². Le stesse pagine de *La vida madrileña* concludono con la rievocazione del «escándalo que Bonafoux contó más tarde, agrandándolo y deformándolo, en uno de sus artículos»¹⁵³, vale a dire il bacio che Alice, «con su espontaneidad parisiense», imprime sulle guance del guatemalteco, provocando l'indignazione quasi furiosa degli astanti del “Fornos”, e la solitaria, ma energica difesa di Joaquín Dicenta: uno di «esos besos desaprensivos y espontáneos, salivosos y explosivos» con cui Parigi si annuncia agli occhi scandalizzati della «niña chilena» di *Criollos en París* di Edwards Bello, su cui ci soffermeremo dopo.

Alfonso Reyes, che in Spagna visse il denso decennio del 1914-1924, avrebbe restituito nei suoi *Cartones de Madrid*, pubblicati nel 1917 in Messico, un ritratto penetrante della città, «desde una perspectiva cariñosa y a veces crítica, pero siempre sincera y lúcida», come ha scritto il curatore di una recente riedizione del libro¹⁵⁴. L'ironia, l'arguzia, guidano una narrazione agile e fresca di una Madrid ritrovata in un colloquio dimesso e tranquillo con i suoi miti, bassi e alti, popolari e letterari: la città asciutta del Manzanares - «río inútil», «arroyo aprendiz de río», come aveva scritto Quevedo - con il suo paesaggio umano di «almas rudas y voces roncas»¹⁵⁵ in comunicazione costante con le esperienze familiari della morte e di una «monstruosidad» goyesca sempre in agguato, con la sua vasta popolazione di «mendigos», nella quale si registra con ironico sollievo «una regeneración ética del pícaro», di quel comportamento sociologico parassitario e furfantesco nella quale gli intellettuali spagnoli avevano individuato «el daño fundamental de la patria». È la Spagna di Baroja e Ortega y Gasset, di Valle Inclán, lo spagnolo dalla «manga vacía»¹⁵⁶, o di Giner de los Ríos, «místico, pero a la manera española: cargado de ideales prácticos y positivos»¹⁵⁷.

La confidenza con la rappresentazione spagnola forgiata dai maestri della generazione del '98 e dei suoi epigoni emerge sul suo reiterato riflettere sulla dimensione “domestica”, “rustica”, proprio per questo, estremamente pervasiva della sua “mistica”: «la moral y la mística se amansan y se vuelven caseras», così in Luis de León, così in uno dei pochi scienziati del paese Ramón y Cajal¹⁵⁸.

E qui si può anticipare che sarà alla luce del misticismo fattivo e “andariego” di Teresa d'Avila - che, come ricorda Reyes nei *Cartones*, ammoniva le sue «hijas de devoción» che «“entre los pucheros anda Dios”» - che si consumerà la scoperta di Gabriela Mistral dell'ascetica *meseta* castigliana in una delle pagine emerse da viaggi e soggiorni nel paese, testimonianze esemplari del rapporto conflittuale, tra desiderio di riconoscimento e rifiuto, tra

¹⁵² *Ivi*, pp. 105-106.

¹⁵³ *Ivi*, p. 108.

¹⁵⁴ A. Reyes, *Cartones de Madrid*, Madrid, Hiperión, 1988.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 31.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 62.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 63.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 34.

immedesimazione nella tradizione etica del pensiero cristiano spagnolo e idiosincrasia per il suo paesaggio disumano, tra volontà di riconciliazione con il paese che le imprime l'alto «rango morab» di cittadina “ispanica”, e avversione per il popolo dei *conquistadores* che aveva perpetrato lo sterminio degli indigeni, e dei suoi discendenti che, per ignoranza o indifferenza, negano il cruciale problema della sopravvivenza degli strati indigeni nelle società ispanoamericane.

Gli anni del '20-'30, entro cui si situa la scoperta della Mistral dell'Europa, sono segnati ormai dal collasso della cometa del mito modernista di Parigi, di cui le esperienze di solitudine e alienazione intellettuale degli ispanoamericani in esilio volontario dalle rispettive patrie americane, avevano cominciato già ai primi del '900 a denunciare l'illusorietà. In questo senso risultò cruciale la parabola del secondo soggiorno francese, nel 1900, di Darío. Il poeta, che in un giro trionfale nel Sudamerica, nel 1896, era stato acclamato dai suoi numerosi discepoli come il vate della nuova “religione” poetica, che in Spagna, tra i giudizi contrastanti della critica pro e anti-modernista, non aveva comunque mancato di imporre la sua figura, scoprirà che la Francia a cui deciderà di tornare nel 1900 continuava ad ignorare le sue opere come quelle dei suoi conterranei, che alle sue profferte di venerazione facevano risposta le poche, fredde, voci di una critica, ha argomentato la Molloy in uno dei più esaurienti lavori sul tema, «singulièrement avare»¹⁵⁹.

Inventor, in un certo senso, del complesso di Parigi – come aveva rilevato Salinas - Darío ne avrebbe narrato in questi anni l'esperienza della disillusione, descrivendosi nei famosi versi dell'*Epistola a la Señora de Lugones*, come il «*sauvage*/encerrado en mi celda de la rue Marivaux» dallo spirito malignamente censorio di una città che gli è divenuta un «enemigo terrible». Sostanzialmente svincolato da rapporti significativi con gli autori francesi del momento «il est réduit à jouer le rôle ingrat de l'amant platonique que la France réservait, selon Blanco Fombona, à tous les écrivains hispano-américains»¹⁶⁰.

Nei testi dariani di questa seconda stagione, marcata dalla vena meditativa e esistenzialistica dei *Cantos de vida y esperanza*, «la fête galante, les thèmes “decadents” et même la mythologie» vengono meno in una rappresentazione della città costruita su una quotidianità senza lustro, in cui cominciano ad impallidire i simboli fastosi e grandiloquenti della sua originaria mitificazione. La figura di Darío assumeva intanto l'entità di un mito entro il mito in dissoluzione della *Ville Lumière*, come il capofamiglia spirituale delle progenie di letterati e artistoidi che, come il Martí di *Sangre patricia*, sono vittime della «sugestión» che

fuera de París no había, para ninguna gloria, consagración posible [...] como si la fama, después de hablar en griego, y en seguida en latín, y por ultimo en el

¹⁵⁹ S. Molloy, *La diffusion de la littérature hispano-américaine en France au XX siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 49.

español de los Felipes y los Carlos, no hablara ya sino en francés a todos los puntos del horizonte¹⁶¹.

Suoi esemplari versi campeggiano sulla parete della stanza d'hotel di uno dei protagonisti dei «criollos en París» del romanzo omonimo del cileno Edwards Bello, come le iscrizioni di un nume tutelare, il motto di vita del santo protettore di una colonia di artisti e artistoidi che ha ormai accettato di buon grado il ruolo di *sauvage* che la sprezzante società intellettuale parigina le ha affibbiato:

cortinas de raso, una cama endoselada, cuatro pilares y una chimenea, encima de la cual veíanse retratos de mujeres y de poetas, con dedicatorias. Un verso de Darío ocupaba el frente de la muralla, con letras gruesas: *París, centro de la locura, / foco del surmenage, / donde hago buenamente / mi papel de sauvage*¹⁶².

La vicenda è ambientata nella prima guerra mondiale e Darío e gli altri vati del modernismo non presenziano in prima persona gli scenari del romanzo, però fanno da surrogati individui «misteriosos e interesantes» come el Vaina, che il poeta colombiano Vargas Vila aveva fatto suo «secretario» per imitazione di Rubén Darío, il quale si faceva scortare da un messicano chiamato Julio Sedano. La cittadinanza straniera ha cercato d'altronde le sue nuove figure di sacerdoti dell'arte, come nel caso tutto al femminile di María Bashkirtseff, al centro delle voluttuose rievocazioni di *De sobremesa* di Silva, «la rusa millonaria que en muchos aspectos es la diosa de una religión de extranjeritas en París»¹⁶³. Per i nuovi arrivati non sono poi sempre rassicuranti le genealogie degli antecedenti ispanoamericani radicati a Parigi. È nota per esempio la cattiva fama che aveva presto circondato – con il concorso delle concordi testimonianze di Darío, Silva, o Quiroga – sul “trasplantado” per eccellenza, Gómez Carrillo, il grande maestro di cerimonie della Parigi sudamericana. E infatti il letterato guatemalteco figurava accanto a un Bonafoux o un Bobadilla tra i «literatos criollos» che «llevan el bochinche en el alma», affamati e nutriti da ambizioni disumane, «que apestan todo lo que tocan», contro cui inveiscono i giovani della nuova “bohemia” di Edwards Bello¹⁶⁴.

Ma della Parigi di Gómez Carrillo, che all'inizio delle *Sensaciones de París y Madrid* ne aveva metaforizzato il corpo sensuale nelle immagini della “sfinge” insondabile e dell’“Elueusis” misteriosa, i protagonisti di *Criollos en París* ne hanno ben assimilato il carattere di divinità capricciosa e imprescrutabile: «París es una diosa delirante y terrible, de mil caras y mil brazos»¹⁶⁵.

Li ha soggiogati non tanto «el París elegante y simétrico, trazado por cuerdas por Hausmann, sino otro París de rincones y callejuelas», trafficato dalla figure assortite delle «midinettes a la salida del taller», dei «suburbios, donde la

¹⁶¹ M. Díaz Rodríguez, *Sangre patricia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972, p. 79.

¹⁶² J. Edwards Bello, *Criollos en París*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965, p. 13.

¹⁶³ *Ivi*, p. 117.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 67.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 52.

última *gigolette* arregla su penacho rubio», «el París tubulento y extraño de las barreras, los bistrós, las ferias y el cuartito del último piso donde Mimí Pensón está cosiendo el traje de la Venus de las Acacias»; li ha storditi il rimescolio incessante di persone della Parigi crepuscolare dei *boulevards*, al «lado del Opera», con la trafia di vetrine illuminate, il traffico di vetture eleganti e le apparizioni delle «primeras *cocottes* de la zona del Olimpia» che «taconeaban entre el Magdalena y el Restaurant Viennois»:

torbellino donde la cabeza que pasa, así sea de una virgen, de una diosa o de una bruja, no se vuelve a ver nunca. Es el remolino donde se juntan todas las aguas de París, todas las zonas¹⁶⁶.

Accanto alla rappresentazione partecipata e nostalgica di questa Parigi tentacolare e perditrice, si insinua d'altronde in questo romanzo di Edwards Bello, così come in quello anteriore, e su una stessa linea naturalista, del conterraneo Alberto Blest Gana, una critica corrosiva del vasto fenomeno sociologico dell'istituzionalizzazione della migrazione, con viaggi e soggiorni più o meno prolungati, delle famiglie della media e alta borghesia *criolla* in Europa. È il fenomeno che Viñas ha individuato entro la categoria del «viaje ceremonial»: una pratica sociale di consacrazione nell'«empíreo» della cultura europea che ha il suo fine più importante non tanto nel viaggio in sé, quanto nella visibilità del suo cerimoniale fastoso agli occhi della comunità di appartenenza:

Se viaja a Europa para santificrse allá y regresar consagrado [...] se inaugura la etapa del *viaje bumerang*: no interesa tanto ir porque se va para volver. El cielo reside allá, pero la verificación de la sacralidad se da aquí¹⁶⁷.

Nella “colonia” americana in Europa si accrescono o si irrigidiscono «las distancias sociales instauradas en América», o assume connotazioni disumane la lotta di sopravvivenza dei suoi protagonisti per la conquista di una visibilità negli spazi rappresentativi della società parigina, come emerge chiaramente dagli spaccati narrativi dei romanzi cileni che si sono citati. Si accalcano sulle loro scene «diplomáticos novísimos que antes fueron agentes electorales o mercantes de votos», consoli che hanno offerto la loro «pluma de periodista al servicio del nuevo Presidente de la República», «jugadores de Bolsa» fraudolenti trasformati «en pequeños snobs de París, pretenciosos y diletantis», riccastri di origine cilena ascisi alle sfere della nobiltà parigina, tiranneggiati dalla «religión pagana y cruel» della “moda”, dispensatrice di *status symbol*, discriminatrice dei ceti, rivelatrice – negli indumenti pretenziosamente *chic* dei *rastaqueros* ispanoamericani - di ascese delle carriere e dei redditi a cui non hanno fatto seguito altrettante elevazioni dei gusti e delle maniere.

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 77, 125.

¹⁶⁷ D. Viñas, *op. cit.*, p. 47.

I “trasplantados” a Parigi di Blest Gana sono accumulati tutti dalla «común aspiración de escapar al apodo moderno de *rastaquouères*, con que los franceses de París designaban a los hispanoamericanos solamente, y hoy a todo extranjero de mal tono», dalla «rabiosa aspiración a sacudir su manto de extranjerismo, a contraer amistades con gente elegante europea», traguado al quale sono sacrificati infine anche i bei «sentimientos de afectuosa confraternidad con que los que llegan de aquella tierra de América miran al principio a sus compatriotas»¹⁶⁸.

Alla mitizzazione cosmopolita di Parigi fa dunque seguito la scoperta della deludente realtà di solitudine e di antagonismo che si consuma nel suo spazio sociale, dell'assoluta mancanza di attenzione dell' «“occidente” orgulloso y despectivo» nei confronti delle sue periferiche, illuse «hermanas latinas», come con aspri toni di accusa avvertiva Benjamín Carrión in un testo del 1928:

el intelectual que llega a Europa ilusionado por la leyenda del amor amplio y generoso de Francia por el mundo; de su maternal predilección por las repúblicas latinoamericanas, que son hijas de su espíritu, en más alto grado que lo son de la sangre de España; si es que no se deslumbra y se entrega totalmente el amor de este “occidente” orgulloso y despectivo, sufre en verdad un choque rudo, al comprobar la muy diversa realidad [...] al convencerse que “la Francia de los derechos del Hombre”, según el plissé inevitable, ignora soberanamente [...] todo hasta la existencia casi, de la América “Latina”¹⁶⁹.

Alla sacralizzazione di Parigi fa riscontro così un processo di demonizzazione della “sfinge” che ha inghiottito le vite degli esuli ispanoamericani - “la prostituta” o la dispensatrice di “paradisi artificiali” che ne ha intossicato le virtù morali -, e la presa di coscienza della necessità di suggellare il viaggio con il ritorno alla patria americana. A un esodo di “ritorno” dei letterati ispanoamericani corrisponde sul piano letterario un importante processo di introspezione nelle forme della propria realtà autoctona. Secondo Teodosio Fernández

entre las continuadas manifestaciones del conflicto entre americanismo y universalidad que la literatura hispanoamericana registra, ninguna ofrece mayor interés que la que constituyó el reencuentro de los escritores con su tierra tras la experiencia cosmopolita que el modernismo había significado. De ese regreso, del que en buena medida deriva la literatura contemporánea de Hispanoamérica, son muy diversos los aspectos merecedores de atención [...] Se trata del “regreso del viajero modernista”, después de la experiencia cosmopolita con la que había tratado de alejarse de la América mediocre y sin esperanzas de los años finales del siglo XIX, la América enferma de las razas subalternas, de la mediocridad intelectual y del burdo materialismo¹⁷⁰.

¹⁶⁸ A. Blest Gana, *Los trasplantados*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1974, pp. 13, 22.

¹⁶⁹ B. Carrión, *Los creadores de la Nueva América. José Vasconcelos, Manuel Ugarte, F. García Calderón, Alcides Arguedas*, prólogo de G. Mistral, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1928, pp. 93-94.

¹⁷⁰ T. Fernández, *El regreso del viajero modernista*, in C. de Mora (ed.), *Diversidad sociocultural en la literatura del siglo XX*, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 179, 181. Cfr. pure F. Noguero

L'elezione modernista dell'ideale cosmopolita come spazio della modernità e la pratica concreta del viaggio in Europa come ricerca di un "origine" trascorrono così verso l'esperienza antitetica del "mundonovismo" o della "novela de la tierra", che chiude l'epoca modernista come negazione del suo stesso affanno esterizzante ed il suo impulso "escapista", proponendo un movimento di riconvergenza sulle fondamenta autoctone - genuinamente agresti, telluriche - del mondo americano, con le opere, pubblicate tra il 1918 e il 1929, di Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, *Raucha*, ancora di matrice modernista, e *Don Segundo Sombra* di Güiraldes, *La vorágine* di Eustasio Rivera, *Doña Bárbara* di Gallegos¹⁷¹.

Dopo i frustrati tentativi di ritorno alle origini delle cosiddette "novelas del artista" di autori modernisti come Díaz Rodríguez e Silva, le evasioni nomadiche dei protagonisti principali di *Raucha*, o dello stesso *Criollos en París*, hanno come lieto fine il ritorno degli eroi a casa. Non era stato così per il soggetto di *Sangre patricia*, protagonista di una vicenda ulissiaca frustrata, nella quale conclude in un esito tragico, di cupe tinte dannunziane, la vicenda del suo sradicamento esistenziale, con l'esilio da una Venezuela che lo ha disgustato con lo spettacolo inverosimile della corruzione e l'invigliacchimento "mercantile" dei costumi delle grandi famiglie patrizie della società carachegna, a cui appartiene, e il progressivo intorpidimento che - nella cornice corrottrice di Parigi - lo porta a conformarsi con le forme di «una estéril cultura del yo, afeminada y egoísta»¹⁷².

La grave crisi nervosa che lo coglie a Parigi - «la ciudad malsana henchida de locos y degenerados de todos los pueblos» -, e che lo induce a un lungo viaggio nel Mediterraneo, si corona nell'atto estremo del suicidio per annegamento, proprio sul transatlantico che lo sta riconducendo alla patria venezuelana. Si può notare che il Mediterraneo di cui il viaggiatore di *Sensaciones de viaje* aveva sentito a Napoli gli effetti rasserenanti e rigeneratori, tanto apprezzabili per il pellegrino che proveniva dai contesti alienanti della città moderna, non valgono al protagonista di *Sangre patricia* la guarigione dalla grave nevrastenia. Lo stesso Mediterraneo, come un'irresistibile sirena, con il canto suadente dei suoi miti antichi, piega definitivamente l'eroe ormai perdente e naufrago alla vita inconcreta, al sogno vasto delle sue acque. Al termine del suo idillico viaggio, a Sorrento, egli è ormai assunto a Glauco, «el pescador mítico, en pos de la amada echa monstruo». Qui lo risveglia alla

Jiménez, *De parasitis y rastacuerismo: Rubén Darío en Francia*, in A. García Morales (ed.), *Rubén Darío. Estudios en el centenario de Los raros, Prosas profanas*, Salamanca, Universidad de Sevilla, 1998, pp. 165-188.

¹⁷¹ In questa prospettiva critica - in effetti già pienamente annunciata dai più lontani ma imprescindibili lavori di Viñas e di Ainsa, apparentemente ignorati dallo studioso - si innestano le efficaci proposte di lettura di Pera di materiali odeporici e romanzeschi di vari autori (Martí, Darío, Gómez Carrillo, Silva, Quiroga, etc.). Cfr. C. Pera, *Modernistas en París. El mito de París en la prosa modernista hispanoamericana*, Bern, Peter Lang, 1997.

¹⁷² M. Díaz Rodríguez, *Sangre patricia*, op. cit., p. 55.

realtà, «siquiera un segundo», la lettera di un amico, che lo avverte del volgere precipitoso degli eventi in Venezuela, dalle cui fila rivoluzionarie i vecchi compagni combattenti reclamano a viva voce la sua partecipazione. Ma l'Ulisse perdente, malato di *Sangre patricia*, non farà mai ritorno in patria; egli soccomberà definitivamente al sortilegio marino, slanciandosi dal transatlantico che avrebbe dovuto ricondurlo alle sponde dell'«azione», alla «terra» dell'epica gloriosa dei suoi antenati *libertadores*, scomparendo «en el glauco y azul del mar de los trópicos».

Si conclude così con una «liquidazione», nell'azzurro indifferenziato delle profondità del mare, dal Mediterraneo ai Caraibi, di un destino esistenziale, privo di salde appartenenze patrie (il Venezuela corrotto e miserabile; una Spagna chimerica, vissuta solo nello spasimo idealizzante della lontananza), e letalmente esposto alle inquietudini di una Parigi *fin de siècle* logorata dalla minaccia insondabile di una prossima «tremenda catástrofe»¹⁷³.

Con un esito frustrato si concludeva anche la travagliata inchiesta identitaria del protagonista di *De sobremesa*¹⁷⁴, irrealizzata nel tentativo disperato di dare conciliazione ai due estremi luoghi di appartenenza, il vecchio e il nuovo mondo (cioè l'arte, la storia, e la natura, il caos vitale) attorno cui ruota – entro le fosche inquietudini di un «fin de siglo» pienamente incarnato nelle sembianze di una Parigi degenerata e dissoluta - la sua parabola esistenziale. Come ha analizzato Pera¹⁷⁵, il collezionismo (nell'accezione benjaminiana del repertorio di oggetti decontestualizzato e quindi privato del suo valore storico e commerciale), il saccheggio sistematico di un repertorio artistico estratto dal «lussureggiante» repertorio estetico parigino, si offrono al personaggio come uno strumento di assimilazione ad un'orbita culturale alla quale appartiene solo precariamente, e si condensa nel luogo scenografico dell'«interior del artista», nella cui claustrofobica dimensione si svolge gran parte della storia. D'altra parte la possessione feticistica di Parigi così propiziata, il dominio della cultura europea rappresentato nella decorazione del suo asfittico interno deve coronarsi con un atto di recupero simbolico del mondo americano, che si avvererà attraverso la ricreazione de «su tierra americana en París», con l'installazione di una serra, in quello stesso «interior» museificato. La «deliberada inversión del interior parisino en América» con cui si mette in moto la macchina narrativa del romanzo «en un interior americano en París» non basta a dare «una síntesis que salve al personaje de su escisión»: scissione in cui si riflette il dissidio esistenziale che spingerà al suicidio l'inquieto autore di Bogotá.

Alla lunga non avrebbe avuto un esito felice il «ritorno» di Horacio Quiroga in America, la cui esperienza di viaggio nel vecchio mondo è estremamente paradigmatica di quella positiva, liberatoria epifania dell'*americanidad* entro una Parigi che ha tradito le promesse di gloria ed esaltazione artistica dei suoi

¹⁷³ *Ivi*, p. 90.

¹⁷⁴ J. A. Silva, *De sobremesa*, prólogo de G. García Márquez, Madrid, Hiperión, 1996.

¹⁷⁵ Del già citato lavoro di Pera si veda il capitolo «El escritor hispanoamericano como coleccionista en París: *De sobremesa* de José Asunción Silva», pp. 119-155.

pellegrini americani: «¡Oh mi América bendita, donde todo es grandeza y hospitalidad! ¡Como te adoro en París!» esclamava Quiroga a cuore aperto nel suo *Diario de viaje a París*¹⁷⁶.

Si possono al proposito ricordare le pagine dedicate da Murena ne *El pecado a original de América*¹⁷⁷, nelle quali la lettura della tragicità dell'esperienza di Quiroga si sposta dalla considerazione della sua dimensione esternamente biografica – una vita marcata da plurimi morti accidentali e suicidi di cari, il suo in conclusione – a quella della sua singolare esperienza culturale ed esistenziale, segnata dalla decisione, nella maturità della sua carriera (che era trascorsa per l'avventura di Parigi e aveva trovato nell'ambito rioplatense il riconoscimento della critica, spianato dagli elogi di Lugones), di abbandonare il mondo civilizzato per “sacrificare” il suo “intelletto” alla vita ferace, primigenia, della selva di Misiones. L'«horror» segna tutto il tragitto vitale ed artistico del Quiroga rievocato da Murena, ma quello di Misiones ne segna un culmine, e un tragico, ma ineludibile, punto di orientamento per i percorsi della civiltà latinoamericana. All'inizio è l'«horror» di una narrativa che attraversa nel segno di un virtuoso edonismo, secondo i codici e il gusto dell'estetica modernista, temi dell'irrazionale, del paranormale alla maniera di Poe, dipingendo «tipos extravagantes, de caprichosa supercivilización», scandagliando «la meandrosa psicología de los sensitivos, fronterizos y dementes»¹⁷⁸. Fino a questo punto «había martilleado sobre el estilo y había jugado con el horror», facendosi discepolo di «un satanismo aprendido en los libros», nell'ammirazione di Mallarmé, di Poe, per «la dorada decadencia», respirata a Parigi, dalla quale sarebbe tornato «con ese ardor que Europa enciende»¹⁷⁹.

Poi è il «vedadero horror», l'orrore del risucchio della natura di Misiones, che non lo “seduce”, come ripete superficialmente la critica, ma lo attanaglia in un'esperienza che significherà il suo «camino de Damasco»¹⁸⁰: «Horacio Quiroga, el estilista, Horacio Quiroga, el admirador de París, físicamente capacitado quizá sólo para la vida ciudadana», decide di installarsi nella foresta e vi rimane per trent'anni, rinunciando al «litoral civilizado», rinnegando le fatue diversioni fantastiche della sua arte precedente – iscritte entro il «fácil camino del espíritu que proporcionaba Europa» - che significavano solo «encubrimiento del horror, vanidad», «sacrilegio», quindi. Mette il suo “spirito” al servizio di ciò che con più urgenza reclamava la «necesidad del espíritu»:

la selva sometida a la planta brutal del ritmo vegetativo, sola, donde los seres humanos son degradados en la escala de la creación, donde se cumple la

¹⁷⁶ *Diario de viaje a París de Horacio Quiroga*, Montevideo, Ediciones Número, 1950, p. 99.

¹⁷⁷ H. A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965. Cfr. in particolare le pagine di “El sacrificio del intelecto”: Horacio Quiroga”.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 81.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 80.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 83.

infernale proeza del triunfo de la tierra, era la que más reclamaba la luz del espíritu que la conquistara para el hombre¹⁸¹.

Dunque, per Murena, Quiroga compie un supplizio in beneficio della cultura latinoamericana, che è venuta a redimere delle sue ancora oscure radici telluriche, la sua è l'immolazione di una lucida e raffinata coscienza intellettuale alla brutalità non ancora toccata dalle forme dello spirito della natura americana. «“Tomad, comed, esto es mi cuerpo. Bebed: esto es mi sangre”. Nos señala nuestra misión: hay que ir a la selva, para conjurar su horror, para bautizarla con el espíritu, para redimirla con el espíritu, para redimirla para el hombre» afferma l'autore, con il pensoso avvertimento conclusivo, però, che oltre la selva, quella cieca irrazionalità abita il «nosotros mismo» dell'essere americano.

Murena rileggeva così la parabola vitale di Quiroga alla stregua di quella romanzesca del personaggio di *La vorágine* di Eustasio Rivera, tra i più celebri esploratori di questo cammino di ritorno centripeto dell'intellettuale ispanoamericano al fondo tellurico d'America. La sua avventura culminerà appunto nel cuore della foresta amazzonica, che gli si rivelerà non spazio accogliente e salvatore, ma abisso che risucchia, “voragine”, appunto, che inghiotte, nella stessa maniera che la «selva» metropolitana di Parigi ha fagocitato nei percorsi labirintici della sua raffinata cultura molti dei suoi infelici abitanti. Si corona invece con un lieto fine il ritorno da Parigi alla pampa del *Raucha*, romanzo autobiografico che riflette il Güiraldes del secondo viaggio a Parigi del 1910, e che costituisce – osserva la Molloy – una «expérience en quelque sorte purificatrice» per l'autore, che con esso si congedava da una vita dissipata, ampiamente elaborata negli spaccati del libro - «les midinettes, les orgies, le jeu, la drogue, les filles de *Chez Maxim*, les ennui d'argent», tutto il tipico repertorio, insomma, di una «évocation “parisienne” de Gómez Carrillo» - che insidiava la sua vocazione di scrittore, già pienamente identificata con l'impegno di riscattare, come farà pienamente nel *Don Segundo Sombra*, il genio “gauchesco” della cultura nazionale argentina.

Il Rojas delle *Cartas de Europa*, del 1908, compenetrato in un ruolo di intellettuale assennato, totalmente allineato con l'alta funzione di ideologo della nazione argentina per la quale sta laboriosamente lavorando, appariva costantemente preoccupato dalla necessità di dimostrare la sua indifferenza verso la Parigi edonista dei *cabarets* e delle attraenti *cocottes* dell'Olympia, sfatandola come il mito artificioso di un dannoso cosmopolitismo letterario. Attorno agli anni '20, quando d'altronde l'estetica modernista era già al tramonto, e con questa, si è detto, l'ideale di quell'utopico cosmopolitismo dissolutore di tutte le disuguaglianze, le elites intellettuali ispanoamericane presenti in Europa tendono ormai a identificarsi come una “colonia intellettuale” saldamente identificata da una solidarietà di gruppo e dal

¹⁸¹ *Ivi*, p. 84.

comune impegno a favore della costruzione di una nuova, specifica, identità della cultura e la letteratura ispanoamericana.

Così ricostruiva Benjamín Carrión nel già citato testo del 1928, con un prologo di Gabriela Mistral, dedicato ai grandi ideologi dell'ispanoamericanismo del momento. Nelle pagine dedicate ad Ugarte, in particolare - un Ugarte che con le scritture di *El porvenir de la América Española* e di *El destino de un continente* si era lasciato definitivamente alle spalle le suggestioni decadentistiche dei paesaggi parigini che avevano immalinconito Unamuno - Carrión insisteva crucialmente sull'atmosfera di «recrudescimiento patriótico, de un patriotismo ampliado e integral, que abarca a todas las tierras nuevas, malconocidas y menospreciadas» che era suscitato dall'«inesperado y brusco desencanto» del mito europeo, delle «viejas naciones europeas, cargadas de gloria, de cultura, pero también de orgullo, de odio y de ensimismamiento»¹⁸². Intellettuali ispanoamericani come Ugarte, Vasconcelos, i fratelli García Calderón, Zaldumbide, Blanco Fombona, Ghirardo, García Godoy, vengono in Europa trascinati da «dos poderosas atracciones», che non hanno nulla a che vedere con le puerili forme di adorazione dei predecessori modernisti, ma tendono anzi all'«impulso humano y justiciero» di dare voce - in quell'Europa di cui si continua comunque a riconoscere con lucidità l'altezza delle espressioni storiche, l'eccellenza delle intelligenze - alla peculiarità del proprio essere americano, in comunicazione con quanti sono rimasti a fabbricare il futuro della nuova cultura dall'altra parte dell'oceano:

la de contar a los espíritus atónitos que allá quedaron, el asombro de los ojos y de la inteligencia ante esta Europa ilustre y gloriosa; y el de recordar, con íntima satisfacción, no para que oigan aquí, que no quieren oír, sino como un desahogo, nuestras cosas y nuestro hombres nuevos¹⁸³.

In questa stessa prospettiva critica Gabriela Mistral, mossa anche dall'esigenza di giustificare un nomadismo che assunse alla lunga il senso di un esilio volontario dalla patria - oggetto, ovviamente, di biasimo da parte degli ambienti conservatori cileni - guardava positivamente alla costruzione del nuovo ispanoamericanismo in Europa attraverso le figure di Vasconcelos, Ugarte, García Calderón, intellettuali pienamente compenetrati con il destino dell'America Latina in costruzione, ed inoltre figure di viaggiatori curiosi e critici, esploratori in lungo e largo di un'occidente che, lungi dall'esaurirsi nell'autoreferenziale "Francia de París", si riscopriva nelle sue variegate direttrici culturali e artistiche. Gabriela, con la sua proverbiale misantropia, si tenne ostinatamente alla larga, come si vedrà poi, dai santificati meridiani intellettuali europei, centri nevralgici in quegli anni delle nuove tendenze e scuole poetiche, luoghi di approvvigionamento, per gli intelletti migranti della periferica America latina, dei nuovi crismi avanguardistici.

¹⁸² B. Carrión, *op. cit.*, pp. 96, 94-95.

¹⁸³ *Ivi*, p. 96.

Si deve almeno ricordare, al proposito, il passaggio di Vicente Huidobro in Spagna nel 1918, il cui soggiorno a Madrid «fue decisivo para la renovación de la poesía que vendría después del modernismo»¹⁸⁴, come non mancava di percepire Cansinos Assens che, in *La nueva literatura (III)*, attribuiva al poeta cileno, la «paternidad», accanto a Paul Reverdy, sul *creacionismo*, intervenendo su una delicata questione che sarebbe degenerata, con il cruccio dell'autore cileno, in un'agguerrita polemica – tra detrattori della paternità del francese da una parte, e teorizzatori della primogenitura del latinoamericano dall'altra

Il soggiorno di Borges nella penisola, tra il 1918 e il 1921, è legato, come si sa, all'elaborazione del movimento ultraista, del quale il giovane argentino frequentò tanto le frange maggioritarie come quelle madrilene, partecipando, in una collaborazione particolarmente assidua con Guillermo de Torre, alla stesura di alcuni manifesti, fondamentali per la definizione della poetica, che lasciò impronte in *Fervor de Buenos Aires*, estinguendosi, già poco tempo dopo, nella poesia di ispirazione *criollista* scaturita dal suo ritorno in patria.

Alla Francia si sarebbe legata in particolare l'avventura del peruviano Vallejo, che si stanziò a Parigi nel 1923 (redigendo tra altre cose, da lì e da altre città, cronache per “Mundial” e “Variedades”), nella capitale francese, come aveva predetto in una sua poesia, finendo i suoi giorni.

Neruda avrebbe lasciato un segno profondo nella cultura letteraria spagnola degli anni '30, quando a Madrid la sua scuola poetica dell'“impurità” si contrappose al dettato della “purezza” poetica impugnato da Juan Ramón Jiménez. Incalzato dagli eventi della guerra civile, sospeso dal suo incarico consolare per aver appoggiato la repubblica, si trasferirà a Parigi da dove contribuì all'organizzazione del “Congreso de Intelectuales Antifascistas”, tenutosi a Madrid e Valencia nel 1937, incontrandosi in quel contesto con altri intellettuali ispanoamericani quali Huidobro, Vallejo e Guillén. I versi di Vallejo, *España, aparta de mí este cáliz*, e quelli di Neruda di *España en el corazón*, tra molti altri che potrebbero essere citati, sono una calda testimonianza del clima di compunto cordoglio e appassionata solidarietà con cui gli intellettuali ispanoamericani si unirono agli spagnoli nel doloroso frangente della guerra civile.

¹⁸⁴ C. Alemany Bay, *América en el imaginario español y, por ende, europeo (siglo XX)*, in C. Alemany Bay, B. Aracil Varón (Eds.), *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 2009, pp. 141-162, cit. a p. 144. Il titolo in verità non descrive l'impostazione effettiva dell'articolo, che piuttosto ripercorre un lungo pezzo della storia novecentesca delle relazioni letterarie tra Spagna, Europa e Ispanoamerica diramatesi a partire da passaggi e soggiorni di intellettuali del continente in città e capitali artistiche del vecchio mondo destinati ad incidere significativamente sul corso di movimenti ed indirizzi estetici del secolo. Utile per ricostruire il calendario, almeno fino agli anni della guerra civile, degli sbarchi dei letterati ispanoamericani alle sponde europee, e la mappatura delle loro presenze nelle geografie artistiche di Spagna e Francia in particolare, il saggio per il resto non pretende fornire una documentazione critica e bibliografica sulla materia, d'altronde vastissima.

Negli anni '20 iniziano pure le avventure europee, fecondamente intrecciate con il surrealismo francese, di Asturias, Carpentier e Uslar Pietri, foriere delle nuove feconde, longeve, correnti del *realismo mágico*, secondo la definizione del venezuelano, o de *lo real maravilloso*, secondo quella del cubano. Entrambe le proposte definitorie si accompagnavano a una rivendicazione che in un certo senso mirava a destituire il valore del debito contratto con i teorici del surrealismo, distinguendo rispetto al fantastico “burocratizzato”, all’irrazionalismo “meccanicizzato” degli artisti francesi, la fresca, spontanea “produttività” dell’esperienza della magia, di un meraviglioso “barocco”, entro le forme telluriche e “transculturalizzate” del continente nuovo.

Ma i soggiorni dei tre furono forieri anche di interessanti scritture di viaggio, come quelle raccolte, tra vari pezzi di giornalismo, nei volumi delle *Crónicas* di Carpentier, o quelle di Uslar Pietri, *El globo de colores*, altra importante affermazione della rivelazione della propria orgogliosa coscienza “americanista” attraverso l’esperienza fecondatrice del viaggio, del soggiorno nel vecchio mondo: «lo propio nuestro también se activa en el desplazamiento»¹⁸⁵, aveva scritto nel prologo Uslar Pietri, che tuttavia nel corso delle sue rievocazioni nomadiche terrà fermo sul punto di dover tornare, come un Ulisse esemplare, alla patria americana. En el «desplazamiento» di Asturias in Francia riemerse il sapere sommerso del Popul Vuh che avrebbe “raffinato” nella levigata tessitura musicale delle *Leyendas de Guatemala*. Il processo che condurrà Asturias alla scrittura dei suoi grandi romanzi, *Hombres de maíz* e *El Señor Presidente*, si svolgerà su una traiettoria accidentata, profondamente segnata da spostamenti ideologici contraddittori, in cui la ricerca di radicamento nel contesto arielista della razza latina - su cui si fonda la sua scoperta dell’Europa e del Mediterraneo - convive insolubilmente con il progressivo recupero del sapere maya. Tale percorso è testimoniato con puntualità dal notevole repertorio della scrittura saggistica (giornalistica ed odeporica) del periodo europeo, nella quale, peraltro, la critica ha potuto attingere elementi che hanno contribuito a una chiarificazione del sistema di riferimenti letterari e estetici dell’Asturias di quella stagione.

Degna di rilievo, per esempio, appare la circostanza – testimoniata da quelle pagine e segnalata da Amos Segala - del suo aperto solidarizzare, nella cornice della vita parigina, con le correnti e le voci più conservatrici del momento, con i quadri, in effetti, del *rappel à l’ordre* degli anni '20 e '40: gli artisti che reclamavano il ritorno ai valori della classicità, il cartesianesimo mediterraneo di Valéry, le iniziative di Valori Plastici, gli italiani a Parigi, De Chirico e Savinio, appaiono come i referenti privilegiati del dibattito istaurato da Asturias dalle colonne della sua produzione giornalistica per “El Imparcial” e la “Prensa Latina”. Dato che, oltretutto, sembra minimizzare il ruolo di un’attiva influenza dei surrealisti sulla sua formazione.

¹⁸⁵ A. Uslar Pietri, *El globo de colores*, Caracas, Monte Avila Editores, 1975, p. 7.

Si dà quindi il caso, nella figura di Asturias, che il suo apprendistato europeo si tenga a parte dalle più rivoluzionarie espressioni delle avanguardie artistiche, e punti soprattutto a costruirsi in una più solitaria iniziazione all'universo della latinità, alle terre della classicità, ai suoi miti. Questo volontario esercizio di approssimazione ai grandi palinsesti culturali della civiltà europea ha degli evidenti riverberi sull'attività scrittorica di quegli anni, quella poetica inclusa, e raggiunge un'estroversione per così dire programmatica nelle pagine dedicate alla cronaca del suo viaggio in Italia. La produzione di quella stagione, riconducibile a un lasso temporale che va dal 1924 al 1933, è caratterizzata innanzitutto da un'intensa attività giornalistica, laboratorio incessante della visione e del pensiero del guatemalteco, per *El Imparcial*.¹⁸⁶

In qualità di corrispondente del giornale, Asturias approfitterà di numerose e frequenti occasioni di viaggio sostenute sull'attività congressuale della Prensa Latina, organo che, ricostruisce Cheymol, nasce nel 1923, sulla stregua di già precedenti istituzioni - espressioni in buona sostanza degli organi della destra nazionalista (come *Latina*, fondata da de Faria, o *Latinité*, di Joseph Torre) - dirette all'approfondimento del «contacto fraternal entre los pueblos latinos de Europa y América».¹⁸⁷ Anche in questo contesto, ovviamente, vanno lette le testimonianze del viaggio, nel 1925, in Italia, nelle quali si ritrovano pronunce assai significative, non esenti da connotazioni politiche, attorno al problema della latinità.

A Parigi, dunque, l'approfondimento storico dell'antichità precolombiana si lega ad un appassionato processo di iniziazione all'universo del mediterraneo greco-latino, che sembra investire – con l'infatuazione per uno statuto “classico” della forma artistica – anche l'orizzonte del gusto estetico, della poetica. Le prose di viaggio nel mondo latino, in Italia in particolare, insieme con alcuni momenti (scarsamente recepiti dalla critica) della sua poesia, possono costituire perciò il punto di partenza per riflessioni feconde su circostanze di intreccio o parallelismo tra europeo “ritorno all'ordine” e “risalita ad una classicità arcaica” in area amerindiana.

Si deve dire qui almeno che il “pellegrinaggio” del guatemalteco attorno ai monumenti della civiltà greco-latina supera ormai del tutto il decorativismo antichizzante dell'estetica modernista, attingendo piuttosto ad un ideale di classicità inteso come forma ordinata, pura, trascesa dalla vita disordinata della realtà, che condivide forse – in un'avventura di cui è opportuno specificare la transitorietà - con coeve formulazioni del nuovo classicismo del primo dopoguerra europeo.

Soprattutto sembra avere un'incidenza sui trascorsi per la classicità di Asturias il Valéry delle *Inspirations méditerranéennes*, testo che configura crucialmente un vasto scenario di nuove declinazioni mediterranee della cultura europea, in

¹⁸⁶ Tutta la produzione giornalistica di Asturias è stata pubblicata in Miguel Angel Asturias, *Paris 1924-1933. Periodismo y creación literaria*, edición crítica de A. Segala, Madrid, Colección Archivos, 1988.

¹⁸⁷ M. Cheymol, *M. A. Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de Prensa Latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*, in M. A. Asturias, *op. cit.*, p. 863.

particolare francese, degli anni '20-'30. Quella dell'autore del *Cimitière marin* è una mediterraneità archetipica, spogliata di connotazioni storiche, e recuperata nella sua universale «dimensione antropologica e mitica». In essa l'uomo transitorio e caduco riscopre istintivamente il senso della sua appartenenza ad un più vasto io mitico, ad un «MOI universel qui n'a point de nom, point de histoire, e pour lequel notre vie observable [...] n'est que l'une de vies innombrables que ce moi identique eut pu épouser...»¹⁸⁸.

Si tratta di una concezione allargata del Mediterraneo, nella quale si identifica il gruppo di intellettuali raccolti attorno ai “Cahiers du Sud” che, nati nel 1925 da Marcel Bagnol e Jean Ballard, si impongono negli anni '30 come un organo editoriale estremamente prestigioso. Valéry, già scrittore di punta nei “Cahiers”, dirigerà al fianco di Mignon il Centro Universitario del Mediterraneo, nato a Nizza nel 1933. In ideale associazione con i lavori dei “Cahiers”, questo istituto veicolerà una concezione universalistica del Mediterraneo, un «umanesimo mediterraneo» che, reagendo alla celebrazione del “genio latino” consolidata da Mistral e Maurras, propone una visione sincretistica dell'«Uomo mediterraneo», atta a reintegrare le componenti emarginate di Africa e Islam.

È piuttosto a questo Mediterraneo impuro, meticcio, che si riferiranno i letterati ispanoamericani della nuova “expresión americana”. Nel riconoscimento della matrice multiculturale della grande culla mediterranea, essi ritroveranno innanzitutto un elemento di legittimazione della propria autoctona “babele” razziale, come si evince da una significativa pronuncia di Carpentier ne *El recurso del método*:

¡Al fin y al cabo, latinidad no significaba pureza de sangre [...] Decir latinidad era decir mestizaje, y todos éramos mestizos en América latina; todos teníamos de negro y de indio, de fenicio o de moro, de gaditano o de celtíbero [...] Mestizos éramos, y a mucha honra!¹⁸⁹

Nella riqualficazione, sull'onda del Vasconcelos de *La raza cósmica*, della cultura meticcia, la promiscuità razziale comincia a promettere «encrucijadas»

¹⁸⁸ P. Valéry, *Inspirations méditerranéennes*, in *Oeuvres*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960, I, pp. 1092-1093. Qualche anno dopo Jean Grenier, in segno d'omaggio a Valéry, intitolava *Inspirations méditerranéennes* il libro che, insieme a *Les Îles*, avrebbe avuto un influsso importantissimo nella fecondazione del “pensiero meridiano” di Camus, il quale nello scrittore e professore algerino riconobbe presto un maestro, poi un amico, come avrebbe dichiarato nella prefazione a *Les Îles*, del '59. Per le edizioni italiane cfr. J. Grenier, *Isole*, prefazione di A. Camus, a cura di C. Pastura, Messina, Mesogea, 2003; J. Grenier, *Ispirazioni mediterranee*, a cura di C. Pastura, Messina, Mesogea, 2003 (pubblicato da Gallimard nel '61, il volume raccoglie saggi per lo più scritti e apparsi in rivista negli anni '30, come documenta la curatrice nell'apparato di note, p. 13). Insieme a Grenier, Audisio, autore di *Jeunesse de la méditerranée* (1935), fu guida per quella schiera di intellettuali nordafricani affiatati dalla comune passione per lo spirito mediterraneo – oltre a Camus, René Jean-Clot, Max-Pol Fouchet, Claude de Fréminville - per i quali si parlò di “scuola d'Algeri” e alternativamente di “mediterraneismo” (cfr. J. Grenier, *Isole*, cit., p. 16, nota 1).

¹⁸⁹ A. Carpentier, *El recurso del método*, México, Siglo XXI, 1974, p. 126.

culturali e artistiche feconde, che travolgono il blocco monolitico della stirpe bianca europea. Si può ricordare il senso quasi epifanico che assume per il protagonista di *Los pasos perdidos* la rivelazione, incarnata nella bellezza meticciosa di Rosario, di una “filosofia” del “mestizaje” americano, accresciuto agli occhi del viaggiatore dal fatto di sintetizzare etnie minori e disperse del globo terrestre :

llegaba a preguntarme si ciertas amalgamas de razas menores, sin trasplante de las cepas, eran muy preferibles a los formidables encuentros habidos en los grandes lugares de reunión de América, entre celtas, negros, latinos, indios y hasta «cristianos nuevos», en la primera hora. Porque aquí no se habían volcado, en realidad, pueblos consanguíneos, como los que la historia malaxara en ciertas encrucijadas del mar de Ulises, sino las grandes razas del mundo, las más apartadas, las más distintas, las que durante milenios permanecieron ignorantes de su convivencia en el planeta.¹⁹⁰

Sull'equazione tra le due grandi culle meticce, la mediterranea e l'americana, essi disegneranno una mappa geografica-letteraria intemporale e destoricizzata, attraversata da feconde fluttuazioni culturali tra le sponde del vecchio e nuovo mondo. In questo senso si può leggere l'indicazione topografica da parte di Carpentier di un nuovo «Mediterráneo caribeño». E nella stessa prospettiva si inserisce l'identificazione stabilita da Cuadra del nicaraguense Mar Dulce come cuore mitico di un più vasto «Mediterraneo caraibico», scenario epico delle liriche, di forte connotazione ulissiana, dei *Cantos de Cifar y del Mar Dulce*¹⁹¹.

È normale che in tali intense trame di attraversamenti mediterranei (e di originali transculturazioni ai mari autoctoni dell'America Latina) ricorra con frequenza, nelle scritture dei “navigatori” venuti dall'oceano, il simbolo ulissiano. Nel segno dell'eroe omerico si svolgono per esempio alcuni momenti della poesia, di concezione europea, di *Sien de alondra* di Asturias. In queste si ritrae in una dimensione evidentemente autobiografica un viaggio alla classicità che può aver ben contribuito all'approfondimento di quello che è stato definito l'«antiguo y clásico sabor» della poesia di Asturias, «el poeta objetivo de Guatemala»¹⁹², e nella quale appare almeno sospeso, se non spensieratamente dimenticato, quello che Meseres ha chiamato il «compromiso» della poesia e di tutta l'opera letteraria asturiana¹⁹³. Qui, Asturias è in viaggio attraverso un mondo sconosciuto, denso di scoperte e di forti significati estetici, e la patria guatemalteca, si è detto, si allontana temporaneamente nell'intangibilità fisica di un'Itaca remota.

¹⁹⁰ Id., *Los pasos perdidos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 84-85.

¹⁹¹ Cfr. G. Bellini, *Dal Mediterraneo caraibico al Mar Dulce*, in *Dal Mediterraneo al Mare Oceano. Saggi tra storia e letteratura*, Salerno/Milano, Oèdipus, 2002.

¹⁹² H. F. Giacomán, *Homenaje a Miguel Angel Asturias, variaciones interpretativas en torno a su obra*, Long Island City, New York, Las Américas, 1972, p. 20.

¹⁹³ C. Meneses, *Miguel Angel Asturias*, Madrid, Ediciones Júcar, 1975. Cfr. il capitolo “Poesia comprometida”, pp. 43-53.

In *Poema sin golondrina* sembra darsi il dilemma tra «el “spleen” o la vela», tra l'affondamento nell'angoscia insolubile del caos cittadino e la dinamicità insensata del “partir pour partir”. Il destino sembra propendere per l'opzione della «vela», e in una direzione che prevede alla meta finale la prospettiva dell'amore e dell'accasamento:

[...] Primero, el mar de Grecia,
después el mar de Italia, después, después el salmo...
Tener hijos varones en una esposa bella¹⁹⁴.

In *Bella, la griega*, si descrive il ritorno trionfale al «dulce suelo patrio» di un eroe, «el heroe y el nauta», nel quale deve proiettarsi evidentemente la figura dello stesso personaggio asturiano. Ma l'effettiva acquisizione alla terra natia del navigante, che «al timón del barco/pudo imponer su voluntad de puerto/contra el devanador y suplicante/grito del mar...», appare smentita nell'ermetica situazione della strofa finale. Una Circe, identificabile con la “bella griega” del titolo, fa irrompere «el olvido» sulla retta prosecuzione del viaggio dell'esule, trattenendolo a sé:

Pero esto no sucede,
vegetales orquestas con espinas
tocan lunas de luto mientras llueve
y en la más alta soledad, su risa,
abre de par en par todo el olvido.
Mi ave de paladar nocturno supo
De su hombro y se quedó con ella¹⁹⁵.

La tematica dello smarrimento torna, sotto la forma del mito del salvataggio di Arianna per parte di Teseo, nel primo dei *Sonetos* della serie greca, che, nel loro complesso sembrano disegnare una fenomenologia globale del mito ulissiano asturiano. In *Teseo*, in effetti, l'ardua prova del Minotauro, per mezzo di un fuso dato in ausilio dall'amore, viene superata, ma un grave senso di smarrimento, di perdita della realtà coglie l'eroe ora emerso dal labirinto:

Desenredó mi labirinto el huso
que amor me dió, más al tomar presencia
me sentí tan extraño, tan confuso...

Così, ad inalberarsi sarà la «vela de la ausencia», abbandonata alla prospettiva illimitata, senza mete, del «mar infinito del deseo»:

que cuando iba a gritar ¡Aquí Teseo!,
enarbolé la vela de la ausencia
en el mar infinito del deseo¹⁹⁶.

¹⁹⁴ M. A. Asturias, *Poema sin golondrina*, in *Obras completas*, I, prólogo de J. M. Souviron, Madrid, Aguilar, 1967, p. 831.

¹⁹⁵ Id., *Bella, la griega*, in *Obras completas*, op. cit., p. 826.

In quello che si può considerare il testo centrale della sua “Odissea” poetica, *Ulises*, Asturias sembra infine sottoscrivere una sostanziale smentita dello stesso mito del felice ritorno dell’eroe in patria. Il mito è detto, raccontato, partecipato poeticamente e poi negato:

Su esposa le esperaba y son felices
en la legenda, pero no en la vida,
porque volvió sin regresar Ulises¹⁹⁷.

Questo Ulisse, detto all’esordio «intimo amigo del ensueno», non ha saputo resistere con rettitudine alle lusinghe del viaggio, e ha interamente ceduto la sua vita alla fantasia della leggenda. Per Cheymol, la dimensione autobiografica di questa rappresentazione è ovvia: «para el joven Asturias que no deja de soñar con nostalgia en su bella Guatemala natal, de recordarlo en sus crónicas y en sus creaciones literarias, Ulises aparece como un símbolo personal; el héroe de la civilización occidental es también el que supo decir “no” a todas las posibilidades de asimilación que se le ofrecían [...] A diferencia de varios escritores o compañeros latinoamericanos – por ejemplo, Gómez Carrillo o Alvilés Ramírez – quienes no supieron resistir a las Sirenas y a los Lotófagos, Asturias nunca aceptó ‘afrancesarse’, ni dejarse influenciar por las corrientes europeas»¹⁹⁸.

E con un riferimento ulissiano si chiuderanno pure le già segnalate pagine di viaggio, degli anni ’50, di Uslar Pietri, *El otoño de Europa*: «siento que estoy como Ulises, atado al mástil del deber», il dovere cioè di fare ritorno alla «tierra de utopía, de mestizaje, de informe libertad mental, de poderosa esperanza que es fundamentalmente América», pronuncerà solennemente il viaggiatore, congedandosi così da un’Europa inferma, «tierra del orgullo del pasado», sospesa in un «otoño», un crepuscolo inarrestabile¹⁹⁹.

È il crepuscolo inesorabile della decadenza dell’Europa pronosticata da Spengler, il cui libro, dalla ricezione assai fortunata in America, aprì un nuovo giro di speranze sul risorgimento della cultura latinoamericana dalle ceneri del tramonto della stanca civiltà del vecchio mondo, sopraffatto dall’orrore dei due conflitti bellici. A quell’Europa decadente sarebbe approdata l’angustiata ricerca identitaria del Mallea della *Historia de una pasión argentina*, inizialmente in fuga dalla «novedad horrenda y sin redención»²⁰⁰ del mondo argentino, e del romanzo dall’allusivo titolo *Nocturno europeo*²⁰¹, del 1935, in cui si possono

¹⁹⁶ Id., *Teseo*, in *Obras completas*, *op. cit.*, p. 828.

¹⁹⁷ Id., *Ulises*, in *Obras completas*, *op. cit.*, p. 829.

¹⁹⁸ M. Cheymol, *Asturias entre latinidad e indigenismo...*, *cit.*, p. 850.

¹⁹⁹ A. Uslar Pietri, *op. cit.*, p. 128.

²⁰⁰ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, prólogo de M. Aguinis, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1994, p. 166.

²⁰¹ Id., *Nocturno europeo*, Buenos Aires, Sur, 1935.

cogliere chiari riflessi autobiografici delle esperienze di suoi viaggi e soggiorni in diversi paesi del vecchio mondo²⁰².

I due libri convergono in una rappresentazione di un'Europa implosa del suo stesso glorioso carico di sapienza e spirito razionale, «centro del mundo» che si è fatto sterile per gli eccessi della sua gelida fede cartesiana e che consuma il mito della sua superiorità in un'atmosfera “notturna” agitata dalle fosche passioni nazionalistiche di quell'ora e dallo spettro incipiente della guerra.

Mallea rilasciava la sua testimonianza tragica di una Parigi che nel mostrare nel suo stesso spazio urbano la quintessenza di un universo colmato dall'intervento razionale, tutto formato e redento dalla «vara del hombre», dal marchio della sua cultura altissima – spazio in cui «no podía encontrarse una sola parcela de materia que no estuviera redimida por la expresión» - rendeva ancora più angustiante la cieca incomunicazione umana, l'«agitación de islas humanas» che la percorrono insensatamente²⁰³: come se quello spirito si fosse tutto quanto trasceso in un spettacolo architettonico lasciando deserte le coscienze di uomini che si dibattono ciecamente «en el caos barroco», pronti a disfarsi della “fiaccola” che si erano scambiati nella storia i loro antenati, ora un'«antorcha de confusión»²⁰⁴.

In un passaggio significativo dell'opera, lo sguardo del narratore si insinua in un raffinato interno di quella Parigi anni '30 per ricostruire la discussione che i protagonisti di un sofisticato e cosmopolita cenacolo intellettuale intessono attorno a quella annunciata decadenza. Mallea affida a una statunitense ammaliata, meglio ossessionata dalla sirena europea il compito di illustrare l'ipotesi della redenzione americana dalle ceneri del vecchio mondo, proponendo di sostituire al termine di «espíritu europeo» quello di «espíritu universal»,

noción que permitiera incorporar a aquella primera calidad determinada de mente y conciencia valores extraeuropeos, capaces de llevar los principios vitales propios de un mundo nuevo a substituir algunos caracteres decadentes de la cultura de Europa²⁰⁵.

²⁰² Mallea, che aveva conosciuto l'Europa da bambino, vi torna da adulto nel 1931, in Olanda, per curare la corrispondenza giornalistica sui giochi olimpici per “La Nación” – del cui supplemento letterario sarà direttore a partire dal 1931 -, esperienza che si traduce nel racconto *Lo Rembrandts*. Come ricostruisce Villordo, di ritorno da Amsterdam a Parigi, probabilmente sede preferenziale del suo soggiorno europeo, nell'«hotel donde también vive la familia Borges, se ponen a la tarea de traducir, él y Borges, algunos de los *Poems Penyeach*, de James Joyce». Il secondo soggiorno del 1934 avrebbe gravitato a Roma, dove diffuse frammenti del suo *Conocimiento y expresión de la Argentina*, e a Milano. Durante il ritorno in nave avrebbe scritto il *Nocturno europeo* - che si pubblicherà insieme all'altra opera nel 1935. Cfr. O. H. Villordo, *Genio y figura de Eduardo Mallea*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973, p. 9.

²⁰³ E. Mallea, *Nocturno europeo*, *op. cit.*, pp. 20, 21.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 20.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 68.

È una proposta che suscita il rifiuto piuttosto sdegnato del poeta Devalier, prototipo dell'intellettuale dallo «espíritu abstracto» - immunizzato con la regola gelida della sua intelligenza lucidissima dai contraccolpi della «pasión», valeriano «monsieur Teste» che ha ripudiato il «confuso e impuro» Pascal per «la rígida pureza cartesiana» – che non può riconoscere alcuna «hipótesis de una decadencia del espíritu europeo, fuera de la decadencia que podía importar su dislocación»²⁰⁶.

Una posizione simile avrebbe assunto rispetto alla vessata questione Ortega, che, dopo aver lui stesso diffuso, «como corolario proyectado de la América joven»²⁰⁷, l'immagine della decrepitudine del vecchio mondo, descritto in «una cansada actitud de pretérito, un color desteñido y palúdico», avrebbe scoraggiato gli americani a credere in quelle ingenuie congetture di morte e rinascita tra vecchio e nuovo mondo. Sono note le espressioni con cui, con una certa insofferenza, avrebbe scritto in una lettera del gennaio 1930 diretta a Victoria Ocampo che la malattia non era dell'Europa ma dell'America incorsa nell'errore di credere l'Europa malata.

Nonostante il veto orteguiano, quella diagnosi era destinata ad estendersi e a contribuire a profilare un'affermazione positiva e ottimistica della “gioventù” americana. Sull'esperienza di quello che si viveva come un passaggio di consegna della “fiaccola” agonizzante dal vecchio al nuovo mondo indugeranno a lungo opere disparate come le pagine prima citate di Uslar Pietri o quelle del tardo romanzo *Concierto barroco* di Carpentier. Le immagini di Venezia colte dal protagonista americano sulla via del ritorno, un ritorno ancora una volta contrassegnato da un'orgogliosa presa di coscienza della propria specificità identitaria, attingono a un'esasperata fenomenologia rovinosa:

Salíanle arrugas en las caras de sus paredes cansadas, fisuradas, resquebrajadas, manchadas por las herpes y los hongos anteriores al hombre, que empezaron a roer las cosas no bien éstas fueron creadas [...]
Venecia parecía hundirse, de hora en hora, en sus aguas turbias y revueltas. Una gran tristeza se cernía, aquella noche, sobre la ciudad enferma y socavada»²⁰⁸.

Entro il repertorio espressivo della vecchiezza decrepita si gestiscono molte delle figurazioni paesistiche di Mallea, nelle quali lo sguardo stupefatto sullo spettacolo - insolito nelle sue terre - dell'«entrada de tiempo en aquellos arcos de piedra dignificada» della metropoli francese passa a volte verso un registro in cui il carico temporale viene tradotto piuttosto come un'eccedenza che distorce lo scorrere naturale dei fenomeni naturali, come una gravitazione di

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 75, 71, 69.

²⁰⁷ J. L. Gómez Martínez, *Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset*, in “Quinto Centenario”, N. 6, 1983, p. 140.

²⁰⁸ A. Carpentier, *Concierto barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 2005 [1998], p. 87.

forze che preme sulla materia assediandola e “torturandola” di troppa geometria e proporzione:

Veía los techos torturados, obedeciendo a una ley de proporción y de espacio;
por sobre los techos, veía el cielo.

[...]

Veía un ave cruzando lentamente el cielo de París. Hubieras dicho que el propio viento era civilizado, tal era su modo de estar sin dejarse advertir, operando en los seres una secreta frescura²⁰⁹.

La pienezza di spirito, forma e rigore geometrico, inediti nel nuovo mondo, lasciano infine il pellegrino in preda a una vacuità angustiante dell’“astrazione”. L’esperienza sbocca quindi nel rifiuto del razionalismo cartesiano, il cui metodo – scrive Mallea, - fu concepito «en una estufa», ma sarebbe stato il metodo della «razón sin calor», del «mero calor epidérmico», nel ripudio della «diosa Razón»²¹⁰, e, in conclusione nello smantellamento del mito dell’Europa, macchiato dalla nefandezza conclusiva della guerra, logicamente conseguita dal «bizantinismo de conciencia» che ne schiaccia l’umanità, paralizzata nella fiducia immane nei suoi mezzi tecnologici, sua «soberbia impotente»²¹¹. Infatti, quando l’intellettuale è andato oltre il «falso renacimiento en el septentrion» e ha trovato rifugio tra i caldi «latinos» di Roma, recuperando un modo di vita riscaldato dalla dimensione vitale dell’amicizia e della solidarietà umana, in «estupendos días de amable amistad con todos y hacia todos», frana su quella civiltà l’abbiezione della violenza autoritaria, cola sulle sue vestigia monumentali il sangue della guerra fratricida. In quel frangente Gabriela Mistral, in *Caída de Europa*, dedicata a Roger Caillois, pregava compunta, commossa, per il destino della «Vieja Madre»:

Somos los hijos que a su madre nombran,
sin saber a esta horas si es la misma
y con el mismo nombre nos responde,
o si mechados de metal y fuego
arden sus miembros llamados Sicilia,
Flandes, la Normandía y la Campania²¹².

Spingendoci verso tutt’altro tipo di testimonianze poetiche si può ricordare la sarcastica necrologia dell’*Interlunio* di Oliverio Girondo, che, apparsa nel ’37 a Buenos Aires, riferiva di un’Europa in “squisito” stato di putrefazione, comparandone le atmosfere sepolcrali, che avevano istigato l’insano tradizionalismo di Barrès, con le igieniche, salubri, prospettive della terra «limpia y sin arrugas» della *pampa* argentina:

²⁰⁹ E. Mallea, *Nocturno europeo*, op. cit., pp. 16, 19.

²¹⁰ Id., *Historia de una pasión argentina*, op. cit., p. 182.

²¹¹ Id., *Nocturno europeo*, op. cit., p. 35.

²¹² G. Mistral, *Caída de Europa*, in *Poesías completas*, estudio preliminar y referencias cronológicas de J. Quezada, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001, p. 442.

Europa es - como yo solía decir - algo podrido y exquisito; un Camembert con ataxia locomotriz. Es inútil untarla con malos olores. La tierra ya no da más. Es demasiado vieja. Está llena de muertos. Y lo que es peor aún, de muertos importantes²¹³.

Per Mallea, che era certamente poco avvezzo al linguaggio irridente dell'autore delle *Calcomanías*, il ritorno da quel vecchio mondo agonizzante, una volta portata a termine l'odissea nella «sabiduría» europea, sarebbe stato fruttuoso... Come avrebbe rievocato in *Historia de una pasión argentina*, «en una de las crepusculares tardes europeas», con all'orizzonte già i fuochi della guerra, il viaggiatore aveva maturato l'idea di tornare a casa, a «aquella América que, atraída por el fasto secular de un orden grandioso, pero ya muerto, había olvidado», «recorrida toda por un viento de libertad»²¹⁴. Il pellegrino, ispirato dagli insegnamenti spirituali del San Paolo dell'Efesio, può risalire verso il regno tutto spirituale, incorporeo, utopico, dell'«Argentina invisibile».

E la sua determinazione ad inoltrarsi in quel purificante «camino de Damasco» si rafforza quando - in un passaggio nodale dell'opera su cui mi pare non si sia posata l'attenzione dei critici - una visione panoramica della città bonaerense assurge ai suoi occhi come un simbolo intimo e autentico della sua umanità urbana, e dello stesso essere argentino e americano: di una nuova intima identità dell'essere americano che Mallea, insieme ad altri intellettuali della sua generazione, proponeva di ancorare nei termini esistenziali di un «desasimiento», un «esilio» dell'anima, un vivere nella resistenza interiore di una norma stoica, in cui torna a farsi sentire - e la questione è degna di approfondimenti critici - la lezione della mistica spagnola e delle sue intense rivisitazioni *noventayochistas*.

Si tratta di un «puente cuadrado de hierro negro envuelto en el hálito de humo y niebla», struttura che enuncia con il suo sobrio rigore funzionale il traffico febbrile di un'umanità affaccendata in una quotidianità grezza, ma decorosa, e che lo scrittore compara del tutto significativamente con le insigni visioni dei paesaggi europei, «las colinas etruscas», «las agujas de Estrasburgo», «la memorable columna de Trafalgar». Il significato simbolico di questo riconoscimento iconografico assume ovviamente tutta la sua densità quando lo si contestualizza innanzitutto entro la dicotomizzazione retorica tra «ciudad» e «campo», che, iniziata dal *Facundo* di Sarmiento aveva attraversato tutta la letteratura argentina, trovando proprio in quegli anni ne *La cabeza de Goliat* di Martínez Estrada un'ulteriore articolazione discorsiva, che si raccoglieva nell'immagine metaforica di Buenos Aires come «testa» mostruosa, snodo entropico e divoratore delle energie di un corpo nazionale disarticolato ed esangue.

²¹³ O. Girondo, *Interlunio*, in *Obra completa*, edición crítica por R. Antelo, ALLCA XX, 1999, pp. 119, 118.

²¹⁴ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, *op. cit.*, p. 185.

Il riconoscimento di Mallea di quello scenario urbano assume tutta la cruciale importanza di un gesto di riconciliazione solenne, di un accordo complice, con la città contro cui erano caduti gli “anatemati” di un ampio settore della cultura nazionale, dal Rojas di *Cosmópolis* al Gálvez di *El diario de Horacio Quiroga* o, più tardi, degli *Hombres en soledad*: ritratto di una città che ha somatizzato la “solitudine” dei suoi personaggi *déracinés*, dannati in annoiate, frustranti, *flâneries* lungo le monotone sequenze del suo tracciato ortografico - percorse con la nostalgica veduta interiore dei sinuosi, compositi, percorsi monumentali delle città d’arte europee - assillati dalla ripetizione infinita di quelle «cuadras» di cui la Storni aveva percepito l’oppressione di una tirannica, scialba, geometria.

Per lo scrittore, che fino a poco prima aveva deplorato la «novedad horrenda y sin redención» del nuovo mondo – invidiando l’uomo europeo che «tiene su juventud naturalmente atada al Giotto en el viejo muro, al Manzanares, al Sena o al Vístula de sus grandes artistas antepasados» -, quell’architettura di «proporcionada penuria», materializzazione onesta di un lavoro umano, di una traccia costruttiva densa di “umanità”, raggiunge per questa sua forte impronta civica, un suo autonomo segno estetico, ottenendo una «nobleza de proporciones» simile a quella dei grandi monumenti europei²¹⁵.

Il pellegrino stabilisce in questo grezzo ponte di ferro il santuario urbano dell’Argentina invisibile verso la quale deve procedere il suo esodo, ora ormai pienamente inoltrato in una dimensione di esilio, seppure di un esilio in patria, prende coscienza di aver svoltato verso una modalità di esistenza improntata a quella che chiama «la exaltación de la vida», e definita dalla condizione del «destierro».

È un «destierro» che caratterizza intrinsecamente la condizione dell’essere argentino in quanto sradicato dalla sua origine europea. «Desterrados, los argentinos lo somos todos. Desterrados del espíritu, desterrados de la civilización de que venimos, de aquel nudo ancestral en que, a diferencia nuestra, los hombres produjeron arte, pensamiento, filosofía»²¹⁶, constata Mallea, contribuendo con queste pagine all’«apología de la diáspora» - come l’ha chiamata Ainsa²¹⁷ – intonata dalla nuova generazione dei “teorici” dell’identità argentina e americana, e in particolare da Martínez Estrada, al quale si riallacerà più tardi, negli anni ’50 Murena ne *El pecado original de América*.

La riflessione sulla solitudine della corrente esistenzialistica, accanto a quella unamuniana sul carattere esiliatico, “extraterritoriale”, dell’identità ispanica, un’identità in perenne fuga dalle sue oppressive circostanze storiche, alla ricerca di un suo puro essere spirituale, oltre alla produzione orteguiana riservata ai temi americani, convergono nelle intrecciate scritture della

²¹⁵ *Ivi*, p. 166.

²¹⁶ *Ivi*, p. 201.

²¹⁷ F. Ainsa, *Indicios de un desencuentro mayor. Negación y nostalgia de Europa en El pecado original de América de H. A. Murena*, in “Encuentros y desencuentros”, *Actas del Cuarto Congreso Internacional del C.E.L.C.I.R.P.*, Río de la Plata 15-16, Canarias, 1992.

“soledad” dell’essere americano degli anni ’30-’40: la solitudine invalicabile della «pampa simbólica» di Martínez Estrada, avvicicabile – come ha scritto Earle - al «labyrintho simbólico de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*»²¹⁸, anch’esso attraversato dall’introspezione del complesso di “orfandad” della cultura messicana (e americana), ma con un più fiducioso sguardo complessivo sulle possibilità di una sua integrazione nella dialettica dell’“universalità”; la solitudine individuale e collettiva della *Historia de una pasión argentina*, in cui le voci sagge della tradizione spagnola, dalla mistica ad Unamuno, hanno insegnato a riconoscere però la condizione di partenza per una profonda condivisione con l’“altro”:

¡Ojalá comprendamos que lo bueno no es querer salir así como así de ese destierro, sin saber lo que es antes de salir de él, pues eso – esa residencia voluntaria en una aridez que quiere hacerse fértil – es lo que da la medida de nuestra pobreza fundamental y de lo que nos falta. Toda mística se origina en la soledad de un corazón, y esa soledad, lejos de aislarnos fundamentalmente, nos comunica más profundamente con todos²¹⁹.

Perché secondo il noto motto di Unamuno, «nuestro Unamuno» come Mallea lo chiama qui del tutto significativamente, all’esperienza dell’universalità si arriva attraverso l’orgogliosa difesa della propria specificità: «porque cuanto más soy de mi mismo y cuanto soy más yo mismo más soy de los demás; de la plenitud de mi mismo me vierto a mis hermanos, y al verterme a ellos, ellos entran en mí»²²⁰. In quell’espressione, Unamuno dava la formula di una costruzione identitaria che si sostenesse sul delicato equilibrio tra l’autenticità e l’universalità, tra il momento della ricerca del proprio sé e quello del “versarsi” nell’altro, tra l’uropeizzazione della Spagna e, secondo quella sua proposta provocatoria destinata a rimanere celebre, l’«españolización de Europa».

Ecco allora evidentemente che il nudo corpo del ponte ferreo slanciato sui fumi dell’industriosa metropoli, dignificato a una figura architettonica rappresentativa della città e passibile di comparazione, per la sua severa dignità, per la sua giustezza di proporzioni, con i paesaggi europei, si stanziava come il simbolo “monumentale” di questa Argentina che deve cominciare a convivere - con l’anima in pace, “santamente”, spoglia del suo inutile carico di ornamenti esteriori (tanti, appunto, di importazione europea) - con il suo stato di povertà, lavorando perché l’«aridez» si faccia «fértil», risanandosi in una «soledad fértil» che, come Unamuno insegna, la condurrà forte e piena di sé all’espansione verso agli altri.

«E se la trovi povera, non per questo Itaca ti avrà deluso», recitano i versi di Kavafis: e così l’odissea identitaria di Mallea, «ricco/dei tesori accumulati»

²¹⁸ P. G. Earle, *Radiografía de la pampa: los temas*, in E. Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, a cura di L. Pollman, Madrid, Archivos, CSIC, 1991, p. 464.

²¹⁹ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, *op. cit.*, p. 201.

²²⁰ *Ibid.*

durante il viaggio, convergeva in un'Itaca argentina finalmente riconciliata con il suo stato di "povertà".

Per Murena, viceversa, non vi sarà altra strada che quella di un energico ripiegamento del mondo americano nella sua dolorosa solitudine, nella condizione d'esilio a cui l'ha confinata la sua stessa assurda genesi storica... Murena avrebbe proposto di tagliare la fonte della nostalgia, destinata a rimanere insoddisfatta, per cominciare a vivere di se stessi, anche se con le ferite incurabili della mutilazione:

América está integrada por desterrados y es destierro, y todo desterrado sabe profundamente que para poder vivir debe acabar con el pasado, debe borrar los recuerdos de ese mundo al que le está vedado el retorno, porque de lo contrario queda suspendido de ellos y no acierta a vivir²²¹.

È un punto cruciale della teoria del "parricidio" di Murena, esemplificata sul gesto di recisione identitaria che Edgar Allan Poe, «gran desterrado», avrebbe operato tra la letteratura statunitense e l'antica madrepatria britannica. La «lección de los desposeídos» di Martínez Estrada era stato un punto di partenza essenziale per l'energica svolta di quella che, con l'espressione fortunata dell'ormai famoso saggio di Rodríguez Monegal, è stata infatti chiamata la generazione dei «parricidas» - Murena, i fratelli David e Ismael Viñas, tra altri - che, come ha osservato Ainsa, «había cuestionado el europeismo beato y asumido la condición de "pueblo joven" como había sido caracterizada la Argentina por José Ortega y Gasset en los años veinte - como una ventaja y no un inconveniente»²²².

Come Quiroga aveva rinunciato alla futile arte letteraria del periodo parigino per darsi all'esperienza terrificante della natura americana, di una materia violenta da colmare di spirito, così la transizione di Martínez Estrada dalla poesia degli anni '20 alla letteratura "profetica" della *Radiografía* e della sua restante letteratura saggistica, prospetta un "sacrificio", un processo di "desposeimiento", che - come anche nel parallelo «camino de Damasco» di Mallea verso la patria "invisibile" - si rende con l'immagine metaforica del rimanere con «las manos vacías».

«Arrojo todo lo demás, lo doy por nada, lo dejo. Libros escritos, palabras hablada, cuentos contados, versos aprendidos, literatura. No quiero nada de eso [...] Yo quiero tener libres las manos de mi espíritu en esta tierra donde estoy plantado, instalado», aveva scritto Mallea²²³. E Murena, ripercorrendo quel momento nodale del tragitto esistenziale ed intellettuale di Martínez Estrada, commentava:

²²¹ H. A. Murena, *op. cit.*, p. 32.

²²² F. Ainsa, *Indicios de un desencuentro mayor...*, cit., p. 159.

²²³ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, *op. cit.*, p. 193.

Descubrirse súbitamente con las manos vacías, como el más pobre de los pobres que hayan pisado la tierra, viendo que el rubenismo y la cultura y los progresos son sólo trajes prestados²²⁴.

È un processo di spoliazione intellettuale, una nudazione dall'inautentica maschera europea, dagli artefatti indumenti del modernismo dariano o dell'arielismo di Rodó, con la quale l'uomo americano ha cercato di coprire la vergognosa "nudità" del suo bruto essere "adamitico". E si deve notare qui, rispetto a quanto detto da Ainsa circa una valorizzazione positiva, attuata dalla generazione argentina del '50, dell'Ortega americano, vige quantomeno in Murena un'incontrollata esasperazione della condanna hegeliana dell'America all'esclusione, per la sua mancanza di storicità, dai circuiti della storia universale.

Giudizio che, con il legittimo stupore del Lezama Lima di *La expresión americana*, sostanzialmente si ripeteva negli scritti orteguiani sulla questione dell'identità americana. Nel segno di quelle «siete u ocho páginas donde Hegel enjuicia la América, en su *Filosofía de la Historia Universal*», sembrano svolgersi pure le lamentose, rancorose, rimuginazioni di Murena sul "desposeimiento" americano: distacco forzoso e brutale dall'origine europea e confinamento in una modalità di esistenza, priva delle risorse dello spirito, consumata dalla lacuna lacerante di una connessione genealogica, di un ancoraggio alla struttura della storia. Gli americani mancano del *padre* che è la *storia*:

Los americanos somos los parias del mundo, como la hez de la tierra, somos los más miserables entre los miserables, somos unos desposeídos. Somos unos desposeídos porque lo hemos dejado *todo* cuando nos vinimos de Europa o de Asia, y lo dejamos *todo* porque dejamos la *historia* [...] Poque en los mundos antiguos hay un *padre* que guía en estos primeros pasos graves, que protege contra la crudeza del mundo, que mitiga esa sensación de desposeimiento. Ese *padre* es la historia [...] una sombra paterna a cuyo amparo se puede aprender sin angustias a amar un oficio, una mujer, la tierra, se aprende a ser, y bastan pocas cosas grandes o pequeñas para lograrlo plenamente²²⁵.

Martínez Estrada è stato dunque per l'America il «primer hombre del espíritu: aceptó la desposesión», rifiutando quell'eclettismo, che lo aveva tentato nella sua fase poetica, con cui un Rodó o un Lugones avevano ingenuamente pensato di costruire - «con un retazo de Grecia y un retazo de Francia» - la cultura ispanoamericana, «quemó las naves fáciles», e affondò lo sguardo nella «paralizante verdad de la desposesión»²²⁶. Nella direzione profilata da Martínez Estrada, dunque, Murena proponeva di concludere i traffici pluriennali di scambi fisici e spirituali con le rive del vecchio mondo dando atto ad un estremo, liberatorio, rogo de «los barcos», simboli nefasti dello sradicamento identitario del mondo argentino e ispanoamericano.

²²⁴ H. A. Murena, *op. cit.*, p.104.

²²⁵ *Ivi*, p. 106.

²²⁶ *Ivi*, p. 112.

È del tutto interessante notare che nelle pagine introduttive alla seconda edizione dell'opera, Murena avrebbe riattraversato il percorso intellettuale che era sfociato nella scrittura del suo libro alla luce delle nuove rivelazioni che la sua prima esperienza di viaggio in Europa gli aveva offerto rispetto alle sue passate teorizzazioni: ribadendogli in effetti il carattere incolmabile della distanza, della «diferencia» ontologica del mondo latinoamericano rispetto alla sua perduta “origine” europea. Nel viaggio gli si palesa, gli si rende tangibile, il «principal de los términos de comparación que me habían servido para fijar y reclamar esa diferencia de América»²²⁷. Quella differenza si precisa quando trova un estremo termine di paragone in uno spazio esemplare della civiltà occidentale, il luogo della Piazza della Signoria di Firenze, già mitizzato da Rodó, e attorno al quale ruotano anche gli ultimi inquieti vagabondaggi del protagonista del *Nocturno europeo* malleano:

Esas plazas, como símbolo de un mundo en el que el humano había encontrado ocasión para cumplirse en forma absoluta y en todas sus variadas capacidades ¿no era un mandato para que callase lo caótico, informe y quizás también frustrado? [...] Y la respuesta decía que América buscaba también la plenitud del humano, pero que para cumplirla mediante sí debía en un primer paso apartarse de lo ya cumplido por otros. Debía descender al fondo de sí con movimientos que significaban en principio una negación de lo occidental. Y no sólo de lo occidental, sino de todas las formas en que se hubiese plasmado la plenitud. América debía descender a lo informe, a sus zonas abismales: únicamente cuando pareciera hallarse en pleno extravío se encontraría cerca de su camino²²⁸.

Il viaggio dunque palesa una divaricazione tanto radicale delle sponde della storicità e dell'istoricità, che se ne evince ulteriormente che per queste ultime, che per il mondo cresciuto sulla vertigine del suo «abismo» irrazionale, non può venire in aiuto un confronto, non può essere costruttivo un dialogo. Perciò sono inutili i viaggi:

Así, los viajes me sirvieron para confirmar en cierta medida mi antigua sospecha respecto a la inutilidad de los viajes²²⁹.

È dato sentire in questa radicale affermazione di Murena un intenzionale sovvertimento del monito di Rodó – sul quale si sarebbe costruita la norma esistenziale e culturale di diverse generazioni di intellettuali ispanoamericani -, a viaggiare, a cercare il rinnovamento della propria adolescenziale cultura attraverso l'esperienza “riformatrice” del viaggio.

Ma gli assunti universalistici del maestro uruguayano continuavano a nutrire un altro vigoroso versante delle riflessioni americanistiche degli anni '50. Per Picón Salas, quell'«“autoctonismo” espiritual» che molti intellettuali

²²⁷ *Ivi*, pp. 9-10.

²²⁸ *Ivi*, p. 10.

²²⁹ *Ivi*, p. 14.

«proclamaban como expresión de desafío y candorosa jactancia», consisteva per quegli altri – ancora appassionatamente dediti a quell’esperienza di «cotejo y aprendizaje» che il viaggio in Europa poteva offrire loro - «en la incorporación conciente y en el otro matiz diferenciado que pudiésemos expresar en la clave común de la cultura occidental»²³⁰.

Negli scritti di *Tientos y diferencia*, bilancio ricco di prospettive critiche e proposte ermeneutiche dei percorsi della cultura e della letteratura ispanoamericana giunte ormai alla soglia del secondo cinquantennio del secolo, Alejo Carpentier, come Picón Salas nelle sue *Preguntas*, avrebbe individuato in quella volontà di dialogo, nell’«enfoque asiduo» con le culture straniere, nelle loro fonti antiche come nelle espressioni contemporanee, una lucida e fattiva disposizione della cultura ispanoamericana che, lungi dal determinarne – come molti avevano paventato - «un *subdesarrollo* intelectual» correlativo a quello del suo “sottosviluppo” economico, avrebbero aperto «una posibilidad de *universalización* para el escritor latinoamericano»²³¹. Questo, ragionava lo scrittore cubano, non poteva peccare di quell’«exclusivismo intelectual» con il quale Charles Peguy si era vantato «en cierta ocasión, de no haber leído jamás a un autor que no fuese francés»²³². E Lezama Lima risolveva quel «complejo terrible del americano» - «creer que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver» - rivendicando la “spontanea” vitalità immaginativa di una «expresión americana» che, come qualsiasi altra espressione culturale, scaturisce dalla presenza del suo paesaggio: «el plasma de su autoctonía es tierra igual que la de Europa». Se Martínez Estrada, nella sua minuziosa demolizione del “ser” argentino aveva affermato, con gli occhi rivolti all’impalpabile superficie della pampa, «falta el paisaje y falta el hombre», negando così qualsiasi possibilità di cultura alla civiltà sorta dal frustrato mito di “Trapalanda”, Lezama Lima constatava che «lo único que crea cultura es el paisaje, y eso lo tenemos de maestra monstruosidad, sin que nos recorra el cansancio de los crepúsculos críticos»²³³.

L’“originalità” che era irrimediabilmente perduta per Murena, giacché radicava nelle radici storiche del vecchio mondo, dal cui “desgarramiento” era cresciuta la vita del “nuovo”, erano ritrovati tanto da Carpentier, quanto, con maggiore decisività ancora, da Lezama Lima, in una cifra barocca dell’essere americano, un barocco che sorgeva dallo stesso «ritmo natural» del mondo americano: un «barroco de origen» che, ha scritto Mataix, «resuelve la cuestión de una identidad cultural y expresiva subrayando la naturalidad de esa estética en una cultura cuyas normas esenciales son la contradicción, el exceso, la pluralidad y la simbiosis constantes»²³⁴. Ancorando alla natura la «búsqueda» dell’identità,

²³⁰ M. Picón Salas, *op. cit.*, p. 11.

²³¹ A. Carpentier, *Tientos y diferencias*, La Habana, Ediciones Unión, 1966, pp. 26-27.

²³² *Ivi*, p. 24.

²³³ J. Lezama Lima, *La expresión americana*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 27.

²³⁴ R. Mataix, *Para una teoría de la cultura: La expresión americana de José Lezama Lima*, prólogo de J. C. Rovira, Alicante, Cuadernos de “América sin nombre”, s.d., p. 32.

Lezama Lima poteva così superare el «“desteñado complejo de epígono” que deriva del historicismo»²³⁵, in cui aveva visto intrappolato il dibattito culturale del ‘900 ispanoamericano, ostinato nel ricercare «en la autoctonía el lujo que le se negaba, y acorralado entre esa pequeñez y el espejismo de las realizaciones europeas»²³⁶.

Ma in una altra prospettiva, in altri tragitti della letteratura contemporanea, intrinsecamente segnati dall’esperienza del cosmopolismo, il segno precipuo della cultura artistica ispanoamericana sarebbe stato colto non più nella cifra delle sue produttive, poetiche, forme “telluriche”, ma in quello “liquido” o “aereo” di una “transculturalità” che si ossigenava dell’apertura, indisponibile ad ogni possibilità di “chiusura”, di “localizzazione” identitaria, di un vasto, fecondo, internazionalismo. Era in questo senso che Cortázar rimetteva all’insegnamento della figura “icarica” di Rimbaud la formazione de «el líquido árbol de esta Poesía nuestra», che, dissolte le convenzionali «reticencias de idioma o nacionalidad» si era “lanciato nello spazio” della cultura universale, traendo libertà proprio dalla sua peculiare mancanza di appigli terrestri²³⁷.

Immergendolo nell’alveo simbolico dell’equoreo, Cortázar “sradicava” la classica metafora di matrice biologica dell’“albero”, figura privilegiata nella rappresentazione verticalistica ed evolutiva della struttura nazionale e in generale comunitaria, non a caso assai attestata nelle scritture “fondative” dell’*argentinidad* (e dell’*americanidad*) di Rojas. È interessante notare che la metafora dell’albero tornerà a presentarsi, in un’emblematica opposizione con quella dell’“alato”, prima riferita al volo icarico della letteratura di Rimbaud, in un passo che concerne strettamente la dialettica tra “auctotonismo”/“universalismo”, “tellurismo”/ “nomadismo” entro le cui oscillazioni abbiamo visto prodursi alcune delle maggiori esperienze della cultura otto-novecentesca ispanoamericana:

Hay escritores-árboles: Rulfo, Lezama Lima, y [...] Arguedas. También hay escritores-pájaros: Vargas Llosa, Octavio Paz, yo mismo. Apoyarse en raíces o en alas, ser sedentario o nómada...¿cual es la diferencia vital?²³⁸

²³⁵ *Ivi*, p. 17.

²³⁶ J. Lezama Lima, *op. cit.*, p. 27.

²³⁷ Mi muovo sulle tracce di un contributo di una studiosa sulla «figura de lo *desidentitario*» di certo Cortázar lettore di Rimbaud e Mallarmé (B. Vegh, *Encuentros y desencuentros: Cortázar entre Rimbaud y Mallarmé*, in *Actas del 2º Congreso Internacional CELEHIS de Literatura 2004: áreas de literatura española, argentina e hispanoamericana*, coordinado por M. Scarano, 1a ed., Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2006, pp. 87-93), e del già citato articolo della Nanni, che rivede la parabola intellettuale dello scrittore argentino attraverso le conflittuali tensioni tra un cosmopolitismo “sradicante”, attivo soprattutto nei primi anni del suo spostamento a Parigi, e un impegno latinoamericanistico particolarmente sollecitato negli anni ‘60 dalla sua diretta esperienza della rivoluzione cubana.

²³⁸ *Intervista a Cortázar*, in “Plural”, n. 7, 1973, p. 52.

A volere ragionare attraverso la classificazione di Cortázar, a quale categoria appartennero Ricardo Rojas e Gabriela Mistral, gli “scrittori-alberi”, o gli “scrittori-uccelli”?

Nonostante le sue intense incursioni transoceaniche, nei cui aperti scenari marini, come si è accennato, avrebbe collocato l’origine del suo mito eurindiano, Rojas fu prevalentemente uno scrittore-albero. Costruì l’albero genealogico dell’*argentinidad* sul seme tellurico di un fecondo per quanto remoto “indianismo”, e avrebbe confidato nella forza identificativa di un paesaggio intriso dei caratteri psicologici e la forza operativa di un invisibile *genius loci*. Si avvale, oltre che di quello biologico, del linguaggio fondativo dell’architettura, raccogliendo in un’ingente struttura metaforica – l’articolato edificio di una grande cattedrale (neo)gotica – il corpo simbolico della sua storia della letteratura argentina. Predispose - negli spazi della fantasia, s’intende - un sontuoso tempio per gli affiliati del culto della dottrina eurindiana, in cui trovavano rigorosa applicazione i criteri sincretistici dell’arte ispanoamericana di cui aveva preconizzato la nascita: e la bizzarra struttura della casa di Buenos Aires, oggi casa-museo dedicata alla memoria dello scrittore di origine tucumana, realizzata da Angel Guido, ne fu un’audace concretizzazione architettonica.

Verrebbe da dire a prima vista che fu piuttosto una “escritora-pájaro” Gabriela Mistral, poetessa che come poche altre figure del novecento ispanoamericano ha sentito l’impulso della “migrazione”, la libertà del partire. Ma se fu insaziabilmente nomade, ella fu prevalentemente una grande “camminatrice”, come l’«andariega» Santa Teresa che omaggerà in delle sue prose spagnole. Sentì certamente, con la sua ricca sensibilità religiosa, il richiamo delle forze celesti, delle loro dinamiche aeree. Ma, anche nel movimento, prevalse l’attrazione verso le forze basse, misteriose, del mondo terreno, delle sue viscere telluriche; a tronchi e rami di alberi si appoggia tutta la sua poesia. Si può dire che la Mistral fu allo stesso tempo scrittrice-albero e scrittrice-uccello. Nel suo lungo peregrinare per le terre di Europa avrebbe disseminato le matrici terrestri della sua contadina Valle di Elqui, e al contrario di Rojas - che, come Vasconcelos sentì le grandi potenzialità celebrative delle grandiloquenti costruzioni architettoniche - non avrebbe desiderato altro riparo per le dimore della sua ultima vita e della sua raminga scrittura che il tetto protettivo, entro il cielo aperto, di un albero frondoso.

II

I VIAGGI IN EUROPA DI RICARDO ROJAS

1. Il viaggio in Europa e le sue scritture: *Cartas de Europa e Retablo español*

¿Ir un poeta americano a Europa?

¿Y para qué?

Día llegará en que tal viaje pierda el prestigio sacramental que hoy nos fascina.

Ese es uno de los síntomas de nuestra independencia a medias.

[...]

¿El poeta Rojas en Europa?... ¿Qué va a hacer? ¿Por qué exponerse a que las grisetitas del boulevard lo miren de hito en hito, sin sospechar siquiera que bajo el color oliva de su rostro, hierve el aceite de una lámpara de oro, y que bajo esas fibras de carbón adusto al peine, yacen huacas de indio las cristalaciones del sol más linajudo de la tierra?

A Rojas, como a lo demás poetas bien raizales, debía la República coronarlos de roble y ñandubay, en vez de permitirles estas excursiones por Europa, ponerlo de patitas en lo más intrincado de la selva, á recoger mieles líricas en los panales y los nidos, á ver de olvidar lo que aprendieron en la escuela y á ponerse en acecho de los sátiros y hamadriadas aborígenes.

(E. Talero, *El viaje a Europa*)

Con questi critici avvertimenti Eduardo Talero salutò il collega argentino nella cerimonia d'addio con cui, per iniziativa de "La Nación", il Ristorante Luzio di Buenos Aires omaggiò il giovane letterato in procinto di partire per l'Europa, il 23 maggio del 1907²³⁹. Rojas si sentì in dovere di rispondere pubblicamente a Talero con un discorso che apparirà solo il giorno dopo sulla testata de "La Nación": seppure l'ambiente europeo dovesse influire «poderosamente en la cultura de mis ideas», difficilmente, argomenta, potrebbe «modificar de manera profunda la índole de mis sentimientos políticos, que fincan en un grande amor por el porvenir de mi patria y un gran orgullo por la tradición de mi América»²⁴⁰.

L'«autodidacta peregrino» - come si definì in quell'articolo - partirà due giorni dopo per un viaggio instaurato attorno ad un duplice impegno intellettuale.

²³⁹ Cfr. E. Talero, *El viaje a Europa*, in *La obra de Rojas. XXV años de labor literaria 1903-1928*, Buenos Aires, Imprenta López, 1928.

²⁴⁰ R. Rojas, *Viaje a Europa*, in *Obras, Discursos*, tomo VI, Buenos Aires, La Facultad, 1924, p. 285.

Da una parte, infatti, il “Ministerio de Instrucción pública” della nazione argentina gli aveva commissionato la realizzazione di un’inchiesta su metodi didattici dell’insegnamento delle discipline storiche nelle scuole europee: i risultati dell’indagine diligentemente svolta dall’argentino in viaggio si compendieranno al suo ritorno in un’opera che, sin dal titolo, *La Restauración Nacionalista*, annunciava un piano teorico che trascendeva di gran lunga il livello meramente documentale di un “informe”. Dall’altra, Rojas intraprese il viaggio alle terre del vecchio mondo in qualità di corrispondente de “La Nación”, nella cui redazione il giovane intellettuale di provincia, introdotto da Pellegrini, aveva cominciato ad impossessarsi delle fondamenta del lavoro giornalistico.

In Francia Rojas soggiorna principalmente a Parigi, ma si allunga fino alla Bretagna, dove condivide con Darío un soggiorno presso “La Pagode” del conte de Croze; in Inghilterra, il caso lo trascina nella stessa pensione dove alloggia Maeztu, con cui instaura un rapporto di profonda complicità intellettuale e sincera amicizia; passando per la Germania giunge quindi in Italia, dove si conclude il percorso della prima scrittura di viaggio rojoniana.

Momenti ed esperienze di questi tragitti si oggettivarono infatti nella scrittura di articoli che apparvero di volta in volta ne “La Nación” e che si raccoglieranno nel 1908 sotto il titolo di *Cartas de Europa*. Tuttavia, con l’approdare in Spagna, per un soggiorno che si protrarrà dal febbraio fino alla primavera del 1908, Rojas interromperà la collaborazione con il quotidiano bonaerense. Il libro su quel viaggio, il *Retablo español*, vedrà la luce solo trent’anni dopo. È così che l’esperienza unitaria di quel lungo viaggio si scinde in opere scritte da posizioni estremamente dislocate della parabola intellettuale di Rojas. Opere la cui genesi, compilazione, struttura, cifra stilistica, fa assumere all’una e all’altra una complessiva peculiare fisionomia entro la costellazione di sottogeneri letterari riconducibili al più esteso genere della scrittura di viaggio. Infatti nel loro insieme esse sembrano quasi attestare diversi momenti di un passaggio da un iniziale, e in sostanza presto abbandonato, carattere di “reportage di giornale” ad un carattere di “reportage narrativo”, esso stesso però fin da principio segnato dal compito di adempiere a funzioni conoscitive e meditative di “alto” valore pubblico, consegnato ad una missione patriottica, fin al carattere di una scrittura di viaggio ormai dissociata dai momenti della commissione o dell’intento giornalistico²⁴¹.

²⁴¹ Per una chiara, ma non semplificativa, distinzione tra semplice “reportage di giornale” e “reportage narrativo” si veda l’importante ed efficace saggio introduttivo di N. Bottiglieri, *L’esperienza del viaggio nell’epoca della sua riproducibilità narrativa*, al volume collettaneo, da lui curato, *Camminare scrivendo, op. cit.*, pp. 7-47. «Il reportage narrativo deve andare oltre le urgenze della cronaca e trasmettere al lettore la conoscenza profonda di un paese, di un avvenimento, pertanto il tempo narrativo che lo pervade sarà più ampio, teso a dare al testo una struttura durevole. Una diversa base materiale di supporto e distribuzione, inoltre, regola il rapporto con il lettore: il reportage si affida alle pagine di un giornale o di una rivista, mentre il reportage narrativo è un libro vero e proprio», magari utilizzando materiali del primo (o approntati per esso) «come un “intertesto” utile per elaborare un “macrotesto”». Ma soprattutto il secondo tipo di scrittura «ha bisogno di un progetto

Questo sfasamento cronologico impone un vistoso problema di carattere filologico - curiosamente sfuggito all'attenzione degli interpreti di Rojas - che riguarda la stessa genesi compositiva del corpus testuale del *Retablo*, e al quale si legano questioni fondamentali della prassi ermeneutica dell'opera. Qual è, se c'è, il retroterra testuale su cui si fonda il libro del '38? Scarne annotazioni, un nutrito taccuino di viaggio, o già sostanziosi materiali di letteratura odepórica? Le indicazioni forniteci al proposito da Rojas nelle avvertenze preliminari di quella pubblicazione tardiva non aiutano a sciogliere i quesiti, ma anzi prospettano un fronte di dichiarazioni piuttosto contraddittorie:

La realidad española apoderóse de mí, y el tiempo me faltó para cumplir allá estos deberes, como antes los cumpliera desde otros países. Treinta años después he traído mis originales a la vieja imprenta, y según parece, aún son de actualidad...²⁴²

Qui l'autore allude all'esistenza di "originali" che ha solo dovuto riscattare dalla polvere di un oblio trentennale e riproporre alle tipografie della «vieja imprenta»; ma subito dopo descrive il suo *Retablo* come l'evocazione di un viaggio lontano in «una crónica estilizada por la nostalgia» e immalinconita dalla prospettiva della guerra civile che insanguina l'amata terra spagnola.

Che il libro fosse stato scritto nel 1938 risulta in verità un fatto lampante, per attestare il quale basta la lettura anche di soli pochi frammenti del *Retablo español*, la cui narrazione si sostiene durante l'intero tragitto odepórico sulla forma verbale del passato. Risulta invece delicata, e sostanzialmente destinata a rimanere per il momento in un ordine di discorso congetturale, la questione che concerne l'ipotizzabile "preistoria" testuale del *Retablo*: se esistettero, come pretende Rojas, degli originali, andrebbe esaminato a che livello di tematizzazione e di elaborazione discorsiva essi si espressero ed in che misura si rifondarono, elaborarono o espunsero nella «rievocación» del 1938.

Nell'attesa di avverare un auspicabile sondaggio di carattere filologico della storia testuale del *Retablo*, accedendo all'archivio delle sue memorie di viaggio, rimane intanto il compito di evidenziare i molteplici effetti con cui lo sfalsamento temporale - della «rievocazione» rispetto alle esperienze del viaggio - incide sulla struttura testuale e narrativa del libro. Sono questioni che si esamineranno nella sezione successiva. Sarà per il momento opportuno fermarci ad una ricognizione della parabola intellettuale di Rojas, nella quale ovviamente vanno contestualizzati e esaminati significati ed esiti delle scritture di viaggio e sul viaggio in Europa e in particolare in Spagna.

diegetico letterario. Ossia di una idea narrativa forte che inglobi il materiale accumulato e lo trasformi in un racconto» (*ivi*, pp. 8-9). Impossibile in effetti negare che le due opere di Rojas siano sorrette da idee guida assai forti, da un disegno concettuale e da una cifra ideologica che le dispongono ad essere strutture testuali coerenti e compatte. Piuttosto è proprio l'elemento descrittivo delle esperienze incontrate, a essere di molto trascurato, travalicato, rispetto ad un discorso che - come si vedrà - tende al tono meditativo della scrittura saggistica.

²⁴² R. Rojas, *Retablo español*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, p. 15.

2. La riflessione attorno alla nazione argentina

Si è visto come le *Cartas de Europa* si fossero formate come una materia cronachistica scaturita con l'immediatezza propria del reportage giornalistico dallo sguardo del corrispondente ventiquenne de "La Nación" iniziato all'esperienza del vecchio mondo. *Retablo español* venne ad essere piuttosto la narrazione al passato remoto di un viaggio della giovinezza scritto dal punto di vista di uno scrittore «poligráfico» all'apice di una feconda carriera intellettuale. Si sa come questa fu tutta quanta votata, nel contributo scrittoriale come in quello docente, all'elaborazione di un pensiero nazionalistico concepito al calore dei pressanti interrogativi identitari di cui avevano cominciato a farsi interpreti, imponendoli con vigore nel dibattito culturale dell'Argentina del primo '900, gli intellettuali della "generación del Centenario".

I compatti anche se confusi proclami di rigenerazione patria che agitavano quegli ambienti avrebbero appunto trovato una prima importante espressione sistematica ne *La Restauración Nacionalista* di Rojas, e ne *El diario de Gabriel Quiroga* di Manuel Gálvez. Alla pubblicazione dell'opera galveziana si affiancava, proprio nel 1910 delle fastose celebrazioni dell'anniversario dell'indipendenza argentina, un ulteriore importante contributo di Rojas, *Blasón de plata*, seconda tappa della triade dedicata a quella che denominò la sua «filosofía de la nacionalidad», culminata ne *La argentinidad* del 1916. A partire da questo esordio pressappoco simultaneo, le parabole nazionalistiche dei due compagni di generazione si svilupperanno secondo traiettorie intellettuali senza dubbio distinte nei loro esiti ideologici. Come si vedrà, Rojas costruirà «un nacionalismo particular, democrático, laico, no tradicionalista ni xenofobo, que propone una síntesis armónica entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo nacional y lo extranjero, entre lo indígena y lo hispánico, que denuncia la dependencia cultural y económica, pero sin detenerse a analizar sus mecanismos ni a ahondar en soluciones, que propone una visión renovada de la historia nacional, de la cual no debe estar ausente la perspectiva del Interior». Gálvez, invece, «profundamente católico y profundamente provinciano, elaborará una visión del mundo que, rechazando el cosmopolitismo y la tradición liberal, se anticipará en muchos aspectos a ciertas temáticas del nacionalismo de la década del 30»²⁴³.

La brusca alterazione della realtà socioeconomica del paese dovuta all'introduzione forzata di un capitalismo straniero e di ingenti componenti immigratorie imponeva per i giovani intellettuali riuniti attorno alla rivista "Ideas" (1903) la necessità di approntare un programma di rigenerazione etica

²⁴³ M. I. Barbero y F. Devoto, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, pp. 21, 22.

e riforma sociale del paese che metteva necessariamente in discussione il modello del liberalismo ottocentesco di Gutiérrez, Alberdi e Sarmiento, riconosciuti come i «próceres ilustres» di una civiltà progredita ed opulenta, ma drammaticamente priva di un piano morale ed in preda alle espressioni del materialismo più brutale. Tale era agli occhi della nuova generazione - Rojas, Gálvez, Juan Pablo Echagüe, Florencio Sánchez, Martínez Cuitiño, Alberto Gerchunoff, Emilio Becher, Charles de Soussens, Eugenio Díaz Romero, Eduardo Acevedo Díaz, Atilio Chiappori, per ricordarne solo alcuni - l'Argentina che si preparava a festeggiare l'imminente ricorrenza del "Centenario". Era, nelle rievocazioni di Giusti, una generazione che viveva nell'«heroismo» come in «un estado natural», imbevuta con ingenuo anacronismo della fede romantica nel «progreso indefinido», fiduciosa, «a pesar de las engañosas apariencias, en la concordia de las naciones y en la paz universal»²⁴⁴. Salde origini provinciali, che radicano il loro retroterra di vita e esperienza nell'ambiente tradizionalista e arcaico dell'Argentina dell'«interior», orientano il loro sguardo inquieto su una capitale che condensa i vizi di uno spirito cosmopolita e mercantile, e disegna nel suo babelico traffico di uomini il fenomeno inquietante di una progressiva "descaracterización" del paese²⁴⁵. I confusi conati di quel nazionalismo embrionale emanano dall'impatto repulsivo con l'atmosfera «fenicia» della capitale e dalla comparazione nostalgica con il mondo sano delle provincia e del suo vecchio ordine patriarcale. In questo senso nel clima sentimentale del "Centenario" si riattiva attorno ad un'ancora fragile proposta di rigenerazione del paese il sanguigno rinascimento della tradizione "criolla", l'«agresiva resurrección de la rebeldía gaucha» che verso fine '800, attorno alla barbarie eroica del *Martín Fierro*, cominciava ad attestare una vasta, irruenta reazione culturale contro l'oligarchia aristocratica degli uomini dell'80 - esecutori estremi della «política civilizadora» di Sarmiento²⁴⁶.

²⁴⁴ R. F. Giusti, *Visto y vivido: anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*, Buenos Aires, Losada, 1965, p. 88.

²⁴⁵ Mi affido su questo punto ad un'esaustiva rievocazione generazionale delle memorie galveziene: «en su mayoría veníamos de las provincias. Ricardo Rojas era santiagueño y Juan Pablo Echagüe sanjuanino; Emilio Becher y Emilio Ortiz Grognet procedían del Rosario, donde había vivido hasta poco antes; Leumann y yo santefecinos, él por nacimiento yo por mi familia paterna [...] Mario Bravo era tucumano y Alfredo López Prieto de Río Cuarto, y Alberto Gerchunoff había pasado su infancia en una colonia israelita de Entre Ríos». Cfr. M. Gálvez, *Recuerdos de mi vida literaria. Amigos y maestros de mi juventud*, Buenos Aires, Hachette, 1961, p. 39. Sulle origini di Rojas e Gálvez, discendenti di due agiate famiglie dell'«interior» - espressioni tipiche delle elites conservatrici della "generación del 80" - che si erano distinte nell'amministrazione politica di Santiago e Santa Fé, cfr. il già citato lavoro di Cárdenas e Payá.

²⁴⁶ Come ricostruisce Romero, questo fenomeno culturale avrebbe trovato espressione sul piano politico nella costituzione del partito radicale, la "Unión cívica", attorno ad «un programa de clase, de clase popular, de clase no privilegiada». La convergenza di Rojas con gli ideali populistici del gruppo radicale si ebbe solo verso gli anni '30, quando la coalizione era al tracollo e si preparava l'ascesa del generale Uruburu (J. L. Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 25).

Il *Martín Fierro* di Hernández del 1872, *La tradición nacional* (1888) e *Mis montañas* (1893) di Joaquín V. González, le opere di Martiniano Leguizamón e di José S. Álvarez realizzano in un'importante produzione letteraria e sociologica una narrazione nostalgica della "provincia", nella quale un importante studioso del nazionalismo argentino ha visto il retroterra essenziale a partire dal quale Rojas, con un ripudio sostanziale dell'«ideario liberal de Sarmiento y Alberdi», avrebbe definito «la conciencia y el ideal» dell'«argentinidad»²⁴⁷.

El país de la selva, pubblicato a Parigi nel 1907, fu certamente uno dei più specifici contributi a questa vasta tendenza "nativista" delle lettere e della cultura argentina otto-novecentesca. Con orgoglio Rojas la presentava nelle

In effetti l'ideale civico di Rojas e Gálvez, hanno accuratamente ricostruito Payá e Cárdenas, stentò ad esprimersi in una «definida militancia política», esprimendosi in un programma nazionalistico dalla vocazione idealistica, nobilmente pedagogica, che, scardinando «verdaderos dogmas de nuestra historiografía» – si pensi al riscatto da parte di Gálvez della figura unanimemente condannata del *caudillo* Rosas - «permitiera proyectar al presente político la necesidad de rectificar el proceder de los dirigentes» (E. J. Cárdenas, C. M. Payá, *op. cit.*, p. 108). Se da una parte il loro nazionalismo rifletteva un attaccamento nostalgico ai valori del mondo intellettuale e politico della vecchia generazione dell'80, di cui i padri dei due scrittori furono protagonisti eminenti nelle loro sedi regionali, dall'altra non si sentirono congruamente rappresentati nelle loro istanze idealistiche dai nuovi esponenti del gruppo conservatore - espressione di quelle stesse forze oligarchiche - nei quali videro «dirigentes mediocres y carentes de un ideario sugestivo» (*ivi*, p. 112). Viceversa, il socialismo li attrasse con il verbo seduttivo dell'ugualitarismo, ma non li potette conquistare per l'inconciliabilità della nuova dottrina materialista e internazionalista «con el destino libertador que atribuían a la argentinidad». Diversamente, gli oscuri messaggi di patriottismo e di spiritualità che emanavano dalle «misteriosas declaraciones de Hipólito Yrigoyen» finirono col fare breccia sulle disorientate coscienze civiche dei due autori (*ivi*, p. 112).

Anche Zuleta ha segnalato il fatto peculiare della mancanza di un'effettiva militanza politica in una personalità così esemplarmente votata al campo delle passioni civiche quale quella di Rojas. La sua adesione nel 1931 alla causa già in declino del radicalismo prospetta a suo avviso una "diminuzione" del suo «ánimo batallador y polémico contra las grandes figuras del liberalismo», e la conseguenza di un grave «desencuentro» - testimoniata da *El Radicalismo de mañana* - con la realtà politica e sociale alla quale aveva accettato di aderire. Per ciò che concerne il problema delle relazioni di Rojas con l'ambiente politico e culturale dell'epoca Zuleta si limita a notare che, nonostante il carattere appartato e minoritario delle rivendicazioni telluriche e indianiste di Rojas e le battaglie polemiche contro «los dioses mayores del liberalismo», «se le dejó pasar al recinto de la cultura oficial» (E. Zuleta Álvarez, *El Nacionalismo argentino*, tomo I, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1975, pp. 96-97).

Quanto alla parabola ideologica di Gálvez, si sarebbe distinto come «uno de los pocos intelectuales no radicales que apoyó a Yrigoyen», sostenendo su tale sua convinzione «una significativa polémica con Julio Irazusta y *La Nueva República*». Difese il radicalismo come «una "expresión viviente y exaltada del sentimiento nacionalista" que "nada debía a las doctrinas ni a los métodos europeos...sino que había surgido de la masa popular"»; viceversa gli adepti della *Nueva República* denunciavano il carattere populistico e damagógico del governo del «caudillo radical» (M. I. Barbero y F. Devoto, *op. cit.*, pp. 22-23).

²⁴⁷ E. Zuleta Álvarez, *op. cit.*, p. 95.

pagine prefatorie del libro come il suo omaggio personale al “romance” dei «genios rústicos» del mondo primigenio dell’“interior”, che annoverava già un’illustre, anche se limitata genealogia di cantori “epici”: Sarmiento, «el Homero de la Barbarie», Echeverría, che «supo el triste romance de los payadores pampeanos», González, «cantor de la cumbre riojana» lo hanno infatti preceduto nell’impresa meritoria di approntare una «geografía espiritual de la República», tutta da farsi, però, per il mondo delle «selvas» del nord-est argentino, in attesa ancora del suo «interprete»²⁴⁸.

In questo senso, come ha analizzato Arias Saravia, stimolata nelle sue riflessioni dalle importanti scritture degli anni ‘40 sulla cultura nazionale di Canal Feijóo²⁴⁹, Rojas avvia un processo di «reterritorialización» del concetto dell’*argentinidad*, che reagisce energicamente all’atteggiamento «antitelurista» e «antihistoricista» con cui gli uomini della generazione del ’37, in evidente controtendenza con i canoni di poetica della stagione romantica a cui appartennero, modellarono il «parametro identitario» della cultura nazionale.

Nel passo sopra evidenziato Rojas richiamava quei primi contributi delle lettere ottocentesche alla valorizzazione del paesaggio nazionale, dei distinti paesaggi delle anime regionali del paese. Viceversa Feijóo avvertiva che «si hubo un romanticismo argentino, fue un romanticismo sin paisaje», segnalando come in Sarmiento e Alberdi la «estructura constitucional» del paese fosse stata concepita «como plan de destrucción de una estructura natural, y “construcción” en el desierto» di una struttura culturale fondata, come è noto, sull’immissione di capitale umano e tecnologico proveniente dalla colta Europa.

Invertendo questa “idiosincrasia naturalistica” della cultura ottocentesca, Rojas e Gálvez, ha scritto Arias Saravia, prospetteranno una visione nazionalistica in cui «la tierra nativa, en tanto impronta matriz y ámbito de referencia, detendrá un rol fundamental como patrón plasmador y preservador de la *ontología argentina*, que se pretende redefinir y “rescatar”»²⁵⁰.

²⁴⁸ R. Rojas, *El país de la selva*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltda., 1946, p. 69.

Una recensione di Giusti al *País de la selva*, pubblicata nel 1908 nella rivista “Nosotros”, aggiungeva alla genealogia rintracciata da Rojas i nomi di Obligado e Leguizamón, di Talero, che «ha intentado dar carta de ciudadanía al Neuquén en la república de las letras», e quello effettivamente imprescindibile, almeno nella sfera dei meriti letterari, di Lugones, che «se ha apoderado con *La guerra gaucha* de las mesetas salteñas y jujeñas, convirtiéndolas en materia de arte en su prosa ruda, abrupta, que bien condice con la épica lucha que “canta”» (R. J. Giusti, *El país de la selva*, in *La obra de Rojas*, *op. cit.*, pp. 77-78).

²⁴⁹ B. Canal Feijóo, *En Torno al Problema de la Cultura Argentina*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1981.

²⁵⁰ L. Arias Saravia, *Desterritorialización/reterritorialización, parámetro identitario de la argentinidad*, in H. E. Biagini y A. A. Roig (directores), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Identidad, utopía, integración*, vol. I, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 262, 263, 266. Il saggio costituisce una circoscritta presentazione di materiali emersi da un ambizioso progetto di ricerca condotto sulle direttrici metaforiche nella saggistica argentina dedicata al tema dell’identità nazionale, oggettivatosi nell’imponente libro *La Argentina en clave de metáfora. Un itinerario a través del ensayo*, Buenos Aires, Corregidor, 2000. La fondazione simbolica dell’*argentinidad* rojoniana è esaminata, affianco a quella di Gálvez e Lugones, nella sezione

Questa ridefinizione identitaria passa innanzitutto attraverso un programma – costitutivo, al di là della parabola intellettuale di Rojas, dell’esperienza complessiva della generazione del Centenario - di «regionalización cultural de la Nación», di riscatto, cioè, delle «provincias come un componente indisoluble de la “Nueva Argentina” actualizada»²⁵¹. Tale attenzione per la dimensione della “patria chica” - cellula strutturante dell’organismo complessivo nazionale e polmone d’ossigeno patrio per la capitale esposta alla corrosione degli “effluvi” cosmopoliti - troverà espressione specifica in un’opera piuttosto dimenticata di Rojas, *Las provincias*, del 1922, ma già affiora, come si è visto, nelle premesse programmatiche annesse alla narrazione “silvestre” dell’opera del 1907.

Si può osservare che qui, ne *El país de la selva*, ma in generale in tutte le esperienze che si sono richiamate di questa letteratura del “ritorno” alla provincia, il viaggio ricopre un momento centrale nel processo di scoperta ed esplorazione della geografia fisica del paese e delle sue “essenze” telluriche²⁵². Si danno in ciò dei paralleli significativi con la valorizzazione realizzata da Unamuno, e con lui da tutta la generazione “viajera” – come la si è definita spesso - del ’98, della pratica “escursionistica”, ereditata dall’instancabile attività esplorativa di Giner de los Ríos), come momento di avvicinamento sentimentale e culturale del cittadino al “corpo” fisico della patria, e dunque come strumento primario di edificazione patriottica.

«Cobrar apego a la tierra», coltivare «ternura para con la tierra», noti moniti unamuniani a sollecitare attraverso il viaggio l’esperienza corporea, prima che concettuale, della propria nazione: «la primera honda lección de patriotismo se recibe cuando se logra cobrar conciencia clara y arraigada del paisaje de la

“Reversión del signo axiológico de los campo metafóricos autonegadores de la realidad y la historia argentinas: el proceso de legitimización” (pp. 357-478). Apprezzabile per la attenta analisi effettuata sulle strutture simboliche, lo studio, però, per l’impianto esplicitamente dato alla presentazione dei risultati della ricerca, non può sempre approfondire le questioni teoriche e critiche sollecitate dalle opere in questione, peraltro afferenti ad un vasto spaccato della cultura argentina otto-novecentesca.

²⁵¹ P. Heredia, *Diseños regionales y macro-regionales de nación*, in *El pensamiento alternativo...*, cit., p. 290.

²⁵² Heredia ha registrato il carattere polimorfico delle esperienze intellettuali e dei generi di scrittura attraverso cui si produce il «discurso regional» di questa stagione, stimolato dall’«entrecruzamiento de los discursos de lo popular, de la tradición gauchesca, de las crónicas de viaje, de los ensayos de interpretación cultural y política, de la pedagogía y del periodismo» (P. Heredia, *op. cit.*, p. 291). In tale eterogeneo sistema discorsivo si impone il punto di vista conoscitivo e retorico aperto dalla pratica del viaggio, come lo studioso riflette nelle pagine “Viajes culturales”, nelle quali si presentano anche delle più specifiche prospettive critiche, non sempre convincenti, sui simbolici “viaggi” culturali intrapresi dalla parabola saggistica di Rojas. Sulla produzione letteraria dell’ambito *norteño* della cultura argentina si segnala l’accurato studio di A. Poderti, *La narrativa del noroeste argentino. Historia socio cultural*, Salta, Consejo de Investigación Universidad Nacional de Salta - Milor, 2000.

patria, después de haberlo hecho estado de conciencia, reflexionar sobre éste y elevarlo a idea»²⁵³.

In molte di queste esperienze, rivendicazioni nostalgiche di un mondo che si percepisce assediato dal processo di secolarizzazione e omologazione della civiltà moderna, la rievocazione della terra nativa coincide con quella del tempo dell'infanzia. Tempo sacro per Unamuno, che considerò i suoi *Recuerdos de niñez y mocedad* - uno dei diversi libri di cui fece omaggio a Rojas - come uno dei frutti più amati della sua produzione, opera in cui aveva tentato di fermare non la sua «alma de niño, sino el alma de la niñez»²⁵⁴.

E così pure in Rojas il recupero della materia “antropologica” si produce a ridosso di un recupero della memoria, suscitata a sua volta dall'atto vivificante del viaggio. Per ottenere «la verdad del detalle» dei paesaggi del Chaco, scriveva Rojas nelle avvertenze preliminari dell'opera, aveva anzitutto dovuto rinnovare «la emoción» dei suoi ricordi di bambino, dandosi a viaggiare «con pasión por la selva descripta». Quindi un ciclo di consultazioni di materiali folclorici avevano dato riscontro teorico a una narrazione che traeva la sua unità dalla linfa sentimentale di memorie, repertori di miti, usanze e credenze che avevano segnato il mondo immaginativo della sua infanzia santiagueña.

Omaggio ad una memoria privata e collettiva, segnate entrambe dalla minaccia dell'estinzione, *El país de la selva* attesta la precoce²⁵⁵ formazione dell'interesse dell'intellettuale per il mondo delle tradizioni folcloriche e delle espressioni della letteratura popolare, attorno al cui riscatto avrebbe fondato - negli anni della sua longeva docenza universitaria - un'operazione di raccoglimento e istituzionalizzazione del capitale culturale del popolo argentino nel quale si possono rintracciare alcuni dei risultati più peculiari del suo nazionalismo “umanistico”.

Non è un caso che fosse stato Joaquín González, autore de *La tradición nacional* e di *Mis montañas*, «precursor de esa sensibilidad atenta a los paisajes y a las viejas costumbres del interior del país que caracterizaba el pensamiento nacionalista»²⁵⁶ dello scrittore tucumano, ad affidargli nel 1909 la docenza, nell'Università de la Plata da lui diretta, delle cattedre di letteratura spagnola, di letteratura europea e storia dell'arte. È l'inizio di una carriera feconda, che si sarebbe esercitata «sin interrupción y con prescindencia de toda otra actividad, salvo las letras, durante el resto de su vida»²⁵⁷. Nel 1912 gli venne assegnata,

²⁵³ M. de Unamuno, *Frente a los negrillos*, in *Obras Completas, Paisajes y ensayos*, vol. I, Madrid, Escelicer, 1966, p. 282.

²⁵⁴ Su questo aspetto insiste l'interessante contributo di M. A. Lozano Marco, *Recuerdos de niñez y de mocedad. Unamuno y «el alma de la niñez»*, in “Anales de literatura española”, n. 14, 2000-2001, pp. 151-162.

²⁵⁵ Come segnala la nota editoriale dell'edizione alla quale mi sono riferita, l'opera fu data alle stampe nel 1907 da Garnier, ma a partire dal 1901 “Caras y caretas”, e poi “La Nación”, ne avevano anticipato alcune «primicias».

²⁵⁶ E. J. Cárdenas, C. M. Payá, *op. cit.*, p. 84.

²⁵⁷ H. Castillo, *Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1999, p. 173. Solo in un frangente, ricorda lo studioso, la serena attività pedagogica e accademica di Rojas è turbata da avvenimenti che si contestualizzano nell'ambito della riforma

per iniziativa di Rafael Obligado – secondo una testimonianza di Giusti – la prima cattedra di letteratura argentina, in mezzo allo scetticismo dei molti che diffidavano dell'esistenza effettiva, postulata dalla creazione di quella istituzione, di una letteratura nazionale.

La scommessa assunta da Rojas, non solo di dimostrare la vitalità di quell'entità storica, ma soprattutto di «explicar a través de ella la conciencia misma de la nacionalidad»²⁵⁸ – si sarebbe coronata nell'impresa imponente della *Historia de la literatura argentina*, i cui primi quattro volumi (*Los gauchescos*, *Los coloniales*, *Los proscriptos*, *Los modernos*) apparirono tra il 1917 e il 1922²⁵⁹. Nel 1922, assumendo il decanato della Facoltà di “Filosofía y Letras” di Buenos Aires, fonda l’“Instituto de Filología” – che esordì sotto la direzione di figure eccellenti quali Américo Castro ed Augustín Millares - e l’“Instituto de Literatura Argentina”, ancora oggi intestato al nome del suo creatore, la cui attività «se completa con la creación de la Biblioteca Argentina [...] creada en 1914 con el apoyo del editor Juan Roldán»²⁶⁰. Grazie al lavoro infaticabile del decano, ricorda Moya, l'istituto avrebbe raccolto gli ingenti materiali scaturiti da un'iniziativa investigativa, promossa nel 1921 dal “Consejo Nacional de Educación”, che si sarebbe rivelata, a detta dello studioso, «la campaña folklórica más intensa y fecunda que se reconoce en el país y en América»²⁶¹.

Quella come altre iniziative assunte da Rojas dalla tribuna delle sue cattedre costituiscono in effetti l'avveramento di un programma volto al recupero delle fonti del mondo autoctono argentino e americano, già chiaramente scandito in un articolo giornalistico, “Romances tradicionales de América”, dove si

universitaria da lui stesso caldeggiata e che in effetti si esprime attraverso alcuni dei fondamentali criteri già proposti ne *La Restauración Nacionalista*. La sua cattedra diventa bersaglio polemico degli studenti riformisti de La Plata riunitisi nella “Federación Universitaria”. L'8 novembre del 1919, durante gli «incidentes callejeros» suscitati dalla loro opposizione al “Consejo Superior”, Rojas «es silbado y apedreado». Il professore è costretto a dimettersi definitivamente dall'incarico nel 1921, ma, paradossalmente, «en Buenos Aires los reformistas lo llevan primero al decanato de Filosofía y Letras (1922-1924) y luego al rectorado de la Universidad de Buenos Aires (1926-1930)» (*ivi*, pp. 190, 195).

²⁵⁸ *Ivi*, p. 176.

²⁵⁹ Contestata allora da personalità rilevanti quali Groussac, la critica successiva vi ha riconosciuto uno sforzo imponente di sistematizzazione delle lettere argentine, fecondato da un lavoro paziente di ricerca e raccolta delle fonti, ma indebolito da falle metodologiche che minano la longevità dell'opera su più livelli: debolezza della critica testuale, approssimazioni filologiche e, soprattutto, la forzatura ideologica di una sistema teorico, come appuntava già Furt nel 1929, totalmente asservito alla dimostrazione di «un principio prestablecido», per ciò destinato a cadere nelle continue contraddizioni a cui lo espongono le apparizioni di materiali che “resistono” inevitabilmente a quel «a priori» preformulato. Cfr. J. M. Furt, *Lo gauchesco en “La literatura argentina” de Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Coni, 1929.

²⁶⁰ H. Castillo, *op. cit.*, p. 184.

²⁶¹ I. Moya, *Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, p. 46. Cfr. in particolare in “La argentinidad en la cátedra universitaria” l'esautiva ricognizione dell'instancabile attività culturale promossa da Rojas attorno ai poli universitari de La Plata e di Buenos Aires.

auspicava la creazione di un patrimonio culturale del continente a partire da un lavoro di raccolta e studio di «mitos, leyendas, refranes, adivinanzas, tradiciones, fábulas, poesías»²⁶². Inglobato in *Cosmópolis*, raccolta di saggi di uguale matrice giornalistica pubblicata nel 1908, il testo – come l'autore avrebbe annotato nel *Retablo* – era nato come una risposta ad un appello lanciato da Menéndez Pidal circa «la necesidad de recoger el romancero de América» direttamente indirizzato a Rojas.

Mi limito per il momento a segnalare solamente l'importanza che il modello della scuola filologica di Madrid, con le figure in particolare di Menéndez Pelayo e Menéndez Pidal, avrebbe esercitato su quella che si può considerare una delle direttrici essenziali del pensiero nazionalistico di Rojas e forse uno dei più fattivi contributi della sua attività intellettuale allo sviluppo della cultura argentina del primo '900: la scrittura del passato culturale dell'Argentina, in particolare della sua letteratura, attraverso una proposta canonica destinata certamente ad essere superata e rifiutata dalle generazioni successive, ma che si avvale delle risorse che le scienze filologiche avevano acquisito nella cultura moderna in quanto strumento connettivo di «significados hegemónicos en momentos de fuerte conflictividad ideológica»²⁶³.

Gli studi sulla *Chanson de Roland* dopo Sedan con i lavori di Paris, e lo sviluppo degli studi storici spagnoli attorno all'epica del Cid ad opera di Menéndez Pidal sono esperienze che si irradiano dal consolidamento, sul finire dell'800, della critica testuale come una «disciplina capaz de establecer la forma y el sentido de los textos genealógicos de la nación y constituirlos en patrimonio de una identidad antigua y legítima»²⁶⁴. È sulla scorta di queste esperienze, a cui Rojas si riferirà apertamente, che nei due tomi de *Los gauchescos* fonderà la sua visione della letteratura nazionale sul «tronco» epico del *Martín Fierro*, interpretandolo così come la «génesis de la civilización en la pampa»²⁶⁵.

Il viaggio in Europa contribuì significativamente alla presa di coscienza dei traguardi raggiunti dalla scienze filologiche e storiche, e, per ciò che concerne in particolare il soggiorno spagnolo, aprì la strada, sotto l'autorevole tutela di Menéndez Pelayo, ad una rivelativa introduzione dell'intellettuale argentino alle immani fonti del mondo coloniale argentino e americano custodite nell'«Archivo de Indias» di Siviglia. Sono esperienze che si rifletteranno

²⁶² R. Rojas, *Cosmópolis*, Paris, Garnier, 1908, p. 31.

²⁶³ F. Degiovanni, *Los textos de la patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007, p. 145.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 146.

²⁶⁵ «De este modo Rojas realizaba una operación reivindicatoria de la literatura gauchesca y de Hernández semejante a la de Lugones y que compartía con éste, ocasionalmente, razones estéticas y culturales, en el sentido del poema como producto y símbolo cultural argentino». A differenza di Lugones, però, che aveva contrapposto il *Civilización y Barbarie* sarmientino e il poema di Hernández, Rojas avrebbe associato le due opere, l'una in versi l'altra in prosa, come testi fondazionali dell'epica nazionale (F. J. Devoto, *op. cit.*, p. 87).

ampiamente, oltre che nelle pagine del *Retablo español*, nel compendio informativo de *La Restauración Nacionalista*.

3. Il nazionalismo di Rojas

Nella *Restauración Nacionalista*, la ricostruzione «de todo nuestro rico folclor, provincia por provincia, comarca por comarca», dietro la guida de «la experiencia y los libros de naciones que nos procedieron» costituisce uno dei punti essenziali della politica culturale che deve guidare il rinascimento dello spirito patriottico del paese: una politica che deve promuovere nel cittadino argentino la conoscenza profonda e la condivisione consapevole della «memoria colectiva» della nazione. «Pueblo en que estos conocimientos fallan, es un pueblo en que la conciencia patriótica existe debilitada o deforme»²⁶⁶. Mobilitata dalla percezione di questa strutturale deficienza della coscienza civica nell'argentino e dall'allarme immigratorio, la proposta de *La Restauración Nacionalista* presenta un piano teorico e pragmatico di ristrutturazione dell'insegnamento degli studi storici e in generale delle «humanidades», che presuppone, ai fini della sua “nazionalizzazione”, una forte cooperazione della struttura statale e dei gruppi intellettuali e docenti.

L'intervento “restaurativo” profilato da Rojas si condensa sostanzialmente nell’“argentinización” del modello pedagogico esistente, incongruamente fondato su strategie e contenuti didattici di importazione europea, inadatti pertanto a formare lo spirito della nazione, e a forgiare la coscienza civica delle ingenti componenti immigratorie, che costituiscono nel paese una sovrastruttura cosmopolita completamente sradicata dal tessuto tradizionale del popolo argentino. L’«educación nacionalista» agognata, sottolinea l'autore, lungi dal significare una restaurazione irrealista delle «costumbres gauchas», vuole promuovere un'armonica assimilazione di tutte le variegate forze tradizionali, antiche e nuove, del paese:

No preconiza el autor de este libro una restauración de las costumbres gauchas que el *progreso* suprime por necesidades políticas y económicas, sino la restauración del espíritu indígena que la *civilización* debe salvar en todos los países por razones estéticas y religiosas. No puede proclamar tampoco, en regresión absurda, la hostilidad a lo extranjero, quien tiene por la cultura de Europa una vehemente admiración. Esta manera de nacionalismo quiere, por el contrario, tanto como lo querían Alberdi y Sarmiento, campeones aquí del cosmopolitismo, que vengan sus capitales, sus hombres y sus ideas. Pero quiere que una hábil política económica radique en el país el mayor beneficio de esos capitales. Quiere que el hijo del inmigrante sea profundamente argentino, por el discernimiento cívico que le dé *nuestra educación* [...] Quiere que el espíritu

²⁶⁶ R. Rojas, *La Restauración Nacionalista. Crítica de la Educación Argentina y Bases para una Reforma en el Estudio de las Humanidades Modernas*, prólogo de F. Chavez, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1971, p. 47.

argentino continúe recibiendo ideas europeas, pero que las asimile y convierta en substancia propia, como lo hace el britano glotón con la dulce carne de las ovejas pampeanas²⁶⁷.

Nonostante gli espliciti inviti a distinguere l'«afán moralizante» della sua predica nazionalistica da forme di «fanatismo dogmático», di «hostilidad a lo extranjero o simple patriotería litúrgica»²⁶⁸, l'opera avrebbe suscitato «un grito de escándalo» e un profluvio di critiche precipitose ed ingiuste: così ricostruiva l'autore in una «historia del libro» aggiunta alla seconda edizione pubblicata nel 1922.

Il titolo «agresivo» attirò nel mondo intellettuale argentino i giudizi malevoli di censori che assegnarono un senso oltranzistico e biecamente regressivo a quel richiamo nazionalistico di cui – rivendicava Rojas in quelle pagine – le valutazioni di più attenti lettori, tra cui si sarebbero distaccati insigni nomi del mondo europeo, avrebbero messo in luce i caratteri di liberalità, la pacatezza degli argomenti, lo spirito conciliatorio con cui – lungi dalla «patriotería litúrgica» e l'«asurda xenofobia» che gli furono imputati – quel discorso tratteggiava la “restaurazione” agognata. Tra i favorevoli giudici d'oltreoceano conviene segnalare, accanto alle comparse socialiste di Ferri e di Jaurés, alte voci dell'intellettualità spagnola quali Unamuno e Maeztu.

L'articolo di Unamuno, svolto dall'inizio alla fine come un intimo, loquace *tête à tête* con l'«amigo Rojas», dimostrava una sollecita partecipazione all'allarme «exotista» lanciato dal collega argentino e auspicava per il suo stesso paese, afflitto da molti dei mali analizzati da Rojas, un'analoga «restauración nacionalista», ratificando che «cuanto más de su tiempo y de su país es uno, más es de los tiempos y de los países todos, y que el llamado cosmopolitismo es lo que más se opone a la verdadera universalidad»²⁶⁹. Con uno scatto intelligente del discorso, prodigo di benevolenti incoraggiamenti alla «fe» patriottica dell'argentino, Unamuno piegava però sul finire dell'articolo il problema dell'esterofilia argentina dalla dimensione immediatamente politica della questione immigratoria ad un'altra più complessamente culturale, denunciando il basso profilo intellettuale che egli aveva potuto riscontrare delle elites del paese, digiune delle opere capitali della storia della filosofia (la metafisica ha avuto lì scarsa, nulla recezione, nota con rammarico) e soggiogate da una deleteria colonia di libri di origine europea, esemplari disdicevoli di «una filosofía diletantesca, con más de literatura que de filosofía, o una cierta pseudofilosofía cientifista y no científica»²⁷⁰.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 141.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 140.

²⁶⁹ M. de Unamuno, *La Restauración Nacionalista*, in *La obra de Rojas...*, cit., p. 98.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 101. Perciò, scrive il critico, «el que la Argentina, pongo por caso, no acabe de asimilarse todas esas “colonias” que acuden a explotarla no me parece que es mal mayor que el mal de que el espíritu colectivo de su clase ilustrada no acabe tampoco de asimilarse las colonias de ideas – algunas de desecho – que acuden ahí. Me parece que dice muy bien Rojas al decir: “Vivimos al espera del barco de ultramar; que antes venía cada tre meses con

Maeztu – in un articolo pubblicato ne “La Prensa” il 27 maggio 1910 – dopo avere definito l’opera come «el eje de la mentalidad argentina», dissuadeva il collega a cercare forme di indottrinamento “storico” della sua fede nazionalistica, appuntando alla separatezza del sapere storico, che si fonda su un’attività essenzialmente teorica, dall’esperienza puramente emotiva e fideistica del sentimento patriottico. L’intellettuale spagnolo richiamava dunque l’attenzione dell’amico argentino sul rischio di un irrigidimento teorico, una cristallizzazione dottrinarica, di un’esperienza del senso civico che, secondo la sua espressione, nasce dalla pressione del «dolor» e deve continuare ad esprimersi nella sfera fluttuante, contraria ad ogni sistematizzazione ideologica, delle “emozioni”. Questo l’ammonimento di Maeztu, entro un discorso da cui si può estrapolare una nitida testimonianza dell’atmosfera di cooperazione intellettuale che, in un comune travaglio di aspirazioni “rigenerazionistiche”, si stringeva in quegli anni tra gli spagnoli del ’98 e gli argentini del “Centenario” attorno al problema della cultura nazionale:

La teoría, los conocimientos teóricos, sólo pueden colocar la emoción del patriotismo en una perspectiva histórica, pero la emoción misma ha de surgir de otra emoción. En el señor Rojas, como en los alemanes de principios del siglo XIX, como en los españoles de mi generación, ha surgido del dolor. Los españoles que lloramos al conocer los resultados de la batalla de Cavite, sentimos aquel día una emoción que impulsa definitivamente nuestras vidas a una obra de reforma. Esta emoción forma la base de nuestra superestructura cultural. Pero la emoción no surgió de la cultura, sino del dolor²⁷¹.

Il fatto è che a quell’altezza Rojas cercava qualcosa che andava oltre la dimensione emotiva del patriottismo - coeso dal dolore per l’ingretimento della morale pubblica, per lo scempio del bene nazionale - che abbondava negli afflitti di rigenerazione patria degli uomini del “Centenario”. Perché la rigenerazione non rimanesse l’anelito tutto retorico di un gruppo di intellettuali, era indispensabile per il giovane Rojas forgiare una “dottrina nazionalistica” in grado di dare vigore e lustro al destino della *argentinidad*. Ebbene, in tal senso il viaggio transoceanico del 1907-08 aveva costituito un’occasione fecondissima per orientarsi tra esperienze e modelli dell’accesa teorizzazione e prassi nazionalistica dell’Europa del tempo.

Nella *Restauración* Rojas distingueva il «*patriotismo instintivo*», che guida spontaneamente lo spirito di conservazione delle comunità più elementari, dalla più evoluta forma del «*patriotismo político*», nel quale quell’innato senso civico - quel «civismo» primordiale proprio di ogni organizzazione sociale - si sublima nella figura impersonale dello Stato e nell’entità geografica e politica della nazione: «esa concepción moderna del patriotismo, que tiene por base

noticias de Cádiz y que ahora llega cada día con noticias de Francia y de Inglaterra» (*ivi*, p. 104).

²⁷¹ R. de Maeztu, *La Restauración Nacionalista*, in *La obra de Rojas...*, cit., pp. 116-117.

territorial y política la nación, es lo que llamo *el nacionalismo*²⁷². Passaggi come questi della *Restauración* rivelano una maturazione e chiarificazione concettuale dell'ideale nazionalistico tratteggiato nella riflessione di Rojas sul problema nazionale, fino a quel momento certamente meno sistematica. Come ha segnalato Degiovanni, «el nacionalismo de Rojas ya no supone aquí tan sólo un conjunto compartido de valores espirituales antimaterialistas», come ancora si attesta nei saggi di *Cosmópolis*, «sino también la unión por una lengua, por un pasado cultural y por un futuro común». All'origine di questa nuova concettualizzazione della nazione, fondata sui valori della lingua e dell'etnia e «apoyada a la vez en un nacionalismo de base folklórica y oral», ha scritto lo studioso, sta l'ampia «familiarización con la ideología de los nacionalismos europeos surgidos en el último cuarto del siglo XIX a raíz de su visita a Europa»²⁷³.

Ma quali sono in definitiva i modelli che prevarranno nella costruzione dell'*argentinidad* rojoniana? Il quadro delle influenze prospettato nell'ampio dibattito critico sul nazionalismo di Rojas è tutt'altro che omogeneo.

Glauert e Solberg prospettarono a suo tempo una significativa operatività del concetto di *Volk* herderiano.²⁷⁴ Cárdenas e Payá, e Devoto e Barbero hanno insistito piuttosto sull'importanza del dialogo instaurato con la più recente tradizione della generazione del '98 ed in particolare con le voci di Ganivet, Unamuno e Maeztu.

Castillo, dal canto suo, ha segnalato innanzitutto come il concetto rojoniano dello spirito del popolo si iscriva complessivamente entro la concezione romantica dello "spirito del popolo", sulla cui cifra metafisica e provvidenzialistica costruisce il teorema dell'*argentinidad*. Ritiene improbabile un'eredità di Barrès - proposta per esempio da Masotta²⁷⁵ - il cui nazionalismo monarchico e cattolico si confà poco allo spirito «democrático y laico» che orienta la visione dell'argentino. «Más evidente resulta la influencia de Fichte, el idealista post-kantiano que elevó la acción moral a esencia de lo absoluto», fautore di un nazionalismo «metafísico y pedagógico» che «encaja perfectamente» con quello di Rojas. I suoi *Discursos a la nación alemana*, agli occhi dell'autore de *La Restauración Nacionalista*, avevano fondato una nazione che era stata fino allora un «espectro» di se stessa²⁷⁶.

A Devoto, invece, è apparso sostanzialmente debole, certamente indiretto il rapporto di Rojas con la cultura tedesca e con Herder in particolare, il cui concetto di patria desumerebbe attraverso la mediazione della cultura francese, in particolare di Barrès. Delle esperienze nazionalistiche del

²⁷² R. Rojas, *La Restauración Nacionalista...*, cit., p. 47.

²⁷³ F. Degiovanni, *op. cit.*, p. 125.

²⁷⁴ E. T. Glauert, *Ricardo Rojas and the Emergence of Argentine Cultural Nationalism*, in "Hispanic American Historical Review", n. 43, 1963, pp. 1-13; C. Solberg, *Immigration and nationalism. Argentina and Chile 1890-1914*, Austin, University of Texas Press, N. 18, 1970.

²⁷⁵ O. Masotta, *Ricardo Rojas y el espíritu puro*, in *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1968.

²⁷⁶ H. Castillo, *op. cit.*, p. 168.

panorama culturale europeo, di cui, secondo lo studioso, fu lucido osservatore, assorbe sì modalità concettuali e repertori di idee che circolano, miscidati e sovrapposti nei suoi libri, ma non ricava insegnamenti più significativi.

Nell'ordine delle questioni attinenti all'educazione civica, e alla storia patria, aveva visto con sospetto nella Germania un patriottismo di «formas idolátricas y antropomórficas», e in tal senso risultano eloquenti alcune pagine delle *Cartas de Europa* che si avrà modo di presentare più oltre. In Spagna, per il resto, l'autore della *Restauración Nacionalista* avrebbe riscontrato la mancanza di una «doctrina» nazionalistica e di un «historia patriótica».

Il critico propende per l'individuare ne *La Restauración Nacionalista* un'ispirazione francese in fondo netta del nazionalismo del giovane argentino. Le argomentazioni apportate non risultano però delle più convincenti. Rojas, interessato ad accentuare gli aspetti innovativi di un programma teorico di cui ha insistitamente segnalato i tratti di «modernidad», avrebbe tentato di mascherare in un macchinoso «artilugio retórico» i forti debiti che il suo pensiero avrebbe contratto dalle tradizioni democratiche dell'Europa e l'Argentina ottocentesche.

Lo stesso proclamato superamento della tradizione liberale di Sarmiento rimarrebbe sostanzialmente solo retorico, del tutto ineffettivo, il piano educativo di Rojas svolgendosi in assoluta congruenza con la concezione democratica dell'illustre educatore argentino: «lo es tanto en el papel que le asigna a la educación como curadora de los males de la sociedad, como de que esa educación debe ser la educación laica y gratuita en manos del Estado y en la que se inculcan los valores republicanos y democráticos de una sociedad»²⁷⁷. Ma in verità l'atteggiamento di Rojas nei confronti dell'autore del *Facundo* sembra essere molto più trasparente, assai meno conflittuale di quello supposto in queste pagine dal critico. Come in altre voci del nazionalismo argentino del “Centenario”, si attesta in Rojas, accanto a una postura apertamente revisionistica del progetto di civilizzazione del *Facundo*, una profonda ammirazione nei confronti del contributo di quel padre della patria alla stessa fondazione dello stato argentino sui valori fondamentali della democrazia e di un moderno spirito liberale. Dando voce nella sua opera alla forte reazione antipositivistica della cultura latinoamericana di inizio secolo, Rojas boccia i tratti più estremisticamente progressisti del progetto di “civilización” sarmientino, ma ne salva, ed anzi trattiene per il suo stesso ideale civico in costruzione la visione liberale e laica: come ha opportunamente registrato Masotta era il suo «un nacionalismo liberal o un liberalismo nacionalista»²⁷⁸.

Certo, poi, come ha analizzato lo stesso Devoto, rispetto alla tradizione tracciata da Sarmiento «los caminos se bifurcan» in una maniera inequivocabile per ciò che concerne la visione della tradizione ispanica:

²⁷⁷ F. J. Devoto, *op. cit.*, p. 68.

²⁷⁸ O. Masotta, *op. cit.*, p. 147.

rifiutata dal predecessore in un giudizio di condanna irremovibile, essa è assunta da Rojas come una direttrice essenziale del modello identitario del mondo argentino e in generale americano che si disegnerà nel ciclo saggistico di *Blasón de plata*, *L'argentinidad* e *Eurindia*. E si tratta evidentemente di una divergenza di non esigua importanza, che significa un'inversione macroscopica della costante antiispanica nella quale si è formata ed identificata tutta la tradizione liberale dell'Argentina della "Revolución de Mayo", e che sottende in Rojas il riferimento sistematico ad un altro, più giovane retroterra di tradizione, quello della generazione del '98.

4. Dalla teoria dell'*argentinidad* all'americanismo di *Eurindia*

Blasón de plata, libro a metà strada «entre el ensayo histórico y la oratoria épico-lírica», pubblicato nel 1910 «como ofrenda a la patria en su Centenario»²⁷⁹, nasceva come una risposta alla domanda formulata da Sarmiento nel 1883 nella sua ultima opera *Conflictos y armonías de las razas en América*: «¿Argentinos? Desde cuándo y hasta dónde; bueno es darse cuenta de ello»²⁸⁰.

La soluzione all'interrogativo rimasto irrisolto, cercata in questo libro attraverso uno studio della genealogia dello spirito patrio, prospetta la rettificazione del «doble extravío» con cui, sotto la passione civica della "rivoluzione di maggio", il popolo argentino ha guardato alle sue "origini", l'«antihispanismo» e l'«antiindianismo»²⁸¹, e la modificazione della famosa opposizione sarmientina «civilización/barbarie» in una nuova dicotomia, quella di «el Exotismo y el Indianismo»²⁸².

Il campo della barbarie, che Sarmiento individuava indiscriminatamente tanto nei retaggi politici e culturali dell'impero spagnolo quanto nelle radici indigene e meticce dell'Argentina incolta dell'"interior", si riqualifica entro il binomio rojoniano come la sfera delle forze autoctone, "raizales" del paese, alla cui edificazione nazionale essi hanno contribuito con la generosità di un «instinto» patriottico forse «ciego», ma decisivo alla realizzazione della causa dell'emancipazione: "barbari" sono per Rojas, «los "extranjeros" del latino: y no pueden serlo quienes obraban con el instinto de la patria, así fuera un

²⁷⁹ Apparsa ne "La Nación" nel 1910, l'opera sarebbe stata pubblicata due anni dopo dall'editore bonaerense Martín García.

²⁸⁰ R. Rojas, *Blasón de plata. Evocaciones y meditaciones sobre el abolengo del pueblo argentino*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1954, p. 10.

²⁸¹ «El pueblo argentino, al cobrar conciencia de sí mismo durante el siglo XIX, ha padecido un doble extravío acerca de sus orígenes: por lo que tenía de americano, creyó necesario el antihispanismo y, por lo que tenía de español, juzgó menester el antiindianismo [...] Pero un estudio más completo de la génesis patria comienza a rehabilitar al indígena que el europeísmo prescribiera de la historia, como rehabilitará al español que fué proscrito a su turno por la pasión revolucionaria» (*ivi*, p. 94).

²⁸² *Ivi*, p. 104.

instinto ciego»²⁸³. Il campo della «civilización», costruito su un'importazione forzata del modello di civiltà europea, implicava peraltro nel momento storico di Sarmiento un giudizio di parte a favore del fronte “unitario”, espressione delle elites cosmopolite del litorale, di contro alla causa federalista delle province della zona rurale.

La nuova coppia terminologica “exotismo/indianismo”, argomenta Rojas, incarna invece, al di sopra di ogni logica particolaristica, le forze dialettiche che avevano sostenuto il cammino, ancora *in fieri*, della patria argentina attraverso tutte le sue fasi storiche, dalla conquista alla rivoluzione di indipendenza, dalla guerra civile fino a quella, ancora in gestazione, della conquista della patria della sua piena “autonomia spirituale”:

esta antítesis, que designa la pugna o el acuerdo entre lo importado y lo raizal, me explica la lucha del indio con el conquistador por la tierra, del criollo con el realista por la libertad, del federal con el unitario por la constitución – y hasta del nacionalismo con el cosmopolitismo por la autonomía espiritual. Indianismo y exotismo cifran la totalidad de nuestra historia, incluso la que no se ha realizado todavía. En la dialéctica de este proceso histórico, “Eurindia” es la síntesis de ambos términos²⁸⁴.

La visione storica prospettata in *Blasón de plata* comportava non solo e non tanto un rovesciamento del giudizio dei valori che sorregge l'antinomia del *Facundo*: la rivalutazione della barbarie sarmientina nella nuova polarità concettuale dell'«indianismo» non implica infatti il rifiuto del vettore esogeno dell'«exotismo», ma anzi prospetta un'armonica integrazione delle correnti europee nelle forme originali della civiltà americana. «Lo importado y lo raizal», queste due essenziali forze dialettiche che operano lungo tutto lo sviluppo della storia argentina e americana, sono destinati a sciogliere la loro carica conflittuale nella sintesi superatrice di *Eurindia*.

Il saggio che con lo stesso nome Rojas pubblicherà nel 1924 è annunciato già in queste pagine. Formulato sulla stregua di *Eurasia*, termine con il quale gli studiosi avevano designato «la migración de los hombres y las culturas» dall'Asia all'Europa attraverso l'egemonia della civiltà greca, *Eurindia* è il nome che battezza il «misterio etnográfico» di una nuova fusione “geoculturale” gestitasi tra i continenti di Europa e America, della “ri-creazione” delle culture del vecchio mondo nelle terre americane attraverso la mediazione della civiltà argentina, «el órgano más fecundo de tal creación»²⁸⁵.

Il ciclo di riflessioni unitarie condotte dal *Blasón de plata* del 1910 all'*Eurindia* del 1924 profilano così una filosofia della storia condotta sulla logica dominante dell'integrazione, su una visione dell'incrocio culturale che prevede l'assimilazione dell'apporto europeo in vista della fortificazione materiale e spirituale del mondo americano: una teoria che «no rechaza lo europeo: lo

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ivi*, p. 105.

²⁸⁵ *Id.*, *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*, Buenos Aires, Losada, 1951, p. 12.

asimila; no reverencia lo americano, lo supera. Persigue un alto propósito de autonomía y civilización. Persiguiéndolo, ha descendido por el análisis a lo profundo de nuestro ser nacional; pero lo argentino es sólo una parte de lo americano: de ahí que este nacionalismo no es localista dentro del continente»²⁸⁶.

Questa filosofia del *mestizaje* si appoggiava in *Blasón de plata* e ne *La argentinidad* sull'idea pervasiva della «fuerza territorial» o «indianismo». Con essa Rojas allude a una sorta di forza cosmica che la terra esercita sui suoi abitanti, omologandone i tratti spirituali e psicologici e garantendo così la cementazione e l'«equilibrio de todas las fuerzas progenitoras» che vi si succedono nella storia. È un concetto che rivela l'incrocio di suggestioni eclettiche, nelle quali le teorie deterministiche sull'influenza dell'ambiente si combinano con una visione romantica, sostanzialmente idealistica (hegeliana) della natura come agente cosmico, e della storia come un principio trascendentale dotato di un suo chiaro procedere finalistico.

Studiosi hanno peraltro considerato che questo «poder “numérico” configurante» della radice tellurica che sta alle fondamenta dell'edificio concettuale di *Blasón de plata*, ma che risulta già latente nella rivendicazione indianista de *El país de la selva*, rivela una «concepción muy próxima al mismo pensamiento indígena» (il culto andino della Pachamama, per esempio, o «la noción araucana de la Maipú»), probabilmente gestita attraverso il concorso di concomitanti suggestioni «teosóficas y esotéricas»²⁸⁷.

Rojas parla di una capacità quasi metafisica del paesaggio di imprimere un'«emozione» nell'abitante, di suscitare in lui una risposta affettiva che, oltre i bruschi trapassi biologici e culturali inferti dagli avvenimenti della storia, si riflette duraturamente sulla fisionomia spirituale e culturale del popolo.

L'*indio* fu il primo a raccogliere ed esprimere in forme elementari di cultura lo spirito della terra, a vibrare di «emoción» dinanzi ai suoi paesaggi. Dinanzi a quel paesaggio – argomenta Rojas - lo spirito dell'argentino di oggi vibra di un'emozione «idéntica» a quella del suo progenitore, e da esso riceve influssi segreti dell'antico spirito *indio*. La tradizione indigena si riabilita così nella costruzione dell'essenza argentina in quanto coscienza della terra, memoria atavica impressa nella stessa perpetua «emoción territorial»:

Toda esa tradición indiana, ligada sustancialmente al nombre argentino, viene para nosotros desde lo viviente de la tierra y lo hondo de los siglos. Ella ha de entrar, con el bronce y el oro, en las aleaciones de nuestro tipo definitivo. Las naciones no reposan en la pureza fisiológica de las razas – quimérica por otra parte -, sino en la emoción de la tierra y la conciencia de su unidad espiritual, creada por la historia, por la lengua, por la religión, por el gobierno, por el destino²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 128.

²⁸⁷ M. R. Lojo, *La raíz aborigen como imaginario alternativo*, in *El pensamiento alternativo...*, cit., p. 317.

²⁸⁸ R. Rojas, *Blasón de plata...*, cit., p. 98.

Ha già notato Degiovanni, si tratta di un'operazione concettuale che attesta un uso originale, in parte già prospettato in *Cosmópolis*, delle classiche teorie dell'influenza dell'ambiente sulla determinazione dei caratteri dei popoli: «la cuestión territorial no supone en Rojas un vector unidireccional que va da medio a sujeto, determinando una modalidad de producción económica o de administración política, sino que implica al mismo tiempo una acción simbólica y psicológica retroactiva que se manifiesta en una respuesta *afectiva* que va da sujeto a medio»²⁸⁹.

Payá e Cárdenas nel già menzionato contributo comparatistico sul nazionalismo di Rojas e Gálvez, e più recentemente, sulla scorta di questi, Arias Saravia²⁹⁰, hanno collegato il concetto territoriale di Rojas all'affine idea di «espíritu territorial» che, con riconosciuti prestiti da Taine, Ganivet aveva sviluppato nel suo *Idearium español*. Oltre al riconoscimento dell'affinità innanzitutto terminologica tra la dizione rojoniana con quella di poco precedente dell'autore granadino, questi studi non allegano tuttavia una più approfondita analisi comparatistica delle visioni teoriche in questione, anche se hanno sostanzialmente colto, Paya e Cárdenas *in primis*, il senso dell'operazione comune ad entrambe le proposte: un'operazione, in sostanza, di “spiritualizzazione” delle teorie deterministiche sui “caratteri dei popoli”, ereditate dalla cultura positivista dell'ultimo terzo dell'800. Ciò forse è ancora più forte ed evidente nel caso di Rojas, protagonista entro la generazione del “Centenario” – come avevano già notato gli stessi Payá e Cárdenas – di un'insurrezione antipositivistica, comune a tanta cultura del primo '900, che era pervenuta a risultati anche più radicali di quelli attestati dalla riflessione dei teorici della generazione del '98.

E dunque, si deve notare, se l'idea ganivetiana di “spirito del territorio” profila per certi versi una declinazione di segno piuttosto irrazionalistico del concetto tainiano, di matrice tutta positivista, di “*faculté maitress*” (il “principio rettore”), è pure vero che i residui deterministici nell'opera di Ganivet appaiono assai cospicui ed arrivano ad inquadrare - su una stravagante combinazione di criteri scientifici e determinazioni essenzialistiche - una sorta di teoria dei climi.

Dopo la crisi e poi la scomparsa della teoria dei climi come principio fondativo del sistema causale dei caratteri delle nazioni, non sarà facile probabilmente trovare un altro autore che adotti con tale tenacia un principio geopolitico spaziale di tale fatta. Però appunto si tratta di un principio geopolitico: che non dà eminenza al mero isolato fattore geografico, ma lo vede come causa relazionata con il principio - la premessa che non ha bisogno di dimostrazioni - dell'antagonismo tra i popoli. L'elemento relazionale è attribuito però già al territorio: «los territorios tienen un carácter de relación

²⁸⁹ F. Degiovanni, *op. cit.*, p. 131.

²⁹⁰ L. Arias Saravia, *La Argentina en clave de metáfora...*, cit.. Un bilancio critico, in buona parte debitore ai suddetti studi di Cárdenas e Payá, sulla questione delle influenze della cultura spagnola del *regeneracionismo* e del '98 spagnoli su Rojas e Gálvez è presentato nelle pagine “El ideario nacionalista en el contexto ideológico del Centenario”, pp. 445-451.

que surge de las posiciones respectivas: relaciones de atracción, de dependencia o de oposición». Ebbene questa è la chiave, elementare fino alla rozza e forzosa semplificazione, della spiegazione in chiave territoriale data da Ganivet, a seconda che i paesi, i popoli, siano continentali, peninsulari, insulari²⁹¹.

Ebbene, nella declinazione rojoniana dello “spirito del territorio”, se sopravvive l’idea di fondo - di matrice tardoromantica - della stretta dipendenza tra i fattori geografici e le espressioni culturali di una nazione, viene a mancare la rigida logica meccanicistica - concettuale e linguistica - che informa la teoria culturale di Ganivet. Certo però Rojas poteva aver colto dietro la cortina deterministica-positivistica della teoria geopolitica di Ganivet la polpa metafisica di un «“idealismo nazionalista”» intriso di proiezioni spiritualistiche: Ganivet, ricorda uno studioso, «prende le mosse dal positivismo per poi, successivamente, reagire contro di esso»²⁹². E dunque in via generale sono forti i legami del Rojas del *Blasón de plata* con la concezione “animistica” del «territorio» tratteggiata nell’*Idearium español*, così come con la visione “tellurica”, di mistici accenti romantici, di Unamuno.

Ganivet aveva parlato di un «espíritu», una «índole» propria di ogni «territorio», anteriore alla storia e ad essa persistente: quell’“anima” territoriale è il «núcleo irreductible al qual están adheridas todas las envueltas que van transformando en el tiempo la fisionomía de este país [...] La religión cambia, mientras que el espíritu territorial subsiste», al più dandosi in esso la trasformazione con la lentezza dei «cambios geológicos»²⁹³. Il territorio assurge a depositario del carattere perenne della tradizione di un popolo e del suo occulto destino storico: l’identità nazionale si costruisce così su una complessa relazione tra l’immobilità di quel principio fondativo - lo spirito «virginal» di Ganivet, la tradizione «intrahistórica» di Unamuno - e l’azione trasformativa del processo storico.

In Rojas risulta certamente amplificata all’ennesima potenza una visione finalistica della storia di matrice evidentemente tardoromantica. Il territorio si definisce come un agente spirituale e soprannaturale che guida attraverso una sua occulta chiaroveggenza storica lo sviluppo del popolo argentino verso la sua meta predestinata. Così Rojas legge e giustifica «la gestación difícil, hecha de guerras y de amores», della sottomissione da parte del conquistatore spagnolo dell’*indio* nativo, come un processo necessariamente volto all’evoluzione della società argentina verso la creazione di «una estirpe nueva y superior», quella del *criollo*, protagonista fondamentale dell’impresa dell’emancipazione politica del paese. Durante l’«agonía» durata tre secoli degli *indios*,

²⁹¹ A. Ganivet, *Idearium español y El Porvenir de España*, Buenos Aires-México, Espasa, 1940, p. 31.

²⁹² A. Mascolo, *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet*, prefazione di G. Cacciatore, Roma, Bonanno Editore, 2010, p. 35.

²⁹³ A. Ganivet, *op. cit.*, pp. 32, 30.

la fuerza inmanente del territorio pugnaría [...] por diferenciar un tipo nuevo que restaurase purificado el antiguo, y tal era “el criollo”, cuyo parto, en rotunda afirmación de vida, fué la epopeya de nuestra independencia²⁹⁴.

Violenze, sacrifici e eccidi della conquista e dell'età coloniale perdono il loro carattere arbitrario e assumono il loro alto significato se visti nell'ingranaggio di un processo storico occulto che opera in virtù di un bene collettivo predeterminato. In questo modo Rojas può riscattare la figura del conquistatore come un esecutore epico del destino del popolo argentino, come un «Hércules en faena», che «parecía un ministro del exterminio», ma al cui passaggio «florecía sin embargo la vida»:

Vino a nosotros, por designio providencial, no a demoler nuestro pasado, sino a abreviarnos el plazo del porvenir. Traía el verbo y el credo de una civilización más extensa y más alta.

[...]

Vedle como una fuerza de la vida, como un huracán del destino, como un transmudador del espíritu, que vino a substituir un ídolo por otro ídolo, un verbo por otro verbo, un jefe por otro jefe, todo para un alto designio²⁹⁵.

Come hanno concordemente sottolineato gli studiosi, Rojas sviluppa «una narración genealógica tranquilizadora» della storia argentina che riduce i drammatici attriti della conquista e della colonizzazione ad un «acto de amor» che ha prodotto, sotto l'influenza soprannaturale del “nume” della natura argentina, l’“indianizzazione” del conquistatore, e la “spagnolizzazione” dell'indio. Sulla linea della “conversione” ispanofila della cultura nazionalistica del “Centenario”, Rojas, dalla sua tribuna di presago ministro dei misteri della cultura nazionale, cancellava quindi le macchie della storia coloniale spagnola, benedicendone l'operato in virtù di un presunto «designio» ontologico dell'*argentinidad*. Si accostava così all'ingente sforzo revisionistico della “infame” *leyenda negra* della conquista del Nuovo Mondo in cui si erano impegnati i lavori di intellettuali spagnoli come Valera, Altamira e Menéndez Pelayo.

In questa prospettiva si può leggere un articolo di Ortega y Gasset, pubblicato ne “La Libertad” nel 1923, dedicato alla figura dell'intellettuale argentino. Il filosofo spagnolo riconosceva il lavoro appassionato - denso di insegnamenti per gli uomini europei, «hijos de pueblos seculares» - con cui Rojas si era dedicato a smontare il concetto razziale di nazione, basandolo invece «en la emoción de la tierra y en la conciencia de su unidad espiritual». Ma Ortega sembrava ammirare soprattutto l'illuminato contegno dell'autore di *Blasón de Plata* rispetto ai sedimentati «prejuicios de hostilidad» americani nei confronti della exmetropoli spagnola, e ne elogiava l'impegno concreto nella

²⁹⁴ R. Rojas, *Blasón de plata...*, cit., p. 72.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 186.

«rehabilitación de las tradiciones hispanas, como tierra en que se hunden las primeras raíces de la argentinidad»²⁹⁶.

Ma al fondo della inchiesta identitaria di Rojas, più addietro ancora del “provvidenziale” intervento del fattore ispanico, si attestava come un’inviolabile matrice genetica della nazione argentina l’elemento indigeno. Se, come si è visto, il recupero dell’essenza spagnola fu comune a diversi settori del mondo ispanoamericano del *postdesastre*, la rivendicazione indianista di *Blasón de plata* doveva risultare per lo più ardita, sostanzialmente indigesta, per la realtà argentina di allora, nella quale sopravvivevano con una vitalità maggiore a quella di altri paesi proiezioni eurocentriche che erano retaggi di una cultura formatasi nel rigido manicheismo antropologico del “civilización/barbarie” di Sarmiento. Come ha notato Degiovanni, l’operazione genealogica di *Blasón de plata* introduceva l’elemento razziale, fino allora assente nella riflessione nazionalistica di Rojas, in una narrazione delle origini «que contrariaba los ideales eugenésicos de pureza racial de su época»²⁹⁷. Al proposito si può ricordare come Gálvez, in una recensione dedicata all’opera del collega, avesse sottolineato il coraggio presupposto da un’operazione ideologica che poneva l’*indio* alla base inscalfibile della piramide dell’«abolengo» argentino. Una ricostruzione genealogica che comporta una difficile ammissione, annota il recensore in un passaggio in cui con estrema rudezza affiorano echi di un triste formulario lessicale con cui la sociologia di matrice positivista del tempo – si pensi a un Bunge, futuro cognato di Gálvez – aveva ratificato, con forti pregiudizi xenofobi, l’inferiorità razziale degli antichi abitanti del continente americano: per Gálvez è «claro que es un poco duro resignarse a saber que los antepasados de uno eran indios getudos [*sic*] y roñosos»²⁹⁸.

Devoto, che ha ugualmente segnalato l’importanza di un’operazione che ledeva «la autoimagen que las élites argentinas tenían de si mismas»²⁹⁹, e che sarà destinata a provocare accanite opposizioni, non rintraccia invece un’implicazione meramente razziale nella rivendicazione rojoniana del meticciano argentino, sottolineando che il suo è appunto un «indianismo», non un «indigenismo».

In effetti, se da una parte Rojas confuta esplicitamente visioni nazionalistiche fondate sul concetto «quimérico» della «pureza fisiológica de las razas», come nel passo citato prima, dall’altra ha bisogno di appoggiare la sua ricostruzione del «blasón» argentino su una logica concettuale e una modalità retorica che continuamente stemperano e lirizzano il portato della sua “coraggiosa” ammissione genealogica.

Si veda per un esempio un passo del cap. XIII, nel quale Rojas illustra la congenita predisposizione allo spirito di ospitalità degli *indios* del Río de la Plata. Rojas mette in relazione lo spirito di amicizia delle popolazioni indigene

²⁹⁶ J. Ortega y Gasset, *Ricardo Rojas*, in *La obra de Rojas...*, cit., p. 393.

²⁹⁷ F. Degiovanni, *op. cit.*, p. 128.

²⁹⁸ M. Gálvez, *Blasón de plata*, in *La obra de Rojas...*, cit., p. 146..

²⁹⁹ F. J. Devoto, *op. cit.* p. 79.

nei confronti dei conquistatori venuti dal mare con la leggenda fondazionale dei popoli del Plata, secondo la quale essi discendevano da due «progenitores marítimos», Tupí e Guaraní. Quando già era diventata popolosa la loro discendenza, raccontava Rojas, si erano stanziati i primi presso le foreste del Brasile, i secondi nelle isole e le pianure del Plata. I Guaraní sfuggiti al diluvio avrebbero dovuto sostenere così un destino segnato dall'«embate de razas invasoras».

Come in un rituale sacrificatorio di rigenerazione della terra platense si consuma l'immolazione dell'«estirpe indiana» nella storia di amore e distruzione che feconda la nascita della nazione argentina:

su nombre y su carne iban a transformarse como la leña virgen en la hoguera que encendía a su paso el paladín. Hombres que tenían el color y rudeza de nuestros árboles, fueron como accidentes de la tierra, tal cual los árboles del bosque ignoto que prestara su abrigo al conquistador. La leña, transfigurada por el fuego, dió color a las carnes del soldado, y la tribu dióle su sangre al épico renuevo que nos dejaba el invasor³⁰⁰.

L'elemento igneo simboleggia la violenza della colonizzazione, ma connota anche la “trasfigurazione” delle due razze pacificate nel processo integrativo della terra. Il passaggio di colori e caratteristiche delle forme della natura alle fattezze degli *indios* («hombres que tenían el color y rudeza de nuestros árboles»), e dalla natura, fecondata dal sacrificio degli *indios*, ai conquistatori («la leña [...] dió color a las carnes del soldado») misticizza un processo di ibridazione razziale delle due etnie, mediato attraverso la presenza assorbente dell'agente corale e sovrastante della natura. La «leña» sta evidentemente qui per “pelle” o “sangue”, la trasformazione armonica delle forze telluriche cifra i passaggi traumatici della trasformazione biologica delle razze.

Qui gli indigeni sono equiparati a meri «accidentes de la tierra», offerti come per un voto sacrificale all'«épico renuevo que nos dejaba el invasor». Poco più avanti la presenza fondatrice dello spirito *indio* subisce una spiritualizzazione pressoché totale, alla quale sembra soccombere qualsiasi dimensione “fisica” della sua discendenza: «su ser volvió a la tierra indiana de donde brotase, mas fue para renacer en nuestras almas. Desvanecida para siempre su forma, el espíritu que la animara perduró en la emoción de los paisajes nativos...»³⁰¹.

Eppure, poco dopo, con l'introduzione del capitolo XIV, partendo dalla denuncia del «grave falseamiento de la historia» con cui gli argentini hanno mistificato l'origine “impura”, non europea, del loro gruppo etnico, Rojas traccia un preciso prospetto del processo di miscidazione razziale e culturale della società coloniale argentina. Nel Plata, egli dice, la assoluta prevalenza numerica delle popolazioni autoctone sui gruppi dei colonizzatori predispose un sostanziale assorbimento “etnico” degli spagnoli nei gruppi originari. Viceversa il dominio spagnolo impresso nell'epoca coloniale al sostrato

³⁰⁰ R. Rojas, *Blasón de plata...*, cit., p. 69.

³⁰¹ *Ivi*, p. 73.

autoctono scarsamente civilizzato «una trasmutación espiritual, pero no étnica», del tutto analoga a quella che caratterizzò la romanizzazione della Spagna celtibera, che “latinizzò” «la sobraestructura intelectual de aquella provincia, pero sin modificar substancialmente la constitución de la raza» che, del tutto prevalente nel numero, «absorbió los escasos agentes imperiales»³⁰².

Il riconoscimento, qui, della dimensione meramente etnica del *mestizaje* argentino si affida al registro espositivo e obiettivo dello studio storico. Nel brano precedente, viceversa, questa “obiettività” è completamente evasa in una narrazione elegiaca che, attraverso il tema conduttore della mistica della terra, permette di spiritualizzare, misticizzare, il senso di quella trasmissione genealogica, che si riduce ad una del tutto astratta sopravvivenza dello spirito indigeno nell’“emozione” imperitura del paesaggio. La doppietà di registri narrativi, l’uno epico-lirico, l’altro storico, che si alternano lungo la narrazione di *Blasón de plata* denunciano insomma un’ambiguità irrisolta, un atteggiamento quasi schizofrenico dell’autore rispetto al problema razziale sotteso dalla sua rivendicazione indianista.

Certo poteva avere contribuito ad aumentare la cifra astratta, idealistica, del nazionalismo tellurico di Rojas il fatto che la sua opera si fosse svolta entro una ricerca intellettuale sostanzialmente appartata, introversa, che non seppe o non volle collegarsi con gli apporti ideologici che attorno al medesimo problema della realtà indigena si davano per esempio nell’opera coeva di un Vasconcelos o di un Henríquez Ureña. Soto è stato tra i più severi giudici dell’“anacronistica” rifondazione nazionalistica di *Blasón de plata*, «tardía réplica a Sarmiento», a uno schema concettuale, cioè, che radicava nel preciso contesto politico-culturale della dittatura rosista, e che la vertiginosa evoluzione del paese aveva in sostanza radiato dall’ordine del giorno del dibattito sul problema della cultura nazionale³⁰³. Il critico concedeva così all’americanismo di Rojas la generosità di «un gesto de ardiente idealismo indigenista pero sin arraigo en la realidad histórica del indio de hoy»³⁰⁴. Ma mi pare che al proposito si possa obiettare che quel limite idealista costituiva la cifra complessiva delle varie rinascite autoctone dell’epoca, anche in una certa misura di quella del Messico postrevoluzionario, al confronto con la quale Soto tende a misurare la dimensione effimera, priva di un’effettiva «vigencia» nel contesto nazionale e ispanoamericano, dell’apporto rojoniano. Il nazionalismo sincretistico degli intellettuali dell’Ateneo – se ne discuterà più ravvicinatamente in pagine della sezione di questo lavoro dedicata alla Mistral

³⁰² *Ivi*, p. 79.

³⁰³ L. E. Soto, *Ricardo Rojas y la americanidad*, in “Revista Iberoamericana”, n. 46, vol. XXIII, julio-diciembre 1958, “Homenaje a Ricardo Rojas”, p. 322. Una tale obiezione era stata mossa all’autore di *Blasón de plata* da Ingenieros, che in una «fraternal» stroncatura del nazionalismo del collega argentino, ricordata in questo stesso articolo di Soto, aveva visto nel credo identitario di Rojas «la aspiración de una vieja Argentina feudal que se extingue», opponendola all’attualità del paese che procedeva solerte nel processo dell’europeizzazione avviato da Sarmiento (*ivi*, p. 323).

³⁰⁴ *Ivi*, p. 322.

–, non era di meno infarcita delle contraddizioni della visione razziale, e del carattere evasivamente “esotista” che sono stati rimproverati, forse con eccessiva asprezza, all’autore di *Eurindia*.

Su tale esotismo aveva insistito Masotta nel suo già ricordato contributo. Assertorio nella definizione di Rojas come uno scrittore «que ha escrito mucho y ha dicho poco» - un intellettuale trascinato nel suo «delirio de presunción» a rappresentare in un’opera incongruamente “mastodontica” il dicibile e l’indicibile del passato e il futuro del mondo argentino e latinoamericano - Masotta riconosceva però il valore quasi venerabile della parola di quello “spirito puro” della cultura patria: da cui, nei suoi confronti, il moto quasi involontario di «un sentimiento de extraño respeto, una sensación no superable de quedar desarmado frente a su ingenuidad». Le sue ingenuità patriottiche furono d’altronde quelle di tutta un’epoca; e, soprattutto – è la tesi fondamentale dello scritto – esse si alimentarono del nazionalismo di Barrès. Masotta ha visto nell’«indigenismo americanistico» di Rojas un’evasione “esotica” analoga a quella con cui l’autore de *Les Déracinés* sopperiva alla caduta dei valori della fede cattolica «en la atmósfera decadentista y en el spleen fin de siglo del que surge»³⁰⁵.

Profilano un giudizio critico assai diverso, molto più generoso nel riconoscimento della portata socioculturale ed estetica del messaggio indigenista rojoniano, alcune recenti pagine di María Rosa Lojo. La scrittrice e critica argentina riconosce a Rojas la primogenitura assoluta nell’ideazione e articolazione sistematica di una «teoría estética» fondata sulla rivendicazione della componente indigena: «primer historiador de la literatura argentina», Rojas fu «el primero, también, en reivindicar lo aborígen (“lo indiano”) en tanto factor identitario cultural fundante que permea el horizonte de toda creación artística americana»³⁰⁶.

Dopo le isolate espressioni ottocentesche in difesa dei diritti dell’*indio* quali quelle di Lucio Mansilla in *Una excursión a los indios ranqueles* e di alcune impegnate voci di scrittrici (Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla, Rosa Guerra), praticamente solo González, che ne *La tradición nacional* (1888) «ensalza a la “gran nación quichua” e incluso a los belicosos araucanos»³⁰⁷ (sovvertendo però il giudizio su questi ultimi con una contraddizione clamorosa nel successivo *El juicio del siglo*), precede Rojas in questa valorosa riscoperta dell’autoctono³⁰⁸. Entro questa esigua tradizione spicca dunque la

³⁰⁵ O. Masotta, *op. cit.*, pp. 145, 149-150, 147. «El nacionalismo de Barrès, en su primera época [...] es ateo. La religión católica quedaba así reemplazada por el gusto por lo exótico. Ahora bien, en Rojas el exotismo de Barrès queda reemplazado por el exotismo de su indigenismo americano» (*ivi*, p. 147).

³⁰⁶ M. R. Lojo, *op. cit.*, p. 312.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 314,

³⁰⁸ Sono ricordate poi, certo non alla stessa stregua dell’opera di González, che la studiosa considera come un testo semiatore di «tesis germinales» che Rojas porterà a compimento sistematico, le scritture di viaggiatori europei che videro trasformarsi i loro viaggi – dettati da intenti scientifici o missioni commerciali – in esperienze umane e antropologiche segnate dall’impatto rivelatore con le tradizioni di cultura delle popolazioni autoctone,

«poderosa originalidad» dell'opera di Rojas, che sostiene «lo aborigen como raíz formativa y fundadora de la cultura argentina e hispanoamericana»³⁰⁹, creando un indianismo che, se come gli hanno imputato intellettuali e critici come Canal Feijóo³¹⁰ o Luis Emilio Soto non si fa carico dei problemi dell'indio vivente, non si limita comunque di certo ad una restaurazione archeologica del passato autoctono, ma anzi rivendica la viva eredità del meticciato tra le razze e culture ispanica e *quechua*, fondando su di esso la specificità culturale del continente americano rispetto all'Europa. A difesa del carattere poi anche appassionatamente umanitario, non solo freddamente ideologico, dell'indigenismo rojoniano, la Lojo ricorda i caldi interventi dell'autore del *País de la selva* contro i cinici sfruttatori della manodopera “barata” delle riserve indigene, e la commovente testimonianza, lodata da Waldo Frank, sul genocidio degli indigeni *fueginos* in *Archipiélago*, scritto durante il confino politico in Ushuaia nel 1934.

Che si voglia concordare con la rivendicazione della Lojo, o si voglia con maggiore severità puntare il dito contro gli evidenti limiti concettuali e le approssimazioni metodologiche del suo nazionalismo - fondato su una visione finalistica della storia, come aveva criticato il Giusti³¹¹, tutta scritta a partire da un suo fine aprioristicamente determinato - c'è da riconoscere che, in ogni modo, l'opera di Rojas sarebbe stata destinata ad imporsi come un punto di riferimento imprescindibile per la generazione dei successivi pensatori argentini. I saggisti versati sopra il problema dell'*argentinidad* che cominciavano a scrivere nella decada degli anni '20-'30, annotava Stabb, sarebbero partiti da quella come da una tappa ineludibile e per certi versi «un punto orientador» della loro riflessione³¹². Che quella, in opere come *Medida de criollismo* (1929) di Carlos Alberto Erro, *Radiografía de la pampa* (1933) di Ezequiel Martínez Estrada, *Expresión de una pasión argentina* (1937) di Eduardo Mallea, avrebbe dovuto in buona parte superare, ed in alcuni casi anche sovvertire, la fondazione dell'*argentinidad* rojoniana, costituisce poi un'altra questione.

La longevità dell'opera di Rojas nella cultura argentina si deve da una parte alla sua piena consentaneità allo sviluppo continentale delle teorie del *mestizaje* e dei vari nazionalismi tellurici, da un'altra a una sua ricettiva capacità di interpretazione del disagio culturale e sociopolitico dell'Argentina del primo '900. Su questo ultimo aspetto hanno insistito studiosi del nazionalismo argentino, in una serie di studi recenti, assai documentati, ma che - seguendo una strada critica disconosciuta con energia dalla Lojo - tendono forse a

come nel caso raccontato da Alfredo Ébelot in *La Pampa. Costumbres argentinas* del 1889, o le «detenidas descripciones sobre la penosa realidad de los indios tehuelches y fueginos» presentate da Roberto Payró (che Rojas incontrerà a Barcellona), in *La Australia Argentina*, del 1898.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 316.

³¹⁰ B. Canal Feijóo, *Sobre el americanismo de Ricardo Rojas*, in “Revista Iberoamericana”, *op. cit.*, pp. 221-225.

³¹¹ R. J. Giusti, *La argentinidad*, in *La obra de Rojas...*, *cit.*, pp. 170-185.

³¹² M. S. Stabb, *op. cit.*, p. 224.

imprigionare il composito messaggio sincretistico dello scrittore tucumano nell'ambito angusto dei problemi della questione immigratoria e della legittimazione sociale delle oligarchie intellettuali dell'Argentina del primo '900.

Devoto, Degiovanni, Dalmaroni hanno messo in luce l'efficacia delle risposte offerte da opere come *Blasón de plata* al complesso problematico di questioni che, prima di tutte quella del problema immigratorio, dominavano l'ingente dibattito sul dissidio dell'identità nazionale. Degiovanni e Dalmaroni in particolare hanno visto l'opera di Rojas alla luce di una tendenza significativa della cultura nazionalistica del primo '900 argentino a determinarsi attraverso meccanismi di forte «cooptación» dell'artista o dell'intellettuale - in cerca della propria «justificación social» - con le strutture del potere. Al proposito Degiovanni segnala la presenza di una tradizione già consolidata di studi attorno al nazionalismo argentino che «han demostrado el rol decisivo que influyentes funcionarios estatales y docentes universitarios tuvieron en la construcción de una versión interesada del desarrollo político y cultural del país»³¹³.

In questo senso, la narrazione pacificatoria di *Blasón de plata* e poi di *Eurindia*, l'idea pervasiva della capacità integrativa della terra argentina davano una risposta esorcistica ai problemi che – attorno agli interrogativi sarmientini dei *Conflicto y armonías de las razas en América* – offuscavano l'orizzonte dello stato moderno liberale. «Esta idea de que el crisol es a la vez producto espontáneo e inevitable del medio, geográfico, social e ideal, y que lo que implica es menos

³¹³ Il libro già più volte citato di Degiovanni indaga infatti i meccanismi di costruzione del canone letterario e culturale argentino del post-Centenario attraverso uno studio sociologico delle imprese editoriali della “Biblioteca Argentina” di Rojas e della “Cultura Argentina” di Ingenieros. Tali iniziative, partite simultaneamente nel 1919, si proponevano la diffusione di classici della letteratura nazionale rivolte, con edizioni economiche di facile reperibilità commerciale, a lettori del grande pubblico. Modelli antagonisti del capitale letterario che doveva esprimere e legittimare la cultura nazionalistica, quelle esperienze rivelano il carattere tutt'altro che omogeneo e incontrastato, ma anzi drammatico e competitivo, della costruzione del “canone” dell'*argentinidad* nel secondo decennio del secolo XX. Il modello di Ingenieros in effetti profilava un'alternativa - potenziata da un successo editoriale di gran lunga superiore a quello della “Biblioteca” di Rojas - rispetto a dinamiche consolidate della produzione della cultura nazionalistica, tendente a darsi in quegli anni secondo processi di concomitanza ideologica e politica tra l'intellettuale scrittore della patria e l'emittente statale. Di tali meccanismi sarebbe stata senz'altro beneficiaria la posizione di Rojas, la cui «argentinidad», scrive Degiovanni, «excluía toda postura política de izquierda y tenía sus bases en los valores culturales ajenos a cualquier “cosmopolitismo de ideas» (*ivi*, p. 18). Viceversa il nazionalismo di Ingenieros si strutturava attorno i valori della tradizione giacobina e socialista, sostituiva al valore (precipuamente rojoniano) dell'«humanismo retórico» quello delle nuove scienze sociali, scardinava «la alianza elitista entre curriculum humanista y funcionarismo estatal» (*ivi*, p. 18). Si trattava in sostanza di un attacco vigoroso alle «relaciones consolidadas entre poder y saber» (*ivi*, p. 18), la cui riconsiderazione critica, osserva lo studioso, risulta cruciale «para reescribir la historia de las iniciativas dedicadas a la definición e imposición de un capital simbólico nacionalista más allá de los vínculos entre Estado e intelectuales, entre medidas oficiales y procesos de formación de una hegemonía» (*ivi*, p. 17).

un nuevo espíritu a construir hacia el futuro que una integración de los inmigrantes hacia un pasado, que los preexiste y los determina, revelará toda su fecundidad entre intelectuales posteriores», scrive Devoto³¹⁴.

In effetti l'operazione rojoniana stabiliva, attraverso un lento ma lungimirante ingranaggio narrativo, un'equiparazione del processo di fusione culturale da cui era nata la società *criolla* con quello ancora in fieri prospettato dal recente ingresso immigratorio. A partire dal nucleo concettuale dell'«espíritu de la tierra», Rojas dimostrava che l'impurità etnica era caratteristica essenziale del suolo argentino già prima dell'arrivo di Colombo, che gli stessi *indios* argentini «también descenden de los barcos». Sottovalutare l'efficacia di quell'operazione «por su apariencia inverosímil y por su falsedad histórica» - «la inversión armonizadora de los papeles del dominador y del dominado; el remplazo del exterminio por una idea de asimilación» - significherebbe «ignorar su prolongada utilización posterior para legitimar versiones controladas de la mezcla por parte de la varia y proteica imaginación nacionalista», ha scritto Dalmaroni³¹⁵.

La teoria dell'influenza territoriale ratificava così due conseguenze importanti per la fruibilità politica della costruzione genealogica rintracciata: liquidava l'eversività sociale del nuovo immigrato nella potenza accogliente e plasmatrice della terra argentina, ma subordinandolo comunque in una gerarchia nella quale si attestava il primato dei più antichi abitanti *criollos*, da più tempo testimoni e ricettori dei segreti del suo paesaggio.

In questa gerarchizzazione ricadono non soltanto le fasce immigratorie, appunta Degiovanni, ma anche le oligarchie esterofile del litorale bonaerense, espressioni non meno pericolose dello spettro “mercantilista” che inquietava il mondo intellettuale dell'Argentina del “Centenario” . Rispetto a questi due

³¹⁴ F. J. Devoto, *op. cit.*, p. 81.

³¹⁵ M. Dalmaroni, *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2006, pp. 131, 132. Come si accennava, lo studio di Dalmaroni entro cui si innestano queste pagine su Rojas prende a suo oggetto esperienze della cultura nazionalistica novecentesca che si definiscono in un contesto di significativa compromissione ideologica con le esigenze dell'«Estado modernizador», in funzione delle quali intellettuali e scrittori promuovono la loro «justificación social».

Anche Terán ha sottolineato la tendenza “culturalista” che, sostituendosi al «nacionalismo político constitucionalista» della generazione della rivoluzione di maggio, affiora nel discorso sull'identità argentina a partire dagli anni '80 e poi ancora più marcatamente nel primo '900. In questo senso si dà il caso esemplare di Lugones, vate del modernismo argentino, protagonista di un'operazione di “estetizzazione” del nazionalismo e, viceversa, di “politicizzazione” del discorso letterario, che innesta la figura del letterato - in quanto autore del mito fondazionale della nazione ed interprete del suo «capital intelectual» - al centro dei meccanismi della produzione del potere. In questo contesto di fenomeni socio-letterari lo studioso guarda alla congiuntura della prima apparizione pubblica dei capitoli del *Payador*, letti durante un ciclo di conferenze sulla scena di un teatro - «espacio de carácter institucional y de poder» - che contava tra i suoi spettatori il presidente Roque Sáenz Peña e i suoi ministri: è l'investitura «sacerdotale» del poeta assunto a «guía de las almas y de la sociedad». Cfr. O. Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008, pp. 171, 172.

gruppi – ecco il secondo risvolto politico di questa poetica della terra – Rojas legittimava il *criollo* delle province dell’“interior”. Colpevoli del «doble extravío acerca de sus orígenes» (*indios* e spagnoli), «desautoriza» quindi i dirigenti dell’ideologia liberale dell’800 «como elementos paradigmáticos de la nacionalidad»³¹⁶.

La legittimazione del “criollo” come gruppo culturale destinato alla conduzione del paese si sarebbe compendiata quindi ne *La argentinidad*. Narrazione storica del processo di formazione politica della nazione argentina tutto quanto piegato, come avvertì Moya, su una «tesis nortea», essa individuava nei “cabildos” delle province, «celosos de sus fueros y al mismo tiempo ejemplos de la auténtica voluntad popular» i baluardi dello spirito democratico che avrebbero segnato il giusto cammino della nazione verso la sua costituzione federale³¹⁷.

Con il saggio del 1924, come si è visto, la filosofia integrativa di *Blasón de plata* si sarebbe estesa all’intero continente americano, universalizzandosi attorno al ruolo egemone della nuova Grecia argentina, nel «misterio etnográfico» eurindico.

È significativo che, come raccontano le pagine introduttive del libro, quella “profezia” avesse preso forma durante la traversata transoceanica che riportava Rojas dall’Europa alle terre del nuovo mondo.

Nel passaggio finale del saggio *Cosmópolis*, che inaugurava la raccolta di saggi pubblicata nel 1908 con quello stesso titolo, Rojas aveva riflettuto sul singolare incrocio di migrazioni inverse che, sotto l’impulso di sofferenze e sogni di redenzione diversi, ogni giorno attraversavano l’oceano: degli emigranti che dall’Europa venivano alle coste del Río de la Plata, spinti da bisogni della più elementare sopravvivenza, e degli uomini argentini che andavano - o nell’impossibilità del viaggio, potevano solo guardare nostalgicamente - alle terre del vecchio mondo, come alla scappatoia utopica che li avrebbe redenti dall’opacità di una cultura sopraffatta dai più biechi istinti materialistici. La meditazione si profila nella scena emblematica del porto di Buenos Aires, dinnanzi ai «murallones de los diques» dove, volgendo lo sguardo meditabondo verso il mare, si raccoglie un gruppo di intellettuali ed artisti.

Sono, come li chiama Rojas, i «nuevos proscriptos», sono gli «hombres en soledad» del romanzo omonimo di Gálvez, ritratto di una generazione soggiogata da un “mal d’Europa”, che la fa vivere come in uno stato di astinenza smaniosa per un’“origine”, un modello di civiltà, drasticamente negato. Come rievocava un’altra voce di spicco di quella intellettualità rioplatense sospesa tra le sponde del nuovo e vecchio mondo, «esa juventud no se sentía atraída por un nuevo medio, se evadía del medio en que se ahogaba. Si acechaba los barcos desde el puerto, es porque carecía del oxígeno

³¹⁶ F. Degiovanni, *op. cit.*, p. 132.

³¹⁷ I. Moya, *op. cit.*, pp. 27, 28.

en su propia tierra»³¹⁸. D'altronde, come ha riflettuto la Grillo, «“descendemos de los barcos” es frase repetida en el Cono Sur, metáfora de una situación existencial que indica al mismo tiempo la “juventud” de un pueblo, la falta de raíces en “tierra firme” y la necesidad de reconocer sus orígenes en los puertos de partida de aquellos barcos»³¹⁹.

Il porto materializzava nel romanzo galveziano il nesso spaziale con il paradiso che sorge dall'altra parte dell'oceano, lo spazio dove si condensa l'idiosincrasia esistenziale, privata e collettiva, di una generazione di uomini che vivono il loro essere argentini come un destino di solitudine ed esilio. Era d'altronde il porto la scenografia privilegiata nella quale Mallea ne *La ciudad junto al río inmóvil* avrebbe fatto sfilare la folla caotica, la fiumana di uomini soli e affannati nella ricerca ancora occulta di una loro “coscienza”, «millones y millones de hombres americanos que se están buscando [...] la conciencia soportando el oscuro trabajo subterráneo de la gestación [...] Hombres americanos, hombres de la Argentina que están por nacer a sí mismos... nacer a un nuevo hombre, nacer a la palabra...nacer a su propio conocimiento»³²⁰.

Dallo spazio liminale del porto Rojas riflette così sulle dinamiche “migratorie”, effettive o solo immaginarie, come quelle dei suoi colleghi nostalgici, che segnano il drammatico processo identitario della sua patria:

¿Por qué miraban hacia el mar esos hombres, si desde el mar tantos hombres venían a las riberas que ellos abandonaban? ¿Qué ley de compensación humana llevaba entre los continentes estos solitarios excelsos y traía esas ingentes multitudes? ¿Por qué los unos rumoreaban de júbilo ante los puertos de esa metrópoli, como ante una tierra de resurrección y de victoria, y los otros, siendo hombres también, huían de ella, asfixiados por el vacío y como nostálgicos de otros países que no conocieron jamás?³²¹

Rispetto alla nostalgia, allo sradicamento identitario di questi ultimi, rispetto alle loro ansie di esilio transoceanico, ha riflettuto Degiovanni, la posizione assunta da Rojas aveva prospettato allora «otra travesía imaginaria: el viaje de regreso a Buenos Aires desde el interior nacional», l'unico viaggio che poteva legittimare – secondo la visione del giovane autore di *Cosmópolis* - «la tarea de hacer de un heterogéneo pueblo “fenicio”, una unidad “de altos valores espirituales”»³²².

Con *Eurindia* la riflessione di Rojas, superando la dinamica strettamente nazionale, “intranazionale”, di *Cosmópolis*, guarda ora apertamente all'orizzonte del mare:

³¹⁸ M. Ugarte, *Escritores Iberoamericanos del 900*, México, Editorial Vértice, 1947, p. 12.

³¹⁹ R. M. Grillo, *Viajeros rioplatenses en la Italia clásica*, *op. cit.*, p. 216.

³²⁰ E. Mallea, *La ciudad junto al río inmóvil*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954, pp. 11-12.

³²¹ R. Rojas, *Cosmópolis*, *op. cit.*, p. 9.

³²² F. Degiovanni, *op. cit.*, p. 124.

navegaba yo un día sobre el Atlántico, desde las costas de Europa, retornando a las costas de mi país. Acabábamos de franquear las islas africanas, cuyas enormes rocas negras se perfilaban a contraluz en el sol radiante del ocaso, e íbamos hacia las islas brasileñas, que tienen, como las otras, la huella plutónica de los cataclismos [...]

Mecido por la nave, entre el océano sin formas y el cielo sin astros, comencé a soñar que nos deslizábamos sobre el barro de la Atlántida anegada, cuyos restos eran aquellas islas que levantaban sus grutas de iniciación sobre ambas riberas de mar, entre Europa y las Indias. Por esa ruta habían pasado los colonizadores que desde hace cuatrocientos años navegaban de oriente a occidente, para fundar otra civilización. Los éxodos continuaban, y ahora los peregrinos eran esos parias ilusos que en el puente cantaban al anochecer las canciones de su tierra, de que sus hijos harían otro canto para una patria futura...

De pronto, apareció en mi mente esta nueva palabra: EURINDIA, que empezó a repetirse con absurda insistencia³²³.

Ne *El pecado original de América*, Murena postulava la necessità di riscattare finalmente la dolente America Latina dalla sua arbitraria identificazione europea, di rispostare nella stessa orbita latinoamericana il baricentro identitario del continente, per una lontana, assurda violenta “torsione” geografica, storica e culturale, “ancoratosi” nell’occidente europeo”. Quel «parricidio», come si è già commentato, si consumava metaforicamente con il rogo dello stesso simbolo della precaria, mobile, galleggiante coscienza identitaria latinoamericana: «hay que quemar las naves del viaje», invocava Murena.

Su una nave, durante un viaggio, cullata dal ritmo cosmico dell’oceano, nasceva alla mente di Rojas l’utopia universalistica dell’americanismo amerindiano, un americanismo che, se affondava una parte delle sue radici sotto la protezione di saldi numi tellurici locali, lasciava fluttuare delle altre nelle fonti sempre aperte, sempre in divenire, delle acque marine. La sintesi universalistica che doveva impersonare la sua dottrina eurindica si presagiva così nei crocevia marini delle feconde acque dell’Atlantico.

Alle rotte occidentali, verso la matrice della vecchia Europa, del giovane Rojas del 1907, è giunto allora il momento di andare...

5. La «predicación idealista» di *Cartas de Europa*

Si era fatto riferimento, nell’introduzione al viaggio in Europa del 1907-08 e alla storia delle sue singolari diramazioni testuali in *Cartas de Europa* e *Retablo español*, al sospettoso discorso di “despedida” con cui Eduardo Talero aveva salutato il collega alla vigilia della traversata transoceanica. Se Talero aveva avuto modo di leggere i *reportages* puntualmente inviati a “La Nación” dalle terre del vecchio mondo, aveva potuto dissipare assai presto le sue

³²³ R. Rojas, *Eurindia...*, cit., p. 11.

preoccupazioni circa il pericolo di sviamento di un talento tanto addentrato nella realtà «raizal» come Rojas: quegli articoli recavano la testimonianza inequivocabile di una passione per le questioni della patria, la patria argentina, la più grande patria americana, che difficilmente poteva soccombere alle seduzioni cosmopolite di Parigi e delle altre grandi capitali della cultura del vecchio mondo.

Proprio a Talero, ricordando il discorso che aveva lusingato e acceso lo spirito americanistico degli amici riunitisi nella «sonora fiesta fraternal» del banchetto del 1907, Rojas intesterà le avvertenze preliminari delle sue *Cartas de Europa*. Le sue “lettere” dall’Europa, raccolte ora in volume, costituiscono una testimonianza inequivocabile che il suo sguardo si è mantenuto vigile e spassionato dinnanzi a «las elegancias» del vecchio mondo, e che il suo fiuto di poeta tellurico non aveva smarrito il ricordo degli aromi rustici, delle «resinas olorosas de sus selvas patrias», della natura americana³²⁴.

Cartas de Europa, rivendica l’autore, sono state scritte con l’intenzione di offrire ai «lectores del Plata» un «evangelio de belleza», un «libro de evangelización idealista», emerso dalle esigenze di un fervido americanismo, mai indebolito da atteggiamenti di devozione indiscriminata nei confronti della supposta cultura superiore, di genuflessione servile nei confronti dei «pontíficos» letterari del momento.

«Nadie que disponga de alma propia necesita de la ajena», aveva sentenziato Talero, augurandosi che fosse ormai già vicino il momento in cui il rito prestigioso del viaggio in Europa, espressione vistosa dell’«indipendencia a medias» dei popoli ispanoamericani, perdesse il suo «prestigio sacramental», riconsegnando intellettuali e artisti all’espressione autonoma del proprio mondo autoctono:

Ni los europeos necesitan de nuestros cantos, ni nosotros necesitamos de sus paisajes, ni la obra de efecto universal nos obliga a abandonar nuestros solares, ni nadie que disponga de alma propia necesita de la ajena, como no sea para desteñir el matiz originario³²⁵.

D’accordo con Talero circa la necessità di proteggere la virgineità identitaria del «matiz originario» del proprio mondo, Rojas tuttavia non poteva del tutto condividere il “manicheismo” culturale con cui il collega riscaldava la sua arringa americanistica, prospettando cammini paralleli e incociliabili delle storie future di Europa e di America. Rojas avvertirà implicitamente che se l’America possiede un’«alma propia», deve saperne dichiarare i vizi che ne macchiano la vita “spirituale”, riconoscere l’acerbità delle sue istituzioni e accettare per la sua crescita civile e culturale la “scuola” di “idealismo” offertale dalle terre storiche del vecchio mondo. Se l’Europa disdegna con l’indifferenza e l’ignoranza l’«excelencia cerebral» delle culture dell’altra parte dell’oceano, si profila allora il compito di perforare quella sordità intellettuale

³²⁴ E. Talero, *op. cit.*, p. 70.

³²⁵ *Ivi*, p. 67.

con una divulgazione delle «esperanzas» politiche e culturali dei popoli nuovi. A questo ambizioso compito è votato tutto il senso del suo viaggio al vecchio mondo:

Yo dije á los públicos del viejo mundo las esperanzas del nuevo [...] Yo admiré de Europa la razón secular de su cultura, e inspirándome en ella, prediqué a mis lectores del Plata un evangelio de belleza, y el objeto constante de estas Cartas fué encarecer la devoción al ideal como contrapeso de los esplendores materiales. Ahí reside para mi la diferencia entre las viejas y las nuevas civilizaciones, y al admirar de estas sociedades la tradición civil de su cultura, no lo hice en detrimento de las cosas nativas: antes bien procuré dar nueva vida á ese culto europeo del ideal con la pasión americana de mi alma que enardecíó la ausencia³²⁶.

Al discorso rigidamente antinomico di Talero, alla sua sospettosa logica introspettiva, Rojas oppone una visione “estroversiva”, orientata dall’esigenza del dialogo e dello scambio culturale, e della “compensazione”, volta cioè, con chiaro spirito patriottico, all’armonizzazione degli «splendores materiales» dell’opulenta civiltà argentina con il «culto europeo del ideal» ad essa sconosciuto. Tanto sedimentato e spontaneo nelle terre, sature di manifestazioni storiche, dell’Europa, quel culto presuppone paziente studio nel pellegrino che vi viaggia con l’occhio sempre pronto a tornare, arricchito, indottrinato, alle terre giovani dell’America, con la speranza – approfondita dalla lontananza – di vedere presto fiorire «en concreción de arte la savia espiritual de nuestra estirpe»³²⁷. Quando a Querlen-en-Roscanvel, in Bretagna, «antes los cantiles de basalto y el desierto del mar», un pescatore del luogo con cui ha avviato una timida conversazione gli chiede se risiede a Parigi per ragioni di studio, è priva di «engaño» - spiega Rojas - la sua risposta affermativa, «pues tal ha sido siempre mi verdadera profesión ante la esfinge del mundo»³²⁸.

Il tono reverenziale della dichiarazione del giovane argentino, se poteva irritare la suscettibilità di detrattori americani del culto europeistico come Talero, quantomeno non lasciava dubbi sul fatto che la “professione studentesca” rivendicata da Rojas non aveva nulla a che vedere con gli ambienti scapigliati e *bohèmiennes* dello “studente” del Quartiere Latino, figura ormai consolidata di una vasta sociologia artistica *fin de siècle*. Si ricorderà intanto che uno scopo effettivamente “professionale” conduceva Rojas al cospetto della «esfinge del mundo».

Come due suoi illustri progenitori argentini, Alberdi e Sarmiento, Rojas giungeva in Europa con la missione ufficiale, come si è visto nelle pagine anteriori, di redigere un’inchiesta sullo studio delle discipline storiche nelle scuole europee. *La Restauración Nacionalista*, risultato di quell’indagine, in effetti reduplica nell’esperienza e secondo alcuni – come si è visto – per certi versi

³²⁶ R. Rojas, *Prólogo*, in *Cartas de Europa*, Barcelona, Editorial Sopena, 1908, p. 8.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ Id., *La tradición de Armórica*, in *Cartas de Europa*, *op. cit.*, p. 107.

anche nei risultati teorici (per ciò che concerne la sua parte meramente informativa), l'*Educación popular* con cui Sarmiento aveva pubblicato nel 1849 gli esiti di un analogo sondaggio effettuato su metodi dell'insegnamento nelle scuole primarie di Europa. L'esilio durante la dittatura rosista e in seguito una prolungata missione diplomatica erano stati invece i motivi che avevano sostenuto a più riprese l'incontro con il vecchio mondo di Alberdi, in un'esperienza che Viñas, nella sua già richiamata ricognizione storiografica della pratica del viaggio nella cultura rioplatense tra Otto e Novecento, ha tipizzato nella categoria del «viaje utilitario».

L'Europa, spazio indiscusso della «civilización», si materializza agli occhi dello statista argentino come un repertorio illimitato di norme e saperi da «saccheggiare», assimilare e mettere a disposizione del processo di emancipazione e crescita economica della nazione argentina. Questa esperienza di viaggio, che si rivolge all'Europa come ad una «mina» di saperi tecnici, invertendo così, «aunque a otro nivel» «la antigua relación colonial» tra periferia e centro, è così del tutto consumata attraverso la «mediación de lo económico»³²⁹.

È anche troppo facile osservare la distanza, il divario che si è spalancato tra la postura pragmatica di Alberdi e quella ostentatamente spiritualistica di Rojas, tra l'«economizzazione» del discorso messa in piedi dallo statista liberale e l'«evangelizzazione» idealistica predicata nelle *Cartas de Europa* di Rojas. La «sfinge», con cui il giovane «studente» metaforizza il mostro sacro della cultura europea, è una figura che resiste con la pesantezza monumentale della sua enigmaticità alla cattura predatoria di Alberdi.

Per certi versi Alberdi invertiva il percorso, lo proiettava cioè dall'America verso l'Europa, tracciato dal vasto repertorio *sui generis* di letteratura di viaggio di intellettuali europei in America che - come hanno analizzato studi di Franco, di Jitrik³³⁰ e più recentemente di Pratt - si propagava con le spedizioni delle nuove «vanguardias capitalistas» verso i territori, ricchi di possedimenti minerari, delle giovani repubbliche del Cono Sur, meta perciò privilegiata della nuova traiettoria neocoloniale. Espressione dell'ottica imprenditoriale delle nuove elites economiche, tale letteratura, ha analizzato Pratt, rimane totalmente estranea alla tensione naturalistica che aveva caratterizzato l'approccio humboldtiano - modello fondamentale per la timida risurrezione americanistica nelle colonie neoemancipate - per imporre una visione il più possibile obiettiva della società ispanoamericana. «Estos viajeros-escritores solían adoptar en sus escritos una postura conscientemente antiesteticista, introduciendo una retórica pragmática y economicista que no compartía ni el esteticismo ni la tolerancia de Humboldt y sus seguidores más refinados»³³¹.

³²⁹ D. Viñas, *op. cit.*, p. 19.

³³⁰ Cfr. J. Franco, *Un viaje poco romántico: viajeros británicos hacia Sudamérica, 1818-28*, in «Escritura», N. 7, 1979, Caracas, pp. 129-142; N. Jitrik, *Los viajeros*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1969.

³³¹ M. L. Pratt, *op. cit.*, p. 262.

Similmente, si può osservare, nei percorsi del viaggio di Alberdi, ciò che eccede dal livello di interesse meramente politico ed economico viene percepito come una tentazione edonistica da evitare o quanto meno da volgere il più possibile in un repertorio di insegnamenti didascalici improntati alla cifra dell'utilità³³².

L'oscillazione, presente nel diario di Alberdi, tra il rendiconto diaristico della funzione ufficiale del viaggio e la partecipazione estetistica dei percorsi monumentali e mondani della città europea si estremizzerà quindi in una vera e propria spaccatura nella scrittura odeporica in Sarmiento, dalla quale emergeranno «dos libros diversos, uno que específicamente apunte a lo útil y otro donde se deje ganar por la Europa que caracterizará el periodo siguiente del viaje: Europa como museo, prostíbulo y bulevar»³³³. Del primo aspetto, quello della missione ufficiale, parlerà come si è già visto l'*Educación popular* del 1849. L'altro libro, quello liberamente ispirato dalla trama del viaggio, sarà concepito nella forma di una scrittura epistolare rivolta ad amici intimi. La spaccatura, la diramazione testuale dell'esperienza di viaggio, così simile a quella prospettata dal caso di Rojas, ovviamente non è così rigida. I *Viajes* di Sarmiento sono segnati allo stesso tempo dal vigile confronto comparatistico con la civiltà americana, con i problemi della costruzione della nazione argentina, e, soprattutto nella tappa francese, dalla scoperta iniziatica della «vida moderna» della metropoli parigina e della sua complessa simbologia spaziale, spazio che il viaggiatore vedrà in ultimo definito da un «encuentro», non privo di conflitti, «entre la industria y la estética»³³⁴. L'osservazione “scientifica” della realtà europea non impedisce, come ha sottolineato Pera, al viaggiatore di abbandonarsi ad una precoce iniziazione al rito metropolitano

³³² Più che in *Veinte días en Genova* - suggerisce la Grillo nel suo già citato saggio panoramico sulle mete italiane di viaggiatori rioplatensi otto-novecenteschi - dove il viaggiatore riferisce soprattutto di un'attenta investigazione sui «modelos vivos de civilización y organización estatal», è ne *El Eden*, scritto da Alberdi durante la traversata in mare e messo in rima da Gutiérrez, che si dovranno cercare le testimonianze della pure assai viva suggestione che l'impatto con le testimonianze artistiche del vecchio mondo, in particolare di quelle dell'antichità classica, ha prodotto nel viaggiatore. Cfr. R. M. Grillo, *Viajeros rioplatenses en la Italia clásica*, op. cit., p. 218.

³³³ D. Viñas, op. cit., p. 25. Lo studioso prova a sintetizzare l'esperienza sarmientina nella formula di «viaje balzaciano», con riferimento alla dimensione di forte proiezione egotistica, di vorace affermazione personale con cui il viaggiatore si dispone al confronto con la supposta cultura superiore: un viaggio che si consuma attraverso una volontà dirompente di rovesciamento di una condizione di subalternità, di ascesa e affermazione nell'opulenta classe borghese parigina presso cui aspira ad ottenere il suo riconoscimento intellettuale. Da ciò anche la violenza verbale – sintomatica di questo spirito di affermazione egocentrica del soggetto intellettuale - dello stile, quasi rude, diretto, interattivo: «sus palabras se abren paso, avanzando sobre nosotros desgarrando la zona de lo vedado y su viaje inaugura una real comunicación en tanto supone un cuerpo a cuerpo y un esfuerzo por reconquistarse a través de una versión de Europa que no se corresponda con las visiones elaboradas. Por eso si nos atenemos a esa tensión y a su creciente impudor Sarmiento es el primer escritor de nuestra literatura» (*ivi*, p. 32).

³³⁴ C. Pera, op. cit., p. 60.

della *flânerie*, filosofia dell'andare senza meta che radica nella nuova realtà sociale della città industriale e delle sue solitudini baudelairiane, tra le "mercanzie" esposte nei suoi *passages*, nuovo elemento urbano che incrocia dialetticamente il luogo dell'interno e dell'esterno, come avrebbe riflettuto Benjamin, asilo privilegiato, appunto, del *flâneur*.

Ma torniamo alle *Cartas de Europa* di Rojas, avvertendo subito che esse non costituiscono – rispetto alla correlativa scrittura della *Restauración* - la parte evasiva, la cronaca spensierata dell'argentino per la prima volta entrato in contatto con la cultura europea e in particolare con Parigi, l'avanguardia delle novità letterarie, la capitale artistica del modernismo ispanoamericano, residenza principale, allora, di Rubén Darío. Forse anche attraverso un severo processo di autocensura, il cronista delle *Cartas de Europa* cancellerà ogni testimonianza di abbandono edonistico alla città che ha ammaliato e "perduto" i tanti conterranei argentini e americani, cultori dell'estetica modernista, succubi alla stregua del loro vate poetico, del «complejo de París», come lo avrebbe definito Salinas in un importante saggio sul nomade nicaraguense³³⁵.

Frugando nella corrispondenza tenuta in quel periodo da Rojas con Darío in Bretagna e Chiappori in Argentina veniamo a sapere che la città lo aveva invaghito con le sue «bellezas de mármol y de carne», e che queste ultime in particolare si erano materializzate nella figura di una fanciulla parigina che aveva proiettato una piacevole cornice sentimentale sui suoi vagabondaggi giovanili. Ma di ciò non potevano certo recare tracce articoli, come quelli delle *Cartas de Europa*, dettati dall'esigenza imperiosa di fornire di un «evangelio di idealismo» i suoi lettori del Plata. A questi ritornano puntualmente i messaggi "decriptati" dallo "studio" della «esfinge» della cultura europea.

Tra le polarità geografiche e culturali di Europa e America Rojas proietterà uno sguardo pendolare, "comparatistico" («y como voy visitando Europa con la obsesión de mi país, procurando á cada paso definirlo por *comparación*»)³³⁶, volto ad integrare nelle sfere del «viejo mundo las esperanzas del nuevo», e a diffondere nel nuovo «la razón secular» della cultura europea.

Qui, nella sua letteratura odeporica, la comparazione supporta la dimensione dialogica dello scambio interculturale che ha affidato alla sua missione cronachistica (e in effetti alla sua totale missione intellettuale), ma d'altra parte ratifica l'esigenza di demarcare e definire i confini tra civiltà e civiltà, tra stato e stato. È una posizione che sottende evidentemente una presa di distanza dall'identificazione cosmopolita, "transnazionalistica", del movimento modernista attorno alla «República mundial de las Letras», per dirlo con il titolo del già richiamato libro della Casanova.

La studiosa individua una tendenza propria dell'universo letterario a configurarsi secondo aggregazioni spaziali e dinamiche di forza irriducibili alle spartizioni delle «fronteras nacionales que produce la creencia política» (e

³³⁵ P. Salinas, *La poesía de Rubén Darío*, Buenos Aires, Losada, 1968.

³³⁶ R. Rojas, *La tradición de Armórica*, op. cit., p. 116.

per certi versi sottratte alle stesse gerarchie delle tendenze geopolitiche che differenziano aree culturali di eccellenza storica da quelle di nuova o recente formazione). Questo autonomo regno cosmopolita della letteratura tende ad affermarsi attorno alle città che detengono altissimi “capitali” letterari. Parigi, che Ramuz aveva definito «“el banco universal de los cambios y de los intercambios” literarios» e Goethe il «mercado mundial de los bienes intelectuales»³³⁷, è divenuta grazie al concorso di una estesissima letteratura tanto francese quanto internazionale la capitale per eccellenza della “repubblica mondiale della letteratura”: «república sin fronteras ni límites, patria universal exenta de todo patriotismo, el reino de la literatura que se constituye contra las leyes comunes de todos los Estados, lugar transnacional cuyos únicos imperativos son los del arte y la literatura». «En arte no hay extranjeros»³³⁸, e se Parigi è per eccellenza la città dell’arte essa è il luogo della dissoluzione di tutte le identità, spazio di rimozione catartica di ogni origine nazionale e di contestazione di ogni compromesso nazionalistico.

Si tratta ovviamente di una sospensione delle identità fittizie, che occulta in verità i meccanismi di forza agonistici, violenti, espressione di una geopolitica delle “diversità” culturali, fra l’egemonia di un «mundo literario legítimo» e l’inferiorità ferita de «sus arrabales» (termine che l’autrice prende a prestito da una pungente testimonianza di Paz), dietro l’immagine «ecuménica y apaciguada» di «una internacionalidad reconciliada, la del acceso libre e igualitario de todos a la literatura y al reconocimiento, la de un universo “encantado”», estraneo alle dinamiche della storia, che la comunità letteraria tende sempre a dare di se stessa. «La idea pura de una literatura pura que domine el mundo literario favorece la disolución de toda huella de la violencia invisible que reina en ella, la negación de las relaciones de fuerza específicas y de las batallas literarias»³³⁹.

Rojas, certamente, non partecipò mai a quel nomade sogno di redenzione della patria ispanoamericana negli spazi transnazionali di una letteratura pura. Innanzitutto perché le sue vocazioni letterarie si espressero solo transitoriamente, e con risultati che non si può evitare di definire estremamente infelici, attraverso il mezzo poetico. Le precoci prove poetiche rojoniane evidenziavano d’altronde – su ciò concordano tutti gli studiosi - una scarsa assimilazione dell’estetica modernista, *La Victoria del Hombre* rivelando piuttosto gli ingenui disegni progressisti e utopici di «un epígono del Romanticismo, un discípulo más, a lo Andrade, de Victor Hugo», come ha scritto Castillo³⁴⁰.

In ciò in effetti Rojas non faceva eccezione all’orizzonte di gusto e interessi – è troppo dire di poetica - entro cui si andavano profilando le vocazioni intellettuali dei giovani del “Centenario”, che con i vicini compagni della generazione del “Novecientos” (Lugones, Ingenieros, Ugarte, Estrada) – ha

³³⁷ P. Casanova, *op. cit.*, p. 172.

³³⁸ *Ivi*, pp. 40, 172, 47.

³³⁹ *Ivi*, pp. 64-65.

³⁴⁰ H. Castillo, *op. cit.*, pp. 94-95.

commentato la Quijada – condividevano solo parzialmente l'interesse per il movimento modernista, di cui si apprezzava e riconosceva la rivoluzione formale apportata al seguito della lezione rubendariana, ma rispetto alla quale si proclamava l'urgenza espressiva di più profonde «inquietudes sociales y políticas», improntate in quegli anni a una fondamentale «trilogía conceptual: espíritu, tradición, raíces hispánicas»³⁴¹.

Salutata con elogi da alcuni ambienti del mondo letterario bonaerense, l'opera poetica del giovane argentino attirava i commenti negativi di due indiscutibili autorità letterarie, nell'orbita della critica modernista il capo in persona della «tribu» Rubén Darío, e, in un fronte certamente lontano, se non avverso, al primo, Unamuno, che con la spietatezza convenzionale delle tante recensioni riservate – in *Contra esto y aquello* - a debutti poco promettenti delle lettere ispanoamericane, raccomandava al giovane poeta dalla scrittura grandiloquente di imparare «a manejar la podadera».

Nell'uno e nell'altro caso le censure misero in crisi il corso di amicizie che si sarebbero rivelate durature e intense. La relazione tra Rojas e il poeta nicaraguense, che, reduce dalla III Conferencia Panamericana di Rio de Janeiro, era sbarcato nel 1906 a Buenos Aires, virerà al ritmo di alterni omaggi poetici³⁴² - e troverà significativi momenti di approfondimento proprio durante il soggiorno francese di Rojas. Da Parigi, infatti, il scrittore argentino viaggerà verso il nord bretone, per raccogliere l'affettuoso invito dell'amico a raggiungerlo presso la suggestiva dimora del Conte de Croze, dove si stava curando da una delle sue classiche “nevrosi” per gli eccessi parigini³⁴³.

³⁴¹ M. Quijada, *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, pp. 17, 18.

³⁴² Con un *Toast a Rubén Darío* l'argentino diede il benvenuto a Darío nel banchetto offertogli da “La Nación” nel ristorante Luzzio (lo stesso che aveva fatto da cornice al discorso di addio di Talero per l'imminente viaggio del collega argentino); gli faranno da controcanto versi dariani poi raccolti nei *Cantos de vida y esperanza*.

³⁴³ Lo scambio epistolare tra Rojas a Parigi e Darío a Querlen-en-Roscavel converge anche sul progetto caldeggiato dal nicaraguense di pubblicare nel “Mercure de France” il capitolo che il collega gli aveva dedicato nell'*Alma española*. Testimonianze dell'esperienza di quel comune soggiorno in Bretagna, ospiti del conte Agustin de Croze, compagno di gioventù di Verlain, Huysmans e Jule Bois, si rinvencono nell'*Autobiografía* dariana, e per ciò che concerne Rojas, oltre che nella sezione “Riberas de Breaña” delle *Cartas de Europa*, nell'*Epistola a Emilio Becher*, raccolta ne *Los lises del blasón*. Cfr. R. Darío, “Viaje por Europa”, in *Autobiografía*, Madrid, S.H.A.D.E., p. 223 e sg.; R. Rojas, *Epistola a Emilio Becher*, in *La Victoria del Hombre y otros cantos*, Buenos Aires, Losada, 1951, pp. 240-243.

Sulle trame di quell'amicizia e di quel viaggio ha indagato Castillo in una sezione nel suo già citato *Ricardo Rojas*, dove si presentano ampi materiali della corrispondenza epistolare tra Rojas e Darío. L'indagine sulle circostanze di quel rapporto amicale e intellettuale si è obiettivato nel più recente *Darío e Rojas*, che in verità non aggiunge molto agli importanti materiali documentali già raccolti nel primo lavoro (tratti dall'archivio della casa-Museo di Rojas e dall'archivio dariano madrilenno, per esempio, ma anche da articoli di giornali e testimonianze di altri intellettuali). Cfr. H. Castillo, *Darío e Rojas. Una relación fraternal*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 2002.

Quanto a Unamuno, sono da tempo note, grazie ai lavori “gemelli” di García Blanco e di Chaves sulla fitta rete di rapporti amicali e intellettuali tra il rettore salmantino e figure delle lettere ispanoamericane, le circostanze della visita di Rojas, dopo qualche anno di corrispondenza epistolare, all’illustre personaggio: incontro centrale nella cementazione di quell’amicizia, dal quale sarebbe scaturito il “medaglione” del *Retablo* intitolato *Retrato de Unamuno con Salamanca al fondo*. In una lettera del novembre del 1904, Rojas mostrava di prendere già risolutamente le distanze dall’opera di solo un anno prima, annunciando di essersi scrollato da dosso le «flaquezas inherentes al *genius irritabile vatuum*» - come con questi stessi termini il severo censore gli aveva consigliato di fare - e di sentirsi «con el alma puesta» in una «nueva obra», alludendo con ciò ai saggi di «psicología literaria, algo a lo Taine» - come li descrive - che si raccoglieranno ne *El alma española*³⁴⁴. E più in là Unamuno, apprezzando il reale cambio di indirizzi che ha dato luogo a un’opera come *El país de la selva*, che Rojas gli invierà durante i primissimi giorni del suo soggiorno a Madrid, insisterà ancora a che il giovane volga i suoi «bríos victorhuguescos» «más que a la novela a la historia», alla quale - si affretta ad aggiungere - assegna «más importancia poética y artística que no a aquella»³⁴⁵. I consigli di Unamuno coglievano il segno delle reali vocazioni di Rojas, che si sarebbero pienamente espresse con il ciclo di opere dedicate all’*argentinidad* - nella sfera cioè della riflessione storica e sociologica, della storia culturale, tale sarebbe stata la sua mastodontica storia della letteratura argentina, e della filosofia della storia - ma che emergevano già chiaramente nell’orizzonte di interessi e nelle caratteristiche formali attraverso cui si consumava la prova giornalistica di *Cartas de Europa*.

L’incerta vocazione letteraria del poeta della *Victoria del Hombre* cede il passo, si può dire, nella scrittura odeporica scaturita dalla corrispondenza con “La Nación”, alla vocazione sostanzialmente saggistica del futuro autore della «filosofía de la nacionalidad». «Un poeta que sabe sus deberes de corresponsal, no puede, como fuera su deseo, hablaros siempre en el lenguaje alado de sus

³⁴⁴ M. García Blanco, *op. cit.*, pp. 259, 260. Dedicato alla «memoria de los primeros conquistadores de América y á la obra de los nuevos escritores de España», *El alma española* è il libro in cui si annuncia lo spirito ispanofilo del giovane intellettuale argentino che troverà poi sistematica espressione nel *Blasón de plata*. Con questa raccolta di saggi dedicati a varie personalità della letteratura ispanica, da Núñez de Arce a Galdós, da Baroja a Darío, l’autore - spiegava nell’*Advertencia preliminar* - si proponeva di contribuire «á acercar hombres distantes de una misma habla española». Non era invece tanto ingenuo dallo sperare di poter catturare ed offrire ai lettori del Plata i segreti dell’«alma española» allusa nel titolo: «no existe, á la verdad, si bien se mira». Più anime spagnole (la basca, la catalana, la andalusa...) costituiscono la complessa spiritualità della penisola iberica, argomentava l’autore, che tuttavia già qui riconosceva la preponderanza del centro castigliano su cui insisterà - in linea con la visione identitaria degli intellettuali del ’98 - l’interpretazione de *El Retablo español*. Cfr. R. Rojas, *El alma española. Ensayo sobre la moderna literatura castellana*, Valencia, F. Sempere y Compañía Editores, 1908, pp. VIII, VII.

³⁴⁵ M. García Blanco, *op. cit.*, p. 265.

rimas»³⁴⁶, scrive il cronista in *Guerras de religión*, ostentando qui un volontario sacrificio del linguaggio “alato” della poesia che gli sarebbe proprio per quello più bassamente referenziale, ma maggiormente attinente alla funzione “sociale” che lo contraddistingue, del *reportage*. L’esteticismo modernista, che aveva trovato proprio nella scrittura odeporica uno dei suoi più peculiari tramiti espressivi, è chiaramente avvertito come un elemento ostativo del compito etico, formativo, con cui Rojas ha assunto il suo impegno giornalistico per “La Nación”.

E così, per fare qualche esempio, è con ostentata indifferenza, con uno sguardo sinceramente spassionato che lo scrittore coglie il passo inquieto «de las grisetas – Mimís probables o Musetes posibles» lungo «das pululantes avenidas» della metropoli francese³⁴⁷, e le suggestioni estetiche del «día verlainiano» rievocato in *La política del Pauvre Lelian* non inducono l’autore alla cesellatura estetizzante di «camafeos bizantinos» da degustare «en la soledad de mi torre». Sulla «afición congénere» del letterato che spinge alla contemplazione solipsistica dei preziosi panorami artistici europei deve prevalere il dovere “morale” del «corresponsal» di vincolare anche i temi di natura estetica «al interés público, por la actualidad ó el patriotismo» dei concittadini argentini, essendo grave «la urgencia de promover en la espiritualidad argentina, la elevación moral que nos falta y la cohesión ideal que necesitamos»³⁴⁸. Qui Rojas annuncia chiaramente la gerarchia di valori adottata nella scrittura delle sue *Cartas*, una gerarchia per la quale si deve subordinare, in qualche modo “sacrificare”, l’espressione soggettiva della letteratura all’impegno pubblico dell’educatore morale, del letterato che si è chiaramente identificato con il problema del nazionalismo.

Una simile scala di valori aveva guidato nella finzione narrativa de *Il diario di Gabriel Quiroga* di Gálvez la “politica editoriale” del personaggio che, nella sezione iniziale del libro intitolata “Gabriel Quiroga”, introduce la figura dell’autore fittizio del diario, narrandone la storia. Lì appunto si descrive la parabola di uno spirito inizialmente chiuso nel mondo idealizzato di un estetismo spiritualizzato, coltivato al riparo dal materialismo della realtà argentina che lo circonda, ridotto «al Yo» dall’«asedio de los “bárbaros”, per sfuggire al quale viaggiò per le «ciudades muertas» del vecchio continente europeo. Qui, però, lo aveva assalito «el recuerdo de la tierra lejana»; e in un repentino scatto di estroversione «volvió al concreto espacio de la patria y recuperó, en su egoaltruismo, el sentido de la nacionalidad»³⁴⁹.

La decisione del fittizio agente editoriale di lasciare nell’anonimato il diario intimo per pubblicare la sezione del “ritorno” all’oggettività della realtà nazionale stabilisce a questo punto una chiara manifestazione della poetica galveziana nel cruciale momento storico dei festeggiamenti del Centenario: è

³⁴⁶ R. Rojas, *Guerras de religión*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 79.

³⁴⁷ Id., *Crisis del Midi*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 12.

³⁴⁸ Id., *La política del Pauvre Lelian*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 67.

³⁴⁹ M. Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina*, estudio preliminar de M. T. Gramuglio, Buenos Aires, Taurus, 2001, p. 74.

soppresso un “documento” letterario di chiara temperie modernista per dare pubblicità al «libro político»³⁵⁰ del Quiroga che è tornato, attraverso un processo di estroversione sociale, alla realtà dei suoi giorni. L’evasione dello spirito modernista dal contesto sociale ripudiato dà passo a un esercizio di critica sistematica e feroce delle strutture attuali della nazione argentina, che compendia un «idearium» regenerazionista dal chiaro spirito patriottico.

Similmente, quindi, le *Cartas* di Rojas sembrano sopprimere con un procedimento di autocensura preventiva le opportunità intimistiche della scrittura cronachistica per dare spazio incondizionato a una lettura della civiltà europea sostanzialmente volta all’analisi dei problemi storico-politici, a partire dalla quale individua – con il movimento puntualmente comparatistico che si è detto prima – i gravi ritardi e scompensi della realtà argentina (nella cui registrazione l’autore non sarà molto più tenero di Gálvez...).

6. Francia, tra passato e futuro...

L’attualità politica domina così, sin dalla prima prosa, *Crisis del Midi*, l’attenzione del giovane corrispondente de “La Nación”, sceso dalla «torre de marfil» dei cultori decadentistici dell’arte pura per inoltrarsi nel vivo dell’agitazione sociale che, attorno ai temi ruggenti della crisi delle province vinicole del mezzogiorno del paese, dimidia la Francia.

Si può ricordare, per opposizione, quel passo delle cronache di Gómez Carrillo in cui il protagonista, sorpreso durante una delle sue abituali escursioni parigine dalle agitazioni di una sommossa cittadina, è costretto a rifugiarsi nell’intimità dell’«estudio de Pierre Feitu». Nell’atmosfera ovattata e preziosa dell’ambiente, i clamori di un “fuori” categoricamente escluso dalla sfera di interesse di questo cultore dell’arte per l’arte si smorzano quindi nel breve tremito di «delicadas figulinas sájonas», su cui – sullo sfondo di malinconiche riflessioni sui tempi del «siglo galante y cortesano» ormai passato - si chiude la scena: scena che descrive perfettamente il processo di “internamento” del viaggio dei modernisti nella “gabbia” aristocratica dell’“interior”, dello studio o del salotto, su cui aveva diffusamente dissertato Viñas.

«He llegado á París en momentos de la gran crisis política del Mediodía»³⁵¹, annuncia il cronista di *Crisis del Midi*, con un esordio che situa bruscamente il dato soggettivo della narrazione («he llegado») nell’orizzonte obiettivo della realtà sociale, sulla quale si aprono immediatamente i sipari della cronaca. Esposta brevemente la questione, però, verso la fine della prima pagina, la visuale torna alla prospettiva soggettiva del viaggiatore che, dal balcone dell’albergo affacciato sulle «hermosas Tullerías», fa scorrere una prima

³⁵⁰ *Ivi*, p. 73.

³⁵¹ R. Rojas, *Crisis del Midi*, *op. cit.*, p. 11.

panoramica della città apparentemente inviolata, nel suo traffico febbrile, dall'agitazione che dalle viscere infiammate dalla «*revuelta popular*» del sud si è trasmessa all'intero paese.

Dai «*bellos mármoles*», «una Bacante de Carriere-Belleuse, una Cybeles de Reganudin» delle Tulleries, lo sguardo procede dunque sulle «*pululantes avenidas*» assortite nella loro vita tumultuosa, «con los fiacres lucientes y los automóviles veloces» e il passeggio inquieto «de las grisetas –*Mimís probables ó Musetas posibles*» -; dei «*boulevards galantes*, con tanto Olimpia y Vaudeville», e delle vie cosmopolite, dove i turisti borghesi, tra questi molti argentini, attendono «la apoteosis nocturna de su Cocota, esta serpiente mullida de sedas y con cabeza humana, que publica, en el oro simbólico de sus cabellos, el precio de su desnudez». Concludendo la ricognizione nella «catacumba sonora de los Metró y en el camino errante de las aguas del Sena y en los café-conciertos de las frondas del Bois»³⁵².

Nella sintetica e non inefficace carrellata visiva, Rojas effettua in effetti una ricognizione dei grandi, diffusissimi *topoi* su cui si era innervata, con il contributo speciale e massivo della letteratura di viaggio ispanoamericana, la mitizzazione di Parigi: le pose immortali delle statue marmoree, la cui sensualità si prolunga nei “baci” degli innamorati appartati ai piedi di quelle; il ritmo febbrile delle “avenidas” con le comparse ormai canoniche dei suoi tipi femminili, figure consacrate da un'ormai annosa letteratura di ispirazione murgeriana: «*grisetas*», «*Mimís probables*», «*Musetas posibles*», le chiama Rojas con espressioni che rinviano consapevolmente a ormai diffuse e già logore categorie socio-letterarie; la bellezza depravata, canonicamente ornata di sete e capelli d'oro, della «Cocota», che ripagherà con la sua «apoteosis nocturna» la foga “consumistica” dei turisti borghesi; la Parigi infine dell'Olimpia e del Vaudeville, e della miriade di café-concert che riscalda la smania trasgressiva della pullulante Parigi.

È il sunto della Parigi effervescente e maliziosa che Rojas non visiterà, o almeno non racconterà, è la prima, superficiale, immagine della città sulla quale si riversa «la curiosidad del peregrino» appena giunto, «hasta que pueda penetrar en las intimidades de la vida doméstica y comulgar, en institutos y museos, con la Belleza y la Verdad de los siglos...»³⁵³.

Occorre svincolarsi dall'«impulso del ansia epicúrea» che fa soccombere il viaggiatore alle manifestazioni epidermiche di quella «París febriciente y sensual», rompere i veli della sua superficie tentatrice, per introdursi nella “profondità” storica della vita della nazione, asserisce Rojas, che riporta così saggiamente il discorso sulle gravi questioni dell'attuale crisi politica del mezzogiorno francese. Per ricavarne subito insegnamenti importanti per la patria argentina, come quelli che vengono dall'esempio di una nazione costruita su un solido e storico legame tra centro e periferia. Si dovrebbe al proposito comparare con l'elogio mistraliano della Francia tellurica ed arcaica

³⁵² *Ivi*, pp. 11-12.

³⁵³ *Ivi*, p. 12.

del meridione, la valutazione effettuata qui da Rojas di un *Midi*, dal quale la «febriciente y sensual» Parigi, all'apparenza «completamente desvinculada de la nación», trae tutta la sua «fuerza renovadora». Abbondanti metafore biologiche e geologiche - «arterias ocultas y tegumentos vivos y nervios invisibles» - connettono nella rappresentazione rojoniana la capitale al tessuto della nazione: infatti Parigi è «un viejo árbol de leyenda y de amor, cuyas ramas ligeras ofrecen á la gula de los hombres su poma dorada, pero cuyas raigambres se abrazan á las rocas geológicas y se abren en lo subterráneo hasta el mar y los ríos de sus fronteras». Non ramificano invece nelle vaste superfici della pianura pampeana le radici della metropoli argentina, per la quale viene quindi la lezione di «una metrópolis donde el cosmopolitismo no haya cegado las fuentes nativas»³⁵⁴.

E così, con una recensione approfondita del dibattito politico del giorno Rojas comincia ad inoltrarsi nella vivace realtà della Francia del radicale Clemenceau e dell'animosa opposizione dei socialisti di Jean Jaurés, del quale ha modo di conoscere e di descrivere analiticamente l'oratoria «gesticulante» di una sua tribuna contro la politica centralista e capitalistica dello stato che schiaccia le province oppresse e insorte della Linguadoca e il Rossiglione.

La politica prevarica finanche nelle pagine dedicate a una delle più raffinate coscienze del decadentismo letterario, Paul Verlaine, ricordato qui non per i versi «subjetivos y sensuales» delle *Fêtes galantes* o della *Bonne chanson* – che Rojas riconosce come testi basilari del rinnovamento delle lettere ispanoamericane³⁵⁵ –, ma per il libro postumo *Voyage en France par un français*, la cui recente pubblicazione aveva rivelato l'ideologia insospettatamente reazionaria, antirepubblicana e accesamente cattolica del suo credo politico.

E verso la storia si dirigono anche le escursioni museali del giovane argentino, poco interessato, si direbbe, a familiarizzare con le esplosive testimonianze dei nuovi linguaggi figurativi e, in verità, neppure disposto a rendere conto dei pellegrinaggi convenzionali alle istituzioni storiche della città, Louvre e annessi. Non elude invece, in *La casa de Victor Hugo*, una visita alla casa-museo di recente creazione del grande scrittore, dove l'emozione «sensual» svegliata nel visitatore di Place des Voges dalla “ricchezza” temporale di siti antichi e monumentali, dalla «pátina de sus piedras envejecidas», rimanda all'arida geografia cittadina del mondo argentino e al compito incompiuto e urgente che si profila di «renovar nuestra historia, cultivar la leyenda, vivificar la tradición»³⁵⁶.

Si diletta, quindi, negli spazi museali dell'Hôtel Carnavalet, lussureggiante galleria di «reliquias históricas», segni plastici che illustrano «la historia panfletaria y violenta de Carlyle ó la historia documentada y reflexiva de

³⁵⁴ *Ivi*, p. 13.

³⁵⁵ Cominciato attorno alla guida del genio “olimpico” di Hugo, maestro della narrazione «de la realidad exterior», essa avrebbe trovato nella poesia del «joven desaventurado y lunático» il salvacondotto per l'esplorazione delle regioni dell'interiorità psichica. Cfr. R. Rojas, *La política del Pauvre Lelian*, *op. cit.*, p. 66.

³⁵⁶ *Id.*, *La casa de Victor Hugo*, in *Cartas de Europa*, *op. cit.*, pp. 54, 55.

Taine»³⁵⁷. Ma la fantasia dell'intellettuale, che si prepara ad assistere ai festeggiamenti della patria per «el día de la República», è soggiogata soprattutto dagli oggetti disparati, dalla «silla donde murió Voltaire» all'«autógrafo macilento de Luis XVI», che narrano i giorni tumultuosi della Rivoluzione francese, «reliquias revolucionarias que rememoran el más hermoso drama de fe, de utopía, de gloria, de vergüenza, de canalla y de heroísmo que hayan visto los tiempos»³⁵⁸.

Procedono, dall'emozionante galleria storica del museo Carnavalet, pagine dove si addensano eloquenti pronunce dell'intellettuale circa la realtà nazionale che gli si ritrae nella cornice visuale dei festeggiamenti del 14 luglio. Da una parte l'allegria festosa, spensierata della folla che manifesta con una sfrenatezza forse poco consona – critica velatamente il cronista – alla ricorrenza solenne che l'ha tratta in piazza. Dall'altra i pronunciamenti ufficiali, di diverse bandiere, di politici e uomini di cultura: a un estremo, le grida antimilitariste di un Hervé, a un altro gli inni alla Francia e all'Alsazia e la Lorena francesi dei «compañeros de la Liga de los Patriotas», con Déroulède e Barrès in prima fila ad omaggiare di fiori la figura di Giovanna d'Arco e la «estatua de la ciudad de Estrasburgo»³⁵⁹. La «patria», scrive Rojas, a cui tutti i gruppi dirigenti, ciascuno secondo la propria fede politica, hanno portato i loro omaggi, «es aquí una realidad etnográfica y un sentimiento indestructible ante los cuales ha tenido que ceder hasta la generosa construcción socialista»³⁶⁰. Come dimostra uno scorcio di *La crisis del Midi*, Rojas individua nella Francia il più solido modello di nazione in Europa, perché può riposare, a differenza di Spagna, Germania ed Italia, su una antica «unidad de territorio y de espíritu», forgiatasi, dopo il crollo dell'imperio di Carlo Magno, su una politica che ha guardato alla definizione e conservazione dei confini naturali e non al gioco ambizioso dell'annessione forzosa e dell'espansione territoriale.

È però con simpatia ed entusiasmo che il giovane argentino guarderà all'espansione del paese nelle colonie nordafricane: con l'entusiasmo di vedere difesa e onorata la bandiera della “latinidad” nell'arena internazionale – prepotentemente occupata dai paesi dell'asse anglogermanico – del nuovo colonialismo europeo. Rifletterà su questo punto nelle pagine de *La exposición de Vincennes*, ma nella stessa cronaca di *Crisis del Midi* Rojas esprime il suo diretto coinvolgimento sentimentale e politico, «como latino», per «el porvenir de Francia, para que siga siendo en la ola móvil de la democracia experimental, la quilla y la proa de las naciones»³⁶¹.

Qui, come in altre pagine, Rojas dimostra di essere chiaramente partecipe del «nacionalismo latino» che - come aveva annotato Romero -, con un significativo retaggio dell'arielismo rodoniano si incrociava complessamente nell'ideologia nazionalistica della generazione del “Centenario”. L'ondata

³⁵⁷ Id., *El día de la República*, in *Cartas de Europa*, op. cit., pp. 29-30.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 28.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 35.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 34.

³⁶¹ Id., *Crisis del Midi*, op. cit., p. 18.

nazionalistica dei giovani di “Ideas”, argomentava lo studioso, traeva il suo impulso da un atteggiamento fieramente oppositivo nei confronti dell'imperialismo nordamericano. Quel diffuso sentimento antistatunitense aveva trovato un riconoscimento, nella politica diplomatica del loro paese, nel rifiuto, opposto dai rappresentanti argentini alla prima Conferenza Panamericana di Washington nel 1889, a ricevere il tutorato degli Usa. Va d'altra parte osservato che «buena parte de aquella resistencia contra los Estados Unidos nació en ciertas élites argentinas de su solidaridad con Inglaterra y de su consustanciación con los modos de vida inglés. Pero de todos modos, nació de esta extraña coyuntura una manifestación del nacionalismo latino, que se lanzaba contra los admiradores del utilitarismo norteamericano y detractores, al mismo tiempo, de la tradición española»³⁶². Può essere allegato come un'interessante testimonianza del credo “latinista” che univa i giovani letterati del “Centenario” il sonetto con cui Charles de Soussens salutava nel luglio del 1908 il poeta recentemente rientrato in Argentina dal suo giro europeo. Così come alla sua partenza, un banchetto, presenziato da Chiappori, Palacios, Muñoz, Leguizamón, Jofré, tra altri, rendeva omaggio al «paladín» tornato alla patria con il «mensaje» nuovo de *La Restauración Nacionalista*. Al poeta di origini svizzere de Soussens toccò il compito di mettere in rima il saluto affettuoso degli amici al viaggiatore testimone de «le rêve immense» di Parigi e delle immortali geografie spirituali «de la race latine»:

Mais sur tout chante-nous, dans ton rythme espagnol,
Le printemps éternel de la race latine
Qui, de l'Arc du Triomphe á la Puerta del Sol,

Mélange ses parfums dans ton âme argentine
Et-joint au fier ombu des temps ensevelis
La splendeur de la rose et la grâce des lys³⁶³.

Ma nelle *Cartas de Europa* la celebrazione della “latinidad” si era in verità incentrata attorno all'epicentro francese dell'“Arc du Triomphe”, lasciando sotto traccia la dislocazione ispanica, nella “Puerta del Sol” madrilenica, tracciata nelle rime enfatiche di de Soussens. Alla Francia si rivolge lo sguardo del viaggiatore argentino come alla «guía y mentor de nuestro espíritu latino»³⁶⁴. È assolutamente significativo che nelle *Cartas* la rivendicazione di questo «espíritu latino» eluda completamente il riferimento identitario a una

³⁶² J. L. Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, op. cit., p. 59.

³⁶³ *El regreso a la patria*, in *La obra de Rojas*, op. cit., p. 91. Come chiarisce una nota editoriale, si riproduce qui un articolo apparso con il titolo *La demostración a Ricardo Rojas* nella rivista “Nosotros” dell'agosto-settembre del 1908. Ad un'introduzione che rievoca la celebrazione dell'omaggio offerto a Rojas, seguono un *Discurso* di Atilio Chiappori, e, all'epilogo, le rime di de Soussens dedicate “A Ricardo Rojas”.

³⁶⁴ R. Rojas, *Crisis del Midi*, op. cit., p. 14.

matrice spagnola, che si approfondirà invece nelle pagine della *Restauración Nacionalista*.

Il dualismo nazionalistico (latino-argentino) prospettato nelle pagine di *Desde París* si estende qui - nella sezione dedicata alla trattazione particolareggiata del “Curso de Historia” - in un trinomio schematicamente costruito sui campi identificativi di «espíritu», «idioma» e «territorio»: «*latinos* de espíritu, *españoles* de idioma, *americanos* de territorio»³⁶⁵. La Spagna si riconosce qui come «*raíz misma*» del mondo americano e come una matrice che trasmette con una mediazione lo “spirito latino” nella cultura del nuovo mondo. Si vedrà poi come nel *Retablo español* Rojas svilupperà un’interpretazione “etnicoculturale” della storia della Spagna che tenderà a svalutare significativamente la matrice romana e visigotica rispetto al suo primitivo fondo “iberico”, nel quale riconoscerà l’elemento davvero strutturale, il carattere perpetuo, del “genio” della razza: il riferimento, insistito durante tutto il percorso del viaggio spagnolo, alla «*raza ibérica*» e alle sue specifiche espressioni psicologiche e antropologiche sottende, come in Gálvez, un’operazione di «*deslatinización*» della penisola iberica tesa a dimostrare l’“individualità” assoluta della sua cultura nel contesto globale delle nazioni dell’Europa mediterranea.

7. L’Europa tra “*latinidad*” e “*barbarie*”

Ma intanto nelle *Cartas de Europa* è nell’ambito della “*latinidad*” che Rojas esprime, per così dire, la sua identità “internazionalistica”: un’identità che sollecita un confronto apertamente antagonistico con il settore avverso dei paesi dell’asse anglogermanico.

«Dicen que invaden los yankis; que el influjo de los bárbaros se hace sentir desde algún tiempo», avvertiva Darío nella prosa, *En París*³⁶⁶, che iniziava il suo giro di corrispondenze dalla Francia dell’Esposizione Universale del 1900. Due anni prima, in quel 1898 in cui la Spagna fu disonorata a Santiago di Cuba e a Cavite, aveva lanciato ne *El triunfo de Calibán* il suo pesante anatema contro i calibani del nord, «esos bárbaros» «aborrecedores de la sangre latina». «Bárbaros, para mí, son los “extranjeros” del latino»³⁶⁷, scriverà Rojas in *Blasón de plata* nelle pagine famose in cui riformulava il famoso binomio sarmientino nella nuova formula dell’«indianismo/exotismo». E nelle testimonianze del percorso anglo-germanico consegnate alle *Cartas de Europa*, il campo nemico della «*latinidad*» si associa ad una simbologia marziale, che palesa per Rojas la

³⁶⁵ Id., *La Restauración Nacionalista...*, cit., p. 156. Certamente questa definizione va riportata al suo contesto, quello cioè di una presentazione riassuntiva di una proposta didattica degli studi storici che doveva attraversare quelle che vengono (impropriamente) definite come «tre fases sucesivas» della propria tradizione.

³⁶⁶ R. Darío, *Peregrinaciones*, op. cit., p. 10.

³⁶⁷ R. Rojas, *Blasón de plata...*, cit., p. 104.

continuazione della leggendaria statura bellica dei popoli barbari nell'aggressivo bellicismo dei loro forti apparati nazionali.

Attrezzature belliche - «cañones emplezados á la vera» o «inexpugnables fortalezas circulares de piedra y hierro» - costellano la prima visione dal mare della baia su cui sorge la capitale britannica, annunciando così al viaggiatore «la potencia guerrera del pueblo que, desde la heptarquía de los bárbaros originarios, ha llegado á ser la nación más temida sobre los mares»³⁶⁸.

Durante il viaggio che lo deve condurre attraverso il «pórtico maravilloso» delle Alpi in Italia, l'apparizione improvvisa di «uniformes casi marciales», il traffico ordinato di soldati «vestidos á la manera prusiana» osservato durante una sosta ferroviaria, avvertono il viaggiatore che sta transitando nella «provincia cautiva» dell'Alsazia, i cui abitanti, come gli testimonia una cittadina della regione militarizzata, «siguen teniendo el alma francesa bajo la bota de los coraceros del Kaiser»³⁶⁹.

A Basilea, città svizzera ma di radicata tradizione tedesca, la rude fierezza delle antiche saghe germaniche rivive nell'astrusa liturgia di un «dies-commers», «fiesta y convites de los estudiantes universitarios», della quale il cronista rilascia un'attonita testimonianza, dominata dall'aggressività iconografica degli stendardi patriottici, e dalla dimensione rissosa ed ebbra – rumoreggiante di «risas bárbaras» e di «fragor guerrero» - di una ritualità scandita attorno a fulgidi vessilli militari³⁷⁰.

Riti guerrieri che confermano per Rojas che:

Los bárbaros han cambiado poco después de cristianizarse, como la antigua romanidad ha cambiado poco después de la destrucción de imperio³⁷¹.

Chiusi così con questa fulminea puntata “germanica” i suoi tragitti per l'Europa “barbarica”, il viaggiatore si approssima quindi ad accedere a «los testimonios de la imperecedora latinidad» italiana³⁷². Ma, ancora in terra svizzera, il cronista denuncia il suo sgomento dinnanzi alla sfida che gli si

³⁶⁸ Id., *Sensación de Ultramancha*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 140.

³⁶⁹ Id., *Primer reposorio*, in *Cartas de Europa*, op. cit., pp. 213-214.

³⁷⁰ *Ivi*, pp. 217, 219. Sono per Rojas testimonianze vivide di quelle che, con un giudizio evidentemente negativo, chiamerà nelle pagine della *Restauración Nacionalista* le «formas idolátricas y antropomórficas» del patriottismo tedesco. Il caso di quel nazionalismo, fondatosi attorno al richiamo dei *Discursos a la Nación Alemana* di Fichte, argomentava Rojas in quelle pagine, dimostra in maniera emblematica la capacità coercitiva dell'«educación histórica». «La lección histórica de Jena y Tilsitt», aveva richiamato il popolo alla guerra contro il «cesarismo y el sensualismo latinos, renacientes en Francia y en Napoleón», conducendolo alla vittoria di Sedan. Da lì, lo spirito patriottico del popolo era arrivato ad incarnarsi in «una poderosa religión primitiva». L'esempio tedesco sembra però attestare per Rojas un uso scorretto, strumentale e mistificato, della storia ai fini dell'educazione nazionale, che finisce con lo smarrire i criteri di un misurato e sano patriottismo per scadere nelle forme idolatriche di un'«innoble patriotería». Cfr. *La Restauración Nacionalista...*, cit., pp. 42, 43.

³⁷¹ Id., *Primer reposorio*, op. cit., p. 219.

³⁷² *Ivi*, p. 220.

pone di confrontarsi – con tanta poca disponibilità di tempo – con le illustri firme letterarie che hanno percorso ed osannato la «ruta tan traqueada» d’Italia. Si accontenterà quindi di «recoger alguna espiga que hubiera quedado en pies tras el paso de tantos segadores», cercando «los temas, al azar del camino en los rincones del arte, de la Naturaleza ó de la historia que no hubieran sido ya descubiertos por vuestros libros habituales»³⁷³: e così, per esempio, a Venezia elude l’imbarazzante confronto con Ruskin riportando un’intervista al re Carlo di Spagna in esilio, el «rey vencido» delle guerre carliste; da Roma mette su un’inchiesta sulla dura repressione vaticana della setta religiosa dei modernisti, e recensisce encomiasticamente un concerto di musica ecclesiastica di Perosi... Questi tragitti si consumeranno categoricamente al di fuori dei canoni classici del “grand tour” italiano. Rievocazioni di una «tarde de oro» romana affioreranno però, tre anni più tardi, nei versi dell’*Oda Latina*:

Contemplaron mis ojos absortos en la tarde de oro,
 Sobre el diáfano azul, tenebrosa, la visión de Roma:
 El Janículo, agreste de pinos, barreaba la tarde;
 Suprema cúpula, San Pedro erigía su mármol ardiente;
 Y más allá, concreción de la sombra sobre monte Mario,
 Pasaba, espectral, formidable, solemne, la sombra de Dante³⁷⁴.

8. Disarmonie e armonie de *La isla de diamante y de hierro*

Il contrasto tra “latinos” e “anglosajones”, il repertorio di *topoi* che attorno a quel dualismo “razziale” aveva alimentato la fitta produzione saggistica del tempo, guida, come si è cominciato a vedere, la lettura rojoniana dei rapporti delle nazioni nell’equilibrio politico e culturale europeo e mondiale, ed emerge, con un estremismo ideologico inconsueto in Rojas, nel giudizio dell’Inghilterra presentato nelle pagine iniziali de *La isla de diamante y de hierro*. Pagine che peraltro, a sentire le dichiarazioni dell’autore, non riportano le reazioni a caldo del viaggiatore, tanto negative e irruente che il «juicioso corresponsal» si era astenuto dal consegnarle alla redazione de “La Nación”, nella cui testata sarebbero spiccate come «un panfleto apasionado y violento»³⁷⁵.

Eppure, osservata una tregua giornalistica di quaranta giorni, Rojas non si adoperava in *Sensación de Ultramancha* in un grande sforzo di diplomazia. Lo farà

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Id., *Oda Latina. Texto original en hexámetros romanceados, seguidos de una traducción en latín y de otras versiones en lenguas modernas*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., 1953, p. 7. Il testo, composto nel 1910, appariva già nella sezione “Los lises del Blasón” de *La Victoria del Hombre y otros cantos*, *op. cit.*, pp. 210-214. Tornerò ad occuparmi di questo componimento più avanti.

³⁷⁵ Id., *Sensación de Ultramancha*, *op. cit.*, p. 144.

sul finire del percorso quando, riconoscendosi vittima di pregiudizi consolidati nel suo paese, ritirerà i caustici giudizi, rovesciando la condanna inesorabile emessa al calore di sensazioni superficialmente idiosincrasiche in un verdetto ampiamente elogiativo dell'insospettato "idealismo" che alimenta la civiltà britannica.

In *Sensación de Ultramancha*, intanto, il gioco delle argomentazioni retoriche è delle più convenzionali. Si tratta di opporre alle innegabili capacità politiche, economiche del «fabuloso país de Ultramancha, ante cuya grandeza se prosterna hoy el snobismo latino», alle sue doti belliche, che ne fanno «la nación más temida sobre los mares»³⁷⁶, i risultati infelici, deboli, modesti della sua civiltà architettonica e artistica. La ricognizione di questi si attesta sulle polarità consuete della «falta de claridad» - qualità consacrata da Menéndez Pelayo come una virtù latina per eccellenza -, della "disarmonia", del «caótico», quindi di una «fealdad» che rasenta le connotazioni estreme del «grottesco», del «monstruoso» e del «bárbaro».

«Ciudad enorme y fea, fea y enorme como un monstruo» gli appare Londra, una città – egli dice – ben distinta da quella «que suelen describirnos los demulenes que andan por el mundo»³⁷⁷, annota l'autore con una interessante categorizzazione dei seguaci della pessimistica sociologia di Demolins, interprete di spicco – come si è visto - con il suo *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897), del diffuso motivo della decadenza dei latini sotto l'egemonia della superiore razza anglosassone. Non manca il riferimento classico alle teorie di specie deterministica dell'influenza delle condizioni geografiche e climatiche sui caratteri dei popoli e delle loro espressioni artistiche: l'«opacidad del ambiente», ragiona Rojas, ha impedito «el florecimiento de un arte como el de los países solares»³⁷⁸.

Il gioco retorico delle contrapposizioni tra «mal gusto británico» e profondo senso artistico dei latini si scopre completamente, lasciando emergere il suo meccanismo semplicistico, quasi infantile, quando l'autore, abbandonandosi ad un elogio delle tre incontestabili «maravillas» architettoniche di Westminster, di Saint Paul e del British Museum, si premurerà un attimo dopo di precisare che quelle testimonianze non costituiscono un «argumento en favor de la superioridad de los anglosajones, pues ninguna armonía visible liga sus grandezas – griega, romana, gótica, - al resto utilitario de la ciudad»³⁷⁹.

Si potrebbe proseguire a lungo nella ricognizione di Rojas³⁸⁰. Conviene piuttosto esaminare gli argomenti con cui, in particolare nella prosa

³⁷⁶ *Ivi*, pp. 139-140.

³⁷⁷ *Ivi*, pp. 143, 144.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 146.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 147.

³⁸⁰ Sul piano dei costumi morali e religiosi, le riflessioni di Rojas evidenziano la preoccupazione di demistificare la tanto «decantada moralidad sajona», espressione artificiosa di un rispetto esteriore e ipocrita delle regole puritane del vivere pubblico e di un'indiscussa sovranità della morale soggettiva nelle questioni private del cittadino. È insomma la morale «de la calle honesta y el hogar inviolable», che Rojas vede ben riassunta

emblematicamente intitolata *El idealismo británico*, con la stessa vena appassionata con cui si è applicato precedentemente ad argomentare la sua stroncatura, Rojas si impegna a smontare la diffusa lettura “calibanesca” della civiltà anglosassone.

Ma in ciò, in verità, Rojas era stato preceduto proprio da uno dei più vementi agitatori del teorema del «calibanismo», Rubén Darío. Bisognerà al proposito tornare sui testi, richiamati sopra, delle *Peregrinaciones*, pagine importantissime della letteratura odeporica, e in generale una ricchissima testimonianza dell'evento spettacolare con cui il mondo salutò nella capitale francese l'avvento del nuovo secolo. In un certo senso l'esposizione universale incarnava agli occhi stupefatti del *reporter* nicaraguense il trionfo assoluto del sogno eclettistico ed ecumenico rincorso dall'estetica modernista. Come avrebbe riflettuto Salinas, Rubén Darío aveva fatto di Parigi la “Cosmópolis”, la capitale babilonica del regno esotista di un'arte che poteva raggruppare in uno stesso intangibile spazio immaginativo la figura di Renan alla Sorbona, i cigni estatici dei laghi di Versailles con «las raras pagodas, los templos llenos de dragones» di Oriente.

Ora, con l'esposizione universale, la già mitizzata “Cosmópolis” ospitava il prodigio architettonico di una «Babel» transitoria, di un'«inaudita Basora»³⁸¹, dove si materializzavano, con la «la más victoriosa prueba de lo que pueden la idea y el trabajo de los pueblos»³⁸², «la agrupación de todas las arquitecturas, la profusión de todos los estilos, de la habitación y el movimiento humano»³⁸³. «Los pabellones, las banderas, están juntos, como los espíritus»³⁸⁴, annotava il cronista ammirato dell'incredibile convivio di razze e popoli radunato nelle strade parigine. Ma Darío non tralasciava di individuare che dietro l'atmosfera festosa con cui si erano dati «cita fraterna» «los pueblos todos»³⁸⁵ si consumavano le complesse dinamiche delle rivalità imperialistiche delle nazioni in gioco, in “mostra”, nelle varie sezioni espositive.

In *La casa de Italia* riferiva delle critiche ingiuste che sull'onda degli «efectos de la Tríplice» erano piovute sulla «sección italiana», e si affidava alla guida *super partes* di Hugues Rebell, cultore appassionato della civiltà italiana e di «todos

in una massima delle *Cartas de Inglaterra* di Eça de Queiroz: «la felicidad de un pueblo consiste en la “pose” de una fuerte moral cristiana aliada á un uso moderado de liberalidad». E così «con esa moral de apariencias y su sentido industrial y político, han conseguido agrupar varias colonias en un imperio poderoso, varias islas en una fuerte metrópoli y varios pueblos en una sola ciudad». Epperò, Rojas non può fare a meno di evidenziare come l'abile capacità politica ed economica della razza, sprovvista totalmente di «sentido estético», si materializzi nella realtà urbana di Londra nella dimensione opprimente e raggelante di una «grandeza deforme y difusa», di un paesaggio che trascende la stessa definizione comune di «ciudad»; non più umano in definitiva, esso evoca atmosfere «siderales», visioni apocalittiche «de los últimos Froment»...

³⁸¹ R. Darío, *En París, op. cit.*, pp. 12, 14.

³⁸² *Ivi*, p. 9.

³⁸³ *Ivi*, p. 8.

³⁸⁴ *Ivi*, pp. 9-10.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 9.

los países latinos», di cui registrava un'appassionata «omilía» in difesa dell'Italia «durmiente», «agotada por tantos divinos partos», ma di certo non «muerta»³⁸⁶. In *Los anglosajones*, ammetteva la fondatezza delle proteste dell'impero britannico, che non si era visto riconosciuto «en la Exposición un espacio relativo al área que cubre sobre la tierra», ma per sottolineare subito dopo che «la exposición puede ser mirada, en un sentido, como un gigantesco anuncio del hecho – que el mundo a veces olvida – de que Francia es una de las más grandes potencias coloniales»³⁸⁷.

Tuttavia, poco più in là, doveva constatare che nel «mapa imponente del sonoro libro de Demoulins», «el color correspondiente a los anglosajones ocupa casi toda la tierra»³⁸⁸. Con l'intenzione manifesta di appurare con i suoi occhi «en que consiste la superioridad de los anglosajones», questione che, come si è visto, aveva dato il titolo all'allora assai diffuso libro di Demolins, il cronista si introduceva nello spazio espositivo occupato dalla potenza statunitense.

Le risposte immediate sembrano provenire tutte dall'orizzonte del poderoso impero monetario degli USA. Un accompagnatore nordamericano lo informava con compiacimento che il suo paese aveva sborsato per l'allestimento «un crédito de 7.500.000 francos» ed ecco che all'orizzonte si materializzava la struttura della «cúpula presuntuosa», sulla quale «el águila yanqui abría sus vastas alas, dorada como una moneda de veinte dólares, protectora como una compañía de seguros»³⁸⁹. Ma nel corso della trattazione Darío avrebbe riconosciuto che nella civiltà anglosassone non tutto si produceva e consumava nel culto del «glorioso pájaro de rapiña», che, «donde la mayoría se dedica al culto del dólar, se desarrolla, ante el imperio plutocrático, una minoría intelectual de innegable excelencia»: «entre esos millones de Calibanes nacen los más maravillosos Arieles», scriveva il poeta. E così pure, ricordando le figure insigni di Gladstone, Ruskin, Mill o Morris, annoverava gli inglesi tra i più «fervientes y sinceros seguidores y levitas» della «belleza» e registrava nello spazio espositivo occupato dalla Gran Bretagna un'equilibrata distribuzione della sua «ciencia» e della sua «arte», delle sue «máquinas pacíficas y sus poderosas máquinas militares»³⁹⁰.

Le cronache del 1900 costituivano d'altronde una tenue anticipazione dell'improvvisa apertura “panamericanistica” prodottasi in Darío a ridosso della sua partecipazione come rappresentante della delegazione nicaraguense alla terza Conferencia Panamericana, che si celebrò a Rio de Janeiro nel 1906. La *Salutación al Águila*, il prologo di *El canto errante*, i versi di *Dilucidaciones* sollevarono un vero «escándalo político», un moto di indignazione, per quella che apparve una diserzione inspiegabile e oltraggiosa da parte di chi si era fatto, a partire dai *Cantos de vida y esperanza*, uno dei più strenui difensori, in

³⁸⁶ Id., *La casa de Italia*, in *Peregrinaciones*, *op. cit.*, pp. 38, 40.

³⁸⁷ Id., *Los anglosajones*, in *Peregrinaciones*, *op. cit.*, p. 50.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 51.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 55.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 53.

verso e in prosa, della «causa» dell'americanismo ispanico. Nei cieli della poesia dariana volavano - in una solidarietà blasfema per gli assertori dell'arielismo latino - l'aquila statunitense, all'improvviso spogliata degli attributi della "rapacità rapinosa", e il condor latinoamericano: «Águila, existe el Cóndor. Es tu hermano en las grandes alturas./Los Andes le conocen y saben, que, cual tú, mira al sol», predicava il nicaraguense in *Salutación al Águila*³⁹¹. «En su constante anhelo de armonía fraterna y de entendimiento continental», ha scritto Martín, Darío ratificava «con mayor amplitud y ahínco su fe, insobornable, en una América futura»³⁹².

Seguendo forse l'esempio della "rettificazione" di Darío, Rojas invertiva così sul finire del suo viaggio anglosassone le prime acri, intemperate visioni della «isla de diamante y de hierro». In che consiste l'idealismo britannico celebrato in queste pagine riconciliatorie? In effetti di un modello civico sano e avanzato, fondato sull'architettura eccellente del suo sistema educativo e un ammirevole concorso delle strutture private e di quelle statali alla perpetuazione e l'intensificazione del bene pubblico e del suo patrimonio culturale. Con «la obra de su educación, el milagro de su voluntad, la potencia deliberada y fecunda de su idealismo», con il suo diffuso e nobile amore per l'arte, l'Inghilterra sopperisce così ai limiti del suo infecondo spirito creativo.

Meno disposto di Darío a riconoscere al paese una tradizione di autentici geni creatori, Rojas vede però risarcirsi la mancanza di «individualidades potentes» con «el esfuerzo individual», generoso e gratuito, del cittadino alla vita delle istituzioni, che cresce e si perfeziona al di là della «burocrática y fría acción del Estado»³⁹³. Questo d'altronde interviene con una politica culturale puntuale e vigorosa che gratifica, rafforza e compendia l'iniziativa privata dei singoli, come dimostra l'esempio vivido del monumento offerto alla memoria di Shakespeare con la creazione della casa-museo di Stratford-on-Avon, monumento che condensa il più duraturo, perché meno materiale, bene della nazione, come aveva dimostrato di comprendere Carlyle nel riflettere attorno ad un dilemma ipotetico: «si la nación tuviese que optar entre la pérdida de su poeta ó la pérdida de sus dominios de la India, preferiría perder los opulentos dominios de la India»³⁹⁴.

È una questione, svolta attraverso diverse circostanze riflessive durante l'intero percorso di viaggio rojoniano, che rinvia evidentemente all'interesse focale dell'imminente autore de *La Restauración Nacionalista* per il problema della creazione di una cultura nazionale argentina. A tal fine la proposta programmatica del libro del 1909 prevedeva un processo di istituzionalizzazione del patrimonio tradizionale del paese, attraverso iniziative mirate alla "museificazione" e alla "monumentalizzazione" dei suoi simboli storico-artistici. Una tale politica culturale doveva rafforzare la tradizionale

³⁹¹ Id., *Salutación al águila*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 709.

³⁹² Cfr. C. Martín, *América en Rubén Darío. Aproximación al concepto de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Gredos, 1972, p. 167.

³⁹³ R. Rojas, *El idealismo británico*, in *Cartas de Europa*, op. cit., pp. 203, 205.

³⁹⁴ Id., *Shakespeare's country*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 179.

azione pedagogica affidata alle istituzioni scolastiche, che si sarebbero così potute giovare, ai fini dell'indottrinamento patrotico dei cittadini argentini, della forza di suggestione plastica esercitata dai luoghi deputati a rievocare e glorificare la memoria storica del paese.

La lezione storica, e l'insegnamento patriottico da questa avviata, doveva trascendere lo spazio angusto dell'aula e dei libri scolastici, per addensarsi in uno scenario cittadino in grado di rievocare «el ambiente histórico», cioè la trama sensibile dei simboli civici e artistici, delle istituzioni intellettuali della nazione: «la enseñanza de la Historia no depende sólo de aquello que se aprende en la lección del maestro. La historia de un país está en las bibliotecas, los archivos, los monumentos, los nombres geográficos tradicionales, la prédica de la prensa, las sugerencias de la literatura y el arte, los ejemplos de la política, la decoración de las ciudades, el espectáculo diario de la vida: cuanto constituye *el ambiente histórico* de una nación»³⁹⁵.

L'autore della *Restauración* protestava così contro l'incuria se non già lo scempio materiale a cui l'indifferenza delle classi governative consegnavano il panorama cittadino della capitale, sfigurato dalla «hibricante liturgia de las banderas ajenas», dalla proliferazione dei monumenti ad eroi di nazioni straniere, sventrato nelle sue stesse viscere storiche da una politica urbana che aveva predisposto – come ha efficacemente raccontato *La ciudad letrada* di Angel Rama – la brutale rimozione dell'antico nucleo coloniale. E così, storpiata «la nomenclatura tradicional de los lugares», con introduzioni toponomastiche che cancellano i segni battesimali dei progenitori indigeni o spagnoli, minacciata la stessa sacra istituzione della lingua nazionale dalla profusione di barbarismi linguistici e da insegne battute in idiomi stranieri, sacrificati i più importanti “piedistalli” del territorio urbano alla celebrazione di eroi di nazioni europee, si abbandona Buenos Aires all'abbrutimento culturale e civico di una «vida no histórica»³⁹⁶.

Dalla “vita storica” dell'Inghilterra, dalla salda «moral política» che impronta la vita culturale del cittadino britannico, cresciuto nell'atmosfera sapiente dei suoi «venerables colegios» nel rispetto quasi fanatico delle sue risorse umanistiche, hanno tutto da imparare i presuntuosi “arielisti” della materialista Buenos Aires. Dall'Europa, in generale, l'Argentina deve trarre esempio nell'istituzione di una politica culturale atta a configurare «*el sentido histórico*» – come insistitamente Rojas predica dalle pagine della *Restauración* – dello spazio spirituale e materiale della patria: «*el sentido histórico* [...] se forma en el espectáculo de la vida diaria, en la nomenclatura tradicional de los lugares, en los sitios que se asocian a recuerdos heroicos, en los restos de los museos y hasta en los monumentos conmemorativos, cuya influencia sobre la imaginación he denominado *la pedagogía de las estatuas*»³⁹⁷.

³⁹⁵ Id. *La Restauración Nacionalista...*, cit., p. 217.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 217.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 139.

Così con la casa-museo di Hugo – allo stesso modo che con quella di Shakespeare in Inghilterra – «se ha querido restaurar la vida de un varón cuyo espíritu antes esparcido en su pensamiento y ahora casi concreto en forma, se cierce sobre la casa y la ciudad»³⁹⁸. Attestano dunque quei monumenti i traguardi eccellenti raggiunti dalle istituzioni europee, con i quali devono urgentemente misurarsi le classi intellettuali e politiche argentine, nella risoluzione di quello che appare al giovane nazionalista «uno de nuestros más graves problemas espirituales»:

renovar nuestra historia, cultivar la leyenda, vivificar la tradición, no únicamente como estímulo de inspiraciones artísticas, sino como eficaz fuerza política, pues de esa conciencia de su pasado sacan los pueblos una ansia más efectiva de perpetuidad³⁹⁹.

«La poesía de nuestro pasado», denuncia in *El día de la República*, costituisce «el bien más efectivo de un pueblo, su más seguro aliento de inmortalidad», ed è questo un bene dissipato da una politica inerte e indifferente alla conservazione dei tesori pubblici, che ha svenduto per l'adulazione dello straniero gli stessi preziosi inalienabili simboli della coscienza nazionale:

Nosotros hemos mutilado una estrofa del himno, para no rozar ilógicas susceptibilidades de los españoles. Nosotros hemos cedido á un italiano el mejor sitio estatuario de la ciudad, para halagar á los italianos. Nosotros, para no molestar á los ingleses, no osamos celebrar dignamente la Reconquista que engrandeció la Colonia⁴⁰⁰.

Rojas accenna qui a questioni vive del dibattito culturale e politico dell'Argentina del tempo, molte delle quali troveranno ampio spazio nelle riflessioni della *Restauración Nacionalista*. Si ricorderà che l'espulsione dall'Inno nazionale della strofa che inneggiava alla sconfitta della metropoli spagnola aveva costituito un avvenimento di alta risonanza simbolica nella storia delle relazioni culturali tra Argentina e Spagna del primo '900. La consacrazione della Plaza de Italia, fino al 1904 intitolata de los Portones, alla memoria di Garibaldi, con l'erezione di una statua bronzea dell'eroe nazionale italiano, pagata all'artista Maccagnini, impegna un lungo passaggio polemico della trattazione dedicata nella *Restauración* alla questione della «pedagogía de las estatuas», evidentemente deviata dal suo principale compito di educare lo spirito civico se, come nel caso del sito monumentale concesso alla colonia italiana, egli argomenta, rafforza «la prolongación de nacionalidades extranjerías» nel territorio materiale e simbolico della capitale argentina⁴⁰¹.

³⁹⁸ Id., *La casa de Victor Hugo*, op. cit., p. 55.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Id., *El día de la República*, op. cit., p. 36.

⁴⁰¹ Id., *La Restauración Nacionalista...*, cit., p. 222.

Si devono sacrificare momenti discorsivi ulteriori utili ad illustrare la dimensione di omogeneità teorica e di tensioni speculative che unisce il momento delle *Cartas de Europa* con quella della *Restauración Nacionalista*.

L'«evangelio de idealismo» annunciato nelle dichiarazioni programmatiche delle *Cartas*, ben oltre la dimensione astrattamente spiritualistica che sembra rievocare, si riferisce alla concreta campagna nazionalistica che sta preparando, nei termini di una politica culturale atta a legittimare il patrimonio culturale del paese, nell'osservatorio teorico della *Restauración*. Quell'«idealismo» - che deve elevare secondo il suo programma il senso morale dell'Argentina assediata dal materialismo - non è solo l'astratta virtù emanata dalle architetture secolari dei paesi del vecchio mondo... Quando in *Guerras de religión* scrive che «la guerra por la religión de la belleza es la gran guerra de religión que por ahora necesitamos»⁴⁰², Rojas non si riferisce qui evidentemente alla “religione dell'arte” professata dagli adepti del modernismo – di cui, come si vedrà poi, nelle pagine del viaggio in Bretagna si dirà sostenitore -, ma alla battaglia difesa della «belleza» del passato, delle forze tradizionali della nazione. È per questa compenetrazione tra passato e futuro, per la compensazione che questa permette tra le forze meramente materiali di una società e il patrimonio delle sue istituzioni umanistiche, che Rojas vede assicurato lo splendore della nazione britannica. La mancanza di un'«educación idealística» ha viceversa destinato allo smarrimento la Spagna nel momento in cui ha perso il «poderío material» delle colonie:

No es el quijotismo lo que ha rendido á la España, sino la falta de una sana educación idealista. Con ella se hubiera mantenido más fuerte después de la pérdida de las colonias, que debía naturalmente perderlas, puesto que eran un poderío material. Inglaterra, en cambio, podrá, gracias á ello, seguir siendo un país feliz en su isla, cuando haya perdido sus dominios coloniales, y los perderá muy pronto, pues sólo estriban en una cosa material; la expansión del actual sistema capitalista. El triunfo del socialismo deshará el Imperio británico, y este peligro ha sido visto y señalado aquí también por toda la prensa conservadora⁴⁰³.

9. L'Europa e le sue periferie. *La exposición de Vincennes* e il soggiorno bretonne

Con la fede “spiritualistica” e gli astratti disegni sociali dei suoi venticinque anni Rojas preconizzava così il vicino «derrumbamiento» dell'impero coloniale inglese sotto il «trionfo del socialismo». È con l'orgoglio, però, di vedere onorate le sorti della stirpe latina, nella cui conduzione è venuto a mancare il ruolo imperiale dell'abbattuta nazione spagnola, che Rojas guarda all'attuale “missione” civilizzatrice della Francia nei paesi extraeuropei. Le pagine di *La*

⁴⁰² Id., *Guerras de religión*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 90.

⁴⁰³ Id., *El idealismo británico*, op. cit., p. 207.

exposición de Vincennes esibiscono ulteriori interessanti testimonianze del punto di vista dell'intellettuale sulle nuove dinamiche coloniali dell'Europa primonovecentesca. A sollecitarle qui è la visione spettacolare dell'"esposizione etnica" allestita nel 1907 nei suburbi parigini di Vincennes.

Può stupire che l'autore che nel *País de la selva* aveva denunciato la brutalità delle politiche di annientamento e sfruttamento delle ultime esigue sopravvivenze della «raza vencida» degli indios argentini, si addentri qui senza alcun moto di indignazione nella «vida pintoresca de las colonias», passeggiando tra «indochinos y árabes y zulués de carne y hueso», decorazione viva di quello che anni dopo sarebbe stata definita l'esposizione offensiva di uno "zoo umano". C'è anzi ammirazione ed elogio per la Francia che, perdute le colonie del Canada e dell'India, ricostruisce un nuovo impero, «donde sembrara el germen de su espíritu, completando en el mundo la obra latina que España realizara en ambas Américas»⁴⁰⁴. Ed è per Rojas con un ammirevole dispiegamento di risorse intellettuali e scientifiche che ha realizzato ora tra i boschi di Vincennes la "ricostruzione" della vita delle remote propaggini imperiali, dai cui «cuadros pintorescos y exóticos» il cittadino francese può apprendere, meglio che dalle grigie sintesi dei documenti storici, «cosas graves y concretas sobre el poder colonial» della sua nazione. L'intellettuale plaude quindi all'efficace politica comunicativa che ha informato lo spirito dell'esposizione, che ha raggiunto il suo scopo didattico con la fruttuosa strategia didascalica della «síntesis imaginativa», piuttosto che con la fredda documentazione delle rassegne statistiche. Ne viene per Rojas un'ulteriore testimonianza della vocazione "idealistica" della cultura francese, la cui spontanea inclinazione estetistica non va qui a detrimento della funzione dell'«utilidad», alla quale rimangono invece completamente soggiogate - con il sacrificio totale dell'ideale della «belleza» - le più grezze espressioni della civiltà anglosassone: «viniendo así este idealismo, por la belleza y la alegría, á ser tan práctico como el insoportable practicismo de los sajonzantes»⁴⁰⁵.

Sono pagine che attestano ancora una volta, a parte l'uso estremizzato della retorica discorsiva "latinos-anglosajones", che si pacificherà parzialmente, come si è visto, nelle pagine del viaggio in Inghilterra, l'accentramento dell'interesse dell'intellettuale per i sofisticati strumenti politici, culturali e sociali su cui si sostengono le offensive nazionalistiche ed imperialistiche delle potenze europee del primo '900. Qui lo sguardo del viaggiatore argentino ratifica in particolare i traguardi raggiunti dalle scienze europee nell'acquisizione dei saperi filologici, storici e filosofici sulle culture delle regioni disperse e remote delle periferie occidentali:

Aquí está un Ensayo de Georges Tocque sobre el pueblo y el idioma banda, y un tratado de Durand Taffanel sobre la Lengua Hova, y un estudio de Gardier sobre la Fonética Anamita, y una Gramática de Arístides Marré sobre el habla Malgacha. Si habéis oído hablar de esos libros, nada sabéis sin duda de otros

⁴⁰⁴ Id., *La exposición de Vincennes*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 49.

⁴⁰⁵ *Ivi*, pp. 44-45.

sobre léxico y textos tamulés ó de un diccionario franco-malanqué ó de un método práctico de M. Dirr, para estudiar la lengua «Hausa», que es el idioma comercial del Sudán⁴⁰⁶.

Quel sapere, frutto della grande “offensiva espansionistica” – per dirlo alla maniera di Said – degli studi orientalisti, condotti durante il Sette e Ottocento dal mastodontico «laboratorio filologico» di de Sacy, Lale, Renan, e degli altri grandi linguisti e storici della stagione⁴⁰⁷, si “museifica” - sotto la barriera protettiva di una «vidriera» - in un «fabuloso monumento de filosofía y sociología acerca de vagos países asiáticos y africanos». Ciò gli conferma che la Francia, con il suo imponente lavoro di interpretazione e divulgazione delle culture delle civiltà extraeuropee, ha dato così il cambio alla Spagna nell’«obra de documentación y construcción espiritual» realizzatasi, attraverso le missioni religiose di Lozano, Guevara, Valdez, «en el interior de la América, desde el siglo XVI al XVIII, bajo al acicate de una esperanza celeste y con la fuerza singular del alma castellana, potente de misticismo combativo»⁴⁰⁸.

Lo attraggono meno le tele della galleria di pittori orientalisti francesi, le cui figurazioni, qui «una melancólica tarde de Benarés», lì «una danza nocturna en el Cairo», per quanto virtuose nella ricerca degli effetti illusionistici, non possono competere con la forza d’attrazione della «geografía viviente» allestita «en el resto del Jardín», e in particolare con la porzione del «campamento árabe», verso il cui «grato» percorso il viaggiatore si incammina per ricevere una dose di più ancora suggestive rivelazioni esotiche, e per battezzarsi alla sua prima esperienza dell’Oriente: anticipazione, certo, piuttosto artificiale dell’esperienza che, sulle tracce dei passi del Sarmiento viaggiatore nella “barbarie” araba, si ricaverà, con una deviazione verso l’Africa settentrionale, nell’ambito del periplo ispanico descritto nelle pagine del *Retablo español*.

Sarmiento proietterà la sua ingombrante ombra, in verità, già in questi percorsi di Vincennes, nucleo di una trama discorsiva subito inoltrata, come si vedrà, nella riflessione su serie questioni sociali. Anche qui, dunque, Rojas non concederà molto spazio ai preziosismi orientalisti che avevano fatto ingresso, anche con il cospicuo fattore esplorativo del viaggio e delle annesse scritture odeporiche, nel repertorio letterario di modernisti quali Amado Nervo, Julián Del Casal, José Juan Tablada, Leopoldo Lugones, Angel Estrada, Herrera y Reissig, e, viaggiatore inesausto delle periferie occidentali, oltre che del suo baricentro (culturale-artistico) francese, Gómez Carrillo, «pirata mediterráneo»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ *Ivi*, pp. 41-42.

⁴⁰⁷ E. W. Said, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, traduzione di S. Galli, Milano, Feltrinelli, 2001; cfr. in particolare “Silvestre de Sacy ed Ernest Renan: antropologia razionale e laboratorio filologico”, p. 126 e sg.

⁴⁰⁸ R. Rojas, *La exposición de Vincennes, op. cit.*, pp. 41, 42.

⁴⁰⁹ Così lo chiama la Colombi in riferimento all’attitudine prepotentemente predatoria del guatemalteco nei confronti dei temi esotisti codificati della letteratura orientalista dell’Ottocento francese. Cfr. B. Colombi, “*Voyage en orient, exotismo y divulgación*”, in *Viaje intelectual...*, cit.

Viaggi costruiti attorno a un fragile sogno di esotismo, per esempio, quelli mediorientali de *La vida errante* di Gómez Carrillo, pellegrinaggio faticoso di ratifica di un'immagine consapevolmente preconcepita e fantasiosa, fiabesca e irrealista, di un Oriente da «mil y una noches», continuamente infranta dalla rivelazione di una realtà irrimediabilmente contaminata dall'intromissione del mondo occidentale o, quando questo non ha fatto ancora la sua spietata comparsa, di un anonimo scenario di miseria urbana e degradazione sociale⁴¹⁰. Anche Rojas riceverà la sua parte di rivelazioni “esotiche” e la sua dose di fantasticherie, ma certo non del tipo di quelle da “mille e una notte” del pellegrino guatemalteco. Il cronista argentino non manca in verità di manifestare compiacimento estetico per questo Oriente costruito a regola d'arte, che prova a ricreare nella pagina con cura calligrafica, tratteggiando il percorso dal «templete anamita» al «cristal de lago» impreziosito da cigni «de raros países», disegnando il profilo elegante della «torre chinesca, que calca en el cielo azul su arquitectura de canela, como en el paisaje de la seda de un bombo», o fermando la sagoma scultorea del «negro tallado en ébano y desnudo»⁴¹¹.

Ma, si diceva, questo Oriente in cattività gli riserverà emozioni ben più importanti, immergendolo nell'esperienza epifanica di analogie profonde con la vita arcaica dell'Argentina remota dell'“interior”. Nell'accampamento dei tuareg, infatti, «la música bárbara del Sahara» cattura i sensi del viaggiatore, «despertando, en el fondo del ser, sentimentales ondas atávicas»:

La música aventaba como ayes de chirimías aullantes ó de cornamusas doloridas, guiando á las pandeetas ágiles ó al son del bombo, monótono como el sonoro bombo nocturno de mi llanura del Norte. Al conjuro de esa melodía, la reminiscencia natal me obsede, y ella se concreta, cuando concluída la cerimonia veo una madre morisca que vuelve portando su negrito enhorquetado en la cadera; ó cuando sigo a a la vieja que va á su choza á renovar en el telar doméstico la urdidumbre de una colcha de lana, igual á nuestras colchas santiagueñas⁴¹².

Viscerale si materializza per Rojas la nota analogia del suo illustre antecedente argentino, quella «entre el árabe y el gaucho, una de las reflexiones que Sarmiento más ha repetido en las páginas del “Facundo”»⁴¹³. Quelle notissime riflessioni, che avrebbero trovato un banco di prova nel viaggio algerino del

⁴¹⁰ E. Gómez Carrillo, *La vida errante (Oriente)*, Madrid, Editorial Mundo Latino, tomo III, 1919. La disillusione è irrimediabile e senza riscatto a Smirne, per esempio, che si rivela «una ciudad de Oriente que se muere por parecer occidental», o, ad Algeri, dove il sensuale episodio dello spettacolo di tre ballatrici del ventre sfocia nell'ammissione autoironica della trappola folcloristica, quando lo spettatore è costretto a constatare che l'esperienza di «monstruosidad africana» che lo ha conquistato - epifania a lungo attesa dell'anima autoctona della città - gli è stata regalata da donne di razza spagnola e non levantine (*ivi*, pp. 61, 68).

⁴¹¹ R. Rojas, *La exposición de Vincennes, op. cit.*, p. 46.

⁴¹² *Ivi*, p. 48.

⁴¹³ *Ivi*, p. 49.

1847, individuavano nell'Oriente patriarcale, guerriero e sanguinario di Maometto la pietra di paragone, la connessione "barbarica", dell'Argentina selvaggia di Rosas, del *caudillo* che aveva dissolto le giovani speranze democratiche del paese nel regime della repressione e della faida sociale più feroce.

Ma al di là dell'accostamento socio-politico, oltre l'espressione sistematica del disprezzo per il mondo musulmano, chiamato a rappresentare l'abisso di civiltà della *pampa*, le pagine del *Facundo* aprivano tardivamente – con la postilla aggiunta all'opera nel 1850, quando, cioè, l'autore aveva fatto tesoro dell'esperienza del viaggio africano - al riconoscimento di un «parentesco», non più tra *gauchos* e musulmani, ma degli «argentinos con los Árabes», che se non ritrattava, ha annotato Verdevoye, quanto meno sfumava la radicalità dei giudizi disseminati per tutta l'opera.

Si trattava di una parentela, come quella individuata da Rojas, tra le forme arcaiche del vivere civile, degli insediamenti domestici, per esempio - «la tienda» «tejida de cuero y con azotera» -, in definitiva di una parentela razziale, annunciata dalle comuni fisionomie dei tratti somatici, che rivelava «el contacto de nuestros padres con los moros de Andalucía»: «algunos árabes he conocido que jurara haberlos visto en mi país», sottoscriveva Sarmiento⁴¹⁴.

Anche in Rojas la trama dei parallelismi tra *tuareg* e argentini conclude con la verifica di una somiglianza di carattere fisico, di un «parentesco», cioè, dei connotati razziali. Suggella infatti il riconoscimento il breve ma ben significativo scambio comunicativo che il viaggiatore consuma con «un árabe de alburno y de turbante, alto y moreno, prieta la barba y soñadores los ojos», che gli rivolge la parola nella sua lingua, considerandolo un consanguineo. Appurato l'arabo che il visitatore non è arabo, né spagnolo, ne deduce dopo una breve riflessione che sta avendo a che fare con un «americain du Sud...»⁴¹⁵.

Lo spazio della "barbarie" araba-gaucha si apre così inaspettatamente in questi percorsi in misura non esigua, si è visto, consacrati alla celebrazione della "latinità" imperitura incarnatasi nella metropoli francese. Il *gaucho* riemerge in Rojas, al contatto con l'arabo «de albornoz y de turbante», di sotto la "divisa" internazionale del suo sbandierato panlatinismo. Il breve dialogo sugella in effetti il riconoscimento spontaneo e reciproco di una fraternità che si stanza nella dimensione della "perifericità" culturale.

Nel vagone ferroviario che lo sta riconducendo a Parigi, al viaggiatore, ancora in preda alle emozioni suscitate dall'«aneddota del moro», «ritornelo generador de reflexiones y de esperanzas épicas», si materializzano visioni "storiche" e "preistoriche":

⁴¹⁴ P. Verdevoye, *Viajes por Francia y Argelia*, in D. F. Sarmiento, *Viajes por Europa, Africa i América, 1845-1847*, Edición Crítica de Javier Fernández, Nanterre, ALLCA XX, 1993, pp. 707-708 (questo testo è stato poi raccolto con lo stesso titolo nella silloge di saggi di P. Verdevoye, *Literatura argentina y idiosincrasia*, prólogo de J. Isaacson y B. Curia, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2002, pp. 86-152).

⁴¹⁵ R. Rojas, *La exposición de Vincennes, op. cit.*, p. 48.

Veía el espectáculo de bélicas emigraciones ó éxodos religiosos, derramando pueblos extraños en remotas comarcas, y mezclando, a través de los tiempos, la sangre de las razas más distintas. Veía por fin, ya en plena hipótesis de prehistoria, los cataclismos geológicos que habían apartado á pueblos ha cien siglos hermanos, hundiendo el puente cósmico de los istmos bajo mares actuales y haciendo fluir, en diluviales torrentes, aguas oceánicas entre las naciones...⁴¹⁶

Con un abbandono dell'immaginazione, anche qui, come in *Eurindia*, propiziato dall'incedere di uno stato onirico, l'autore regredisce «en plena hipótesis prehistórica» a uno scenario in cui le forze dirompenti della terra – cataclismi, allagamenti, alluvioni – distruggono «los puentes cósmicos» che avevano garantito la comunicazione dell'antica famiglia umana, il contatto tra «pueblos ha cien siglos hermanos». Si fa sentire qui la vena epica del poeta de *La Victoria del Hombre*, della sua mitologia progressista, dei suoi uomini, dei suoi titanici eroi, delle sue moltitudini solitarie in lotta perpetua contro gli ostacoli frapposti alla loro marcia dalla natura: mitologia romantica, in sostanza, dello scontro dialettico dello spirito con la materia, ottimisticamente risolto da Rojas in una «victoria del hombre».

Si pensi, per esempio, allo scenario apocalittico di natura primordiale di *Advenimiento de los dioses* - con la «noche oscura», la «luz purpúrea», i «desiertos montes», «la hirsuta fiera», il mare «en convulso oleaje» - alla quale si affaccia, uscendo dalla sua «vieja caverna», l'Uomo, che solo ed in preda a terrori, «bajo el cielo sin luz, sobre el abismo», interroga i fenomeni minacciosi che fanno «presentir un cercano cataclismo»⁴¹⁷. Il motivo della competizione titanica dell'uomo con le forme della natura si specifica qui, nella fantasticheria “preistorica” di Vincennes, in un contrappunto agonistico tra storico e geologico⁴¹⁸, tra un dinamismo geologico che ha spezzato la convivenza armonica della famiglia umana sulla terra, e un traffico storico di migrazioni e esodi attraverso cui l'umanità, in un processo incessante di mescolamento di

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 49.

⁴¹⁷ *Id.*, *Advenimiento de los dioses*, in *La Victoria del Hombre...*, cit., p. 51.

⁴¹⁸ La Estrín ha già sottolineato la presenza di una metaforica geologica nella scrittura rojoniana e il suo impiego massivo nella *Historia de la literatura argentina* in particolare. Cfr. L. Estrín, *Entre la historia y la literatura, una extensión. La Historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas*, in N. Rosa (editor), *Políticas de la crítica. Historia de la crítica literaria en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999.

Si ricorderà inoltre che la visione de la «huella plútonica de los cataclismos» delle morfologie rocciose delle coste dell'Africa e il Brasile, suggestioni già oniriche delle tracce terracquee dell'«Atlántida anegada», avevano fatto da preludio, nell'orizzonte dell'«océano sin formas y el cielo sin astros», alla rivelazione epifanica di *Eurindia*. Nel *Retablo español*, a Tangeri, l'«antro ciclópeo» della Grotta di Ercole, con il «fragor de cataclismo» della sua «puerta marina», farà da cornice ad un'ulteriore trama di “intuizioni” e “presagi” attorno alla storia e il destino della penisola iberica. È significativo, allora, che una metaforica o un immaginario della profondità geologica ricorra in momenti della speculazione teorica o riflessiva dell'opera rojoniana connotati dalla dimensione prelogica, misteriosofica, del “presagio”, del “vaticinio”.

sangue e razze, ha ripreso possesso della materia, sormontando le barriere naturali che ne avevano rotto l'originaria comunicazione. Rojas intuisce allora che un'analogia, ben più estesa di quella individuata da Sarmiento, che spazia dagli abitanti malgasci a quelli di Tucumán, che dall'Indocina rimanda alla Bolivia, e dai tuareg d'Africa si connette con gli uomini della campagna di Santiago, regge – a dispetto delle frontiere geografiche - le forme del vivere umano tra continenti pure tanto distanti, tra America, Africa e Asia:

A ratos, soñoliento en mi sillón del ferrocarril, creía saber por qué los músicos malgachas del kiosco de Vincennes se parecían á campesinos que había visto yo en las montañas de Tucumán; y por qué los aldeanos de Indo China, entre el palo a pique de su aldea de paja, se parecían á los coyas de Bolivia, y por qué los tipos y las costumbres del tuareg me habían traído reminiscencias de la campaña santiagueña – siendo esta última semejanza, entre los árabes y el gaucho, una de las reflexiones que Sarmiento más ha repetido en las páginas del «Facundo»⁴¹⁹.

Non si detiene oltre l'autore sui «por qué» della misteriosa omologia antropologica epifanizzata nei giardini di Vincennes.

La si può considerare in un certo senso come una pregnante, sibillina anticipazione delle dense pagine dedicate in *Blasón de plata* a configurare il carattere specifico del continente americano come terra per eccellenza dell'«amicizia» dei popoli, come culla integrativa di etnie e culture differenti. Le pagine di *Blasón de plata* argomenteranno questo principio vitale della filosofia americanistica dell'intellettuale argentino attraverso una significativa ricognizione delle disparate teorie che dall'epoca coloniale sino ai suoi giorni avevano tentato di spiegare la misteriosa origine delle popolazioni americane.

Il dogma «científico y religioso» dell'«unidad del género humano», ricostruiva Rojas, aveva fatto sì che le congetture già degli interpreti dell'epoca coloniale si fossero attestate sull'«hipótesis de inmigraciones anteriores», che le popolazioni americane discendessero cioè da immissioni immigratorie provenienti dal continente eurasiatico. Ancora ai suoi giorni, scriveva Rojas, contro quanti avevano tentato di provare un'origine autoctona di quei primi insediamenti umani, si era attestata (con le opportune attualizzazioni, ovviamente) la proposta fondamentale della «teoría colonial», secondo la quale «la América “histórica” fué poblada por inmigraciones venidas del Asia, del África, de Europa, y acaso de la Oceanía insular y de la Atlántida misteriosa»⁴²⁰.

Su quell'idea, che gli permetteva di dimostrare la vocazione immanente dei territori americani al raccoglimento ospitale e integrativo di elementi etnici esogeni, Rojas costruiva il cartone preparatorio della fondazione genealogica di *Blasón de plata*⁴²¹, e della dottrina universalistica dell'estetica di *Eurindia*,

⁴¹⁹ R. Rojas, *La exposición de Vincennes, op. cit.*, p. 49.

⁴²⁰ Id., *Blasón de plata...*, cit., p. 58.

⁴²¹ «Continente poblado por migraciones, el destino futuro de las Indias anunciábase en tal origen; y esa verdad se impuso al conquistador, por entre el fárrago de ficciones y errores

emanazione di una terra che era stata crocevia di migrazioni pervenute da tutti gli angoli del mondo, terra quindi di stagionati esperimenti sincretistici.

Ma in generale la suggestiva trama di parallelismi culturali di Vincennes traduce un principio profondo dell'universo spirituale e religioso rojoniano che troverà un'espressione specifica, portando alla luce la notevole eredità di suggestioni teosofiche che contribuiscono ad alimentarlo, nel dialogo de *El Cristo invisible*. Emersa nel 1927 da un fugace processo compositivo, durato meno di due mesi, ma che – come precisava allora l'autore – era stata preparata da «veinte años de estudio y meditación», è un'opera che De la Guardia vede sbocciare dall'insigne «arbol literario de la mística española», frutto tuttavia del tutto autonomo di «un sentimiento religioso libre y esencial», guardingo da ogni postura di chiusura dogmatica e settaria: presenza immamente di Dio nelle cose, misticismo, detrazione dogmatica della verità umana del Cristianesimo, questi gli attributi fondamentali del sentimento del divino in Rojas.

La difesa in quello scritto di un «individualismo religioso, un'«anarquía espiritual»⁴²², che aspira, come nella mistica, a mettersi in contatto con Dio senza l'intermediazione dell'«oficio» della Chiesa, andrebbe confrontata con le pagine delle stesse *Cartas de Europa* relative all'«Arcadia bretona» condivisa con Darío nella «Villa la Pagode» di Finistère, su cui hanno per il resto riferito con puntualità le ricognizioni dei già richiamati lavori di Castillo. Rojas dà conto qui di un inutile tentativo di «reconversión al catolicismo»: non lo ha aiutato in quell'intento la partecipazione alla messa mattutina del vicino villaggio di Ronscanvel, nella quale ha visto ancora una volta vincere l'orientamento dogmatico, fanatico, esteriormente ritualistico di un cattolicesimo che ha smarrito i valori essenziali della parola evangelica.

Lo conforta al rientro nell'esotica dimora di de Croze la compagnia del poeta nicaraguense: è un rientro – come egli sottolinea – a un altro dominio religioso, più puro, quello della bellezza dell'arte, alla verità inattaccabile del valore estetico. Una filiazione alla religione dell'«artepurismo» da parte dell'autore che stava già facendo del nazionalismo la sua più importante religione? In queste pagine, in effetti, Rojas vuole dare ancora una prova della dimensione altamente spiritualistica del suo ideale estetico: se, da una parte, non si può associare alle scorbende «avanguardistiche» della «tribu» rubendariana nella Parigi sensuale di Verlaine e Rimbaud, dall'altra si collega alla più intima ricerca esistenzialistica dell'opera del vate nicaraguense. Nell'enfatica affiliazione a quella religione dell'arte si può avvertire d'altronde un interesse anche per così dire «autopromozionale» del giovane, oscuro, *reporter* de «La Nación»: in nome di quel culto della bellezza, Rojas salda la sua esperienza bretona a quella del nomade campione del modernismo ispanico,

que emblecen y dramatizan la historia de la conquista española» (R. Rojas, *Blasón de plata...*, cit., p. 55).

⁴²² R. Rojas, *El Cristo invisible*, *Obras*, vol. XVIII, Buenos Aires, Librería «La Facultad» Juan Roldán, 1928, p. 338.

del quale rilascia una testimonianza che doveva di certo avere magnetizzato gli sguardi dei lettori del quotidiano argentino.

Ma, al di là di ciò, le pagine bretoni costituiscono un documento interessante della ricerca esistenziale e filosofica del giovane Rojas nel segno – precipuo della sua opera saggistica - della promiscuità delle tradizioni culturali, dello scambio tra diverse fedi, della polisemanticità dei simboli culturali e religiosi. Nel contesto della “Pagode” di de Croze quello spiritualismo sincretistico si addensa nei rilievi fisici di una statua di Budda, da una parte, di un ritratto di Verlaine dalla «nariz sensual» dall'altra, e della figura in carne ed ossa di Darío al centro: che come Verlaine, «también ama a Jesús, pero cree, igualmente, en Dios Pan y en los sátiros y en las puras Dianas de mármol y en la Venus de carne sonrosada»⁴²³.

Come Darío, e nella linea delle vaste suggestioni eclettistiche che segnarono la sensibilità religiosa della cultura ispanica tra Otto e Novecento, Rojas fu cristiano, “amò” Gesù, ma fu attento all’insegnamento di diversi credi religiosi. Ne *El Cristo invisible* avrebbe riferito di attraversamenti ampi ed intensi delle opere teosofiche, come di quelle della spiritualità orientale, ma diceva di non considerarsi un teosofo. Degli ideali filantropici di Madame Blatavsky ricavava, come ha annotato de la Guardia, l’idea che le diverse religioni si sviluppano attorno a credenze ed elementi sapienziali di condivisione comune, di fondamento universale, e faceva suo l’ideale di un’universalità nella quale tutte le patrie assurgessero a «hogares en una fraternidad sin fronteras para el espíritu»⁴²⁴. Il Cristo “invisibile” era l’effigie immateriale di questa umanità riconciliata in una dimensione ucronica e atopica di solidarietà fraterna: «El Espíritu de Cristo, incorporado a la vida individual de cada conciencia, conduce a la fraternidad de todos los hombres, porque el valor religioso de mi propia personalidad reconoce un valor idéntico en la personalidad de todos mi semejantes, y el Cristo invisible muéstrase así como un solo Espíritu divino en el alma de la humanidad. Ante Él, las diversas religiones y castas y razas se refunden en una sola religión, en una sola casta, en una sola raza espiritual»⁴²⁵.

Ebbene, dunque, il giovane viaggiatore del 1908 già aveva a cuore professare che

ninguna diferencia específica separa á los diversos grupos humanos y que las únicas diferencias actuales son de orden espiritual, sintiéndome yo, por exemplo, más cerca de los japoneses amarillos que de los rubios ingleses. Hoy, felizmente, todos esos grupos humanos tienden hacia un tipo común de civilización. La obra del progreso consiste un suprimir la distancias – de espacio ó de alma – que la naturaleza puso entre los hombres. La idea del concierto futuro de las naciones, que antes solía parecerme un tanto quimérica, se me revela ahora no sólo posible, sino cercana, pues su mayor obstáculo – la imaginaria inmensidad de la tierra – es una de las supersticiones que se

⁴²³ Id., *De mi Arcadia bretona*, in *Cartas de Europa*, op. cit., p. 125.

⁴²⁴ A. de la Guardia, *Ricardo Rojas 1882-1957*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1967, p. 147.

⁴²⁵ R. Rojas, *El Cristo Invisible*, op. cit., pp. 368-369.

desvanece después de haber atravesado el Océano. La otra superstición que desaparece, es la de una superioridad efectiva, general, excluyente y duradera de Europa. No hay razas superiores sino naciones retardadas, y esto es una simple cuestión de tiempo y de política, no de espiritualidad⁴²⁶.

L'analogia discriminatoria di Sarmiento, tra le "barbarie" di mondi dislocati alle periferie delle avanzate civiltà occidentali, cede il passo dunque ad un'omologia strutturante del genere umano, dal quale si ratifica il principio di uguaglianza tra i suoi diversi gruppi razziali.

Qui si apre però un piano ben più pragmatico del discorso del giovane Rojas, i cui ambigui auspici circa le evoluzioni "spaziali" e "spirituali" dell'«obra del progreso» ai fini della costituzione di «un tipo común de civilización», peraltro, fanno sospettare una giustificazione – in linea con il pensiero imperialistico dell'Europa primonovecentesca - del colonialismo come processo di espansione civilizzatrice, di elevazione alla maturità socio-economica delle aree deboli delle periferie occidentali sotto l'egemonia delle nazioni potenti d'Europa. I disegni universalistici del viaggiatore, densi di belle intenzioni ugualitaristiche e filantropiche, sembrano confondersi ora con quelli imperialistici che stanno ricolorando in quegli anni cruciali le mappe politiche del globo.

Deciso a confutare il dato di una superiorità strutturale dell'Europa, a smascherare il mito dell'etnocentrismo europeo, Rojas guarda però con preoccupazione alle vistose asimmetrie che spaccano, in termini di evoluzione delle civiltà materiali, il globo tra nazioni egemoni e «naciones retardadas», e al posto detenuto, entro quelle relazioni di divari, dal sud del continente americano.

Invita così a constatare con realismo l'amara realtà, la «tristeza» della situazione delle repubbliche sudamericane, e con il giusto avvertimento l'ascesa nelle periferie orientali di potenze politiche e militari, fino a poco tempo prima insospettabili, come il Giappone:

La América del Norte se halla dignificada por la fuerza de los Estados Unidos; los pueblos mongólicos del Oriente se han elevado de pronto, con el Japón, á la categoría de las primeras potencias occidentales; el resto del mundo, como la India, la Australia, el Canadá, ó la Indochina, Madagascar, el Congo y los otros países representados en la exposición de Vincennes – cuanto forma dominios coloniales – se halla bajo el amparo de sus metrópolis opulentas. Urge en la América del Sur acelerar el proceso de su evolución económica, y el de su cohesión espiritual, mucho más grave⁴²⁷.

La constatazione, all'epilogo della prosa, della debolezza strutturale dell'America latina, rinsalda per l'intellettuale la necessità di continuare ad affidare il futuro immediato delle giovani democrazie del continente alla guida internazionale della potenza francese, di «seguir creyendo en la efectiva

⁴²⁶ R. Rojas, *La exposición de Vincennes, op. cit.*, pp. 49-50.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 50.

grandeza de Francia, sin renunciar á la tradición, hasta que pueblos nuevos aparezcan en esa parte del mundo para servir de nuevos avatares al alma inmortal de nuestra estirpe latina»⁴²⁸.

Ancora una volta, dunque, Rojas opponeva all'“autarchia” culturale orgogliosamente rivendicata da Eduardo Talero la necessità di ancorare la crescita culturale e materiale dei paesi latinoamericani al traino degli elevati modelli civici, politici e sociali delle nazioni dell'Europa latina. Allo stesso tempo, però, invitava con forza a smontare l'interpretazione di quella supremazia sulla base di elementi etnicoculturali, a disfarsi della «superstición» della «superioridad efectiva, general, excluyente y duradera de Europa»⁴²⁹.

Centrali, in questo senso, si rivelano le esperienze consegnate alle pagine di “Riberas de Bretaña”. Complesse e misteriose entità razziali, arcaiche tradizioni culturali, esplodono con la sorpresa del viaggiatore nel cuore della stessa civiltà europea, non lontano dalla sontuosa e sofisticata Parigi, in una Bretagna che già nei tratti del suo paesaggio aspro annuncia il congedo dalle caratteristiche di «simetría» e «gracia urbana» della più tipica campagna francese⁴³⁰. In linea con i canoni scienziati della “psicología de los pueblos”, il viaggiatore rimette al «suelo rudo y pintoresco á la vez» di quelle regioni la vitalità di «supersticiones» e comportamenti folclorici che scandiscono la vita di uomini dalla «rudeza del lobo y la agilidad del ave» e donne vigorose, che portano la decorazione di costume delle cuffie bianche⁴³¹.

Sul sincretismo di religioni orientali che ribolle sotto il loro cattolicesimo, osserva l'autore, ha fatto luce nella *Bretagne Paienne* il Conte de Croze, che poco più avanti scopriremo essere il padrone de “La Pagode”, dove sta alloggiando come ospite, insieme a Rubén Darío, il nostro argentino. Il popolo bretone, con il suo ampio spaccato di sincretismi culturali e la sua rude vita arcaica, si offre così facilmente alle operazioni comparatistiche di Rojas come un esemplare equivalente indigeno di «quechua ó guaraní sobrevivientes» d'America. È quasi con un sospiro di sollievo che Rojas prende atto, con la lettura della “Bretagna pagana” dell'amico scrittore, della presenza di così ampie sacche di indigenismo nella nazione lieder dell'Europa “latina”: «el fetequismo que aquí se practica supera á las más absurdas supersticiones de nuestros indios y nuestros gauchos, y para acentuar las

⁴²⁸ *Ibid.* Si può ricordare come in quegli stessi anni Ugarte auspicasse la fortificazione, «bajo el amparo de la civilización latina», di un «nacionalismo continental» dalla forte vocazione internazionalistica in grado di fronteggiare l'espansione territoriale degli USA, «la arremetida de los yankis». Non si trattava - argomentava ne *El porvenir de América Latina* - «de alternar los egoísmos ni de impedir la tiranía anglosajona para imponer la nuestra, sino de mantener el libre juego de una nacionalidad alimentada internacionalmente para abrir en el mundo, bajo el amparo de la civilización latina, una posibilidad de acción a todos los hombres». Cfr. M. Ugarte, *El porvenir de América Latina*, Buenos Aires, Editorial Indoamérica, 1953, p. 117.

⁴²⁹ R. Rojas, *La exposición de Vincennes, op. cit.*, p. 50.

⁴³⁰ Id., *Desde el fin de la tierra*, in *Cartas de Europa, op. cit.*, p. 95.

⁴³¹ *Ivi*, p. 99.

semejanzas, estas ruinas drúidicas equivalen á la arqueología calchaquí y á todas las petrografías indígenas»⁴³².

L'intellettuale ha acquisito un motivo nuovo per non “arrossire” – letterale traduzione – della propria “barbarie” amerindiana: «ya veis, pues, que la América no tiene por qué ruborizarse de sus campañas más primitivas»⁴³³. Rojas parla qui ai lettori “porteños” de “La Nación”, ad essi è diretto il riscontro legittimante di una “barbarie” europea equivalente di “gauchos e indios” argentini. Svela, attraverso le fattezze ibride della misteriosa razza bretone, la faccia nascosta di un’Europa «mestiza»: «Son caras de Ceylán, de la China, de Dongolia e del Thibet? ¿Qué sabio conoce el misterioso origen de esta raza?...»⁴³⁴.

Decreta quindi la consunzione del vecchio concetto dell’«homo europeus», e dei criteri che attorno ad esso avevano previsto l’assimilazione, il sacrificio, di ogni “primitività” alla scienza “positiva” della ragione e del progresso umano:

Cada día va declinando en mí el respeto al «homo europeus» en que los hombres del Nuevo Mundo nos hemos educado. Nuestras diferencias no han sido sino una cuestión de prioridad en el tiempo; y aun así vamos haciendo en décadas lo que estas partes del viejo mundo no han concluido de hacer en siglos. Creo firmemente que hay en nuestros países una mayor fuerza dinámica en el sentido de lo que hoy se llama la civilización, y tengo la esperanza de que no he de volver sin decirlo en Europa⁴³⁵.

La demistificazione della superiorità razziale del tipo europeo rafforza quindi un’interpretazione storica delle condizioni di ritardo e sottosviluppo delle società americane. La constatazione di quell’immaturità “storica” promuove così una visione del nuovo mondo come la terra deputata ad esprimere, per la stessa «fuerza dinámica» che le viene dal suo stato peculiare di “giovinezza”, un nuovo ciclo di civiltà. Parlerà ancora più apertamente di «decadencia» dell’Occidente e risorgimenti delle culture amerindiane alla compagnia di «gente sajona» che lo accompagnerà nel viaggio ferroviario verso Londra:

Rodaba el tren, rodaba, y entre su ruido y el torbellino de la charla, proclamaba yo á la yanki la decadencia de Europa y profetizaba su conquista por el comercio y la futura obra espiritual de los pueblos de América⁴³⁶.

Già nelle *Cartas de Europa* si annunciano con forza i motivi che si addenseranno nella profezia del “rinascimento” eurindico, teorizzato nel saggio del 1922, ma già in nuce nel *Blasón de plata* del 1910, dove la formulazione del termine di «Eurindia» concettualizzava la sintesi dialettica dei due fondamentali vettori identitari – dell’Argentina, ma anche dell’intera

⁴³² *Ivi*, p. 102.

⁴³³ *Ivi*, p. 101.

⁴³⁴ *Id.*, *La tradición de Armórica*, in *Cartas de Europa*, *op. cit.*, p. 113.

⁴³⁵ *Id.*, *Desde el fin de la tierra*, in *Cartas de Europa*, *op. cit.*, p. 102.

⁴³⁶ *Id.*, *Sensación de Ultramancha*, *op. cit.*, p. 142.

America latina – di «indianismo» e «exotismo». L'idea di quel rinascimento, d'altronde, attraversava con straordinaria sinergia intellettuale, dal nord al sud del continente, le filosofie sincretistiche dei nuovi teorici dell'America "mestiza". L'utopia coloniale, che aveva intravisto nelle forme virginee del continente "senza storia" lo spazio dove avrebbe potuto emigrare, ringiovanendosi, la civiltà già usurata dal carico dei secoli del vecchio mondo, si riabilitava nei protagonisti di questo importante ciclo teorico «en la formulación de una identidad utópica, que es también una utopía identitaria, que ubica a los latinoamericanos en el punto final, y excepcional, de la historia mundial»⁴³⁷.

Se nell'epilogo dell'*Exposición de Vincennes* con cauto realismo l'intellettuale aveva ammesso il ruolo ancora "epigonico" del continente americano nell'orbita della gloriosa famiglia mondiale della "latinidad", l'utopia trionfava nel «florilegio cosmopolita» tracciato nell'*Oda Latina* del 1910:

Salve, Loba, nodriza de la estirpe de Rómulo augusta,
Tú que traes del Tíber el mensaje a las tierras de América,
Donde ves renaciente la gloria de tu nombre latino,
Madre de pueblos y de héroes y de triunfantes númenes, Salve!
Saludada seas, en el umbral de la pampa fecunda⁴³⁸.

Nel salutare il trasferimento della "Lupa", «nodriza de la estirpe de Rómulo augusta», nelle terre d'America, il poeta celebrava dichiaratamente il rinascimento della «gloria» latina «en el umbral de la pampa fecunda». *Pastiche* anticuario di discutibilissimo esito letterario (e in ciò non fa eccezione a quello complessivo della sua scrittura poetica) – la ricerca ossessiva del «vocabolario muy latinizado» e la gonfia retorica celebrativa ne rendono la lettura insostenibile – è in ogni modo un vivido documento della filosofia sincretistica di Rojas, un compendio compatto dei temi che avrebbero impegnato la sua fitta riflessione intellettuale, e che vengono in maniera così cruciale alla luce già dai percorsi di viaggio di *Cartas de Europa*:

la migración de pueblos, usos y lenguas; la persistencia de las culturas, su variación geográfica y la marcha general de la especie humana hacia un tipo ecuménico de civilización, es el más trascendental conflicto de nuestro tiempo⁴³⁹.

Così scriveva nell'«escolio preliminar» che introduceva la riedizione del testo del 1953, riconoscendo in quel documento poetico – ben oltre le ragioni occasionali che l'avevano ispirato - «una clave de toda mi labor literaria»⁴⁴⁰.

⁴³⁷ D. Ighina, "Por mi raza hablará el espíritu": el renacimiento como configuración de la utopía latinoamericana, in *El pensamiento alternativo...*, cit., p. 303-304.

⁴³⁸ R. Rojas, *Oda latina...*, cit., p. 5.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 4.

⁴⁴⁰ Nel 1910 Roque Sáenz Peña lasciava il suo seggio diplomatico in Italia per venire ad occupare, nella sua patria, quello più alto di presidente della repubblica argentina: in gesto

Sotto il sole fecondatore delle latitudini del nuovo mondo, con il battesimo fecondatore delle acque del Río de la Plata - «que es como un Tíber para otras naves de Eneas», glossava l'autore - la Lupa latina fraternizzava con il Toro, il Condor, il Puledro e il Lama americani. Questi si affiancavano alle «Aguilas bicéfalas, rampantes leones, formidables torres»⁴⁴¹ degli antichi «escudos» laziali per formare, con una contaminazione rigeneratrice del vecchio mito, l'eraldica sincretistica dell'Argentina e dell'America meticce. «Hispania» era stata la nazione che, superando «las firmes columnas de Hércules», aveva propagato il genio di quella stirpe gloriosa «bajo el sol de dos mundos», con la sua «lengua de la Gloria»⁴⁴² dando vita alla civiltà “eurindica”. Sulla progenitrice ispanica del “Nuovo Mondo” celebrata e interpretata nel *Retablo español* si concentreranno quindi i prossimi capitoli di questa trattazione.

10. “Vieja España, “España actual”. Verso il *Retablo español*

“Para qué ir a España, si no hay nada que ver en España”. Ah, ellos que fueron a ver la obra de las civilizaciones, olvidan que, si son místicos y guerreros, podrían admirar en Avila el milagro de una ciudad del siglo XII, momificada entre la muralla intacta que la rodea, y su catedral románica cuyas torres almenadas más parecen de una fortaleza que de un templo [...] Olvidan ellos que, si fueran sensuales y soñadores, podrían ver en Andalucía el testimonio todavía esplendoroso de las grandezas arábigas [...] Olvidan ellos que, si son sensibles a las sugerencias de la línea arquitectónica, podrían ver en León, en Salamanca, en Sevilla, en Burgos, en Ciudad Rodrigo, rudos templos de piedra secular [...].

(R. Rojas, *La España actual*)

Al centro del discorso pubblico intonato dal viaggiatore delle *Cartas de Europa* rientrato in patria – speculare a quello che un anno prima, in occasione della partenza del promettente cronista, aveva occupato un trafiletto de “La Nación” - scorreva un folto elenco dei «triumfos bibliográficos», «aclamaciones», tributi e riconoscimenti pubblici di vario genere, che avevano gratificato i giorni dell'argentino nelle varie tappe del *tour* di cui ora rivendicava l'esito trionfale. L'oratore diceva di preferire incorrere in una «inmodestia» che egli stesso giudicava «trivial» piuttosto che rimanesse impercepita dalla tribuna di amici e colleghi accorsi a salutarlo l'alto livello delle occupazioni che avevano motivato la sua lunga «ausencia» dalla patria:

los triunfos bibliográficos ante lectores extraños, y los retratos publicados por la Prensa española, y las aclamaciones que resonaron en el paraninfo del Ateneo, y las solicitudes de colaboración en tal cual revista francesa, y la visita

d'omaggio l'Italia inviava un copia scultorea della famosa lupa capitolina. Da ciò traevano ispirazione i versi di Rojas.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 6.

⁴⁴² *Ivi*, p. 7.

de un sabio profesor de la Sorbona en mi alojamiento de París, y un éxito inesperado entre gentes de Italia, y la despedida de artistas sudamericanos en el Barrio Latino, y la acogida en la grandes universidades inglesas, y el elogio o la simpatía de personalidades ilustres, cuyo nombre pronunciáis con respeto [...]»⁴⁴³.

L'eroe tornato a casa sfoggia dunque i suoi trofei. A quelli incassati nelle terre dell'exmadrepatria spagnola, si può notare, non sembra che il viaggiatore – per quanto ancora molto impressionato dai “clamori” che, stando alle sue vanitose ricostruzioni, avevano coronato il suo discorso dell'Ateneo, e dalla solerte ricezione delle testate giornalistiche del paese - riconosca un valore maggiore di quelli di cui ha fatto bottino negli altri paesi di Europa. Ma Rojas troverà un'altra, più propizia, occasione per omaggiare come era conveniente la Spagna, la cui rievocazione odeporica era rimasta esclusa dalle scritture delle *Cartas de Europa* e i crescenti, assorbenti lavori sulla “filosofía de la nacionalidad” argentina, accelerati dall'imminente occasione del “Centenario”, dovevano prorogare a un indefinito domani, concretizzatosi infatti ben trent'anni dopo con la pubblicazione del *Retablo español*.

Joaquín González offrì un'adeguata tribuna allo stimato collega, che, dopo il suo intenso viaggio nella patria del Cid e del Quijote, voleva farsi - su una strada che sarà poi seguita senza procrastinazioni da Gálvez, il cui *El solar de la raza* comparve nello stesso 1913 dei suoi viaggi spagnoli - paladino della riscoperta delle virtù spirituali e artistiche della «vieja España», tanto nutritive per le “nuove” e materialistiche terre del Río de la Plata. Lo spettro del Facundo, inseguito dai proseliti di Sarmiento nelle superfici dell'immensa campagna argentina, si aggirava in realtà tra le forme tecnologiche della città: «Facundo va en el tranvía», avvertiva con una frase ad effetto l'oratore de *El regreso a la patria*⁴⁴⁴. Questa Argentina molto aveva da imparare dalla Spagna, ammoniva Rojas, «aquí tan desconocida y tan calumniada»⁴⁴⁵: ignorata tanto nel volto della sua civiltà antica, quanto in quello del suo nuovo fermento spirituale e artistico, fecondato dal lavoro insonne di una generazione di intellettuali che - «en el silencio de su honda desventura» - sta tessendo «nuevos destinos a la civilización ibérica». «Pues no es cierto que esté rígida y yerta, como la estatua de su reyes en la piedra de su tumbas góticas»⁴⁴⁶, asseriva con enfasi Rojas nel discorso *La España actual*, pronunciato nell'aula della biblioteca dell'Università de La Plata, al cospetto di Joaquín González suo rettore, in occasione dell'inaugurazione, nell'anno 1909, del primo corso di «extensión universitaria».

Una «vieja España», ma anche una «España actual»: sono queste le espressioni chiave della rivendicazione ispanica che l'intellettuale argentino consegna alle

⁴⁴³ R. Rojas, *El regreso a la patria*, in *Obras, Discursos*, tomo VI, Buenos Aires, La Facultad, 1924, p. 290.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 292.

⁴⁴⁵ Id., *La España actual*, in *Obras, Discursos, op. cit.*, p. 67.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

pagine di questo discorso, prima densa presentazione di un'interpretazione del mondo iberico che formerà, sulle fondamenta formali della scrittura odeporica, la robusta mole architettonica, anzi scultorea – si vedrà poi il senso di questa precisazione - del *Retablo español*. Tale interpretazione mira a cogliere le espressioni profonde dell'essere spagnolo, le forme perenni della «vieja España», così come a seguire le mobili esperienze della nazione contemporanea, «la España actual» degli uomini del '98, che, in una investigazione accanita delle forme genuine del suo «ser», in una tenace presa di «posesión de su espíritu y de su territorio»⁴⁴⁷, stanno aprendo il paese a una nuova fase della storia “torturata” della sua splendida civiltà, e insieme ad esso, dell'America Latina. Infatti, rivendica Rojas, ai nuovi intellettuali della «España actual» si deve anche un'opera generosa e fattiva di rilancio dei rapporti tra l'ex metropoli e le antiche colonie americane, ammutoliti dall'astio reciproco del periodo postcoloniale, oltre che un importante processo di revisione storiografica, aperto dalla dolorosa esperienza del *desastre* del 1898, del significato dell'esperienza della conquista entro la storia complessiva della nazione.

A quell'opera generosa, a quell'atteggiamento positivamente dialogico, fa ancora riscontro – deve annotare il Rojas del 1909 - «el infatigable esnobismo»⁴⁴⁸ di quelle migliaia di viaggiatori argentini che intraprendono il cammino alla “mecca” della civiltà europea o ai santuari di più esotiche destinazioni orientali, eludendo la visita delle loro terre progenitrici, oltre che terre di invidiabile ricchezza di testimonianze antropologiche e artistiche, frutto di un trascorso storico segnato dall'incontro formidabile delle più varie e raffinate civiltà che si fossero date nella storia. Sin da queste pagine, quindi, Rojas si promuove come l'annunciatore di un'inedita Spagna, lo “scopritore” di un “meraviglioso” “mondo vecchio” di “tesori spirituali”: le “cronache” della “conquista” della sua variegata geografia, delle sue articolate trame artistiche, della complessa “psicologia” del suo popolo, costituiranno l'esperienza del *Retablo español*.

La cronaca di questa esperienza regressiva, alle fonti della propria civiltà, speculara a quella che aveva aperto la storia dell'“America Spagnola”, e rivolta a tutt'altro ordine di ricchezze, preziosità dello spirito e della cultura antichi, carenti nelle forme nuove di *Trapalanda*, è anche la narrazione di un incontro, un rincontro, tra due mondi, che hanno smarrito i fili del legame indissolubile con cui la storia li ha legati a doppio filo. Rojas assurge allora nelle pagine dialogiche, riappacificatrici, del *Retablo*, come il cronista della paziente opera di “mediazione” comunicativa tra il mondo argentino e americano e quello di una Spagna che, attraverso la declinazione di una nuova idea di *hispanidad*, si lanciava verso una nuova «reconquista espiritual» - per dirlo con i termini di Altamira - del perduto impero americano, provando a colmare la mutilazione che la disfatta del '98 aveva definitivamente imposto al suo ormai nudo corpo

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 83.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 72.

“peninsular”. Entro questi due ancora timidi, diffidenti, movimenti di “reencuentro” e “reconquista”, della madre spagnola verso la figlia americana e viceversa, si impone, come il più responsabile, avveduto, fratello maggiore della fitta figliolanza del nuovo mondo, il nostro viaggiatore.

11. Una testimonianza della Spagna della generazione del '98

Mancata l'occasione, negli anni successivi al viaggio europeo, di dare espressione a quella rivelativa visione della “España actual”, il *Retablo español* si sarebbe costruito nel 1938 come la narrazione anacronistica dell'ormai trascorsa Spagna della generazione del '98. Il *Retablo* è la narrazione del '98 spagnolo, alle cui grandi costruzioni mitologiche, visioni storiche e variegata pianificazioni di soluzione del “problema de España”, si deve, in un regime teorico e narrativo contrassegnato da una sostanziale mancanza di autonomi filtri critici, iniziative immaginative e spunti narrativi, l'“interpretazione” del paese che Rojas sta offrendo tardivamente al lettore del mondo ispanico. In quel momento le rappresentazioni idealistiche del paese e le ambigue terapie di risanamento della sua decadenza proposte dai testimoni del '98, la «quijotización de España» e l'«españolización de Europa» secondo Unamuno, l'“insularización” del paese, secondo la soluzione di Ganivet, crollavano come castelli di carta sotto i colpi dei drammatici avvenimenti di una guerra civile da cui sarebbero uscite vincenti le più pericolose idee della “hispanidad” cattolica e guerresca del Maeztu della sua seconda fase reazionaria e fascista, pienamente collusa con la svolta autoritaria del paese. Ed è opportuno ricordare che quelle idee davano la cifra ideologica dell'involuzione antidemocratica e filofascista dei regimi politici di tendenza dittatoriale delle nazioni del Río de la Plata

Gli anni '20-'30 sono segnati in Argentina dall'inasprimento reazionario della cultura nazionalistica, annunciato già dal Lugones del discorso dell'“hora de la espada” del '23, e poi interpretato dagli esponenti dell'organo editoriale “Nueva República”, i fratelli Irazusta, Juan Carulla e César Pico. Composti nel 1927 per iniziativa di Ernesto Palacio, questo si rifaceva al nazionalismo di Maurras e della sua *Action Française* in un programma politico tutt'altro che omogeneo, ma che accentuerà in particolare negli anni '30 una definizione dell'essenza nazionale fondata sui valori cattolici dell'“hispanidad”, come li aveva definiti nel 1934 Maeztu, ormai all'apogeo della sua inversione reazionaria, nella *Defensa de la Hispanidad*: «un encendido ataque a la España republicana» in cui l'idea antica della «misión evangelizadora de España bajo el estandarte de la espada y la cruz» - più di recente ripresa da Menéndez Pelayo

nella sua *Historia de los heterodoxos españoles* - veniva innalzata contro i due incipienti nemici del bolscevismo russo e dell'imperialismo statunitense⁴⁴⁹.

Non sembra azzardato supporre che con l'oggettivazione editoriale del *Retablo español* Rojas si premurasse anche di dissociare il significato della sua rivendicazione ispanista da quelle implicazioni ideologiche, che interessarono piuttosto l'*excursus* intellettuale di Gálvez, ma dalle quale si tenne decisamente a parte lo spirito liberale, democratico, e laico, dello scrittore tucumano. D'altra parte, i nuovi avvenimenti storici, dal cui incerto scenario parla il narratore che nel *Retablo* sta ricomponendo i materiali della sua giovanile visione del paese, dovettero dare a Rojas la sensazione di potersi esprimere più liberamente su una stagione che aveva già concluso la sua vicenda, e della quale erano venuti meno i fondamentali protagonisti intellettuali.

Chiusa un'epoca, Rojas avvertì il vantaggio di produrne una testimonianza, quando erano ancora pochi gli studi che avevano cominciato a valutarne il contributo storico. Affrontarlo dall'ambito della scrittura odeporica, gli permetteva di tenersi fuori dalle aspettative di un'interpretazione sistematica, e di rimanere sul terreno, che gli interessava di più, della memoria autobiografica. In questo modo Rojas si promuove come un testimone privilegiato del fenomeno del '98, che viene riscattato come un «renacimiento nacional de vastos horizontes» delle coscienze intellettuali del paese: il risveglio improvviso, il sussulto della «nación alucinada» che si era lanciata, con lo stesso improvvido irrealismo di Don Chisciotte, all'impresa disperata della guerra del '98, che «aleccionada y vencida» «se retrajo en su propio hogar, y por el pensamiento de sus hombres más capaces comenzó un examen de conciencia sobre las culpas de su historia»⁴⁵⁰.

Alla celebrazione di quell'esperienza, si accompagna nel *Retablo* la costante sottolineatura del carattere asistematico, soggetto al travaglio delle passioni patriottiche e degli spiriti creativi in evoluzione, dell'opera scaturita dai suoi autori eminenti. Insoddisfatti della scontata retorica nazionale sulle «bellezas de la tierra española» e «la leyendas de su historia», questi avevano a cuore innanzitutto di iniziare un profondo sondaggio della cifra atavica, delle caratteristiche psicologiche profonde, del mondo spagnolo, più che di arrivare ad intervenire su quegli aspetti della realtà socio-politica ed economica del paese che reclamavano un'urgente iniziativa delle classe dirigenti. Ganivet, Unamuno e Costa, in cui Rojas individua i personaggi di più grande levatura del '98, «los profetas ibéricos» che espressero con la più alta costanza e la maggiore intensità dei contributi letterari e teorici la «tribulación» della patria emersa dal «desastre», ne trassero il «mensaje en la hora tremenda», avviandola verso «un nuevo destino», ma non furono e non volettero essere «architetti del loro popolo»⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ M. Navarro Gerassi, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez, 1968, pp. 44-45.

⁴⁵⁰ R. Rojas, *Después de la pérdida de Cuba*, in *Retablo español*, op. cit., p. 273.

⁴⁵¹ Id., *Los profetas ibéricos en su tribulación*, in *Retablo español*, op. cit., p. 283.

Si può riconoscere dunque che Rojas individua opportunamente la matrice idealistica, soggettivista entro cui, come ha sottolineato successivamente la critica, si spese l'esperienza della riflessione identitaria degli uomini del '98: nel «desdeño» dell'«Estado político, el dogma, la disciplina, el método, la ley», e l'evasione verso un'incorporea, tutta letteraria, essenza della patria, sublimata nella figura dissennata di «Nuestro Señor Don Quijote, el héroe loco, paladín del disparate y sonámbulo de la justicia absoluta»⁴⁵².

Un «sabor de la historia» amaro, rancido, un intimo disincanto nei confronti delle istituzioni politiche guidava le parabole intellettuali di uomini che si erano formati nel «cómodo y aparatoso remanso de la vida española» che era seguito alla “Restauración” e all'ultima guerra carlista⁴⁵³. E si può ricordare che al proposito López-Morillas ha insistito nella necessità di rivedere la crisi dell'identità della Spagna espressa da letterati come Unamuno, Ganivet, Maeztu, Azorín, Machado, Baroja, etc., nell'ambito del più vasto periodo che era intercorso dalla “Revolución de Septiembre” (1868-1874) al “desastre” del '98, un trentennio in cui «se produce una “crisis de la conciencia española” en mucho sentidos más honda que la que, ya un tanto rutinariamente, se viene atribuyendo a la “generación del 98”»⁴⁵⁴. In quella congiuntura storica si era prodotta una forte recisione tra le classi intellettuali e le élites governative al potere. Un aperto «apoliticismo», evidentemente connesso con il naufragio del miraggio rivoluzionario nella torpida atmosfera politica della “Restauración”, aveva già trovato emblematica «encarnación» nel riformismo didattico della “Institución Libre de Enseñanza”, improntata a un piano di risanamento culturale del paese che si voleva attuare – con fervido e ingenuo idealismo – «“desde abajo” y “desde el principio”».

Alla luce di quella «repulsa» sdegnata della storia della Spagna è da vedersi quindi l'ossessiva ricerca introspettiva dei teorici della generazione verso il nucleo immoto della storia collettiva della nazione: da quella proveniva, come hanno sottolineato i critici, l'«urgencia de buscar en zonas de pensamiento y actividad ajenas a la política los medios de rescatar a España de su progresiva catalepsia»⁴⁵⁵. Se l'attività dei primi interpreti della «enfermedad» di Spagna, il gruppo di intellettuali identificati sotto l'etichetta dei *regeneracionistas*, Costa, Picavea, Altamira, Morote, Silvela, Maeztu – che López-Morillas proponeva, con un gesto di “compensazione” critica” di elevare alla categoria di la «otra generación del 98» – provarono ad elaborare una formula terapeutica del problema nazionale fondata sui criteri razionali e obiettivi delle scienze sociali, nel «leteratismo» rimaneva sostanzialmente incorniciata la letteratura patria degli intellettuali che sarebbero effettivamente passati alla storia come gli

⁴⁵² *Ivi*, pp. 283-284.

⁴⁵³ P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, Madrid, Espasa Calpe, 1959, p. 46. Si veda in particolare “El sabor de la historia”, pp. 46-69.

⁴⁵⁴ J. López-Morillas, *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 7.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 243.

«hombres del 98»: gli «espirituales» del 98, come il critico propone di chiamarli in contrapposizione ai primi⁴⁵⁶.

Ed è importante annotare qui che Rojas tende in effetti a diminuire se non ad eludere la presenza della faccia, o dell'ante-faccia "regeneracionista", anche nel sommario schema storiografico del movimento che presenta, con l'avvertimento esplicito della sua incompletezza, nelle pagine *¿Qué fué la "generación del 98"?* Rojas qui appare soprattutto preoccupato di mettere in evidenza la robustezza del movimento del «renacimiento» ispanico, come insiste nel chiamarlo, in tutti i suoi ambiti culturali e scientifici, rilevando così il carattere organico, pur nella eterogeneità, del movimento intellettuale costituitosi entro la comune passione del "dolor de España" e l'impegno collettivo nel riscatto del suo antico genio. Verso «ámbitos alejados de la polémica central que le da su fisionomía», la disastrosa caduta de la «nación alucinada» a Cuba, era andato dislocandosi l'«impulso» conoscitivo degli uomini che ne furono testimoni, ambiti i più eterogenei. Menéndez Pelayo, Galdós e Giner de los Ríos si annoverano per Rojas come le figure che avevano anticipato la «restauración» del paese nello scorcio finale dell'800, momento culminante di una "decadanza" nazionale annosa. Ramón y Cajal nella ricerca scientifica, Rafael Altamira negli studi storici e Adolfo Posada in quelli giuridici, Clarín nel rinnovamento della critica letteraria, Menéndez Pidal negli studi filologici, Benavente nel teatro, Ortega y Gasset nella filosofia, Azorín nella «reforma» della prosa e Darío in quella della poesia, superando la drammatica contingenza del "fin de siglo", testimoniavano dunque «la duración y la amplitud de aquel verdadero Renacimiento Español» di cui, sottolinea l'argentino, il fatto di Cuba fu solo «ocasión y punto de referencia»⁴⁵⁷. Si evince dunque nello scarno abbozzo storiografico di Rojas un'utilizzazione ampia, estensiva, dell'etichetta del '98, una versione che estendeva a tutto il mondo della cultura spagnola il «renacimiento» che Azorín aveva rivendicato nel più specifico campo della produzione letteraria in *La generación de 1898*, testo che, pubblicato nel 1913 nell'antologia di *Clásicos y modernos* aveva segnato la stessa nascita della poi tanto discussa categoria generazionale. Ed al proposito si deve ricordare che lo stesso Azorín, se collocava negli anni chiave del *desastre* l'irruzione della nuova, "rinascente" sensibilità letteraria, sottolineava su quali forti e antichi antecedenti culturali si fosse realizzata «la moderna literatura española de crítica social y política» del momento:

se cree generalmente que toda esa bibliografía "regeneradora", que todos esos trabajos formados bajo la obsesión del problema de España, han brotado a raíz del desastre colonial y como consecuencia de él. Nada de más erróneo; la literatura regeneradora, producida en 1898 hasta años después, no es sino una prolongación, una continuación lógica, coherente, de la crítica política y social

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 226.

⁴⁵⁷ R. Rojas, *¿Qué fué la "generación del 98"?*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 276.

que desde muchos años las guerras coloniales venía ejerciéndose. Ed desastre avivó, sí, el movimiento; pero la tendencia era ya antigua, ininterrumpida⁴⁵⁸.

Azorín avrebbe riconosciuto il debito dei *noventayochistas* nei confronti di quella estesissima letteratura versata sulla lettura della decadenza nazionale, che faceva risalire già al secolo XVII, ma che aveva conosciuto un'eccezionale espansione con la produzione dei *regeneracionistas*, di cui già in queste pagine passava in rassegna le opere che gli parevano esprimere meglio le nuove «aspiraciones». *L'Espagne telle qu'elle est*, del 1886, di Valentín Almirall, *Herejías*, del 1887, di Pompeyo Gener, *De la defensa nacional*, del 1901, di Damián Isern, figuranti nella ricognizione del teorico della generazione del '98, così come il Picavea di *El problema nacional*, *La moral de la derrota* di Morote, mancano per completo all'appello della «lista» di Rojas. Molte più suggestioni il nostro argentino poteva trovare nella evasiva introspezione dell'"alma nacional" di un Ganivet o di Unamuno che in quel «programa de soluciones en lenguaje pragmático y cientifista y con carácter de neutralidad política, soluciones concretas a problemas concretos, casi todos de carácter económico y educativo»⁴⁵⁹, di quegli interpreti del male spagnolo.

Certo si profilano delle eccezioni significative. Quella di Altamira, innanzitutto, che assurge nel serrato catalogo di Rojas come un rinnovatore, accanto a Posada, della riforma del sistema educativo dell'Università di Oviedo, per conto della quale si era svolta la sua già ricordata campagna di segno ispanista nei paesi ispanoamericani, Cuba e Argentina segnatamente, dove il suo nome e la sua opera avevano raggiunto una notevole notorietà. Ma di questo importante autore Rojas sembra tenere in conto non tanto l'opera che lo aveva imposto come uno dei più importanti autori del *regeneracionismo*, *Psicología del pueblo español*, quanto piuttosto la *Historia de España*, la cui trattazione sorregge in maniera esplicita diverse regressioni storiche dello stesso *Retablo español*.

L'altra eccezione concerne la figura di Maeztu, che se non appare nemmeno di sfuggita nell'ampio schema sopra riportato, viene fregiato in un ampio medaglione che gli viene dedicato con l'epiteto di «arquetipo de su generación»⁴⁶⁰. Il viaggiatore gli dedica pagine tutt'altro che di circostanza, percorse dal ricordo nostalgico dell'energico patriota che aveva conosciuto a Londra nei mesi iniziali del suo viaggio europeo del 1907.

Al carattere tormentato e intrinsecamente irrazionale di una passione nazionalistica totalizzante l'autore argentino lega, in questa testimonianza affettuosa che prende a poco a poco le sembianze di un commosso compianto funebre, la spirale reazionaria in cui era precipitato l'intelletto e con esso la vita del vecchio amico e testimone delle sue giovanili proiezioni ispanofile. Rojas insiste palesemente nella dissociazione dell'opera dalla piena

⁴⁵⁸ Azorín, *La generación de 1898*, in *Obras completas*, introducción, notas preliminares, bibliografía y ordenación por A. Cruz Rueda, tomo I, Madrid, Aguilar, 1947, p. 1129.

⁴⁵⁹ I. Fox, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁶⁰ R. Rojas, *Maeztu, el español atormentado*, in *Retablo español, op. cit.*, p. 286.

tempra *regeneracionista* del Maeztu londinese, l'*Hacia otra España* imbevuta di messianismo socialista e di proiezioni filoanglosassoni, e quello ultimo della *Defensa de la hispanidad*, postulazione di una «restauración teocrática» e di una «vuelta total a la España de Felipe II»⁴⁶¹. Abellán, tra altri studiosi, ha ridotto le distanze tra quei due Maeztu, ritrovando nella «voluntad nietzscheana de dominio» la costante che, attraversando tutto il suo pensiero, lega senza significativi scarti concettuali il «“sobrehombre mesiánico”» del 1898 con il «“Caballero de la Hispanidad”» della Seconda Repubblica⁴⁶². Prendendo risolutamente le distanze dalla deriva ideologica dell'oscuro “caballero” degli anni '30 - con il quale non aveva comunque smesso di esercitare rapporti di vecchia e fraterna amicizia⁴⁶³ - Rojas si premura qui di mettere piuttosto in evidenza nella figura di Maeztu la costanza di un impegno patriottico che, assunto come una passione primaria e tormentatrice della propria missione intellettuale, conduce conseguentemente all'immolazione sacrificale e catartica della propria vita.

In quei giorni in cui Rojas si occupava del suo vecchio *Retablo español* aveva appunto saputo della violenta morte di Maeztu alla caduta del regime di Primo de Rivera, sotto i fuochi del “Frente Popular” della risorta, in una risurrezione si sa quanto effimera, Spagna repubblicana: «vengo a que me crucifiquen»⁴⁶⁴, avrebbe detto il teorico della «defensa de la hispanidad» fascista, al suo ritorno in Spagna. In un epilogo significativo Rojas piangeva per la «sangre» di quell'ardente patriota spagnolo, allo stesso modo che per quella di Lorca, «vertidas en campos diferentes pero ya confundidas en la tierra de la patria común», immolato il sangue de «los dos mártires» per un'auspicata redenzione del travagliato suolo ispanico⁴⁶⁵.

Costa, figura paradigmatica del *regeneracionismo*, appariva accanto ad Unamuno e Ganivet, come si è visto, nella “triade” dei “profeti” e i più alti e sofferiti “tribuni” della sofferenza e della resurrezione della patria iberica. Si cercherà inutilmente nelle pagine rojoniane dedicate al “León de Graus” un'introspezione dedicata a decifrarne le contraddittorie anime ideologiche che già la critica degli anni '30 cominciava ad individuare entro la sua imponente figura e nel movimento del *regeneracionismo* che al suo sfaccettato, poligrafico contributo intellettuale si ispirò. Come ha ricostruito Mainer, un

⁴⁶¹ *Ivi*, pp. 289, 290.

⁴⁶² Cfr. J. L. Abellán, “Ramiro de Maeztu y la voluntad de poder”, in *Sociología del 98*, Península, Barcelona, 1983, pp. 289-295.

⁴⁶³ Così lasciano intendere alcune ricostruzioni autobiografiche di queste pagine del *Retablo*, che ritraggono Maeztu in un momento cruciale della sua avventura intellettuale e vitale, quando, saputo della caduta del regime di Primo de Rivera, si destituisce dall'incarico diplomatico per fare ritorno in Spagna, consegnandosi, in leale accordo con il suo «deber», al destino minaccioso che lo attende in patria: «cuando el dictador cayó, el mismo día envió su renuncia y preparó sus maletas para el regreso. Me lo avisó por teléfono y fuí a verlo en la Embajada, ya que nuestra amistad era anterior a su cargo y ajena a nuestras opiniones, por cierto antagónicas» (R. Rojas, *Maeztu, el español atormentado*, *op. cit.*, p. 290).

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 291.

«populismo progresista» e un «autoritarismo mesiánico y corporativista» - condensatosi nella famosa invocazione di un “cirujano de hierro” - si alternavano contraddittoriamente nel registro costiano di soluzioni del problema della decadenza spagnola, e fu certamente la seconda direttrice a dare la fisionomia complessiva di un *regeneracionismo* che cominciò ad essere «muy tempranamente [...] un adorno ideológico de las opciones más conservadoras (como lo fue el maurismo) y, no mucho después, la endeble justificación de la Dictadura de 1923»⁴⁶⁶.

Come già nel ritratto di Maeztu, nella sua testimonianza dell'intellettuale aragonese prevale il rilievo patetico di un affanno nazionalistico dalle venature mistiche e quisciottesche, la sagoma di un salvatore della patria vinto dal peso insostenibile dell'impegno reso insolubile dalla incancrenita situazione morale, culturale e politica della Spagna del *postdesastre*: alla quale predicava, contro la quale gridava, ingiuriava, come un profeta «en la soledad de un desierto espiritual»⁴⁶⁷. Una Spagna che lo indigna per la sua «insensibilidad granítica», la sua mancanza di senso civile e volontà di riscatto, ma anche una Spagna che lo commuove, quando gli si rivela essere il «pueblo sencillo, recto, abnegado, pero perdido por sus directores; el buen vasallo que, como el Cid, no había un buen Señor»⁴⁶⁸. Della ritrattistica diffusasi attorno alla sua figura – di cui le pagine divulgative ora citate di Zulueta concentrano una buona campionatura di *topoi* ricorrenti - Rojas raccoglie l'equazione simbolica tra l'infermità fisica che lo colse negli anni finali della sua vita e l'infermità, la spossatezza intellettuale, del “sollevatore” del suo popolo che ha depresso ormai il fardello arrendendosi all'evidenza della sua sconfitta, che, «huérfano de la patria, se encerraba en su retiro pensando que “el problema español no tiene solución más que en la sepultura”»⁴⁶⁹.

Rojas ebbe l'occasione di vedere dal vivo il personaggio nell'occasione memorabile del 22 maggio del 1908, quando lasciando il suo ritiro di Graus, il «León Ibérico» tornò per un momento a presiedere la scena della tribuna politica. Il popolo, troppo tardi ravveduto della sua disaffezione, ricostruiva l'argentino, lo aveva chiamato perché difendesse in parlamento la patria dal decreto antiterroristico di Maura, in cui si era visto un pericoloso tentativo di riduzione del libero gioco della vita democratica del paese. L'immagine data da Rojas dell'«apóstol» paralitico, concentrato nello sforzo, non tanto fisico, quanto piuttosto «moral», di «sostener la ilusión ajena, disimulando la propia desilusión»⁴⁷⁰, e alla fine dell'arringa ridotto ad un penoso pianto, potrebbe essere comparata con una rievocazione di Azorín, probabilmente riferita a

⁴⁶⁶ J.-C. Mainer, “El regeneracionismo: Costa, Ganivet, Maeztu”, in *Modernismo y 98*, in *Historia y crítica de la literatura española*, al cuidado de F. Rico, VI, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, pp. 93-102, cit. a p. 94.

⁴⁶⁷ L. de Zulueta, Prólogo a *Ideario de Costa*, recopilación de J. García Mercadal, Madrid, Biblioteca Nueva, 1936, pp. 5-20, cit. a p. 7.

⁴⁶⁸ *Ivi*, pp. 7, 8.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 11.

⁴⁷⁰ R. Rojas, *Costa, el León de Graus en el Congreso*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 280.

quella stessa circostanza, scritta a due anni dalla morte dell'aragonese. Ricorre nell'una e nell'altra la sottolineatura di un temperamento fisico forte e maestoso, ma allo stesso tempo stremato dalla sopportazione di «un tremendo peso misterioso». Nella prosa azoriniana il motivo generazionale del “dolor de España” prende esemplarmente la parola nella voce «lenta, uniforme, como un lamento, como un expirante gemido trágico» del “León de Graus”⁴⁷¹.

Assai meno elegiache, ed anzi certamente dissacratorie della “sacralizzata” menomazione fisica e psicologica del “martire” della patria, suonavano le pagine unamuniane di *Sobre la tumba de Costa*. È uno scritto che prende di mira la stessa immagine del “tribuno”, l'apostolo, l'«estadista malogrado» divulgato da Rojas: una testimonianza che, senza smettere di essere un omaggio sentito alla “chiara” memoria del personaggio spagnolo scomparso, intende restituire alla giusta proporzione una figura intellettuale oltre maniera ingigantita dal «bochornoso ambiente de farándula» della stampa spagnola. In *De las tristezas españolas, la acedía*, Unamuno si era già occupato in un passaggio assai significativo della figura del Costa, ascrivendolo alla casta ipocondriaca del cervantesco “Licenciado Vidriera”. Come il «pobre Cervantes, a quien le dolía su patria y a quien su patria le hizo sufrir, y se sentía por dentro de vidrio quebradizo», idiosincrasia che riflesse nella curiosa sindrome del suo fortunato personaggio, così il Costa, altro «español enfermo de la conciencia de su españolidad [...] rugía como paralítico león de vidrio cada vez que el cierzo patrio le azotaba la frente calenturienta»⁴⁷².

In linea con quell'interpretazione – costruita su uno scoperto raffronto della Spagna del '98 con quella di Filippo II - Unamuno individuava più o meno esplicitamente i limiti di un'opera intellettuale che, se fu densa di «muchas enseñanzas» per gli spagnoli, non arrivò mai a definirsi in un settore specialistico. Essa rimase nello stato irrisolto di un diletterismo a cui venne a fare da compensazione la teatralizzazione retorica di uno stato “patologico” nel quale si riunivano e confondevano «dolencias» private - dovute in gran parte al sofferto stato di isolamento nell'ambito della cultura nazionale - e pubbliche, nazionali:

Cuando le dolió el cuerpo y el alma, empezó a dolerle España en ellos, a dolerle a la vez su relativo aislamiento, y, obrando móviles altruistas y sociales sobre otros egotistas y personales, se sintió profeta y hasta tribuno del pueblo⁴⁷³.

Si sosterrà dopo su tali interessanti riflessioni unamuniane circa quel peculiare contagio tra il disagio dell'identità privata in crisi e quello dell'identità patria in decadenza, riferite qui a Costa, ma altrove interessate a muovere degli

⁴⁷¹ Azorín, *Joaquín Costa*, in *Obras completas*, op. cit., p. 1115.

⁴⁷² M. de Unamuno, *De las tristezas españolas, la acedía*, in *Obras completas*, *Nuevos ensayos*, III, op. cit., pp. 756-757.

⁴⁷³ Id., *Sobre la tumba de Costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero*, in *Obras completas*, *Nuevos ensayos*, III, op. cit., p. 941.

importanti bilanci di un'attitudine vastamente generazionale. Qui si deve per il momento procedere, sui binari del bilancio unamuniano - di tutt'altra consapevolezza critica rispetto a quello di Rojas -, a individuare quegli aspetti e significati storici dell'opera di Costa che sembrano avere avuto incidenza sulla sua interpretazione del mondo spagnolo, e in generale, sul suo pensiero nazionalistico. Al di là della testimonianza già ricordata, il giudizio dell'argentino si riassume in queste brevi, sommarie linee, nelle quali, al confronto con gli altri due grandi "tribuni" della patria iberica, il suo operato appare caratterizzato dagli attributi della costanza e della disciplina:

Más constante en su empresa, más disciplinado en sus análisis, más informado de la historia en sus raíces ibéricas, más orientado hacia la acción constructiva, se nos ofrece el pensamiento de Joaquín Costa, historiador, jurista y filósofo en quien pugnaban un político, un educador, y acaso un estadista malogrado⁴⁷⁴.

Proprio le doti che per Unamuno erano mancate per completo all'autore tanto del *Colectivismo agrario*, come a quello degli studi sul *Derecho consuetudinario*... Il rettore di Salamanca individuava il carattere irrisolto, ingenuo e incapace di sviluppi pragmatici della sua visione del collettivismo agrario, che vedeva girare le spalle ai più vitali spunti del socialismo per radicarsi piuttosto nell'immota tradizione del "carlismo": un «colectivismo retrospectivo», arcaico, utopico, incapace di scendere a patti con l'«industrialismo» verso il quale, pur con evidentissimi contraddizioni e ritardi, marciava il sistema economico del paese⁴⁷⁵. Allo stesso modo, trincerandosi dietro l'autorità di un giudizio di Menéndez Pelayo, definiva dilettesca, priva di rigore scientifico, «la obra de Costa acerca de la literatura y mitologías celto-hispanas»⁴⁷⁶.

Ma altrove, alcuni anni prima, su questo stesso punto il polemico scrittore di *Contra esto y aquello* era sembrato essere d'altro avviso: in *Renovación*, pubblicato in "Vida Nueva" nel luglio del 1898, ammonendo circa la necessità di estendere «el precepto delfico de "conócete a ti mismo"» dal sé della psiche individuale al noi della psiche collettiva della patria spagnola – evidente definizione in termini psicoanalitici del suo pervasivo concetto di "intrahistoria" – Unamuno vedeva proprio negli studi di Costa il modello positivo di quel lavoro di cui auspicava l'applicazione a tutti gli "ordini" della "anima" nazionale: proponeva cioè di affondare la sonda psicologica «en el pueblo, inconciente de la historia, en el protoplasma nacional, y emprender en todos lo órdenes el estudio que Joaquín Costa ha emprendido en el jurídico»⁴⁷⁷.

E in effetti molto del Costa dei lavori sul diritto consuetudinario spagnolo e sulla *Mitología y Literatura celto-hispanas* riemerge in certe regressioni storiche unamuniane sulla Spagna antica, a partire da quella presentata in *En torno al*

⁴⁷⁴ R. Rojas, *Los profetas ibéricos en su tribulación*, op. cit., p. 282.

⁴⁷⁵ M. de Unamuno, *Sobre la tumba de Costa...*, cit., p. 947.

⁴⁷⁶ *Ivi*, p. 946.

⁴⁷⁷ Id., *Renovación*, in *Obras completas, Nuevos ensayos*, op. cit., p. 687.

casticismo, nelle quali ricorre il rilievo della capacità di resistenza dell'elemento "iberico" durante il processo pure travolgente, e in definitiva irreversibile, della romanizzazione etnica e culturale della penisola. La mitizzazione di questo elemento originario "autoctono", condensato nell'imprecisa categoria etnica dell'uomo iberico, viene enfaticamente fatto proprio dal Rojas del *Retablo español*, bisognoso di poter costruire la rappresentazione dell'organismo etnoculturale spagnolo a ridosso di un preteso principio "puro": connotato imprescindibile della costruzione identitaria agli occhi dello "spiritualismo" nazionalistico dell'argentino. In questo senso la celebrazione rojoniana dell'«iberico» immortale, perennemente redivivo nelle fisionomie fisiche e caratteriali degli spagnoli di oggi, si dà come l'esatto corrispettivo della restaurazione "indianista" di *Blasón de plata*, matrice che configura l'*argentinidad* proprio in virtù della sua indeterminatezza storica, della sua scarsa sopravvivenza nella realtà sociale argentina, della sua disponibilità all'azione suggestiva, esotista, del mito. E sullo stesso difficile equilibrio di essenzialismi identitari e processualismi storici su cui Rojas aveva provato a reggere – senza riuscirci, secondo il parere dei più – lo schema della sua "filosofia" nazionalistica, si terrà nel *Retablo español* la visione del "progredire" di questo spirito iberico – un progredire che non inficia la conservazione del proprio "imperturbabile" essere - nella marcia inesorabile della storia spagnola.

Nelle pagine successive si tornerà su questo importante punto, bisognoso di essere analizzato più sistematicamente, soprattutto nel contesto della cultura nazionalistica spagnola e delle sue analoghe istanze di purismi identitari nostalgici. Qui va intanto sottolineato che, per quanto l'interesse per il mondo della Spagna celtoispanica fosse appartenuta a tutta una consistente tradizione degli studi storici dell'ultimo terzo dell'800, era nell'opera di Costa che Rojas aveva potuto trarre ispirazione per la sua interpretazione della realtà spagnola alla luce del suo «genio ibérico» (tanto pervasiva quanto comunque sprovvista, almeno all'apparenza, di elementi corroboranti di erudizione scientifica). Nel rilievo circa il più forte livello di approfondimento della ricerca di Costa nella storia spagnola «en sus raíces ibéricas» si cifra proprio un'allusione a quella riscoperta identitaria.

Ciò nonostante rimane difficile comunque stabilire se Rojas ebbe accesso a fonti di prima mano dell'intellettuale aragonese. Si può ipotizzare che il viaggiatore che nel 1907 aveva attraversato l'oceano per condurre una ricerca comparatistica sui metodi dell'insegnamento nelle varie nazioni europee, e che nel 1909 avrebbe costruito proprio sulle fondamenta di una riforma della struttura educativa del mondo argentino l'edificio della sua «restauración nacionalista», certamente doveva aver letto un'opera come *Maestro, escuela y patria* – che Costa scrisse nel più pieno spirito dell'ideale pedagogico della "Institución libre de enseñanza" di Giner de los Ríos. Meno dovette interessarlo la sua immane produzione sullo scottante problema della riforma agricola e delle infrastrutture idrauliche che lo impegnò senza sosta lungo tutta la sua traiettoria intellettuale, e che trovò espressione in opere come *La fórmula de la Agricultura española, Agricultura armónica, Política hidráulica, El arbolado y la*

patria, La tierra y la cuestión social. Questo Costa, ecologicamente impegnato nella missione della ridratazione del disseccato “páramo” castigliano e della “renutrizione” materiale e culturale della sua vessata popolazione contadina, emergerà crucialmente, come si vedrà, in un critico ritratto sociale del paesaggio della *meseta* della Mistral degli anni spagnoli.

Gli aspetti di natura più specificamente sociale e politica del dibattito sul problema spagnolo lo interessano assai di meno di quelli verso i quali – in direzione della “pura” matrice identitaria del “ser” spagnolo - si direbbe in maniera prevalente lo sguardo introspettivo dei teorici del '98, che pure, in ogni modo, raccolsero una viva eredità dalla fitta stagione degli studi sociologici del *regeneracionismo*, condividendone la preoccupazione per un risanamento pragmatico dell'arretrata situazione politica ed economica del paese. Da ciò la sottolineatura di Rojas del carattere “profetico”, “mistico”, disarmatamente “agonistico”, e dell'esito irrisolto e aperto, del contributo dei tre grandi “tribuni” del genio iberico, Costa, Ganivet ed Unamuno:

Los tres son figuras de profetas, de místicos, de combatientes desarmados [...] Su agonía anunció la de su pueblo. Sus discursos, aunque incoherentes, nacieron del amor y de la esperanza⁴⁷⁸.

Rojas vedeva con certezza che i teorici del '98 offrirono, come hanno sottolineato gli studiosi, una risposta astratta e filosofica al problema della crisi spagnola. Cogliendo gli aspetti del loro operato intellettuale immediatamente legati alla questione dell'identità nazionale, certamente i più visibili della loro esperienza, rispecchiando in essa la stessa missione nazionalistica che attribuì alla sua parabola di teorico e scrittore, non era particolarmente votato a cogliere, o quantomeno ad approfondire, quella «cara oculata del '98», per dirlo con le parole di un noto libro di Calvo Carilla, su cui si è concentrata l'attenzione della più recente critica sul '98.

Questa ha ritenuto di porre in evidenza come in quella esperienza si fosse dato, prima che il dilemma di un'identità collettiva disorientata, il rovello privato di coscienze intellettuali e artistiche provate dal malessere esistenziale e culturale della vasta crisi del “fin de siglo”: una crisi che poteva trovare una sorta di catarsi collettiva nel grido generazionale del “dolor de España”. Nel motivo della rigenerazione patria convergevano entro una più alta identità di gruppo una serie di giovani intellettuali, impegnati nella sfida della modernizzazione dell'usurato mezzo letterario spagnolo, delle sue risorse espressive, oltre che nell'affermazione delle loro personalità private e pubbliche di scrittori.

Con la valorizzazione di tali aspetti della cultura spagnola del *postdesastre*, si è affacciata dunque nella critica letteraria dell'ultimo cinquantennio la tendenza a ridimensionare, se non a destituire del tutto, la tradizionale dissociazione storiografica tra modernismo e '98 dovuta a uno studio critico di Salinas degli

⁴⁷⁸ R. Rojas, *Los profetas ibéricos en su tribulación*, op. cit., pp. 282, 285.

anni '30⁴⁷⁹. All'interno di tale tendenza - senz'altro maggioritaria nel dibattito complessivo sulla questione, come ha registrato una studiosa⁴⁸⁰ - il confronto critico si è centrato sulla questione del criterio generazionale e sulla funzionalità storiografica dell'etichetta di "generazione del '98" nel contesto della cultura spagnola e più ampiamente ispanoamericana tra Otto e Novecento. Le proposte che si sono attestate in quel dibattito vastissimo, aperto negli anni '60 dai lavori di Gullón⁴⁸¹, e mai sopito, si può dire, sono innumerevoli. Al riassorbimento del '98 entro il complessivo orizzonte della crisi del modernismo (da considerarsi alla stregua di altre assai ampie categorie storiografiche, quali ad esempio il barocco) - ritenuta da Gullón e da altri nei termini di un avvenimento "epocale" -, si è accompagnato, con altre diverse voci, una sostanziale demitizzazione della preoccupazione patriottica, dell'afflato civico e sociale degli uomini del '98. Calvo Carilla, scalzando la «pátina de patriotismo y de "dolor de España" que, tras sucesivas mitificaciones, la historiografía ha venido depositando sobre el grupo de escritores consagrados como "generación del 98"»⁴⁸², ha provato a far riemergere un ritratto sociale ben distinto da quello su cui indugia l'enfatica celebrazione di Rojas. Il critico ha documentato come nei casi particolarmente importanti del gruppo dei "Los Tres", Azorín, Baroja e Maeztu, sia stata tardiva o almeno inizialmente scialba, rispetto alla stessa data del *desastre*, la manifestazione di una preoccupazione patria e di un impegnato coinvolgimento nelle questioni di una redenzione nazionale. Questa si sarebbe affermata successivamente anche con qualche tratto di opportunistico spirito di sopravvivenza intellettuale, particolarmente evidente nel Martínez Ruíz-Azorín: il palcoscenico del sofferto «mesianismo nacionalista» - con imprevedibile spirito di «acomodación a la sociedad burguesa del fin de siglo» fino ad allora vituperata - sostituiva quello della giovanile "bohemia" madrilená, anche perché su di esso era più facile propiziare la visibilità e

⁴⁷⁹ P. Salinas, "El problema del modernismo en España o un conflicto entre dos espíritus", in *Literatura española. Siglo XX*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 11-25.

⁴⁸⁰ L. Silvestri, *Per una ridefinizione della generazione del 98*, in AA.VV., *Fine secolo e scrittura: dal Medioevo ai giorni nostri*, Atti del XVIII Convegno dell' AISPI, Siena, 5-7 marzo 1998, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 245-270.

⁴⁸¹ Cfr. R. Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969; *Direcciones del Modernismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. Gli strali polemici del critico prendevano di mira in particolare gli studi di G. Díaz-Plaja (*Modernismo frente a Noventa y Ocho. Una introducción a la literatura española del siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951), colpevoli di avere arbitrariamente opposto i due "movimenti" nei termini di un rigido «enfrentamiento», perpetuando così, in un certo senso rafforzando, il vecchio errore storiografico di Salinas. Nel fronte degli studiosi che, di contro a Gullón, Mainer, Fox e altri, hanno continuato a distinguere le nature distinte dei due fenomeni - a ragione, dal nostro punto di vista - si distaccano in particolare, per la validità degli assunti e le analisi apportate, H. Ramsden (*op. cit.*) e D. Shaw (*La generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1997 [1975]). Nella riedizione del volume di quest'ultimo si può trovare una particolareggiata ricostruzione dell'evoluzione critica del problema ("El debate Modernismo/Generación del 98", pp. 271-284). Un efficace sunto della questione è offerto pure dal già citato lavoro della Silvestri.

⁴⁸² J. L. Calvo Carilla, *op. cit.*, p. 11.

l'ascesa di intellettuali ancora scarsamente affermati nel panorama culturale del momento⁴⁸³.

Il richiamo al complicarsi e modificarsi del quadro critico a lungo consolidato è parso qui indispensabile alla migliore contestualizzazione della stessa stagione del nazionalismo del “Centenario”, la cui gestazione aveva avuto anch'essa luogo nel clima di quel pesante spaesamento della cultura primonovecentesca. Non spetta invece al discorso qui condotto, almeno in questa sede, pronunciare giudizi di insieme sul quadro storiografico innovativo che si è ricordato. Però è forse opportuno segnalare i rischi che una pur significativa operazione di individuazione di tratti comuni di un esteso scenario culturale possa poi destituire di significato antiche distinzioni interpretative e categorie storiografiche, che appaiono ancora indispensabili alla ricostruzione delle articolazioni interne a quello scenario.

12. *Retablo español, sinfonía ibérica*

Titulo a esta obra *Retablo español* porque el conjunto es una yuxtaposición de variadísimas figuras: paisajes, ciudades, personas, instituciones, costumbres; todas subjetivamente enmarcadas en mi interpretación de lo español.

[...]

Tantas figuras como ve el viajero – ciudades, paisajes, hombres – pueden ser presentadas en un caprichoso retablo barroco, dada su diversidad; mas ha de haber un ritmo interno en todo ello, porque España, tal como yo la vi, es una tierra pintoresca, pero es también una nación sinfónica.

(R. Rojas, *Retablo español*)

Nell'aprire la dottrina sincretistica dell'*argentinidad* all'intero emisfero continentale, *Eurindia* tracciava anche un'esaustiva ricognizione del sistema concettuale e simbolico attraverso cui si era concatenata la “filosofía de la nacionalidad” del suo autore. Per certi versi, l'annuncio della nuova dottrina eurindica si fermava alla rievocazione della “profezia” narrata nelle pagine prefatorie, il resto dell'opera distendendosi come un riepilogo intensivo dei vettori concettuali che, come in un sistema di cerchi concentrici, si erano irradiati dalle intuizioni fondamentali di *La restauración nacionalista*, *Blasón de plata*, *La argentinidad* e *Historia de la literatura argentina*. Per ratificare la solidità e sottolineare la coerenza evolutiva del suo costrutto intellettuale, Rojas compendia quella sintesi su tre fondamentali strutture simboliche: «el símbolo de la tierra», «el símbolo del árbol» e il «símbolo del templo».

⁴⁸³ Su questo punto si vedano le pagine del libro di Calvo Carilla “El adiós a la bohemia”, p. 316 e sg.

In “El símbolo de la tierra” Rojas riprendeva la ricostruzione in chiave “geologica” della società argentina già tratteggiata nella sua storia letteraria, storia di “cataclismi” e “alluvioni”, di erosioni marine e roghi “plutonici”, che si erano abbattute sulla «roca primordial de la tradición indígena adherida a la tierra»⁴⁸⁴.

“El símbolo del árbol” traduceva invece la concezione organicistica della nazione supposta dalla filosofia rojoniana e richiamava le fondamenta telluriche della sua *argentinidad*. Partendo dall’elemento originante della «semilla», «simiente espiritual de las naciones», passando per «el tronco leñoso» della «raza», fino ai risultati finiti della «flor» e del «fruto», espressioni determinate della cultura e dell’arte di un popolo, l’immagine dell’albero edificava la crescita della coscienza della collettività nazionale nel suo ciclo naturale, storico e civico-artistico⁴⁸⁵.

Ne “El símbolo del templo” compendia infine, con una metafora non più naturale ma architettonica, la sua *Historia de la literatura argentina* nella «figura dialéctica» di una «catedral»:

Tiene ese monumento una “Introducción”, a manera de pórtico o de atrio, y el ámbito interior se divide en tres naves: “Los gauchescos”, “Los coloniales”, “Los proscriptos”, atravesados por “Los modernos”. “Los coloniales” y “Los gauchescos” son naves laterales, mientras la central, “Los proscriptos”, cruza a los modernos, marcando el sitio del cimborio, donde se alza luminosa la cúpula, que es la doctrina estética americana⁴⁸⁶.

Così Rojas celebrava la sua opera nel luogo monumentale e sacro di una cattedrale, del tempio che avrebbe dovuto accogliere i nuovi iniziati del culto “eurindico”.

Certo, rispetto al complesso sistema architettonico con cui esemplificava l’organismo spaziale della *Historia*, l’immagine del “retablo” a cui associava sin dal titolo la composizione della sua scrittura di viaggio in Spagna veniva ad essere assai meno spettacolare. Ma non per questo meno efficace. Espressione estremamente peculiare della cultura artistica spagnola, il “retablo” designa le pale d’altare, riccamente decorate di figurazioni pittoriche e rilievi scultorii, delle chiese medievali e cinque-seicentesche. In un primo momento, in *Exposición preliminar*, Rojas si richiama alla dimensione costruttiva della «yustaxposición», della collezione di figure e immagini che le caratterizza, per sottolineare il percorso eterogeneo del suo “retablo” odeporico tra «paisajes, ciudades, personas, instituciones, costumbres»⁴⁸⁷. In seconda istanza, però, negli *Avisos para entrar en España*, dichiara la metafora figurativa del “retablo”, del «retablo barroco» nella fattispecie, insufficiente ad esprimere in tutta la sua

⁴⁸⁴ Id., “El símbolo de la tierra”, in *Eurindia...*, cit., p. 88.

⁴⁸⁵ Id., “El símbolo del árbol”, in *Eurindia...*, cit., p. 113.

⁴⁸⁶ Id., “El símbolo del templo”, in *Eurindia...*, cit., p. 171.

⁴⁸⁷ Id., *Explicación preliminar*, in *Retablo español*, op. cit., p. 15.

complessità il carattere peculiare della Spagna, «tierra pintoresca», ma anche «nación sinfónica»⁴⁸⁸.

Altrettanto inidoneo ad incarnare la sua «interpretación» della Spagna risulta il linguaggio dell'architettura, che – è opportuno ricordare – nelle meditazioni “estetologiche” di *Eurindia* aveva classificato come l'arte che esprime con le doti peculiarmente sue della “sinteticità” «el carácter de una civilización», di queste condensando in «resumen» urbanistico e monumentale le condizioni dell'ambiente naturale, del «medio geográfico», così come di quello socio-culturale, della «tradición histórica»⁴⁸⁹.

E dunque non si può consegnare all'impassibilità “apollinea”, alla staticità formale del monumento, lo spirito inquieto, in perpetua evoluzione del genio spagnolo. Dominato com'è da un «dinamismo vivo en el tiempo», esso si ribella alla «quietud armoniosa en el espacio» dell'opera architettonica:

Se falsea la interpretación de España si se la quiere fijar en formas de arquitectura. No hay para ella quietud armoniosa en el espacio, sino dinamismo vivo en el tiempo. España no es apolínea, sino dionisiaca. No se rige por la razón unificadora y ordenadora, sino por el instinto, en raudal de voluntariedades y de sueños. Su idioma dice: “qué importa”, “se me antoja”, “se me da la real gana”. Plástica es, desde luego, pero su forma está en movimiento como la forma humana en el arte coreográfico. En el espacio fulge el color, sin duda intenso; y en el tiempo su ritmo, con gestos y saltos que son su expresión genial⁴⁹⁰.

Ai caratteri della staticità, della forma conclusa, la cui espressione è consentita dall'operare oggettivo e sistematico del processo razionale, si contrappongono quelli di una “plasticità” polimorfica, dinamica, fluttuante nel tempo, espressione della vitalità proverbialmente “istintiva” e “soggettiva” del popolo spagnolo, genio di «voluntariedades y de sueños». Rojas annuncia così – in linea con la tradizione “pintoresca” che ha nutrito l'immaginario simbolico della Spagna – un “retablo” barocco, ricco di tinte e colori, ma continuamente mosso nella sua prospettiva spaziale dall'elemento drammatico, “coreografico” del tempo: «un retablo barroco en sus figuras y una sinfonía ibérica en sus interpretaciones»⁴⁹¹. La metafora figurativa del *retablo* si completa così con quella musicale della *sinfonía*. «Yo fui el peregrino indiano que iba en sus reflexiones descubriendo el “leit-motiv” de una sinfonía ibérica», aveva dichiarato con certa enfasi nelle pagine della *Explicación preliminar*⁴⁹².

Il termine sinfonico si richiama implicitamente a un ricco pluralismo di “voci” etniche e culturali, diretto in una partitura che attesta però, nella sua complessa evoluzione tematica e ritmica, la sovranità di un principio direttivo,

⁴⁸⁸ Id., *Avisos para entrar en España*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁸⁹ Id., “La arquitectura”, in *Eurindia...*, *cit.*, p. 195.

⁴⁹⁰ Id., *Avisos para entrar en España*, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 22.

⁴⁹² Id., *Explicación preliminar*, *op. cit.*, p. 17.

di un “tema dominante”, il *leit motiv* dell’opera wagneriana, della quale Rojas apprezza in *Eurindia* gli assunti “rivoluzionari” che hanno scardinato, nell’anelito espressivo ad un’arte totale, le classificazioni consuete tra arti ed arti, tra le arti dello spazio e le arti del tempo. Quel *leit motiv* traduce il perenne, costante ricorrere, per quanto spesso silenzioso e invisibile, del principio unitario della “tradizione” entro le espressioni eterogenee e spesso inintelligibili delle esperienze storiche di un popolo, come l’autore esponeva in “Ley de continuidad de la tradición”, altro capitolo essenziale di *Eurindia*.

Già prima che nel saggio del 1924, era in *Blasón de Plata* che peraltro Rojas mostrava di essersi appropriato del concetto della «intrahistoria». Come si è visto nelle pagine introduttive di questa sezione sul nazionalismo di Rojas, si attestava in quell’opera una concezione dell’“alma nacional” che, debitrice in via generale del concetto romantico e idealistico della *Volkspsychologie*, rivelava imprestiti significativi dall’opera di Ganivet e di Unamuno. Come ha già notato Arias Saravia, l’influenza di quest’ultimo si evidenziava nelle pagine di *Blasón de plata* nello specifico uso lessicale dell’Unamuno di *En torno al casticismo*. Rojas definiva lì quell’anima come «una substancia intrahistórica que persiste», stringendo nel breve nesso sintattico i nodi concettuali della “sostanza”, dalla certa rilevanza ontologica, dell’“eterno” (che sta “dentro” o “sotto” la storia, come si cifra appunto nella dizione unamuniana della «intrahistoria» e in quella meno frequente di «subhistoria», e certamente in un ruolo non sussidiario e subordinato a quella) e del “persistente”.

Vige, come si è visto, l’idea di una tradizione, di uno spirito nazionale incorruttibile, che è diretta emanazione del popolo e del suo vissuto comunitario, di una spontanea sapienza vitale che fruttifica da una comunione laboriosa con il territorio e i suoi segreti naturali (di cui è allo stesso tempo agente e prodotto), che si annida e fluisce in imperturbabile corso sotto la superficie accidentata della storia. È un’idea che va ricondotta, come ha analizzato Fox, al modello storiografico della “storia interna” forgiato dagli ambienti krauso-positivisti dell’Ateneo di Madrid. Nella storiografia liberale del secondo ‘800 si riscontrano secondo lo studioso le articolazioni fondanti di una «ideología nacional» «castellanófila», che gli intellettuali del ’98 svilupperanno sotto la spinta di nuovi diversi fattori, tra i quali il grande auge europeo della «descripción o interpretación científica de caracteres o mentalidades nacionales», sollecitata dai trionfi della Germania bismarkiana e dell’Inghilterra vittoriana e il conseguente diffondersi del «diagnóstico de la decadencia de las naciones (o de las razas) latinas y la superioridad de las otras». Dalla «historia interna» di Giner de los Ríos e di Altamira proviene in sostanza l’*intrahistoria* di Unamuno, il cui *En torno al casticismo*, «pese a la originalidad del argumento», si struttura attorno ad un già ben consolidato «modelo historigráfico de la cultura nacional de España»⁴⁹³. Quel modello

⁴⁹³ I. Fox, *op. cit.*, pp. 12, 121. Come si è già detto, in quel rifugio idealistico, in quella idea eternistica di “anima nazionale” – la «casta íntima y eterna» di Unamuno, «el espíritu del territorio» di Ganivet – si erano affermate molte delle valenze concettuali e dei criteri interpretativi attraverso cui la filosofia positivista del secolo anteriore aveva dato

costituiva lo schema portante di un'interpretazione dissociativa della storia della Spagna che ricorre con poche variazioni significative entro i teorici della generazione del '98.

Attraverso il parallellismo antagonistico tra storia interna e storia esterna, Rojas, come hanno già notato i pochi studiosi che si sono occupati del *Retablo español*, avrebbe affrontato la sua minuziosa interpretazione dell'«alma española». In *Eurindia* aveva simbolizzato la sua non originale teoria del «proceso tradicional» ricorrendo ad un impiego metaforico di segno organicistico che - si esaminerà tra poco - tornerà ad apparire in un significativo passo del *Retablo*: «la cáscara se raja: la pulpa continúa madurando, y hasta madura más pronto». Dietro le fratture superficiali indotte dagli avvenimenti storici si dà il naturale processo di maturazione della «polpa» genuina dello spirito del popolo.

La direttrice metaforica equorea che sostiene molte delle declinazioni del concetto “intrahistórico” nell'opera unamuniana – emblematica quella “oceanica” di *En torno al casticismo* – si riproponeva già in *Eurindia*, entro il contesto specifico della storia americana, nell'immagine del “fiume”, erigendosi sulla stessa dialettica di nascondimenti e apparizioni, di dislocazioni tra “sotterraneo”, “abissale”, e “superficie”, che si affermava nella scrittura dello spagnolo:

El río de la tradición autóctona ha caído en un abismo hacia el siglo XVI, pero seguirá su curso subterráneo, para reaparecer más tarde. Es un misterio de la intrahistoria popular, más esencial que la historia externa⁴⁹⁴.

Rojas dimostrava così come le tradizioni solo apparentemente estinte de «lo indígena, lo español y lo gauchesco» avessero continuato a scorrere «por los escondidos cauces de la intrahistoria social». La dissociazione tra “historia interna” e “historia externa” costituirà quindi una vera e propria premessa programmatica alla lettura della storia della Spagna proposta nel *Retablo*:

incremento all'antico genere della psicologia dei popoli: valenze e criteri che quegli autori credevano di essersi lasciati alle spalle dopo adolescenze di adorazioni spenceriane poi abiurate. Taine, alla cui opera, si deve ricordare, erano ispirati i saggi dell'*Alma española* di Rojas, era riconosciuto in un saggio di Azorín come il protagonista del rinnovamento in Francia del metodo critico di cui si agognava il consolidamento, sulla scia dell'illuminata ma solitaria opera di Menéndez Pidal, in Spagna. «Conocido es el sistema de Taine, en tres factores – el momento histórico, la raza y el medio – funda Taine su crítica; por medio de esos tres factores explica la producción estética; sobre esos factores levanta edificios que se llaman *Historia de la literatura inglesa, Tito Livio, La Fontaine*. Questo vitale metodo interpretativo, tale da «formar de la literatura de un país, en determinado periodo, un organismo vivo», trovava quindi nel panorama spagnolo una feconda applicazione ne *La epopeya de la poesía castellana* di Menéndez Pidal, «libro en que se traza el proceso evolutivo, orgánico, de la epopeya a lo largo de los siglos y a través de los géneros literarios». Cfr. Azorín, *Menéndez y Pelayo*, in *Obras completas, op. cit.*, pp. 1123-1124.

⁴⁹⁴ R. Rojas, “Ley de continuidad de la tradición”, in *Eurindia...*, cit., p. 133.

una es la historia política del Estado español o de los reinos peninsulares, y otra la del pueblo español. Aquella fué creada por invasores armados y por dinastías extranjeras, mientras el pueblo, a veces oculto en la intrahistoria, ajeno u hostil a la anécdota oficial, tiene otras verdades que decirnos⁴⁹⁵.

La drastica proposta terapeutica elaborata da Unamuno in risposta all'affliggente «problema de España» che sarebbe venuto alla ribalta con la disfatta del '98 consisteva appunto nel fondare la costruzione dell'identità nazionale sulle manifestazioni perenni dello spirito del popolo, «lo castizo eterno», nel quale individuava una forza tradizionale impermeabile alle alterazioni della “temporalità”, e perciò antagonistica a quella esogena e transitoria de «lo castizo histórico». La «casta histórica», «la casta castiza» aveva disatteso, tradito, nel farsi espressione del destino storico della Spagna, le autentiche potenzialità della Spagna reale, silenziosa, nascosta, eterna del suo «fondo intrahistórico».

Nel paese dimidiato, spaccato nei fronti avversi e incomunicabili dei difensori del tradizionalismo da una parte, e degli assertori della “europeización” dall'altra, come rievocava nelle lucide pagine di *Las dos Españas* Menéndez Pidal, l'Unamuno marxista di *En torno al casticismo* chiedeva di spezzare l'isolamento storico del paese, di rimmetterlo in contatto con il pensiero vivo e progressista dell'Europa avanzata. Ma Unamuno riteneva di potere arrivare a questa meta solo dopo avere attraversato un percorso lungo di autoascolto identitario, di svelamento della coscienza collettiva spagnola a se stessa.

Un percorso in sostanza *in interiore* doveva preparare allo sbocco europeistico, un lavoro di presa di coscienza e definizione assertiva dei tratti identificativi della psicologia del popolo spagnolo poteva contenere il rischio, così vistoso, di consegnare alla “descaracterización” la già avvilita, l'ancora precaria essenza della *hispanidad*, ingabbiata tra le pulsioni antagonistiche della sua “tradición eterna” e della sua «casta histórica». Rispetto alle due soluzioni che dominavano il campo dell'infiammato dibattito intellettuale attorno al «problema de España», la difesa della illustre tradizione del paese, della sua passata grandezza, il contatto modernizzante del paese con le avanguardie del progresso e della scienza europea, Unamuno profilò – come ha illustrato bene Abellán – una «vía alternativa» alla conquista della modernità, «una búsqueda de la modernidad sin renunciar a la propia idiosincrasia, puesto que en los países hispánicos esa modernidad nunca se ha poseído plenamente y no se necesita, en definitiva, renunciar a sus aspectos más indeseables»⁴⁹⁶.

Trasformando la debolezza in forza, ribaltando quella perifericità nella autonomia discorsiva di un progetto distinto del futuro del mondo ispanico, che puntava alla specificità e non all'allineamento, all'enfatizzazione della distonia della «peculiaridad ibera» - come l'ha chiamata Zea – e non alla sua “standardizzazione” nelle uniformi omologanti del progresso europeo, Unamuno profilava una traiettoria della “modernidad” che poteva ripagare

⁴⁹⁵ Id., *Avisos para entrar a España*, op. cit., p. 21.

⁴⁹⁶ J. L. Abellán, *El 98 cien años después*, Madrid, Alederabán, 2000, p. 23.

anche l'affannata ricerca identitaria delle emarginate, ben altrimenti periferiche, elites intellettuali ispanoamericane.

In un importante scritto del 1906 intitolato *Sobre la europeización*, Unamuno riconosceva la sostanziale estraneità, la finale indifferenza del suo sistema di valori ai due massimi fattori sui quali tanta cultura moderna europea aveva fondato le premesse del suo progredire, la “scienza” e la “vita”. «La verdadera europeización» auspicata allora da Unamuno, ha commentato uno studioso, «debe consistir sólo en que España haga prevalecer su sustancia peculiar en el seno de la comunidad europea», affermando così «la espanyolización de Europa»⁴⁹⁷.

Già nell'impostazione dei simboli portanti del *Retablo español* Rojas mostra dunque di muoversi entro il solco della lezione di Unamuno. Con quella figurazione plastica, sinfonica, ma non architettonica, della Spagna, sottolinea la peculiarità delle vocazioni caratteriali di quel popolo, le cui espressioni originali delimita nel campo delle facoltà irrazionali, dionisiache, dello spirito, irriducibile, il suo, al ragionamento sistematico e rigoroso della «razón unificadora y ordenadora».

⁴⁹⁷ E. R. Curtius, *Miguel de Unamuno, “Excitator Hispaniae”*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, Madrid, 60, dicembre 1954, p. 250. La posizione dell'intellettuale rispetto al problema fu in effetti assai complessa, come è attestato già solo dall'eterogeneità delle interpretazioni critiche, che si vedono spaziare da queste pagine sull'Unamuno «Excitator Hispaniae» alle più recenti prospettive di Marichal, intente a sondare una vocazione sentitamente europeistica nel «designio» ideologico dell'autore basco. Accanto al «despertador de España» congruamente ritratto da Curtius, Marichal ha ritrovato nell'opera unamuniana, in particolare ne *El sentimiento trágico de la vida* e ne *La agonía del cristianismo*, la fisionomia di un «Excitator Europae», “eccitatore” delle sue ricche eredità plurali, che sentì schiacciate sotto un pernicioso arroccamento della cultura francese e tedesca: «Unamuno reclamaba una descentralización de la cultura europea, una re-elaboración del concepto de Europa mediante una visión descentralizada y una perspectiva marginal» (J. Marichal, *El designio de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2002, p. 107).

Il contributo di Marichal aiuta così a stabilire che il nodo del problema non risiede tanto nell'attestazione di una fede europeistica nel fondo del pensiero del rettore di Salamanca, resistente agli evidenti sbalzi concettuali che attraversano il suo *iter* intellettuale. Quella fede europeistica, protagonista nel serrato processo al “casticismo” del libro del 1895, *En torno al casticismo*, sarebbe stata poi negata in scritti paradigmatici come *Sobre la europeización*, o *¡Adentro!*: testi che scandirebbero l'evoluzione verso una seconda fase intellettuale dell'autore basco, fortemente assorbita in un'interpretazione essenzialistica dell'identità spagnola, coltivata nel dialogo solipsistico con i testi “sacri” della sua eterna tradizione “intrahistórica”. Ma l'affermazione della necessità di reintrodurre il soggetto spagnolo nelle correnti della modernità attraversa anche questa seconda fase, nella quale la sacralizzazione del Quijote a “bibbia” della razza convive con la sconsolata decifrazione dei mali della sua Spagna. Evidentemente Unamuno, con il suo ostentato gusto per quella logica “paradossale” che si è legata presto alla sua figura, non provò mai a sciogliere, ma anzi si compiacque di incrementare e sollecitare le corde irrazionalistiche di una ricetta di rigenerazione nazionale (e internazionale) che pretendeva allo stesso tempo di spagnolizzare l'Europa e europeizzare la Spagna: una formula, cioè, che guardava al problema, effettivamente sentito, dell'europeizzazione della Spagna, con una visione volontariamente irrealistica e utopica.

13. Una Spagna non europea

Entro il variegato repertorio di diagnosi e terapie del “problema de España” espresso dalla riflessione degli intellettuali del '98 le voci di Costa ed Unamuno si possono considerare rappresentative di due estremi, opposti, fronti discorsivi, entrambi segnati da un evidente gusto della provocazione retorica e dell'eccesso iperbolico, in linea generale propri di tutta la fitta produzione attraversata dal motivo generazionale del “dolor de España”.

Costa, più di altri, si era mostrato allarmato dal pericolo che la nazione una volta potentissima e gloriosa affondasse definitivamente nella miseria del suo «medio africano», finendo con il figurare nel consorzio europeo come lo strano e pietoso caso di «una tribu medioeval, en estado de fósil, estorbo en el camino de la civilización». Per il “León de Graus”, a procedere in quello stato vergognoso di prostrazione nazionale, non era remota la possibilità che un nuovo Sidi Mohamed fondasse nel Garb marocchino una poderosa nazione

que sienta vergüenza del nombre español y se apiade de nosotros y señale como ideal y como objetivo a su política exterior la resurrección de España, en memoria de aquellos siglos en que fuimos hermanos⁴⁹⁸.

Con un sovvertimento eclatante della prospettiva “rigenerazionista” di Costa, «la desafricanización y europeización de España», Unamuno avrebbe invece inseguito una via di specificazione della peculiarità iberica proprio entro il solco di quella “primitività” africana della Spagna che in tanta misura concorsero a definire le scritture odepatiche degli scrittori romantici francesi. *In primis* di Dumas, che, raccogliendo un'antica affermazione di Feijó, aveva asserito in una frase destinata a divenire assai celebre che “l’Africa comincia nei Pirenei”⁴⁹⁹. Come scriveva Menéndez Pidal,

⁴⁹⁸ J. Costa, *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*, Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1900, pp. 160, 116.

⁴⁹⁹ Cfr. M. de Unamuno, *Sobre la independencia patria*, in *Obras completas, Nuevos ensayos*, op. cit. Questo testo unamuniano spicca per la particolare irruenza polemica con cui, rileggendo l'episodio delle guerre napoleoniche in Spagna come lo scontro tra le forze straniere della tradizione francese e quelle dell'indomito spirito «berberisco» autoctono, si scagliava contro la vicina nazione dall'altra parte dei Pirenei, definendola un «animal condecorado que no sabe Geografía», del tutto impreparato ad esercitare la logica del rispetto delle differenze culturali che pretende di esercitare in virtù della sua tradizione democratica. Il testo concludeva con una calda espressione di solidarietà per «esos nuestros hermanos de África»; la “rigenerazione” di questi ne era auspicata come quella che avrebbe investito la Spagna nel giorno in cui fosse insorta «contra quienes tratan de imponerle una fórmula de cultura que no aprovecha ni puede aprovechar a su alma noble y genuinamente berberisca». Accettando finalmente la frase di Dumas, scriveva Unamuno, la Spagna potrà guardare tranquillamente cominciare, al di là dei Pirenei, l'Europa alla quale non appartiene. «Para enfrentarnos y rebajarnos se inventó aquella frase de que el África empieza en los Pirineos,

Unamuno (sugestionado por la infeliz historia de Martín Hume) convirtió ese vejamen en afirmación programática, proponiendo el cultivo preferente de aquellas cualidades por las que el pueblo español difiere de sus vecinos de Europa, pues considera la afirmación de africanidad como paso previo de una valorización que pueda algún día permitir el influjo de España sobre los otros pueblos modernos⁵⁰⁰.

«Poco me importa la civilización de un país; lo que yo busco es la poesía, la naturaleza, las costumbres»: rievocando questa affermazione altrettanto paradigmatica del viaggiatore francese in Spagna, Sarmiento consolidava nei suoi *Viajes* il parallelismo tra l'«aspecto físico de la España» e quello dell'«África o de las planicies asiáticas»⁵⁰¹.

Da una parte, ha analizzato la Colombi, la letteratura odeporica di Sarmiento relativa alla Spagna procedeva ad un lavoro di messa a distanza e sovvertimento dei procedimenti descrittivi e *clichés* rappresentativi consolidati dai viaggi letterari di Mérimée, Hugo, Dumas e in particolare di Gautier, testi portanti di un processo di trasfigurazione immaginativa del territorio condotto sulle tonalità espressive del “pintoresquismo”, del “color local”, che avevano favorito il progressivo consolidamento dell'immagine stereotipata di una Spagna orientale, africana, barbara e primitiva.

Sarmiento si preoccupava innanzitutto di scardinare, nell'elusione o nel rovesciamento, le fondamentali modalità descrittive che sorreggono quella che – annota la studiosa - egli non mancava di percepire come la finta Spagna scaturita dall'affabulazione descrittiva dei viaggiatori francesi, una Spagna che è «*invención de Francia*». Non ripudiava però, ma anzi si avvicinava alle posizioni di Dumas, sfruttando retoricamente l'«analogia oriental, como una continuidad de la establecida en el *Facundo*»: esotismo, orientalismo come barbarie, arretratezza, disagio culturale. La condanna del mondo spagnolo era quindi celebrata su un edificio concettuale che si voleva in ogni modo sgombro dal coacervo di luoghi comuni e stereotipi di cui l'hanno popolato gli

y aquí nos hemos pasado los años procurando borrarla y citándola como un bochorno. Día llegará [...] en que repitamos con orgullo esa frase y digamos a nuestra vez mirando allende nuestros montes linderos: “Europa empieza en los Pirineos”» (M. de Unamuno, *Sobre la independencia patria*, in *Obras completas, Nuevos ensayos*, *op. cit.*, pp.731- 732). Sull'eredità africana della Spagna l'Unamuno giovanile aveva mostrato un atteggiamento assai diverso, come è noto, nel dialogo epistolare con Ganivet che sarebbe poi stato annesso con il titolo di *El porvenir de España* all'*Idearium español*. Un'edizione italiana di quell'opera è stata recentemente predisposta da G. Scocozza: cfr. A. Ganivet, M. de Unamuno, *L'avvenire della Spagna*, Catanzaro, Rubbettino, 2009.

⁵⁰⁰ R. Menéndez Pidal, “Las dos Españas”, in *Mis páginas preferidas. Temas lingüísticos e históricos*, Madrid, Editorial Gredos, 2008, pp. 277-278. Le pagine di “Las dos Españas” appartengono al “Prólogo” al primo volume della *Historia de España* diretta dallo studioso, pubblicata da Espasa-Calpe nel 1947. Segnaliamo un'edizione italiana dell'opera curata e tradotta da E. Ruggiero: cfr. Menéndez Pidal, *Gli spagnuoli nella storia. Introduzione alla Storia della Spagna*, Bari, Laterza, 1951.

⁵⁰¹ D. F. Sarmiento, *op. cit.*, pp. 130, 131.

sguardi dei viaggiatori stranieri. Smascherare tale reificazione immaginativa dello spazio spagnolo era il passo necessario alla propria denuncia di incompatibilità, all'espressione di una già esteriorizzata ispanofobia.

Rispetto all'«analogia orientalista» consolidata, in senso dispregiativo, da Sarmiento, Darío procedeva invece nel senso di una rivalutazione positiva degli stessi *topoi* della «barbarie hispana» (la Spagna della corrida per esempio), richiamandosi all'irriducibilità di una componente irrazionale, primitiva, dell'essere umano, che non sarebbe esclusiva dell'uomo spagnolo, ma anzi propria di ogni uomo («...en cada hombre hay algo de español en ese sentido»). Su questa strada «argumenta por el rescate de la España mora, las “tierras solares”, reflatando con signo positivo ese “oriente” contenido en la geografía peninsular, lo que arraiga una nueva mirada sobre Andalucía»⁵⁰².

In linea con Darío, ecco allora Rojas individua, dunque, un'essenza «dionisiaca» del popolo spagnolo. In consonanza con Unamuno dà piena voce ai caratteri peculiari del genio iberico, alla sua «potente originalidad», di quell'Unamuno che aveva esortato a rintracciare nel corpo della cultura spagnola le viscere vitali di uno spirito iberico che non si era mai completamente assorbito entro il processo di latinizzazione imperiale della penisola:

Latina es antes que nada nuestra cultura, pero ni le somos deudores a Roma de las entrañas de nuestro espíritu ni es de creer que hayamos aún convertido en carne y sangre propias esa cultura misma de que estamos revestidos⁵⁰³.

La visione etnico-culturale della Spagna di Rojas fa del tutto sua l'ammonizione di Unamuno. Così come in *Blasón de plata* e in *Eurindia* aveva ricostruito sulle matrici ancestrali dell'*indio*, lo spagnolo, il *gaucho*, l'immagine nazionale assediata dal processo dissolvente dell'immigrazione, così nel *Retablo* rinveniva nel «cauce histórico del pueblo español» la matrice caratterizzante dello spirito iberico:

Bajo la variedad física del hombre hispánico, bajo el aluvión de innumerables invasiones de pueblos extraños, subyace lo ibérico, y de ello proviene el perdurable carácter de lo genuinamente español, que no es latino, ni árabe, ni gótico, aunque hay residuos de todo esto en el accidentado cauce histórico del pueblo español. ¿Trátase de un misterio telúrico? ¿De un misterio racial? ¿De un misterio espiritual?⁵⁰⁴

⁵⁰² B. Colombi, *op. cit.*, p. 128.

⁵⁰³ M. de Unamuno, *España y los españoles*, in *Obras completas, Nuevos Ensayos*, *op. cit.*, p. 720

⁵⁰⁴ Id., *Los iberos fuera del museo*, in *Retablo español*, *op. cit.*, pp. 46-47. Riprendendo la metafora organicistica del frutto di *Eurindia* che si è richiamata sopra Rojas discerneva quindi tre differenti «entidades», livelli, dell'espressione della personalità ispanica nelle sue fluttuazioni tra storia e intrastoria: «España incluye tres entidades diferentes: lo español propiamente dicho concierne al Estado, a la política, a la historia externa en su totalidad; lo hispánico, a la cultura intelectual, especialmente al idioma castellano y a lo que en él ha expresado el genio racial; y lo ibérico, a lo más adentrado y antiguo de la raza, su ser espiritual, que irrumpe y se manifiesta, aquí y allá, en formas evidentes [...] la cáscara, la pulpa y la semilla;

Approfondisce un'interpretazione "insulare" della penisola spagnola, che la recide dall'organismo della geografia europea, e allenta i lacci che la legano «por la geografía y por la historia» al continente africano, rifiutando – con una presa di posizione polemica indirettamente rivolta a Sarmiento - la lettura orientalista promossa da Dumas e per via "paradossale" rivalutata da Unamuno:

Europea es España según los mapas, aunque por la geología y por la historia tiene contactos íntimos con África, sin que se haya de aceptar por ello la frase proverbial de que el África empieza por los Pirineos. Ni europea, ni africana, España es una ínsula ibérica, distinta de cuanto lo rodea. Su tierra y su hombre se individualizan en una potente originalidad⁵⁰⁵.

È proprio dai Pirenei, barriera naturale che ha protetto, appartandola dal resto delle nazioni europee, l'insularità iberica, che deve allora partire l'itinerario ideale del viaggiatore ispanoamericano interessato a cogliere la specificità delle sue manifestazioni geografiche e storico-artistiche. Così ammonisce Rojas negli *Avisos para entrar en España*, proponendo un breviario di istruzioni a suo avviso indispensabili per orientare il cammino dei pellegrini ispanoamericani, sicuramente irreperibili nel pure «excelente Baedeker», fatto a misura delle più superficiali esigenze dei «viajeros de Cook».

Per non incorrere nell'«error» «de querer interpretar a España como a una nación europea» - sentenza il primo punto della scaletta di indicazioni fornite da Rojas – il viaggiatore deve evitare quindi di arrivarvi dal fronte marino, passando per i suoi porti, che «a pesar de ser muy españoles», quelli del Mediterraneo così come quelli della costa settentrionale, recano le inevitabili impronte della industriosa modernità europea. È preferibile piuttosto arrivare in Spagna attraverso la frontiera francese, passaggio che – come l'autore del *Retablo* chiarisce con la seconda indicazione - «torna más brusco el contraste de lo francés, racionalmente europeo, frente a lo español, cuya historia es menos racional y ordenada»⁵⁰⁶.

Per condurre al meglio questo itinerario ideale dalla razionalità europea all'irrazionalità iberica, Rojas consiglia allora di penetrare la corazza pirenaica non dalla commerciale costa bilbaina e nemmeno da quella dei litorali mediterranei, ma di entrare nel suolo ispanico attraverso Hendaya, «para sumirse bruscamente en el misterio prehistórico de los vascos»⁵⁰⁷. Il percorso raccomandato si struttura quindi come un vero e proprio salto "iniziatico" dal *logos* europeo, dalle forme civilizzate della raffinata nazione francese, alla primitività preistorica dei paesi baschi, nei quali già Sarmiento aveva

tres partes de un solo fruto. La cáscara de España ha sido cobertura impuesta por dinastías extranjeras; el idioma ha sufrido también presiones exteriores, mientras lo ibérico mana de adentro, como la locura del Quijote vestido de armas anacrónicas» (*ivi*, p. 47).

⁵⁰⁵ R. Rojas, *Avisos para entrar en España*, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁵⁰⁶ *Ivi*, p. 20.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

individuato, per essere i loro abitanti i discendenti «en linea recta y sin mezcla de romanos, godos, o árabes, de los vascos que habitaban los Pirineos ahora tres mil años», il bastione “astorico” della nazione, e, per così dire, il “grado zero” delle sue strutture civili⁵⁰⁸.

«Sobrevivientes de una raza primitiva», ragiona Rojas, «únicos españoles sin mestizamiento de moro y con lengua no nacida del latín», i loro monti furono «el Ararat ibérico en el diluvio romano y el mahometano»⁵⁰⁹, e da questi sarebbero discesi, con il sangue ancora puro degli antichi iberi, per andare a insediarsi, quando si era conclusa la *reconquista* della Spagna musulmana, nella regione castigliana.

E proprio verso la Castiglia, cuore storico della Spagna, deve proseguire allora, sulla traccia del fiume Ebro, «río ibérico por antonomasia», il percorso del viaggiatore ispanoamericano. Attraversando Miranda del Ebro, ragiona Rojas, è breve il passo per Burgos, «Caput Castellae», città del Cid e roccaforte gloriosa della “reconquista”:

Burgos, ciudad del Cid, fué la más vieja frontera contra los moros; afirmó su hegemonía en las rivalidades con León; el nuevo reino así constituido extendió su poder a Asturias y Galicia, luego a Toledo y Aragón, y lleva la marca de ese origen el Estado que después consume la reconquista peninsular en Andalucía y realiza la colonización americana. Hay en ese proceso de adentro hacia afuera de la Península una precisión que aclara lo que parecería confuso visto desde la periferia marítima, pintoresca pero fragmentaria. Aconsejo, pues, plantar el árbol por su tronco, antes de verlo por su ramaje⁵¹⁰.

Il percorso tratteggiato da Rojas vuole ricalcare così lo stesso processo che aveva sostenuto il consolidamento della nazione spagnola secondo una dinamica di «adentro hacia afuera», una dinamica che si era irradiata cioè dall’iniziativa politica del nucleo centrale castigliano, soggetto storico protagonista del movimento di unificazione del paese. Rojas, dunque, faceva suo sin dalle premesse programmatiche della sua scrittura di viaggio il criterio “castellanocentrico” che, promosso da un importante ciclo di opere della storiografia liberale spagnola tra Otto e Novecento, aveva sostenuto il dibattito di idee degli intellettuali del ’98 attorno al problema della decadenza spagnola.

⁵⁰⁸ «Las provincias vascongadas serían asunto digno de los estudios de un Thierry, si bien como todos los pueblos primitivos, parecen sustraerse al exámen histórico por la simplicidad misma de la vida desnuda de acontecimientos importantes» (D. F. Sarmiento, *op. cit.*, p. 132). Trent’anni dopo queste affermazioni sarmientine, Ganivet, nelle pagine di *El porvenir de España*, rivolgendosi a Unamuno come a un esemplare degli «esforzados y tenaces vascones», li dipingerà come «puros, aferrados al espíritu racial de la nación» e ancora atavicamente, ferocemente, attaccati alla dimensione primitiva di una vita collettiva immacolata dalle macchie del progresso, «todavía con el fusil al hombro para combatir las libertades modernas» (A. Ganivet, *op. cit.*, p. 154).

⁵⁰⁹ R. Rojas, *Avisos para entrar en España*, *op. cit.*, p. 20.

⁵¹⁰ *Ivi*, pp. 20-21.

Il simbolo dell'albero, che delineava in *Eurindia* il ciclo culturale dell'*argentinidad*, sorregge qui la visione genealogica del mondo iberico. Conformemente alla sua struttura, il viaggio di Rojas, partendo dal nucleo preistorico, dall'«Ararat ibérico», dei paesi baschi, accede in Castiglia, «tronco» adusto della sua tradizione storica, scritta dall'epopea immortale del Cid. Scende quindi verso sud attraverso la geografia piatta e petrosa della Mancia, teatro di gestazione del *Quijote*, «biblia de la raza» iberica, per giungere in Andalusia, terra che rivela il lavoro secolare di un fitto processo di ibridazione razziale culturale che non ha comunque snaturato i tratti estremamente peculiari degli uomini andalusi, protagonisti essenziali del processo di colonizzazione delle terre del Río de la Plata.

Sulla traccia letteraria del viaggio africano sarmientino, sbarca in Marocco, a Tangeri, fermandosi brevemente, nel tragitto di ritorno, a Gibilterra. Procede quindi a est, in direzione di Barcellona, i cui densi percorsi si chiudono con una «divagación americana frente al Mediterráneo» che costituisce, come si vedrà, un significativo sunto dell'esperienza del viaggiatore sulla via ormai del ritorno. Passando fugacemente per la Galizia, e quindi per Lisbona, «el peregrino indiano vuelve a su patria». Con una eloquente simmetria alla proposta di “deseuropeización” tracciata negli *Avisos para entrar en España*, l'autore che si appresta a mettere la parola fine alla sua corposa scrittura di viaggio, guardando al paese travolto dalla faida di una guerra civile nella quale pesa l'intervento vile e predatorio degli interessi delle nazioni europee, vede ratificarsi l'esigenza di curare il male della Spagna attraverso una soluzione che porta nelle stesse matrici identitarie della sua altissima tradizione:

Algunos intelectuales, después de 1898, decían: “España es el problema y Europa la solución”. Pero se equivocaron. Ante lo que ahora ocurre, debemos decir:

ESPAÑA ES EL PROBLEMA Y ESPAÑA ES LA SOLUCIÓN⁵¹¹

14. Paisajes, ciudades, personas, instituciones, costumbres: aspetti tematici e narratologici

Si sono descritte sopra in maniera sommaria le linee essenziali del percorso del viaggio, secondo quella direttrice espansiva da «adentro hacia afuera», dal tronco castigliano verso le sue ramificazioni costiere, tracciato da Rojas nel suo *Retablo*. Se quell'itinerario costituisce l'indice spaziale, la traccia geografica attorno a cui si forma la dimensione immediatamente referenziale della scrittura di viaggio, una parte abbondantissima dei materiali del libro eccedono dalla piana concatenazione narrativa degli eventi legati al fluire del percorso, presentandosi come sezioni autonome, talora lunghe digressioni riflessive, che

⁵¹¹ Id., *El peregrino indiano vuelve a su patria*, in *Retablo español*, op. cit., p. 404.

vanno a costituire come nuovi tasselli il pannello figurativo e plastico del *Retablo español*.

Rojas lo aveva definito nelle avvertenze preliminari come una “collezione” di «paisajes, ciudades, personas, instituciones, costumbres». Appare opportuno dare conto qui dei criteri gerarchici e delle modalità narrative e stilistiche con cui tali ingredienti tematici si strutturano nell’edificio testuale del libro. E si deve cominciare con l’avvertire che nel *Retablo*, come già nelle *Cartas de Europa*, la storia, nelle sue drammatiche opposizioni tra storia e “intrahistoria”, costituisce il filtro dominante attraverso cui Rojas stimola il racconto della sua visione della Spagna. La lettura del mondo spagnolo attraverso la dicotomia interpretativa delle “storie parallele” si traduce in effetti in una biforcazione della stessa struttura narrativa del *Retablo* sui due percorsi antagonisti, per quanto strettamente annodati, della storia esterna e della storia interna. Si può dire, con qualche rischio di schematizzazione, che a un viaggio nella “storia esterna”, svolto prevalentemente nella prima metà del libro, nel quale si illustra – attraverso un confronto implicito con l’annoso dibattito della cultura nazionale sull’“enfermedad” della Spagna – il processo di decadenza del paese, segue in una seconda parte un viaggio nelle forme “intrahistóricas” delle sue manifestazioni letterarie, architettoniche, figurative e musicali.

Ma al di là di ciò, l’attenzione tanto pervasiva per le manifestazioni storiche fa sì che su di esse rimanga magnetizzato, a tutti i livelli discorsivi del testo, lo sguardo del viaggiatore, che ne rimane per certi versi asciugato nella capacità di recepire e tradurre in effetti verbali l’eterogeneità dei dati che pure dovevano essersi imposti alla sua esperienza di viaggiatore. Si veda per esempio come l’interesse del viaggiatore dinnanzi all’Arco de Santa María a Burgos si volga immediatamente al problema della decifrazione storica del monumento che segna l’accesso della città, senza che si dia il minimo trasporto estetico dinnanzi all’incombenza delle «arcáicas estatuas que lo adornan, adosadas a la puerta famosa». Il viaggiatore si limita ad osservare, compiaciuto della sua sollecita risposta interpretativa:

-Aquel es Fernán González, juez y conde, fundador de Castilla. El otro es Laín Calvo, abuelo del Cid⁵¹².

Molti gli esempi che si potrebbero addurre. Spicca quello della cronaca della visita a Toledo, nella quale, già nella visione di insieme della città prevale l’interesse del viaggiatore di discernere le varie anime storiche che ne hanno attraversato lo sviluppo urbano e artistico, distinguendo la «Toletum» menzionata da Tito Livio dai resti delle mura dell’«época visigótica», le tracce dell’«época morisca» da quelle segnate dal passaggio dei «ricos sefardíes del siglo XIII»⁵¹³. Il rilievo monumentale, piuttosto che come espressione figurativa e plastica dotata di una sua autonoma ragione espressiva, è letto

⁵¹² Id., *Burgos, patria del Cid*, in *Retablo español, op. cit.*, p. 31.

⁵¹³ Id., *Meditación argentina frente a Toledo*, in *Retablo español, op. cit.*, p. 51.

come traccia della storia, come condensazione materiale di un mondo storico che il visitatore si incarica di decifrare e riportare al presente:

He ahí la iglesia donde se arrodilló el caballo del Cid cuando entró con Alfonso VI en Toledo reconquistada. He ahí el Alcázar [...] donde Alfonso el Sabio residió con su corte poliglota. He ahí las cadenas de los cautivos cristianos que Doña Isabel libertó cuando tomó a Granada. He ahí el Cristo de la Vega, cuyo milagro contara Zorrilla. Por aquí anduvieron el Arcipreste de Hita, Fernando de Rojas, Garcilaso, Lope, Tirso, Cervantes⁵¹⁴.

La chiesa, l'Alcazar, le catene dei prigionieri cristiani, il Cristo de la Vega compaiono qui, sprovvisti completamente di determinazione fisica, di una qualche aura estetica, come astratte cifre spaziali di correlativi avvenimenti storici. Si tratti di paesaggi naturali o di siti artistici, difficilmente l'autore si lascia andare a interpretazioni soggettive, a digressioni descrittive. È un «paisaje» trasformato in «historia» dallo sguardo avido di testimonianze temporali del pellegrino venuto dal Nuovo Mondo, come mettono esemplarmente in luce le “meditazioni” pronunciate dinanzi al “sincretistico” spettacolo architettonico di Toledo: un'avidità di forme solide, che attestino il dominio razionale dell'azione umana sulla natura, il disciplinarsi della stessa mutevolezza dei processi etnici e culturali nella forma storica compiuta. Come Sarmiento aveva sognato dal deserto africano il ripopolamento della desertica pampa argentina, Rojas dalla stratificata scenografia urbana di Toledo trae l'auspicio di vedere un giorno cristallizzarsi quello spazio geografico di informe «abstracción» in un compiuto “paesaggio storico”, chiuso nella durezza dell'architettura:

-¡Luego, pues, tal suceso era posible! Era posible que el paisaje se convirtiese en historia y que la historia se sedimentara sobre el paisaje, identificándose con él [...] Cuánta esperanza da esto a nuestra Argentina, tierra de inmigraciones, y qué lección para los venidos de afuera que aspiran a mantener sus formas de origen!⁵¹⁵

Ecco allora che nei percorsi del *Retablo* il paesaggio naturale quasi scompare entro le scenografie della storia, scenografie, comunque, di “fatti” storici, più che di testimonianze architettoniche materiali.

Certo, poi, questa “rarefazione” del paesaggio nel *Retablo* è da mettere in relazione con la questione, già più volte richiamata, della significativa cesura temporale intervenuta tra l'esperienza concreta del viaggio e quella del processo compositivo portato a termine, forse sulla base di appunti e note, trent'anni più tardi. È ipotizzabile che in quel 1938 Rojas costruisca il *Retablo* sulle impronte di ricordi ormai sbiaditi, forse con l'ausilio di rendiconti consegnati ai taccuini dei suoi ormai lontani anni di gioventù, nei quali ha potuto reperire registrazioni magari fedeli delle circostanze esteriori del

⁵¹⁴ Id., *Meditación argentina frente a Toledo*, op. cit., p. 53.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 254.

viaggio (spostamenti, ricognizioni dei percorsi monumentali, incontri di personaggi, aneddoti, etc.), ma insufficienti in ogni modo a rendere sulla carta l'impatto visivo, la fresca reazione emotiva del pellegrino di allora dinanzi ai dati materiali dell'ambiente naturale e artistico.

Ciò, insieme al fatto che il suo temperamento letterario non si distingue certamente per estro immaginativo, fa sì che manchi sostanza descrittiva alle trame del *Retablo*, percorso di un viaggio, si può dire, paradossalmente privo di paesaggio. Si tratta al più, quando appare, di un paesaggio estremamente "stilizzato". Come in un rudimentale fondale di cartapesta per le gesta del Cid, per esempio, si annuncia il paesaggio della «más vieja Castilla»: «da tierra gris, reseca; el aire liviano, azul...»⁵¹⁶. Estremamente essenzializzato, poi, il celebre paesaggio che circonda l'Escorial: «tierra de páramo; cielo de estepa; arquitectura de muerte»⁵¹⁷.

Non c'è maggiore studio, ricerca letteraria, nelle rievocazioni dei percorsi monumentali delle città, che si risolvono spesso in lunghi, noiosi cataloghi dei siti visitati. Per darne un'idea:

Conocí la Casa de las Conchas, la de Salinas, la Calle de Bordadores con la Casa de las Muertes, el palacio de Monterrey, la torre de Clavero o de los Sotomayor, el Palacio Episcopal, el convento de las Dueñas, el de las Augustinas Recoletas, el templo circular de San Marcos [...] ⁵¹⁸

E siamo arrivati solo alla metà di un lungo elenco, che in verità sembra essere stato tolto di peso dall'indice di una guida turistica della Castiglia relativo alla tappa, legata al nome illustre di Fray Luís de León, di La Flecha, o che forse l'autore sta fedelmente trascrivendo dagli schematici appunti del viaggio del 1908.

Sono invece figure storiche o figure della contemporaneità, comunque incontri umani, quelli che si addensano, nelle pagine del viaggio di Rojas: vi si impongono con tutt'altra vivezza caratteriale, e capacità di "materializzazione" fisica. In un ordine di discorso volto a definire le più generali caratteristiche della struttura formale e narrativa del *Retablo español*, si deve qui riferire del valore soprattutto testimoniale che, con una buona dose di enfasi, Rojas attribuisce all'esperienza del suo viaggio spagnolo, e, dunque, alla scrittura che lo ripercorre, sulle tracce del ricordo:

Vi y escuché a Joaquín Costa en ocasión memorable; recibí entonces las confidencias de Unamuno; oí contar cosas de Ganivet a los que fueron sus amigos, y creo tener conocimientos de ellos, por el estudio de sus obras, para llamarlos, a los tres, los profetas ibéricos. Mensajeros trágicos en una hora trágica, los tres quedan como figuras del destino en la moderna historia de su pueblo.

⁵¹⁶ Id., *Hacia la más vieja Castilla*, in *Retablo español*, op. cit., p. 27.

⁵¹⁷ Id., *El Escorial y la sombra de Felipe II*, in *Retablo español*, op. cit., p. 58.

⁵¹⁸ Id., *Paseo a La Flecha, prisión de Fray Luís*, in *Retablo español*, op. cit., p. 78

En 1908, tocóme ser testigo de presagios grandes en el cielo español⁵¹⁹.

Tanta parte del *Retablo* si costruisce sulla rievocazione di quegli incontri: la registrazione dal vivo delle parole dei dotti e dei vari “tribuni” della rinascita del paese, il ritratto dei volti illustri, le strette di mano tra gli intellettuali delle due sponde dell’Atlantico, intrecciate nell’occupazione alta di dare una nuova interpretazione alla storia e al destino di quella franta e pure viva, vitale, Spagna - insiste Rojas in ogni pagina del libro. Un’estesa galleria di ritratti attraversa il libro di Rojas. Spiccano, per la ragguardevolezza dei personaggi trattati, quello dall’«aire de buho» dell’Unamuno rischiarato da un lirico tramonto di Salamanca, quello di Menéndez Pelayo, nel suo studio della “Real Academia”, quello di un Darío che con estremo turbamento si appresta a calcare la scena di una cerimonia diplomatica che lo vede protagonista. Senza contare gli schizzi di un Salvador Rueda «neurasténico», della bizzarra «figura di espantapájaros» di Valle-Inclán, delle varie figure “scapigliate” dei letterati del “Gato Negro”, o il romantico busto della contessa Pardo Bazán... E per tornare ai personaggi dell’olimpico maggiore del ’98 spagnolo, il figurino da «garrido basco vestido a la inglesa» di Maeztu, come gli era apparso a Londra, e l’immagine di «ibero auténtico» di Costa, il “León de Graus”, di cui Rojas rievoca il memorabile intervento del maggio del 1908, al quale il nostro aveva potuto accorrere insieme a Grandmontagne, Valle-Inclán e Palomero.

Più che le testimonianze dei «presagios grandes», il *Retablo español* avrebbe raccolto di quel grande fermento spirituale ed intellettuale le sue più esteriori epifanizzazioni mondane, le sue più minute espressioni anche aneddotiche, captate dal fiuto attento dell’ambizioso viaggiatore venticinquenne del 1908, avido di consacrazione intellettuale, di “battesimi letterari”, per quanto anche sinceramente appassionato alla ricca realtà del mondo che sta scoprendo.

È anche scoperta l’ingenuità con cui il narratore dà sfogo al suo narcisistico desiderio di dare risalto alla sua figura di “scopritore” precoce, e di recensore - dall’intimità di sciolti, amichevoli, rapporti di colleganza - delle figure e degli ambienti cruciali della “nuova” Spagna del ’98. Con la stessa premura “archivistica” con cui aveva fatto raccolta dei più minuscoli lacerti su cui avrebbe costruito la sua difatti mastodontica “storia della letteratura argentina” - di cui Groussac ebbe a dire che era più grande della stessa effettiva letteratura argentina -, Rojas non aveva sciupato il più avulso documento che avesse potuto aiutarlo nell’impresa di ricostruire le trame di quei giorni di costruzioni di intese amicali e di feconde intuizioni intellettuali.

Il suo desiderio ossessivo di apparire, di “ritrarsi” in compagnia degli importanti personaggi del mondo intellettuale spagnolo si rivela in maniera emblematica nelle pagine di *Esquelas de escritores*: una sorta di bacheca in cui l’autore mette in mostra documenti dal suo punto vista preziosi del suo «archivo del viaje», «esquelas», biglietti da visita, cartoline, lettere, fotografie di

⁵¹⁹ *Ibid.*

gruppo, pezzi di giornali suggellati dalle firme di nomi insigni. «Una gentil invitación» di Menéndez Pelayo o il messaggio di addio di Darío in partenza per il Nicaragua, i “distinti” ringraziamenti di Valle-Inclán per dei libri ricevuti, o il biglietto di scuse di Menéndez Pidal per un disatteso ricevimento dell’ospite argentino nella sua casa di «Ventura Rodríguez 21». È il malandato “archivio del viaggio” entro cui, spiega Rojas, il narratore del *Retablo* cerca di recuperare il “colore” di quei giorni lontani:

Al escribir mi *Retablo* he consultado ese archivo del viaje, un tanto desordenado a consecuencia de un allanamiento por causas políticas, practicado en mi domicilio de Buenos Aires, en 1934, por la policía del presidente Justo, bajo estado de sitio; pero se han salvado cartas confidenciales de Unamuno, Maeztu, Grandmotagne y esquelas expresivas en su laconismo, que me han ayudado a recordar, afianzando la veracidad de mis recuerdos⁵²⁰.

Seguiva quindi la “trascrizione”, «sin comentarios», di quella “laconica” corrispondenza. Il feticismo archivistico che gli studi della Estrín, e più di recente della Salvioni, hanno visto alle origini della ingente opera di monumentalizzazione della storia letteraria argentina, sottende anche a questa analoga monumentalizzazione dei documenti della vita, della storia culturale, della Spagna nel *Retablo español*.

Una storia culturale che Rojas si propone di recuperare nella sua fitta, profonda concatenazione con quella dei paesi dell’altra parte dell’oceano. Si apre con *Sarmiento en España* una consistente sezione di ritratti di personaggi ispanoamericani, intervallati qua e là da medaglioni di intellettuali e scrittori spagnoli. Strutturata secondo un movimento genealogico dei viaggiatori ispanoamericani in Spagna tra Otto e Novecento, iniziata da Sarmiento, «el primer argentino que haya ido a España con el propósito de estudiarla», e chiusa dallo sbarco di Darío, in essa il «peregrino indiano» illumina momenti della travagliata gestazione dei rapporti degli intellettuali del nuovo mondo con la realtà dell’antica madrepatria, e coglie frangenti essenziali della maturazione delle letterature del continente attraverso percorsi nomadici significativamente fecondati dal incontro con la matrice ispanica.

Le prime quattro prose elaborano uno sguardo critico sulla cultura del secondo ottocento argentino, attraverso i ritratti di figure di diversa rilevanza intellettuale e pubblica. È con la postura di un “giustiziere” che Rojas esamina l’ingiusta sentenza di Sarmiento sulla Spagna, conosciuta in un viaggio che per essere stato tanto frettoloso non poteva in effetti dissipare il verdetto anzitempo stabilito: «pues el viajero enjuició a España, vamos nosotros a enjuiciar al ilustre viajero»⁵²¹. Alla condanna della «trivialidad de su crónica» e della «superficialidad de su historia clínica», Rojas allega un’“attenuante”, ricavata da un’introspezione psicologica e storica dell’uomo e del suo tempo, che costituisce un vero e proprio sovvertimento della convinzione

⁵²⁰ Id., *Esquelas de escritores*, in *Retablo español*, op. cit., p. 240.

⁵²¹ Id., *Sarmiento en España*, in *Retablo español*, op. cit., p. 291.

ispanofobica dell'illustre argentino. Si evidenzia allo sguardo critico di Rojas nella reazione entusiastica del viaggiatore dinnanzi allo spettacolo di una corrida, dove «lo traiciona su sangre ibérica». «Fanático del progreso, el atraso de Roma lo dejó indiferente, per no así el de España, porque España le dolía en carne propia»⁵²². Il suo rifiuto della Spagna si doveva proprio al carattere intrinsecamente spagnolo del suo temperamento, per il quale giudicava quella sua ripudiata terra di origine con un'esasperazione passionale non dissimile a quella che detta gli aspri verdetti degli interpreti odierni del “problema de España”.

Si doveva appunto ad Unamuno questa interpretazione del Sarmiento “spagnolo”. E appunto da Unamuno queste pagine del *Retablo* riprendono un aneddoto in cui aveva trovato un riscontro empirico della sua tesi: un suo amico cieco di Salamanca, assai suscettibile «a los ataques de los extranjeros contra España», sottoposto alla lettura di alcuni emblematici frammenti del viaggio di Sarmiento, non aveva reagito con indignazione. Aveva invece percepito un carattere «autóctono» di quelle pronunce che legittimavano in un certo senso l'americano ad intervenire entro quel repertorio di discorsi critici, beneficamente “dispregiativi”, della Spagna: «-Es que ese americano habla mal de España como nosotros, no como los extranjeros»⁵²³.

Assolto così con il giudizio autorevole del rettore di Salamanca e la compiacenza dell'anonimo patriota cieco, Sarmiento è accolto come un precursore nel polifonico coro degli interpreti della “enfermedad” della Spagna, che il viaggiatore del 1846 - argomenta Rojas - vide cristallizzarsi in un turbulento «espectáculo de desorganización y miseria» del paese, affondato in uno dei momenti più nefasti della sua storia, segnato dalle guerre napoleoniche e dimidiato dalla precoce repressione della costituzione liberale nel regime della Restaurazione, ad opera delle forze “straniere” della Santa Alleanza. Sarmiento, registra ancora Rojas, all'apice delle sue argomentazioni, non aveva saputo d'altronde scalfare la cortecchia della storia “esotica” del paese dalle pure espressioni nazionali del suo popolo, oppresso da secoli di dominazioni straniere; non comprese «que era necesario distinguir la España dinástica y la España popular; las virtudes nativas y el atraso en la educación o la técnica». Il vendicativo verdetto sarmientino che postulava la necessità di “colonizzare” la Spagna - «“opino por que se colonice a España”» - accende a questo punto l'invettiva di Rojas contro l'«inmoralidad política», il fatuo materialismo, e l'ipocrita “progressismo” delle nazioni europee a cui il predecessore argentino voleva affidare il destino del paese ritardato, le stesse - annota il viaggiatore - che sembrano desiderare oggi «para España la suerte de un Marruecos cristiano»⁵²⁴.

Con un pretesto - l'essersi imbattuto nella strada madrilenas «*Ventura de la Vega, número tantos*» - la prosa successiva incornicia la figura del poeta

⁵²² *Ivi*, pp. 292, 295.

⁵²³ *Ivi*, p. 293.

⁵²⁴ *Ivi*, pp. 293-294.

romantico vissuto sulla soglia della patria argentina, nella quale nacque nel pieno fulgore della rivoluzione del 1810, e che abbandonò da piccolo, e quella spagnola dove visse per tutta la vita, con qualche nostalgia per le origini rivelata da brandelli della sua «poesia mondana». «Su tez era pálida, los ojos grandes, el cabello negro y, hacia 1850, encuadró su cara flaca entre esponjadas patillas»⁵²⁵, e con la sua elegante fisionomia e il suo temperamento affabile si impose nei saloni mondani e poi nei quadri burocratici della Spagna isabellina. Alla Spagna in effetti appartengono «su vida y su obra», come aveva già dichiarato Rojas nel breve profilo che, con un'inserzione che gli era risultata assai problematica, aveva incluso nella sua *Historia de la literatura argentina*. Un esempio della tendenza auto-citazionistica che Laura Estrín ha segnalato in pagine del suo studio sul metodo critico di Rojas. Tornare sulle tracce dei propri scritti può contribuire al rafforzamento dell'autorità "genitoriale" della prima storia della letteratura argentina; o, più spicciolamente, alimenta il compiacimento narcisistico dell'autore che ripetendo il già detto, "pubblicizza" i luoghi della sua opera, disseminandoli in un orizzonte discorsivo metatestuale, meno soggetto all'azione dell'oblio che avvolge le opere del passato.

Qui, il poeta, che aveva conosciuto Rosas negli anni del suo esilio spagnolo e Sarmiento all'epoca del suo viaggio (che lo cita in una pagina delle sue cronache), sembra trovare posto in questa narrazione degli ispanoamericani tra vecchio e nuovo mondo per il fatto di rappresentare l'«argentino que ha quedado siendo español»; viceversa «Sarmiento es el argentino que se empeña en ser antiespañol»⁵²⁶.

Anche Eduardo Wilde figurerà nella storia letteraria di Rojas per l'opera postuma *Agua abajo*, libro autobiografico della cui composizione il vecchio protagonista della generazione dell'80 avverte il giovane cronista de "La Nación" che è andato a fargli visita. Lo immortalava in un medaglione che cattura i tratti affaticati di un uomo alle soglie della vecchiaia e intristito dalla condizione del «trasplanto», del tutto irriducibile la «luz melancólica en su ojos azules» allo spirito cinico e all'atteggiamento mordace che una tradizione di aneddoti, calunniosa dal punto di vista di Wilde, ha legato alla sua figura.

Wilde, che congeda il suo passato di scrittore affermato - di racconti raffinati e di colorite scritture di viaggi in Oriente - nella carriera diplomatica che lo ha portato in Spagna, rappresenta quindi il destino di molti intellettuali ispanoamericani nel «destierro suntuario de las legaciones»⁵²⁷. Esilio diplomatico che si svolge spesso in una condizione di familiare prossimità con le grandi istituzioni politiche. A queste il vecchio scrittore, in veste di protettore, si propone di introdurre il giovane Rojas, presentandolo magari al «Ministro de Instrucción Pública». Ma rispetto al proposito di Wilde, il viaggiatore palesa una riluttanza che non ha nulla a che vedere con la

⁵²⁵ Id., *Ventura de la Vega, su calle y su patria*, in *Retablo español*, op. cit., p. 298.

⁵²⁶ *Ivi*, p. 301.

⁵²⁷ Id., *Eduardo Wilde, nuestro ministro*, in *Retablo español*, op. cit., p. 302.

presumibile timidezza del discente nel confronto con i “potenti” o i “grandi” - lui che può già contare sull’amicizia di Unamuno e di Menéndez Pelayo, come si affretta a mettere in chiaro -, ma che radica in una precisa prospettiva del viaggio che lo deve condurre alle fonti pure della Spagna.

«Lo humano y lo viviente de España hay que buscarlo fuera de las dinastías y de sus tres burocracias. Mis amigos me han dado algunos avisos para entrar en los misterios de esta nación enorme y contradictoria». Nel tratto cordiale e allegro della conversazione, si noti, Rojas rifiuta il tutorato “burocratico” di un vecchio maestro della cultura argentina, e si affida alla scorta intellettuale degli amici spagnoli per avventurarsi nella sua peculiare ricerca della «Historia» della penisola. «La Historia que estudio», spiega Rojas, «no es aquí una metodología sino un espíritu. Está en la atmósfera de sus ciudades, y se la respira hasta en los cafés literarios o en la conversación con el pueblo»⁵²⁸.

Appunto in scenari di caffè madrileni culminerà il confronto con le espressioni di una cultura argentina e prettamente *porteña*, erede del messaggio antispánico di Sarmiento, che – scriverà Rojas - «bien podemos llamar de nuestros “afrancesados” y de nuestros “britanizados”». Appartiene a questa specie il vecchio amico di Buenos Aires, incontrato per caso nella Calle de Alcalá, che pretende fruire del rito del «*five o'clock tea*» in un umile caffè della Puerta del Sol, un’umile locanda più che un caffè, frequentata presumibilmente da «toreros o empleados de menor cuantía», ricorda Rojas⁵²⁹. Il compatriota, irritato dal disservizio, eccede in un repertorio di giudizi già topici sul ritardo della civiltà spagnola, sulla disparità delle sue strutture nel confronto con le società cosmopolite degli altri paesi europei, della vecchiezza di hotel, ferrovie e infrastrutture d’ogni genere... Interviene come sempre la predica conciliatrice del lungimirante interprete di questa Spagna antieuropea, la Spagna del «Lazarillo de Tormes, héroe de las andanzas incómodas». Avvertito dagli amici del “Gato negro” dell’esistenza di un *tea-room* che risponde ai più avanzati crismi delle società cosmopolite, Rojas vi inviterà il giorno dopo Blasco Ibáñez, che si mostrerà irritato quanto o più dell’argentino “britanizado” dalla prospettiva di dover sorbire un tè in quello che considera un fastidioso «rendez-vous» de marquesas chafadas y de señoritos viciosos»⁵³⁰.

Tra la postura dei due personaggi della «pequeña comedia del Tea Room», «un clubman argentino que condena a España por un tè mal servido, y un novelista español que desprecia el tè bien servido y con él a los que así lo toman por sugestión de los ingleses», riassume Rojas, «está nada menos que el conflicto de incomprensión entre americanos y españoles»⁵³¹. Conflitto che, ovviamente, si è innervato storicamente su meno frivole, anzi gravi questioni, sulle quali Rojas fa il punto nelle pagine a venire di *Horizontes de lo hispanoamericano*. E di queste va riferito almeno il giudizio severo, assai lontano

⁵²⁸ *Ivi*, p. 304.

⁵²⁹ *Id.*, *Tea Room en la Calle de Alcalá*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 305

⁵³⁰ *Ivi*, p. 307.

⁵³¹ *Ivi*, p. 308.

dalle soluzioni compromissorie, dalle formule pacificatrici del suo peculiare americanismo filoispanico, sulla crudeltà della conquista spagnola, sui suoi conquistatori «codiciosos y crueles», spargitori sul suolo americano di «una mancha de sangre» che può essere «explicada pero no borrada»⁵³². Ancora una volta Rojas si propone dalle pagine del *Retablo* come coscienza illuminata che sbrogliava le matasse della storia, come sacerdotessa di un magistero del dialogo e della conciliazione che apre le porte alla via di una serena e feconda cooperazione culturale tra americani e spagnoli.

Monta la frivola commedia del “tea-room” per bacchettare il risibile, sciocco cosmopolitismo argentino, così come aveva severamente giudicato l’atrocità dei verdetti sarmientini; d’altra parte ricorda le incancellabili macchie storiche dell’opera della civilizzazione spagnola, ma subito pacando il tono dell’affermazione, che non vuole giudicare, quanto piuttosto spiegare, mediare e quindi pacificare. Così il «barbaro sistema» dei conquistatori e dei coloni si placa nella missione redentrice di Padre Las Casas e di Padre Vitoria; la ferocità dell’attacco ai popoli indigeni trova degni paragoni nella storia della conquista romana della Spagna, dell’inglese dell’India o dell’italiana in Etiopia; i *criollos* americani non furono d’altronde più miti nella sottomissione e nello sfruttamento delle “riserve” indigene.

Rimane però aperto e insoluto, oltre i drammi già consumati della storia, «el problema vivo» della lingua, questione sulla quale si gioca in maniera cruciale, per Rojas, il futuro della comunità ispanoamericana. Anche qui la bilancia “imparziale” di Rojas registra il peso di inadempienze e colpevolezze di una parte e dell’altra. Gutiérrez – ricorda Rojas - si era negato a collaborare con la Real Academia Española. Con un gesto eclatante – ha ricordato Arrieta - in effetti «anacrónico» rispetto allo stato amichevole delle transazioni culturali tra i due paesi dell’epoca, Gutiérrez rispedì al mittente il «valioso diploma» che gli era stato recapitato nel 1875, argomentando in una pulitissima retorica castigliana che non poteva erigersi a «vestal de la pureza y la elegancia de la lengua española» in un paese come quello argentino decisamente avviato ad una politica culturale (ed etnica) del «cosmopolitismo de la lengua» (e della «sangre»). Ma dal canto loro, asserisce Rojas, i linguisti dell’illustre istituzione ostentarono indifferenza nei confronti delle «contribuciones lexicográficas» di un Ricardo Palma, occorso in Spagna nel 1892 per celebrare l’anniversario della scoperta dell’America.

In una prosa dal titolo emblematico, “*Madre*” e “*hijas*”; *pero se ignoraban*, Rojas ripercorrerà un secolo di relazioni culturali segnate dall’indifferenza e dell’astio tacito da parte dell’exmadrepatria, e dalla rumorosa polemica antispagnola per ciò che concerneva il fronte dei popoli ispanoamericani, in particolare degli argentini, emersi dalle guerre di emancipazione. Il quarto Centenario della scoperta dell’America, rievoca Rojas, «reunío a España y a las naciones americanas en fiestas resonantes que parecieron de reconciliación»⁵³³.

⁵³² Id., *Horizontes de lo hispanoamericano*, in *Retablo español*, op. cit., p. 310.

⁵³³ Id., “*Madre*” e “*hijas*”; *pero se ignoraban*, in *Retablo español*, op. cit., p. 336.

Con un rifiuto analogo a quello di Gutiérrez, si può ricordare, Miguel Cané si sarebbe negato ad intervenire al ciclo di conferenze con cui l'Ateneo di Madrid promuoveva i festeggiamenti, adducendo un giudizio critico – che in realtà aveva nella stessa storiografia spagnola una certa tradizione – su Colombo e Filippo il Bello come «los hombres más fatales que ha tenido España», portatori di due «calamidades» per lo sviluppo di ogni nazione, «la riqueza material y la gloria militar». Sugeriva pertanto il nome dell'uruguayano Juan Zorrilla de San Martín, che presenziò le celebrazioni insieme a Darío, recentemente introdotto nell'ambiente letterario da Valera. La declamazione di versi inneggianti a Colombo come «el Mesías del indio/que llegó al misterioso hemisferio/ a elevar el pendón de Castilla/del gran sol en el cálido reino [...]», contribuirono a scaldare il nuovo sodalizio ispanoamericano, e avvinse la Academia, che, anche a partire da quella rivelazione poetica, commissionò a Menéndez Pelayo la composizione della prima antologia di poeti ispanoamericani che si pubblicasse in Spagna⁵³⁴. Ma, fatta eccezione di quel «libro monumental» (vale a dire dell'antologia di cui si è detto) – asserisce Rojas in queste pagine del *Retablo* - «casi todo el resto fué vacua palabrería. A ello siguieron los demás avalorios conmemorativos. Entregados al raptó emocional, pasamos del menosprecio al cariño, pero sin saber quiénes éramos»⁵³⁵.

Erano questioni di cui si faceva interprete in quegli anni Darío che come corrispondente de “La Nación” nella Spagna emersa dal *desastre*, registrava con sconforto lo stato di ignoranza e indifferenza degli intellettuali per le cose d'oltreoceano. E appunto, oltre le facili e vacue effusioni della «fraternidad retórica» di cui si sono nutrite le varie «asociaciones de “confraternidad iberoamericana”» sorte sulla scia delle commemorazioni del centenario, sentenzia Rojas, un effettivo colloquio culturale tra «“madre” e “hijas”» potrà avviarsi solo a partire da un responsabile impegno delle elites intellettuali spagnole nella promozione, attraverso gli organi educativi preposti e idonee iniziative della stampa, della diffusione della cultura americana: la cui conoscenza – avverte l'argentino – «puede dar a España advertencias útiles para su propio destino, tanto como el ignorarnos puede precipitarla en grandes errores»⁵³⁶.

E intanto Rojas con il poderoso volume del suo *Retablo español* dava una tangibile dimostrazione di come il suo sentimento ispanista, assai oltre i giochi retorici di quella «vacua palabrería», si fosse espresso in uno sforzo sistematico, generoso, di interpretazione del paese che, anche attraverso il viaggio giovanile del 1908, aveva riscoperto come una matrice ineludibile del sistema identitario su cui avrebbe fondato la sua rappresentazione dell'*argentinidad* e del mondo *eurindiano*.

⁵³⁴ R. A. Arrieta, *La literatura argentina y sus vínculos con España*, Buenos Aires, Editorial Uruguay, 1957. Cfr. “La celebración colombina”, pp. 157-160.

⁵³⁵ R. Rojas, “Madre” e “hijas”; *pero se ignoraban*, *op. cit.*, p. 336

⁵³⁶ *Ivi*, p. 337.

15. Da Burgos, patria del Cid, alla *pampa*, patria del *gaucho*

Il titolo di questo capitolo già deve avere avvertito il lettore che lo si sta inoltrando in un percorso della trattazione piuttosto accidentato, certamente non unilineare. Non poteva essere che così, se si voleva rispondere all'esigenza di seguire la maglia più o meno esplicita di rimandi e dislocazioni che - nei resoconti del viaggiatore, intento nella sua prima scoperta della "vecchia Castiglia" - da Burgos, epicentro epico delle gesta del Cid, si riverberano verso le lontane estensioni della pampa argentina, patria del *gaucho*. Rimandi e dislocazioni nei quali l'uomo e insieme il suo ambiente geografico sono protagonisti di un processo mitografico della simbologia nazionale argentina, nella cui gestazione primonovecentesca il lavoro di Rojas, confluito in particolare nel volume *Los gauchescos* della sua storia della letteratura, rivestì un ruolo essenziale, anche se non definitivo. Come riflette uno studioso, tanto la generazione del '98, come quella del Centenario argentino del 1910 «propiciaron en los ámbitos intelectuales respectivos procesos literarios que auspicaban la invención o consolidación de una tradición literaria específica e inconfundible, plasmada sea en mitos colectivos (como el Cid y el Gaucho, la Pampa o Castilla y su paisaje), sea en intentos de definir el carácter nacional a la sombra de conceptos esencialistas como el "criollismo" o el "alma española"»⁵³⁷.

Il viaggiatore del *Retablo* ha buon gioco nel sollecitare le trame che congiungono le gestazioni più o meno parallele di quei miti fondativi dell'essere spagnolo e argentino. Trame fin troppo fitte, in un certo senso, che andavano sbrogliate, sfoltite, per evitare che le ramificazioni genealogiche dell'epica del Cid nella «tierra de promisión» americana, imposte da alcune importanti letture di intellettuali del '98 spagnolo, non finissero col soffocare, sotto una troppo pesante cappa di sedimenti ispanici, l'"autenticità" argentina del mito del *gaucho*. Autenticità la cui dimostrazione aveva messo alla prova la sfida intrapresa da Rojas, quando nel 1913 inaugurò la prima cattedra di storia della letteratura argentina nel paese, con l'implicita chiara comprovazione della stessa esistenza di una tradizione letteraria nazionale (come si è già detto invece messa in dubbio da molti).

«La tierra gris, reseca; el aire liviano, azul...»: con queste scarse annotazioni paesistiche Rojas definisce il paesaggio che lo va introducendo a Burgos, «piedra angular de la más vieja Castilla», baluardo storico della *Reconquista*, «solar donde hunde sus prietas raíces el romancero»⁵³⁸. Più che il confronto con i dati della sua già famosa geografia di terre piatte e tormentate dalla siccità, in effetti, al viaggiatore interessa cogliere ed evidenziare sintomi

⁵³⁷ J. Gómez-Montero, *Nueva York, Buenos Aires, Santiago de Compostela: Apoteosis, ruina y restitución periférica de la ciudad en la lírica hispánica del siglo XX* (O. Gironde, J. L. Borges, F. García Lorca, J. Hierro y L. G. Tosar), in *Pasajes. Homenajes a C. Wentzlawff-Eggebert*, a cura di S. Grunwald, C. Hammerschmidt, V. Heinen, G. Nilsson, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Castilla, 2004, p. 215.

⁵³⁸ R. Rojas, *Hacia la más vieja Castilla*, *op. cit.*, p. 27.

immediati del “clima spirituale” che si raccoglie attorno al “bastione” della nazione da poco travolta dal disastro del '98.

Un'occasione propizia gli viene dalla conversazione corale che, nella notte del suo primo insediamento a Burgos, si instaura attorno al tavolo sobriamente apparecchiato dell'umile «fonda» scelta per il suo alloggio, e assestata nell'economia narrativa della “vecchia Castiglia” come un vivido scenario attraverso cui accedere alle manifestazioni della vita “intrahistórica” del luogo. Prima di inoltrarsi nel pellegrinaggio ai luoghi santificati dalle gesta del Cid, Rojas orienta le luci dell'azione sulle vite genuine degli abitanti odierni della Castiglia. Con le esternazioni reiterate del suo «amor a España», il viaggiatore riesce a rompere il mutismo che è proverbialmente associato alla loro riservata psicologia, riuscendo così a raccogliere le voci di contadini che raccontano «sus penurias», «de sus majadas y sus trigos», voci di proteste accalorate contro le vessazioni delle gabelle e gli «abusos de los caciques». È un bozzetto stilizzato della drammatica realtà di disagio sociale di una regione ancora tragicamente vincolata a un regime di economia feudale, come Costa aveva analizzato in *Oligarquía y caciquismo*.

Come si è visto prima, la Castiglia fu la torre di vedetta del processo di interrogazione identitaria del '98 spagnolo, il cuore della Spagna entro cui si raccolsero gli interpreti richiamati dalle più disparate realtà regionali dal dolore patriottico risvegliato dai fatti della catastrofe. Nucleo storico dell'unificazione della Spagna, principio motore del processo di “nazionalizzazione” culturale del paese, secondo un egemone modello della storiografia nazionalistica spagnola che i *noventayochistas* portano a compimento, la Castiglia era anche, però, la colpevole del ritardo nazionale, del suo decentramento dalle dinamiche culturali, sociali e politiche dell'Europa moderna, e, come veniva rivendicato con fierezza in quegli anni dai versanti dei regionalismi basco e catalano, la fautrice di un centralismo politico e fiscale oppressivo e dissanguatore delle variegate personalità regionali della penisola.

Questo regionalismo orgoglioso e “vendicativo” prende parola, nella scenetta “costumbrista” della pensione *burgalesa*, attraverso il personaggio di un faccendiere catalano, che, interrompendo il racconto corale di quella sfortunata Castiglia contadina, invita il viaggiatore argentino a non eludere nel suo viaggio la tappa di Barcellona, nella quale – dichiara orgogliosamente – vedrà sintetizzarsi l'immagine industriale e moderna della nazione e riconoscerà le espressioni sociali di «un pueblo vivo, no uno muerto, como Castilla y sus páramos»⁵³⁹. Il commensale barcellonese sarà ovviamente ripreso dal nostro argentino, che, richiamandolo in un'energica arringa al dovere patriottico di riconoscersi come figlio della nazione spagnola nella sua interezza, approfitta qui per inoltrare una questione che, sul finire del viaggio, dalle sponde mediterranee della “civilizzata” Barcellona, ricapitolerà con ampiezza di cognizioni. Quella voce testimonia per Rojas, dal versante

⁵³⁹ *Ivi*, p. 28.

catalanista, il discredito in cui era caduta nella coscienza collettiva del paese «la patria del Cid y del Quijote»:

Soplaban malos vientos para Castilla después lo de Cuba. La región central era la patria del Cid y del Quijote, los dos responsables de tanta loca aventura. Joaquín Costa acababa de decir que era necesario poner cerrojos a la tumba de El Campeador. En cuanto al Quijote, era el mamarracho del idealismo descalabrado⁵⁴⁰.

Quell'«idealismo descalabrado», quell'ansia sregolata di avventura e gloria cavalleresca aveva figliato la misera realtà della Castiglia odierna, paesaggio di città derelitte, di villaggi rovinosi, di terre abbandonate dalla siccità, di contadini affamati. I versi memorabili di *A orillas de Duero* di Machado riflettevano sulla frattura storica che allontanava la «miserable Castilla» di oggi, «tierra triste y noble, / la de los altos llanos y yermos y roquedas, / de campos sin arados, regatos sin arboledas», da quella grandiosamente «dominadora» di «ayer»⁵⁴¹.

Ma, distogliendo presto lo sguardo dalle testimonianze della Castiglia «madrasta» del presente, Rojas si affretta a celebrare nelle terre della «vieja Castilla» la «madre» storica del Cid, «prototipo histórico del hombre español»⁵⁴². Nelle pagine di *Burgos, patria del Cid*, si consumerà un solenne rito di riconoscimento dei luoghi che fanno da preludio alle gesta del Campeador, luoghi che preludiano all'epica dell'America. La visita della «vieja Castilla» si realizza quindi come un processo di ritorno alle origini dell'*hispanidad*, un ritorno che è reso tanto più suggestivo dalle contestuali ricostruzioni genealogiche del viaggiatore di un proprio blasone familiare, prolungatosi in America a partire da un illustre ceppo castigliano. In *La más vieja Castilla*, infatti, «en la aldea medieval de Briviesca», vicino Burgos, il viaggiatore ricorda che erano burgalesi «los primeros Rojas que figuran en la historia guerreando contra los moros», e che da questi era disceso Don Diego, il «conquistador de América» morto a Santiago del Estero «soñando hallar un Elelín». Rojas rimandava così alla sua opera del 1907, le cui pagine iniziali rievocavano i percorsi eroici del condottiero alla ricerca della città leggendaria e alla conquista dell'indomabile territorio del nord-est argentino, il «país de la selva». Con tale designazione astratta Rojas designava – come era spiegato nell'avvertenza preliminare dell'opera - la regione argentina che si estendeva al di là del «centro civilizador», «seminario de la Conquista» - come lo avrebbe chiamato Padre Lozano – di Santiago del Estero, città nativa di Rojas, fondata appunto, il 1553 o il 1554, da Diego de Rojas, valoroso condottiero di un processo di conquista che, dopo avere assoggettato la civiltà de «los pueblos del Dulce», *juris e diagnitas* prevalentemente, trovò però un punto di arresto

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 29.

⁵⁴¹ A. Machado, *A orillas del Duero*, in *Poesía*, prólogo y notas de J. B. de Lucas, Madrid, Biblioteca Edaf, 1979, p. 104.

⁵⁴² R. Rojas, *Burgos, patria del Cid*, *op. cit.*, p. 34.

nella «inviolada selva» - almeno fino all'800 - dei territori orientali del Chaco⁵⁴³.

Ma, prima ancora che ne *Il país de la selva*, un riferimento a quell'illustre, fantastico, antenato si rinveniva nei versi di *Presagios*, posti ad apertura della poesia di *La victoria del hombre*, nei quali la voce poetica, «pobre chasqui de los viejos Andes», si promuoveva come un errante vate della patria, un nuovo messaggero del Plata, che «por punas, valles, pampas y forestas» vagava sulle tracce di «Don Diego», prefigurando nuove, più alte mete ai suoi leggendari «caminos de Elelín»: «metas de Eurindia...»⁵⁴⁴. Ancora un altro esempio della tendenza dell'opera rojoniana all'autocitazione e alla circolarità dei suoi temi e plessi simbolici. Il mito dell'antico Rojas, ricco di significazioni ancestrali per il novello “conquistatore” del mito eurindico, viaggia dunque dalla poesia di *La victoria del hombre* alla prosa del *País de la selva*, approdando nella tarda produzione teatrale nel dramma *Elelín* e nell'ambito della letteratura di viaggio nel *Retablo*.

Nel *Retablo español* il viaggiatore spagnolo sta svolgendo a ritroso, nel tempo e nello spazio, l'impresa compiuta dall'“antenato”, coronando la missione che già sollecitava l'immaginazione del giovane poeta dei *Presagios*:

Como él buscó unir el Cuzco con el Plata yo buscaba unir dos reinos fabulosos
al acercarme a Burgos, su tierra natal⁵⁴⁵.

La missione torna lì dove era partito Don Diego, e in questo compendio Rojas si promuove come epico conquistatore del nuovo territorio spirituale di una *hispanidad* “unita”, fluente dal Plata alla Spagna.

Il ritorno a questa “origine” si consuma in una vera e propria funzione battesimale: nelle acque dell'Arlanzón con le quali il pellegrino si segna la fronte dinnanzi al nascente «sol de Castilla». Il riconoscimento delle figure gloriose del Cid impresse nei rilievi dell'Arco de Santa María culmina quindi significativamente nell'allusione alle terre incognite d'America rintracciata nell'iscrizione del «plus ultra» voluto da Carlo V:

-Aquel es Fernán González, juez y conde, fundador de Castilla. El otro es Laín Calvo, abuelo del Cid. Arriba del arco, el emperador Carlos V, mandó inscribir “Plus Ultra”; y Julián, mal avenido al silencio, me explicó:
-Eso es latín, y quiere decir “Más allá”.
-Eso quiere decir “América” en romance⁵⁴⁶.

Affermazione laconica ma significativa, essa lega il senso profondo dello spirito epico del Cid, oltre la *reconquista* del territorio spagnolo, all'epopea atlantica d'America.

⁵⁴³ Id, *El país de la selva*, op. cit., p. 13.

⁵⁴⁴ Id., *Presagios*, in *La victoria del hombre*, op. cit., p. 19.

⁵⁴⁵ Id., *Hacia la más vieja Castilla*, op. cit., p. 27.

⁵⁴⁶ Id, *Burgos, patria del Cid*, op. cit., p. 31.

L'America è in effetti per Rojas lo snodo dove va a riparare l'«epopeya» del Cid, che non potrà mettere radici nella patria: la vicenda dell'eroe esiliato ingiustamente dal suo re incarna il divario, che percorre tutta la storia spagnola, tra l'alta coscienza civica dei cittadini e l'infausto governo di una casta storica corrotta e insensibile alle questioni del bene pubblico. È uno schema dietro il quale si possono ritrovare importanti letture degli intellettuali del '98 della storia spagnola. *In primis* quella di Menéndez Pidal, che nell'impresa solitaria di questo eroico cittadino della patria, nel suo «espíritu democrático», aveva fissato la fisionomia di un eroe nazionale, «pues es el mismo espíritu del pueblo español el que alienta en ese “buen vasallo que no tiene buen señor”, en ese simple hidalgo que, despreciado por la alta nobleza y abandonado de su rey, lleva a cabo tan grandes hechos que los reyes se honran emparentando con él...»⁵⁴⁷.

La figura del Cid non era meno investita di significati simbolici nella lettura che ne diede Unamuno, che, come Menéndez Pidal, ne interpretò la vicenda alla luce del conflitto drammatico tra patria virtuosa (“intrahistórica”) e patria malata (“histórica”), ma ne esaltò soprattutto il carattere di eroe esiliato: ne fece il personaggio che aveva inaugurato la storia di «destierro» con la quale sarebbe stata costretta a misurarsi sin dai suoi albori la nazione spagnola. È questo il prospetto concettuale entro cui si muove il testo cruciale *Los salidos y los mestureros*: la patria spagnola nasceva, con il “destierro” del Cid, suo eroe, a causa delle brighe maliziose dei «mestureros», fuori dal suo «terruño nativo». Era un'avventura che dallo spazio della storia, dell'epica, veniva a duplicarsi in quello spirituale dell'arte: la parabola del Quijote perpetuava nell'evasione della fantasia l'esilio che nell'ambito storico era toccato in sorte a quelle forze virtuose dell'ambito nazionale che erano dovute soccombere in un impari confronto con il regime oppressivo della sua “casta storica”. Unamuno identificava così i due massimi miti della cultura e della letteratura spagnola, il Cid e il Quijote, in un destino gemello di erranza idealistica, destino entro il quale si sarebbe definito, come ha scritto Abellán, «el carácter representativo de todo lo español»:

a este efecto, recordemos la importancia del fenómeno que llamamos “exilio” a lo largo de toda la historia de España, no sólo por haberse reiterado éstos a lo largo de toda la historia de España, no sólo por haberse reiterado éstos a lo largo de los siglos, sino por haberse constituido a su vez en paradigma simbólico de una actitud ante la vida. Esto [...] lo vió Miguel de Unamuno con una clarividencia extraordinaria cuando contrapuso los *salidos* a los *mestureros*; frente a éstos, los medradores agarrados al terruño, aquellos, es decir, los que a lo largo de la historia han tenido que salir de su país para mejor construirlo desde fuera, dejándose llevar por el ideal⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ R. Menéndez Pidal, *La epopeya castellana a través de la literatura española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, pp. 105-106.

⁵⁴⁸ J. L. Abellán, *Los secretos del Cervantes y el exilio de don Quijote*, presentación de A. Alvar, Alcalá de Henares (Madrid), Centro de Estudios Cervantinos, 2006, p. 98. Cfr. in particolare il capitolo “Don Quijote símbolo del exilio”, pp. 101-111.

L'«exiliado interior» che è il Cid e che è il Chisciotte avrebbe dato la cifra collettiva di «un pueblo “salido”, desterrado». Questa, diceva Unamuno, è la condizione che tocca in sorte a ogni cittadino spagnolo che ama la Spagna, di sentirsi «desterrado de su patria, despatriado», essendo costretto per questo a coltivare un patriottismo che «no puede ser territorial»: «España resucitará, pero no en la Península Ibérica ni acaso en tierra de cojerse con las manos y pisar con los pies»⁵⁴⁹.

Con l'esilio del Cid, la nazione spagnola esce «fuera de sí», cercando un suo prolungamento utopico «en la veintena de repúblicas que ha parido y en sus futuras democracias»: ecco l'idea dell'*hispanidad* su cui si sorregge tutta la costruzione del *Retablo* e in generale il senso globale dell'esperienza di incontro spirituale e culturale di Rojas e compagni di generazione con la matrice ispanica. Quel incontro si celebra entro uno spazio identitario che non è determinato «por el medio físico sino por la hermandad espiritual», entro un ambito comunitario essenzializzato, in cui l'antico laccio politico e territoriale dell'epoca coloniale viene sostituito da un legame di tipo spirituale.

Negli stessi termini si definiva l'ideale ispanico difeso da Ganivet nell'*Idearium español*, o da Altamira, nella sua copiosa produzione americana: quell'ideale fornisce in effetti l'orizzonte complessivo delle proiezioni nazionalistiche della generazione del '98 e si trasmetterà fino a Ortega. Nella *Meditación del pueblo joven* il filosofo spagnolo si riferirà a un'«España mayor», estesa dalla penisola iberica oltre l'oceano sino alle vecchie colonie, così come Unamuno prospetta nel testo che si stava analizzando la riunione della Spagna con le excolonie americane nei lacci tutti spirituali ma fortemente, indissolubilmente, coesi dalla lingua e da una tradizione di cultura condivisa oltre i confini geografici e le barriere politiche.

Anche per Rojas, l'esilio del Cid costituisce l'avvio cruciale della storia di Spagna: nel famoso passaggio del poema «¡Dios, qué buen vassallo, si oviesse buen señor!», già attraversato dalle interpretazioni di Menéndez Pidal, ritrova «el verso inaugural» di secoli marcati da una drammatica contraddizione, «buenos vasallos y malos señores»:

Pero el desterrado enseñó cómo se labra la epopeya. Por donde él salió
siguieron después los demás hombres fuertes, los que pasaron allende el mar.

⁵⁴⁹ M. de Unamuno, *Los salidos y los mestureros*, in *Obras completas, Nuevos Ensayos, op. cit.*, p. 769. A partire da una voce come quella di Unamuno, si può notare, assai precocemente si era data nella cultura spagnola una tendenza, in una certa misura poi fatta propria da prospettive della critica anche attuale, come quella sopra richiamata di Abellán, a fare dell'esilio una categoria ermenéutica privilegiata della specificità ispanica. Sull'intricato «labyrintho de exilios» della cultura spagnola - labirinto di esili materiali, ma anche di astratte teorizzazioni di un'identità «esule», «metaterritoriale», dell'essere ispanico, di fatto di molto antecedenti al drammatico esodo umano e intellettuale che si sarebbe prodotto dalla crisi istituzionale degli anni '30 – si può consultare la silloge di studi, a cura e con un'introduzione di S. Barriales-Bouche, *España: ¿laberinto de exilios?*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 2005.

Unos se fueron en la aventura del espacio; otros volvemos en la del tiempo.
Por aquéllos soy cristiano y hablo español⁵⁵⁰.

Il Cid, «prototipo histórico del hombre español», ha indicato al paese la via dell'«epopeya», estesa dai suoi discendenti alle avventure d'oltreoceano in un'epica dell'«espacio», a cui fa ora da contrappunto il viaggio nella memoria, l'avventura nel «tiempo» degli americani che tornano a quella origine, trainati dal vincolo indissolubile della lingua e della fede. La grande creazione epica dello spirito del popolo spagnolo “forgiatosi” nelle gesta del Cid non si arresta nel processo della conquista d'America: questa continua ad avverarsi nel riflusso migratorio, attraverso «continentes e siglos», che spinge verso l'origine. L'origine è infine riconosciuta negli attributi immediati della “familiarità”. «Misterio grande», dice Rojas al garzone che lo sta accompagnando nella visita di Burgos, «venir yo de tan lejos – continentes y siglos – y no sentirme aquí extranjero»⁵⁵¹.

È una riflessione che torna in un altro significativo momento del viaggio di Rojas, quello che viene raccontato in *Un ciego canta a orillas del Manzanares*⁵⁵², pagine che per certi versi prolungano, oltre Burgos, il confronto del viaggiatore con l'*epos* spagnolo, che il viaggiatore sente affiorare qui dalle forme vive e perenni della tradizione popolare. È questa l'esperienza che si profila al viaggiatore, quando, in sue assortite passeggiate madrilene, giunto alla Puerta de Toledo, sulla sponda del Manzanares – quell'«arroyo sin brío» che avevano “celebrato” «las sátiras» di Lope, Quevedo e Góngora -, si imbatte nella figura picaresca di uno di quei mendicanti ciechi - prototipi di una vasta letteratura *costumbrista* sulla Spagna di mendicanti altezzosi e cenciosi - che, in cambio di qualche spicciolo, propina ai passanti più commiserevoli «folletos en papel ordinario, pliegues de cordel, y otros con versos que el ciego cantaba»⁵⁵³. Per la fortuna di questo, l'avventore argentino non ha remore nel fare suo l'intero “patrimonio” testuale. Rieccoci dinnanzi al collezionista feticista a caccia dei documenti della vita spirituale della cultura nazionale, l'accanito “antroposofa” in preda a quell'inesauribile e onnicomprensivo desiderio “archivistico” che gli aveva fatto smisuratamente dilatare il “canone” della letteratura argentina:

Le compré todos los que tenía y aún los conservo⁵⁵⁴.

Sono «coplas» della vecchia tradizione dei *romanceros* spagnoli, una *Vida del soldado de la Infantería*, «en malas coplas», la *Vida del soldado de Caballería*, «en

⁵⁵⁰ R. Rojas, *Burgos, patria del Cid*, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² «Siempre que me puse en contacto con lo esencial de España, estas dos perspectivas, la del espacio y la del tiempo, abríanse ante mi espíritu, como para una revelación: rasgábanse los velos y aparecían las buscadas claves» (R. Rojas, *Un ciego canta a orillas del Manzanares*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 97).

⁵⁵³ *Ivi*, p. 94.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

coplas peores», quindi la *Nueva relación de los desafíos, hazañas y valentías del más jeque de los hombres, Francisquillo el Sastre...* strofe rudi e maldestre, ma nelle quali a Rojas, fierissimo della sua «preciosa adquisición», pare di poter sentire la ricchezza di inestimabile valore di un'oralità sedimentata nei secoli, e il documento vivo della spontanea affezione della gente spagnola al modo "eroico". Assicuratosi il bottino cartaceo, Rojas può ricevere direttamente dalla voce del cieco le testimonianze di quella letteratura in cui il registro corrente di un volgare «umorismo grottesco» popolare lascia affiorare inaspettate espressioni di una schietta «emoción épica» e cristalline «reminiscencias del romancero»:

Al oír estas cosas, en la voz de un ciego, cantor ambulante, en pleno Madrid y ante un coro popular que lo celebraba, me sorprendió que en el folklore madrileño subsistiesen las reminiscencias de las caballerías y de la musa que canta en el romancero de Durán y en las jácaras de Quevedo⁵⁵⁵.

Per il Costa degli *Estudios jurídicos y políticos* era in quella tradizione spontanea e popolare che si era incarnato il vero prototipo dello spirito spagnolo, era lì che si era attestato il Cid democratico, civile, nemico dell'assolutismo, che aveva dato la sua più alta manifestazione di sé nell'episodio del giuramento di Santa Gadea. Per l'autore di *Tutela de los pueblos en la historia* il Cid «lleva la voz de todas las clases, y simboliza, no la fusión, sino la concordia y armonía entre ellas y la unidad orgánica de la nación».

Nel suo operato Costa rinveniva così - ben oltre l'espressione di una pur «maravillosa invención caballeresca» - il «relato idealizado de la vida real de un pueblo», dunque «un libro doctrinal» che poteva fecondare il senso civico di quanti, forandone la più superficiale «corteza épica», arrivassero a guardare «en el fondo» della loro tradizione⁵⁵⁶. Una tradizione che aveva trovato discontinua e parziale affermazione nel corso della storia nazionale: questa non era stata espressa «por la acción espontánea de las fuerzas vivas del país, no por un desenvolvimiento lógico, normal de los gérmenes constitutivos de la sociedad española, sino por obra de la violencia y el influjo de causas exteriores y mecánicas». Quelle «dolorosas interrupciones» spiegavano «la inestabilidad» delle istituzioni politiche e la «desorientación» del popolo come delle classi dirigenti della Spagna contemporanea⁵⁵⁷.

Il suo clamoroso appello - ricordato, come si è visto prima, da Rojas - a chiudere con «doble llave» il sepolcro del Cid si riferiva dunque all'eroe guerriero e realista del *Poema de Mio Cid*, espressione di quell'altra deviata, infausta, espressione della personalità spagnola.

Istruito dalle riflessioni costiane, Rojas si impegna quindi a rilevare le manifestazioni spontanee, ancora profondamente radicate nelle forme culturali del popolo spagnolo, della "poesía tradicional". Su questa avevano

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 96.

⁵⁵⁶ *Ideario de Costa, op. cit.*, p. 45.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 48.

insistito gli studi di Menéndez Pidal: da questi l'intellettuale argentino aveva potuto ricavare insegnamenti essenziali per la sua opera di riscatto e sistematizzazione critici della tradizione *gauchesca* come tronco epico della letteratura argentina. Come ha notato Fox, rispetto al classico concetto romantico della "poesia popolare", Menéndez Pidal imponeva una visione della "poesía tradicional" come produzione che nasceva dal concorso interattivo di saperi colti e saperi incolti, di iniziative autoriali e processi evolutivi perpetuati dalle forme anonime e collettive del volgo⁵⁵⁸.

Assumendo quella prospettiva critica, in un'ingente sezione dei suoi *Los gauchescos* Rojas aveva provato a ricostruire il processo di avvicendamento e scambio con cui le voci autoriali colte e quelle collettive del popolo si erano articolate nella formazione discorsiva del mito nazionale del *gaucho*, secondo Ara riuscendo assai meglio del Lugones de *El payador* ad argomentare la forte trama di «continuidad de la tradición oral anónima y los gauchescos como tales»⁵⁵⁹. Con lo scopo di fare dello spirito genuino del popolo argentino l'autore diretto, in continua gestazione, della tradizione *gauchesca*, la ricognizione di Rojas doveva forzare la capacità contenitiva dell'archivio dei documenti nazionali, attribuendo diritto di cittadinanza allo spazio ospitale di quella tradizione a tutte quelle testimonianze scritte che, per quanto prive di interessi precipuamente letterari, contribuivano ad illuminare le forme della cultura nazionale, del suo progresso spirituale, civico e sociale.

In fatto di questioni metodologiche e teoria letteraria, la "paleontologia" investigativa di Rojas si appoggiava su una concezione della letteratura che si legava al suo «vital sentido etimológico, según la acepción hegeliana»⁵⁶⁰, e una radicale presa di distanza dalle istanze costrittive di quel metodo che considerava ormai sorpassato della critica "precettistica", che riduceva dal suo punto di vista il ricco materiale culturale della letteratura a frigide questioni di "retorica". La «copiosa poesía oral, anónima, colectiva, fuente hegeliana de una nueva epopeya» che era sorta dal travaso delle letterature romanze, declinanti in Europa, in America, quella nuova «epopeya» americana costituiva certamente uno stadio «anterior a la "literatura" como retórica», argomentava l'autore dei *Los gauchescos*⁵⁶¹: ma proprio in ciò stava il suo carattere di nucleo germinativo di tutta una tradizione letteraria, di pietra miliare, per quanto ancora grezzamente modellata, di un ciclo di scritture che si sarebbe evoluto

⁵⁵⁸ «Se trata de la concepción de la "poesía tradicional" (la sociedad es un organismo en que lo culto e inculto cooperan para revelar algún ideal común), frente a la "poesía popular o del pueblo" de origen romántico. Es decir, la comunidad puede tomar una creación individual y almoldarla al "sentir común"», scrive Fox nell'introduzione alla sua edizione di *Castilla* di Azorín, rimandando agli studi eccellenti, di cui si dichiara debitore, di J. Portolés, *Medio siglo de filología española (1896-1952). Positivismismo e idealismo*, Madrid, Cátedra, 1986. Cfr. I. Fox, *Introducción a Azorín, Castilla*, Madrid, Espasa Calpe, 2006 [1991], p. 41.

⁵⁵⁹ G. Ara, *Nota crítica*, in L. Lugones, *El Payador y Antología de Poesía y Prosa*, prólogo de J. L. Borges, selección, notas y cronología de G. Ara, Caracas, Ayacucho, 1992, p. 5.

⁵⁶⁰ R. Rojas, "El documento literario", in *Eurindia...*, cit., p. 70.

⁵⁶¹ Id., *Los gauchescos, II*, in *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata (1917-1922)*, tomo IX, Buenos Aires, Losada, 1948, p. 837.

verso più sofisticate forme di espressione letteraria, consentaneamente all'evoluzione dello stesso spirito della nazione, dall'ancora confusa autopercezione identitaria del sé argentino del mondo coloniale alla superiore coscienza del proprio progetto sociale, civico e artistico del periodo successivo all'indipendenza, tuttavia in marcia verso ancora più alti traguardi di civiltà.

Prima che letteratura, argomentava Rojas in quelle pagine, l'epica è il «tronco de una literatura», il nucleo fecondatore del sistema letterario nelle sue diverse, concatenate irradiazioni di generi, genere fecondatore degli altri generi, in quanto espressione, ancora rudimentale, del genio della razza e del processo primordiale di costruzione sociale del suo spirito civico e politico. Dall'«espécimen gauchesco» Rojas aveva visto articolarsi il ciclo di «obras de teatro, de lírica, de épica, de historia, de filosofía» della incipiente letteratura argentina⁵⁶².

Questo stesso schema generativo si rinviene nel disegno storiografico tracciato nella sezione del *Retablo* dedicato allo studio del carattere del popolo spagnolo attraverso le sue espressioni letterarie, che non a caso ha al suo capo il paragrafo *Lo épico: historia y poesía*. In un confronto ravvicinato con la *Historia* di Altamira, Rojas parte innanzitutto dal rilievo del carattere dell'«eroismo» come il più evidente e specifico dell'essenza dell'*ibero*, vedendo in quei capi militari che erano stoicamente resistiti all'assedio delle truppe romane, Indivil, Mandonio, Istalacio o il famoso «pastor lusitano» Viriato, o in quegli «iberos de Elice» che respinsero i cartaginesi di Amilcare Barca, figure archetipiche, «protótipos» nazionali, che sarebbero tornati ad apparire sotto diverse spoglie in successivi momenti della storia del paese (le guerre contro gli arabi, l'invasione napoleonica, etc.).

Delineato il carattere dell'eroismo iberico nell'azione storica, Rojas passa ad analizzarlo nell'ambito dell'espressione letteraria, cercando in questo contesto l'esperta guida teorica di Menéndez Pidal. Traccia così le linee di connessione di una struttura epica in viaggio attraverso molti secoli. L'«epopeya» del *Poema del Cid* e il «poema épico en prosa» del *Quijote* ne sono le espressioni maggiori ma non definitive. Lo spirito creativo delle gesta medievali del *Romancero* era continuato ad esercitarsi per cinque secoli, andando a fecondare il teatro del *siglo de oro*, con i drammi storici di Cueva, Cervantes, Guillén, Lope, Calderón, e finanche il teatro del romanticismo, mentre le espressioni dell'epica delle altre nazioni europee non erano riuscite a superare nemmeno lo spartiacque cronologico del periodo medievale⁵⁶³.

⁵⁶² *Ivi*, pp. 837, 838.

⁵⁶³ Cfr. R. Rojas, *Lo épico: historia y poesía*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 202 e sg. In questa ricognizione, così come nelle argomentazioni delle pagine successive dedicate alla letteratura spagnola, si riscontra l'evidente traccia delle analisi di Menéndez Pidal. Dai suoi studi provengono le considerazioni dell'argentino circa il carattere solo esteriore delle influenze della *Chanson de Roland* e dell'epica tedesca su quella spagnola, che, egli analizza, diverge dalla prime per il clima realista, e per la «profonda umanità» delle sue incarnazioni psicologiche: «realismo y humanidad», binomio che per Rojas descrive gli sviluppi della letteratura spagnola dal *Romancero* fino al romanzo ed al teatro epici, irriducibili, aveva

Nelle peripezie inverosimili di quello “sbruffone” *Francisquillo el Sastre* narrate dal “cantore ambulante” di Puerta Toledo riaffiora il corso di una tradizione inestinguibile, che pulsa nello stesso sangue denso di “geni” epici del popolo spagnolo. Una tradizione che, guadando le immense superfici dell’oceano Atlantico, era andata a travasarsi nelle vene non meno calde di spirito di «valentía» e di indomabile senso della «libertad» del *gaucho* argentino. Ciò appare con chiarezza all’attento ascoltatore del cantore del Manzanares. Se invece che in quello scenario madrilenò le imprese dell’intrepido Francisquillo si fossero ambientate «en una pulpería de la pampa» «las distancias entre nuestra poesía popular y esa de España» si sarebbero ulteriormente accorciate, ragiona l’autore del *Retablo*:

Aquí tomaron nuevo giro mis reflexiones, mientras oía al ciego cantar en el puente de Toledo. ¿No es frecuente en Santiago del Estero, por ejemplo, que aún hoy, el cantor de coplas análogas sea también un ciego? ¿No cantan ambos al son de la guitarra, que de España nos vino? ¿Acaso la lengua, el metro y el tono realista de la narración, con andanzas y valentías, no son comunes a ambos folklores?⁵⁶⁴

Il nuovo “giro” di riflessioni conduceva ad una questione delicata che si era già imposta all’autore della *Historia de la literatura argentina*, quella, cioè, dei rapporti di filiazione e, viceversa, di discontinuità tra le due tradizioni epiche spagnola e argentina: questione che sollecitava dunque una delicata operazione diplomatica di demarcazione identitaria dell’*argentinidad* rispetto al nucleo progenitore dell’*españolidad* dei vari Cid e don Chisciotte. Era il *Martín Fierro* un “nipote” del Cid, come pretendevano Unamuno e Menéndez Pelayo? Rojas aveva proposto piuttosto che il *Martín Fierro* fosse per il mondo argentino un “analogo” di quello che il Cid e il Chisciotte erano per la simbologia nazionale

analizzato Menéndez Pidal, al gusto del fantastico che caratterizza le canzoni di gesta delle altre nazioni europee. Realista nel profondo della sua concezione, il poema, scriveva Menéndez Pidal, accanto all’eroe guerresco restituiva «de un modo muy saliente el esposo y el padre, dando así a su figura un valor bastante más humano y general que el que reviste la del héroe francés Rolland, que vive y muere lleno de los pensamientos del barón, del vassallo, del guerrero, sin lugar para los de todo hombre» (R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 93).

Così Rojas mette in evidenza il carattere peculiare del «personaje heroico» spagnolo – del Cid, «prototipo histórico» e del Quijote, arquetipo ideal» - tanto distinto dagli eori grecolatini e da quelli tedeschi. Seguendo il criterio puristico che si afferma in gran parte delle rassegne storiche del *Retablo*, Rojas quindi rileva il carattere spurio di quelle espressioni dell’epica spagnola viceversa caratterizzate dall’influenza di matrici straniere: il *Poema de Alexandre* di tradizione classica, *El Laberinto* di influenza dantesca, l’epica rinascimentale, come la *Araucana*, la *Austriada*, la *Cristiada* derivanti dall’epica italiana, a sua volta di derivazione grecolatina. Per scoprire invece le matrici pure della psicologia del popolo spagnolo, asserisce Rojas, bisogna andare alla «crónica anecdótica» delle *Guerras de Granada* di Hurtado de Mendoza, della *Conquista de la Nueva España* di Bernal Díaz del Castillo. Per vederle espresse nella sua genuina espressione letteraria bisogna andare al Poema del Cid, il *Romancero* e il *Quijote*....

⁵⁶⁴ R. Rojas, *Un ciego canta*..., cit., p. 96.

spagnola, Rolando per quella francese, etc. Proprio dal mondo dei nuovi studi filologici spagnoli era venuta per Rojas una spinta essenziale a compiere quell'operazione di "nazionalizzazione" simbolica delle gesta gauchesche che, d'altra parte, erano state avviate dal Lugones dei discorsi dell'*Odeon* del 1913, poi confluiti ne *El Payador* del 1916.

Nel "medaglione" che è dedicato a Menéndez Pidal nel *Retablo*, oltre ad essere ricordata la sua ingente opera investigativa attorno all'epica del Campeador come «un monumento tan durable en la ciencia como lo ha sido en el arte el del juglar anónimo que compuso el antiguo cantar»⁵⁶⁵, Rojas dichiarava esplicitamente il debito che nel suo lavoro di critica letteraria, compendiatosi nella *Historia de la literatura argentina*, aveva contratto con la scuola della filologia moderna creatasi attorno all'illustre studioso con figure del calibro di Federico de Onís, Américo Castro, Navarro Tomás, Amado Alonso: «no por prurito hispanizante, sino por conciencia científica y por necesidad de cooperación de todos los que hablamos castellano cuando queremos conocer nuestra lengua en su enorme amplitud»⁵⁶⁶, si affretta a chiarire.

Ma insieme alla dichiarazione del debito, vi è la segnalazione del merito di chi aveva prontamente risposto dall'altra parte dell'Oceano ad un'"investitura" designata dall'illustre maestro spagnolo. A non altri che a lui, rivendica l'autore del *Retablo*, era rivolto l'appello lanciato da Menéndez Pidal a cominciare un'opera sistematica di studi che assolvessero finalmente a «la necesidad de recoger el romancero de América». A quel monito, si rievoca nel *Retablo*, rispondeva con sollecitudine lo scritto "Romances tradicionales de América", figurante nella raccolta *Cosmópolis*, in cui il giovane argentino auspicava la creazione di un patriominio culturale nazionale a partire da un lavoro di raccolta e studio di «mitos, leyendas, refranes, adivinanzas, tradiciones, fábulas, poesías»⁵⁶⁷. Dalla condivisione di tali alti interessi e propositi, riferisce l'autore, sarebbe scaturito l'incontro, nel 1908, con lo studioso spagnolo, «comienzo de una amistad que ha durado hasta hoy»⁵⁶⁸. I due sostanziosi volumi dei *Los gauchescos* avevano coronato nell'arco di una ventina d'anni la difficile impresa.

All'omaggio per il maestro si accoda dunque una più implicita rivendicazione autocelebrativa dei suoi studi critici: questi, come si è detto, costituirono una prima importante proposta di canonizzazione della storia letteraria argentina attorno al nucleo fondazionale della *gauchesca*, con il *Facundo* e il *Martín Fierro*. Con quell'opera Rojas ambiva a promuoversi come il Menéndez Pidal delle lettere argentine, ripetendo l'esperienza cruciale dello studioso spagnolo, che aveva messo gli strumenti scientifici della filologia moderna a disposizione del processo di "invenzione" dell'identità nazionale profilato dai teorici e letterati del '98 spagnolo. Un'esperienza nella quale, come ha osservato Díaz-Plaja, in particolare nel corso della produzione degli anni '20, segnata da un'opera

⁵⁶⁵ Id., *Menéndez Pidal, un joven filólogo*, in *Retablo español*, op. cit., p. 113.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ Id., *Cosmópolis*, op. cit., p. 31.

⁵⁶⁸ Id., *Menéndez Pidal...*, cit., p. 112.

come *La España del Cid*, «la erudición se convierte en doctrina»: «la figura del Campeador se construye como una figura-símbolo, e intenta ser, manifestamente, una réplica de la mitologización de Roland en los estudios de Joseph Bédier. Rodrigo Díaz de Vivar, con su simbólica presencia en el Levante español, incorporando Valencia a unas masnadas castellanas, es la figura “necesaria” que prefigura la unidad de las Españas»⁵⁶⁹.

Rojas ambì a replicare quell’operazione filologica-dottrinarìa entro il mondo *gauchesco* del Río de la Plata, creando un passato epico per il popolo argentino; e in qualche modo pagò il suo debito nei confronti di figure alle quali si doveva, prima ancora che a lui, una prima valorizzazione teorica di quella tradizione argentina come testo epico della nazione. Rojas si mosse insomma sulle orme critiche tracciate da interventi che venivano proprio dalle più alte sfere della cultura nazionalistica spagnola del *postdesastre* e che costituirono in effetti un tentativo di “spagnolizzazione” della tradizione “epica” del *Martín Fierro*.

In questo senso si deve ricordare, sulla scorta delle ricognizioni di Degiovanni, che l’*Antología de poetas hispano-americanos* (1892-1985) di Menéndez Pelayo aveva cristallizzato l’auge di una politica culturale spagnola apertamente inclinata alla «redistribución etratégica de su capital simbólico con las colonias, con el propósito de reafirmar su hegemonía cultural»⁵⁷⁰. Il progetto, disposto dalla “Real Academia Española” con il proposito di «reanudar la fraternidad» tra la metropoli e le vecchie province sulla base di un’intramontabile comunità di lingua e cultura, cadeva non a caso in un momento di significativa radicalizzazione dell’offensiva imperialistica dell’America del Nord, che sarebbe infatti da lì a poco culminata nella guerra di Cuba.

Minacciati dall’avanzata della dottrina di Monroe gli ultimi possedimenti coloniali, le elites culturali propiziarono una «política cultural neocolonialista» che si avvaleva, con il protagonismo della “Academia española”, di procedimenti di appropriazione di un “capitale simbolico” nel quale riaffermare la continuità identitaria tra passato coloniale e presente argentino. La strategia si rifletteva chiaramente nel canone elaborato da Menéndez Pelayo, che, facendo prevalere nel piano programmatico dell’edizione principi di carattere formale, aveva cancellato la dimensione politica delle precedenti proposte antologiche: recuperava così i testi dell’epoca coloniale, elusi per esempio ne *La tradición nacional* di Gutiérrez, per estromettere la letteratura legata alla Rivoluzione di Maggio. L’operazione si sostanzava infine sulla consacrazione del *Martín Fierro* come un poema epico di indiscutibile filiazione spagnola: l’autore cancellava così il carattere *mestizo* del *gaucho*, facendone un eroe della riconquista ispanica della cristianità. Era una lettura in effetti già avanzata da Unamuno, che nell’opera dell’argentino aveva sentito «el canto del luchador español que, después de haber plantado la cruz en Granada, se fue a

⁵⁶⁹ G. Díaz-Plaja, *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, pp. 69, 70.

⁵⁷⁰ F. Degiovanni, *op. cit.*, p. 58.

vivir a América a servir de avanzada a la civilización y a abrir el camino del desierto». «*Martín Fierro* es de todo lo hispanoamericano que conozco lo más hondamente español», asseriva l'intellettuale basco⁵⁷¹.

Lo scritto di Unamuno e l'antologia di Menéndez Pelayo, alcuni scritti di Américo Castro, sul versante spagnolo, e quello de *El Payador* di Lugones, sul fronte argentino, saranno gli unici modelli con cui potrà misurarsi Rojas quando, con i due tomi dei *Los gauchescos* della storia letteraria, e l'edizione dell'opera di Hernández nella collezione de "La Biblioteca", dovrà fondare la sua visione della letteratura nazionale sul «tronco» epico del *Martín Fierro*. Desunta dai due grandi critici spagnoli la classificazione di questo entro il genere epico, rimaneva a Rojas il lavoro di rileggerlo in termini argentini, e di individuare nell'eroe leggendario una «especie histórica», una specie che incarnasse lo spirito della razza e dunque il prototipo della nazione argentina: «se ha de contar, no tanto la especie gramatical como la especie histórica». È un passo questo in cui si rende patente la tendenza contenutistica, ideologica con cui si definisce il metodo critico di Rojas in alternativa a quella che, come si è già visto, gli appariva come una perniciosa eredità del modello «retórico», invertendo così l'operazione effettuata da Menéndez Pelayo.

In opposizione «a la pueril e inútil» storia «preceptiva», il criterio della «historia literaria» poteva arrivare a cogliere dal suo punto di vista le espressioni profonde della letteratura, che «no es vano ejercicio, sino esfuerzo transcendental ligado a la existencia misma de la nación», come Rojas reclamava nel prologo all'edizione del *Martín Fierro* della collana di sua fondazione "La Biblioteca". La legittimazione lì portata a fondo dell'eroe di Hernández come il "prototipo" nazionale argentino sfruttava, secondo Degiovanni, lo stesso procedimento genealogico che in *Blasón de plata* faceva procedere, sotto l'influsso integrante dello spirito del territorio, le sequenze evolutive dell'essere argentino dall'*indio* nativo al «criollo mestizo de origen colonial», e da questo all'argentino. L'eroe scaturisce nella visione di Rojas come una creazione stessa del paesaggio, «la bravía inmensidad del desierto», che è allo stesso tempo l'oggetto antagonistico verso cui si riferisce «la lucha» del protagonista. Il *Martín Fierro* narra dunque per Rojas la genesi della civiltà argentina nella *pampa*. Se da una parte, dunque, il *gaucho* argentino discendeva in linea diretta dal conquistatore spagnolo, la "forza territoriale" del paesaggio della pampa assicurava un processo di "argentinización" di quella stirpe epica più forte dell'originario legame genetico con i progenitori della patria del Cid.

I riconoscimenti concessi da Rojas all'eredità epica spagnola apparivano però assai più cospicui quando li si confrontava con la più o meno coeva operazione critica disposta ne *El payador*, nel quale Lugones, recidendo di netto l'indesiderato collegamento con la fonte genealogica spagnola, individuava con deliberata arbitrarietà una feconda connessione del mondo

⁵⁷¹ M. de Unamuno, *El gaucho Martín Fierro*, con un estudio preliminar por D. Cúneo, Buenos Aires, Editorial Américalee, 1967, pp. 40, 39. Pubblicato in *Revista Española*, año 1, n.º 1, Madrid, 1894, il saggio di Unamuno sarebbe stato riprodotto con lo stesso titolo come prologo all'edizione di José Hernández, *Martín Fierro*, Madrid, Giner, 1972.

del *payador* pampeano con l'aurea esperienza della cultura dei trovatori, sorta nel cuore dell'età medievale, della «civilización europea del Mediterráneo, desde Liguria hasta Portugal», e con il particolare protagonismo della Provenza. In essa si perpetuava, in un'esperienza culturale di altissima dignità estetica e civica, «el grande esfuerzo de la antigüedad», destinato sfortunatamente a dover soccombere «en la lucha aciaga contra el dogma enemigo» della cultura cristiana: di quest'ultima la Spagna era venuta ad essere el «agente más poderoso», consegnandosi così alla decadenza del Medioevo cattolico entro la quale ancora affondava lo spirito retrico della sua cultura oscurantista. Il meglio delle energie della Spagna, di quella Spagna che non aveva ancora abbracciato la missione di paladina della cattolicità in Europa, si era tuttavia riversato con «los primeros conquistadores» in America, i cui abitanti avrebbero “restaurato” «la civilización por ella perdida»⁵⁷². In una maniera analoga, in effetti, Rojas, come si è visto prima, aveva visto nell'esperimento della civiltà americana la prosecuzione e l'evoluzione migliorativa di quelle forze “genuine” della tradizione che non erano riuscite ad imporsi nella storia della penisola, presto caduta in balia del governo miope di due lunghe dinastie di padroni stranieri.

Ma la valorizzazione di Lugones di quel momento apicale, ancora positivo, del mondo spagnolo, muoveva come si è accennato a promuovere una rivendicazione genealogica che collegasse, su una fantasiosa linea leggendaria di un «linaje de Hércules», nume legato alla stessa nascita della penisola iberica, l'America con quella cultura della classicità che l'esperienza dei trovatori provenzali, estintasi nel '200, aveva trasmesso ai «paladines» impegnati allora in Spagna nella guerra con gli arabi:

de suerte que al concluir ella tuvieron en el sincrónico descubrimiento de América, la inmediata y postrera razón de su actividad. Así vinieron, trayendo en su carácter de tales, los conceptos y tendencias de la civilización que les fué peculiar y que rediviva en el gaucho, mantuvo siempre vivaz el linaje hercúleo⁵⁷³.

Per quanto pure approvigionata di materiali messianici e visioni provvidenzialistiche della missione dell'*americanidad*, e, all'interno di questa, dell'*argentinidad*, la teoria di Rojas si teneva su una ricostruzione assai più verosimile - certamente meno disponibile ai colpi d'estro sfoggiati con spericolatezza dal “principe” del modernismo argentino - dei rapporti di filiazione tra le due esperienze storico-epiche. La funzione “genitrice” della Spagna, che per Lugones, come già per Sarmiento, fu piuttosto una «madrstra», appare a Rojas assicurata dal vincolo trasmissivo della lingua, che - come si è visto, ma si tornerà ad analizzare in maniera più particolareggiata nell'ultimo capitolo di questa sezione - rappresentava un cruciale fattore di

⁵⁷²L. Lugones, *El payador*, en *Obras en prosa*, selección y prólogo de L. Lugones (hijo), Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1962, p. 1220.

⁵⁷³*Ivi*, p. 1339.

definizione della concezione spiritualistica, antipositivistica, dell'idea di "razza ispanica", dell'*hispanidad*, rivendicata dai teorici del '98 e fatta propria da Rojas, come da altre figure del "Centenario" argentino che avevano aderito a quel «dispositivo hispanista» innescato dalla cocente disfatta del '98.

A partire dalla genesi coloniale, la civiltà del Río de la Plata aveva maturato e portato a compimento, nell'innesto con le precedenti presenze delle culture indigene, nella cifra intrinsecamente sua del paesaggio *pampeano*, il suo irreversibile processo di individualizzazione identitaria. Ma quel processo si era in ogni modo realizzato e continuava tuttavia ad esprimersi attraverso lo strumento della lingua castigliana, nella quale pure si era articolato il canto del *Martín Fierro* e dei suoi predecessori. Rojas avrebbe preso così le distanze tanto dai «conatos de emancipación filológica» di un Gutiérrez e di Abeille, che aveva insistito sulla necessità di portare a compimento l'indipendenza anche linguistica delle repubbliche argentine e in generale latinoamericane, tanto dagli assunti conservatori di Calixto Oyuela, che in polemica «con los sostenidores del americanismo literario y con los corifeos del modernismo cosmopolita», aveva difeso «el casticismo» della letteratura argentina⁵⁷⁴.

Come ha osservato la Salvioni, «il delicato problema tra la condizione coloniale, rappresentata dalla lingua, e la nazionalità culturale, sviluppata ed espressa nella letteratura», sarebbe stato al centro del secondo volume, *Los Coloniales*», della sua storia della letteratura⁵⁷⁵. Ma la discussione del problema aveva trovato già un importante spazio di analisi nel capitolo de *Los gauchescos* dedicato a "El idioma de los Gauchescos". Il discorso di Rojas appare teso a un duplice intento argomentativo: assicurare il carattere pretestuoso e sostanzialmente utopico delle tesi impugnate dagli assertori della "decolonizzazione" della lingua argentina, rispetto alle quali fa valere il dato di fatto che l'Argentina non ha creato, né sembra essere sulla strada di farlo, un idioma nazionale distinto dal castigliano; dimostrare che, lungi dall'essere un elemento che penalizza o addirittura mette a repentaglio la costituzione di un'autonoma letteratura argentina, quel vincolo la immette spontaneamente in un circuito internazionale dal quale non può ricevere che un positivo potenziamento del suo prestigio e delle sue sane pretese di affermazione universalistica.

Su questa seconda linea enunciativa Rojas veniva a confrontarsi del tutto esplicitamente con le ingombranti posizioni critiche di Menéndez Pelayo e Unamuno. Nel segno sempre ragionevole, diplomatico, delle sue "mediazioni culturali", concedeva il *Martín Fierro* e con esso tutto il nucleo della *gauchesca* alla giurisdizione della «filología española», ma lo ritirava però da quello della letteratura spagnola, affermando la inviolabilità del principio di "autodeterminazione" spirituale ed estetica dei propri prodotti letterari:

⁵⁷⁴ R. Rojas, "La cuestión del idioma", in *Eurindia...*, cit., p. 40.

⁵⁷⁵ A. Salvioni, *L'invenzione di un medioevo americano. Rappresentazioni moderne del passato coloniale in Argentina*, Reggio-Emilia, Diabasis, 2003, p. 165.

Vincular estos poemas a la tradición española – por exagerado iberismo – y prescindir del medio social que ellos reflejan, fuera un exceso tan erróneo como el de vincularnos sólo a la tradición argentina – por exagerado americanismo –, prescindiendo de sus antecedentes literarios. En el imperio espiritual de nuestro idioma, el habla de los gauchos es provincia importante, y a la filología ibérica le pertenecen en dominio sus poemas; pero en la evolución nacional de los argentinos, argentinos son esos poemas por lo que ellos reflejan del ambiente y del hombre locales. El *Martín Fierro*, por ejemplo, es de toda raza ibérica como documento filológico; pero es de nuestra raza argentina como documento literario⁵⁷⁶.

A quel delicato punto discorsivo dei suoi *Gauchescos* torna con la memoria il viaggiatore del *Retablo español*, quando gli accenti familiari dell'arringa di Francisquillo el Sastre gli suscitano l'illusione di potersi trovare in una delle tipiche *pulperías* della pianura pampeana che avevano fatto da sipario alle gesta dei *gauchos* piuttosto che sulla riva del Manzanares dove ha messo a punto la sua importante "acquisizione" documentale sui repertori del "romancero" popolare spagnolo. Anche qui, come allora ne *Los gauchescos*, l'autore si difende dalle polemiche, che, a partire da quelle che furono viste come delle indebite appropriazioni da parte della cultura spagnola dei miti fondativi dell'*argentinidad*, avrebbero a lungo risuonato negli ambienti intellettuali argentini:

Ya sé lo que puede decirse en contra de esta aproximación, y yo mismo lo tengo dicho en mi *Historia de la literatura argentina* a tratar de nuestra poesía popular y de los gauchescos. Hablo de dos filiaciones paralelas en especies distintas aunque con resonancias de orígenes comunes⁵⁷⁷.

Alla formazione di quell'acceso dibattito aveva contribuito la famosa inchiesta lanciata ai letterati argentini dalla rivista bonaerense "Nosotros" nel 1913: era il *Martín Fierro* effettivamente il poema della "razza" argentina, un "classico" capace di sfidare il trascorrere dei tempi, o, piuttosto, quella sua legittimazione estetica gratificava il desiderio delle nazione in cerca della sua eraldica letteraria, non era altro che «una bella ficción para satisfacción de nuestro patriotismo»? Come ricostruisce una studiosa italiana, nel coro delle risposte, pubblicate a più riprese sui numeri della rivista, apparvero le voci essenziali del mondo intellettuale argentino, «da Martiniano Leguizamón ad Alejandro Korn, Carlos O. Bunge, Manuel Gálvez, Rodolfo Rivarola, Manuel Ugarte»⁵⁷⁸, con la vistosa mancanza di quelle di Lugones e dello stesso Rojas, i quali tuttavia erano stati tra gli ideatori dell'iniziativa di quell'inchiesta, alla quale avrebbero d'altronde risposto con tutt'altra ampiezza di prospettive e indagini dalle pagine delle loro opere. Se, come riferisce la Bonatti, la maggior parte degli intellettuali interpellati risposero affermativamente al quesito, dando per

⁵⁷⁶ R. Rojas, *Los gauchescos*, op. cit., p. 866.

⁵⁷⁷ Id., *Un ciego canta...*, cit., p. 97.

⁵⁷⁸ M. Bonatti, *Martín Fierro: è o no il poema nazionale argentino?*, in Atti del Convegno di Roma dell' AISPI, 15-16 marzo 1995, vol. I, 1996, p. 313.

buona la sua attribuzione di “poema epico” della patria argentina, a lungo si sarebbero trascinate le proteste, o già le invettive, di molti di essi contro le insinuazioni “ispanocentriche” degli studiosi che, dall’altra parte dell’oceano, avevano contribuito a lanciare il dibattito sulla questione.

Si possono ricordare al proposito gli interventi di Martínez Estrada, la cui *Muerte y trasfiguración del Martín Fierro*, come ricorda la Alfieri, si confrontava con le letture critiche degli intellettuali spagnoli, nelle quali, nei testi di Unamuno e di Américo Castro in particolare, non poteva evitare di riscontrare caratteri di “parzialità”, mentre equilibrate e perspicaci gli erano parse le introspezioni psicologiche portate a fondo da Grandmontagne nel *Martín Fierro, civilizador*, del 1934⁵⁷⁹. Nel coro delle reazioni si fece sentire anche la voce di Borges, stuzzicata dalle insidiose prospettive critiche di Unamuno, rispetto alla cui figura, ha riferito Fuentes Vázquez, l’argentino si sarebbe espresso negli anni con giudizi contraddittori, che spaziavano dal riconoscimento di un’ammirazione all’espressione di insofferenza per quello che non esitò a definire in una circostanza un «escritor insoportable»⁵⁸⁰. Nel prologo ad un’edizione del poema di Hernández del 1953, con il «*mit* británico que ejerció a lo largo de su vida», avrebbe rettificato una svista di carattere metrico in cui Unamuno, nell’accalorata rivendicazione del carattere “castizamente” spagnolo del *Martín Fierro*, era involontariamente caduto. Aveva scritto Unamuno:

Cuando el *payador* pampero a la sombra del *ombú*, en la infinita calma del desierto, o en la noche serena a la luz de las estrellas, entone, acompañado de la guitarra española, las monótonas décimas de *Martín Fierro*, y oigan los gauchos, conmovidos, la poesía de sus pampas, sentirán sin saberlo, ni poder de ello darse cuenta, que les brotan del lecho inconsciente del espíritu, ecos inextinguibles de la madre España, ecos que con la sangre y el alma les legaron sus padres. Su espíritu español, al tenderse por la pampa, suspirará por las llanuras de Castilla, y la Cruz del Sur les hablará del Carro que brilla en nuestras noches⁵⁸¹.

L’autore argentino richiamava la voce autorevole del rettore di Salamanca, rispetto alla cui fastidiosa operazione ideologica ostentava una compassata indifferenza, limitandosi ad evidenziarne l’errore di valutazione tecnica:

Acaso no es inútil advertir que las “monótonas décimas” que Unamuno hospitalariamente anexa a la literatura española son realmente sextinas⁵⁸².

⁵⁷⁹ T. Alfieri, *La generación del 98 en el ensayismo argentino*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 577-578, *op. cit.* Cfr. in particolare p. 204 e sg.

⁵⁸⁰ Cfr. M. Fuentes Vázquez, *Notas provisionales de una lectura compartida (de Borges a Unamuno)*, in *América sin nombre*, N° 3, junio de 2002, *op. cit.*

⁵⁸¹ M. de Unamuno, *El gaucho Martín Fierro*, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁸² J. Hernández, *Martín Fierro*, edizione a cura di J. L. Borges, con la colaboración de M. Guerrero, Buenos Aires, Columbia, 1953, p. 28. La sentenza, scrive Fuentes Vázquez, «venía a estilizar otra un tanto más críptica contra Unamuno y menos afortunada estilísticamente que ya había incorporado al *Evaristo Carriego* de 1930». Qui, in una

La mitizzazione del *gaucho* di Borges, intanto, avrebbe corrosivo il segno epico-civico che sorreggeva la genealogia ispanica-argentina rivendicata da Unamuno e continuata nel versante argentino da Lugones e Rojas. Il suo primigenio mondo della *pampa* si rimette al più ad un'epica dell'"azar", il suo *gaucho* risponde meccanicamente alle forze naturali e simboliche della natura in cui si trova a vivere in maniera irriflessiva, alle pulsioni vitali del cavallo che cavalca, all'invito scintillante del coltello che ne fregia il cinturone.

Il *gaucho* di Rojas aveva servito la nazione con il suo istintivo, selvaggio, ma comunque valoroso amore patrio, distinguendosi allo stesso tempo come il conquistatore dello spazio della natura "barbara" su cui avrebbero affondato i pilastri della nuova società argentina, come il paladino dell'ordine etico-civico di una società primordiale che l'espansione irruenta della cultura cosmopolita della città stava cominciando a rovinare, e come il soggetto guerresco che presta il suo coraggio indomito all'impresa epica dell'indipendenza argentina. Il *Martín Fierro* racconta «la lucha de su protagonista con el medio virgen, con la injusticia social de las ciudades y con la barbarie rediviva del aborígen hostil»⁵⁸³. Discendente dell'indio, egli è chiamato nello schema teleologico, provvidenzialistico della teoria dell'*argentinidad* rojoniana, a succedergli con il suo sterminio, allo stesso modo che la sua irrevocabile estinzione nell'irreversibile processo di modernizzazione del paese – processo di cui il *Martín Fierro* è l'epica narrazione - prepara l'avvento di un più perfetto stadio dell'uomo argentino, che nella contemporaneità nascerà dalle ceneri del soggetto cosmopolito formatosi nell'«aluvión» immigratorio a cui ha aperto il miope progetto degli intellettuali liberali del '37:

El indio, que pereció, vive en el gaucho; el gaucho, que está pereciendo, sobrevive en el criollo actual, y los tres vivirán en el argentino futuro. Este no será la negación de sus precursores; será su perfección [...]

stroncatura del libro *El poema de la Pampa, Martín Fierro y el criollismo español* dello scrittore spagnolo J. M. Salaverría, «sin mencionar a Unamuno» lo attaccava in maniera virulenta: «Otro Salaverría - de cuyo nombre no quiero acordarme, porque lo demás de sus libros tiene mi admiración [...]; pero el escritor es tan monótono, décimo, infinito, español, calmoso, desierto y acompañado, que no se fija que en el *Martín Fierro* no hay décimas» (J. L. Borges, *Evaristo Carriego*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 56).

Come ci avverte Pérez, il Borges più maturo delle *Inquisiciones* non esiterà poi a riconoscere in Unamuno un modello esemplare di pensatore libero, di un pensiero aperto alla provocazione della contraddizione irrisolta, di una logica dell'antitesi, una retorica non esteriore del paradosso, che viene fatto risalire a un fondamentale «hegelianismo cimental» operante alle fondamenta del suo spirito. Per Borges, che vedeva l'uomo come «un animal metafísico», per il quale «el pensamiento conceptual no estaba en sí separado ni alejado de los sentimientos», Unamuno, affianco a Pascal, sono modelli di pensatori che «vivieron sus perplejidades metafísicas de manera apasionada e íntima, como el hecho central de sus vidas» (A. J. Pérez, *La educación de Borges*, in *Imaginación literaria y pensamiento propio. Ensayos de Literatura Hispanoamericana*, Buenos Aires, Corregidor, 2006, pp. 80, 81).

⁵⁸³ R. Rojas, *Los gauchescos*, op. cit., p. 840.

El indio es nuestra propia tierra de las Indias hecho hombre embellecido por el misterio cosmogónico de barro primordial, y el gaucho es el protagonista de la independencia en el campamento salteño de Güemes o en el apartamento mendocino de San Martín; es el protagonista de la democracia federal con la montonera victoriosa de Ramírez en el Pilar y de Urquiza en Caseros, es el protagonista de expansión civil sobre el desierto de Rosas en la primera campaña al Río Negro y con Roca en la definitiva conquista del Desierto. Gauchos cantores de la pampa y la selva se desangraron en tales campañas de un siglo, donde la estirpe sucumbió. Si porque ha sucumbido la consideramos subalterna, renunciemos también a los héroes que la llevaron a esa hecatombe por la patria, cuando le prometían, por único salario, el laurel de la gloria⁵⁸⁴.

Anche Martínez Estrada, nella sua demolitoria visione dell'*argentinidad* di *Radiografía de la pampa*, aveva fatto del *gaucho*, «el señor sin feudo, el señor errante, hijo de la planicie y hermano fatídico del potro», un agente essenziale del patriottismo argentino. Il processo di indipendenza era letto in quelle pagine come lo scontro tra le forze della “ricchezza territoriale” dello spagnolo, il “godo”, difensore dell’ideale unitario, e quella de «el patriota, el nuevo americano», identificato con il federalismo e con la forma di economia estremamente libera, nomade, refrattaria alla legge, della pastorizie: è il *gaucho* che fa del «potro» il suo «totem»⁵⁸⁵.

Viceversa, il *gaucho* di Borges si muove senza brama di gloria, senza altre «devociones» che quella di un «culto del coraje» che fu costretto ad apprendere dalle necessità della sua «dura vida», senza consapevolezza storica, senza le fondamentali nozioni dell’amore patriottico, ma istigato solamente «por un patrón casual, una ira o por la invitación de un peligro», nei «campos de batalla» da cui nascevano, senza che lo sospettasse, le nuove repubbliche del continente americano:

No murieron por esa cosa abstracta, la patria, sino por
un patrón casual, una ira o por la invitación de
un peligro.

Su ceniza mortal está perdida en remotas regiones del
continente, en repúblicas de cuya historia nada
supieron, en campos de batalla hoy famosos⁵⁸⁶.

«Hombres de la ciudad les fabricaron un dialecto y una poesía/de metáforas rústicas»: in questo verso si riassume, nella proverbiale asciuttezza comunicativa della parola di Borges, il processo inventivo del mito letterario del *gaucho*. Lo avevano creato uomini della città come Rojas, che, come i suoi colleghi della generazione del “Centenario”, nella vorticosa realtà urbana della Buenos Aires dei suoi venti anni, aveva sentito la nostalgia dell’ordine antico di un’Argentina arcaica, delle vecchie città provinciali sorte a ridosso degli spazi illimitati del deserto pampeano o delle foreste del nord, o come

⁵⁸⁴ *Ivi*, pp. 838, 839-40.

⁵⁸⁵ E. Martínez Estrada, *op. cit.*, p. 29 e sg.

⁵⁸⁶ J. L. Borges, *Los gauchos*, in *Obras completas, op. cit.*, p. 1002.

Güiraldes, che nelle solitudini della Parigi primonovecentesca in cui consumava il suo battesimo alla modernità avanguardistica, veniva visitato dal fantasma della figura di quel «cabal gauchó» della nativa San Antonio de Areco, a cui, con un improvviso ritorno alla patria, avrebbe “restituito”, in un «gauchismo refinado» dalle innovazioni formali del simbolismo europeo - ha registrato la Sarlo - la vita nel suo *Don Segundo Sombra*, del 1926.

Era forse l'ultima incarnazione letteraria del *gauchó*. Lo sguardo degli scrittori tendeva ormai a spostarsi sulle forme della città, ormai pregne di un inconfondibile accento identitario proprio – come ha rivendicato Romero⁵⁸⁷ -, o sulle zone liminari di quelle “periferie” che erano rimaste al riparo dalle ossessive cirlocuzioni della costruzione dell'identità politica, sociale e letteraria argentina tra i due poli antagonistici della città e la campagna. Respingendo apertamente il «ruralismo utópico» di Güiraldes, Borges avrebbe proiettato le sue invenzioni in quello spazio marginale, ancora privo di una fisionomia identitaria, dell'*arrabal*, la zona liminare de «“las orillas”, zona indecible entre la ciudad y el campo», sostanzialmente carente di personaggi, in effetti non profanato dal passaggio dell'immigrazione: perciò propizio a diventare il luogo delle sue finzioni “universali” e, allo stesso tempo, spiccatamente “criollas”. In *Historia universal de la infamia* «la ficción se acriolla», il narratore reclamando e applicando «el derecho de lengua sobre las historias universales: China, Japón, Persia, el oeste y el sur americano [...] son tratados a partir del castellano de Buenos Aires»⁵⁸⁸. Il riconoscimento assertorio del carattere artificioso dei miti fondativi dell'argentinità apriva le porte al gioco manifestamente pittoresco, “affettatamente” folcloristico, delle articolazioni “gauchesche” del “martinfierrismo” avanguardistico degli anni '20, di cui il lamentoso Murena de *El pecado original de América* non avrebbe saputo riconoscere il segno ironico e liberatorio, rimproverando a quei nuovi intellettuali, Borges *in primis*, di avere lesivamente prolungato la catena di ormai inveterate «falsificaciones nacionalísticas» che allontanavano il paese dalla disamina aperta dei suoi seri problemi⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, op. cit. Cfr. pure P. Mendiola Oñate, *Buenos Aires entre dos calles. Breve panorama de la vanguardia poética argentina*, prólogo de R. Mataix, Alicante, Cuadernos de *América sin nombre*, n. 4, 2001. Ripercorre attraverso lo sguardo degli scrittori che ne furono testimoni - Leopoldo Lugones, Evaristo Carriego, Alfonsina Storni, Ricardo Güiraldes, Baldomero Fernández Moreno - la trasformazione della città dalla “gran aldea” dell'800 alla “cosmópolis” del '900, lo spazio della modernità nella quale la vanguardia avrebbe trovato e celebrato lo stesso «emblema de la nueva sensibilidad», il «locus poético por excelencia que a la vez acoge y desahucia» o il «receptáculo de «las señas de una más que perseguida identidad nacional» (*ivi*, p. 15).

⁵⁸⁸ B. Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 49.

⁵⁸⁹ Mi riferisco in particolare al capitolo “El acoso de la soledad” del libro di Murena, nel quale la vigenza dei nazionalismi nella sfera rioplatense veniva legata alla carenza di un passato storico e alla conseguente esigenza di legittimare il costruito identitario sull'idealizzazione di ipotizzate basi storiche. Da ciò derivava per Murena l'aderenza del tutto superficiale, e spesso ottenuta attraverso l'imitazione di moduli teorici ed espressivi di

Nel 1938 dal quale ci parla il Rojas dal *Retablo español* il *gaucho* aveva già da tempo esaurito il ciclo delle sue più importanti incarnazioni epico-letterarie. Esauritasi la “narrabilità” della sua figura, il suo mito - ha scritto Ara - si era trasferito piuttosto all’«ámbito en cuyo cielo flota su presencia», al paesaggio dell’interminabile pianura pampeana: «más cielo que tierra, más horizonte que planos sucesivos de visión». Un paesaggio «sin perspectivas o con perspectivas invertidas», ha scritto lo studioso, che richiama una semantica dell’estemporaneità e dell’instabilità fisica ed un registro discorsivo della sottrazione (dire «lo que ella no es») ⁵⁹⁰. Enigmatico oggetto delle ossessive interrogazioni dei nuovi pensatori dell’identità argentina, Erro, Canal-Feijóo, Mallea, Martínez Estrada, quel paesaggio avrebbe attirato inoltre gli sguardi indagatori di diversi viaggiatori stranieri. Dopo le incursioni di inizio secolo degli spagnoli Altamira e Blasco Ibáñez, tra molti altri, vennero quelle del borioso «conde báltico» Keyserling, l’autore delle *Meditaciones sudamericanas*, e dell’amatissimo intellettuale statunitense Waldo Frank – entrambe rievocate in due densi capitoli della *Historia de una pasión argentina* di Mallea – e i ripetuti e prolungati soggiorni di Ortega y Gasset, le cui riflessioni di tema americano, consegnate in particolare alle opere *El hombre a la defensiva* (1929), *La pampa...promesas* (1930) e *Meditación del pueblo joven* (1939), avrebbero esercitato d’altronde una considerevole influenza sul nuovo giro di riflessioni teoriche di quella che sarebbe stata soprannominata per la sua tragicità, sul profilo della vita istituzionale così come di quella intellettuale, segnata da diversi suicidi “illustri”, la “década infame” degli anni ‘30 ⁵⁹¹. «Desde hace algún tiempo»,

estrazione straniera, di certo “nazionalismo letterario” ai temi e miti fondazionali del passato argentino. Tale era per lui il caso del «nacionalismo de “Martín Fierro”», «un nacionalismo europeísta» (H. A. Murena, *op. cit.*, p. 62).

Come ha analizzato Earle (*op. cit.*), la critica portata a fondo da Murena nei confronti dell’uso «para fines superficialmente criollistas o pintorescos» dei temi nazionali, soggiacente alle invenzioni *criollas* del Borges della *Inscripción sepulcral*, *El general Quiroga va en coche al muere*, o di *Isidoro Acevedo*, si accompagnava ad una richiesta di «depuración ética» della cultura patria che si doveva portare a fondo nel segno delle scritture “dissacratorie” di Martínez Estrada. L’autore di *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* aveva invocato l’esigenza di dare finalmente atto a un processo di demistificazione della storia e della letteratura argentina, ossessionata da una «voluntad patriótica» che aveva ingrandito soggetti ed eventi storici facendone – così per esempio era successo al poema di Hernández - mere «abstracciones».

⁵⁹⁰ G. Ara, *Los argentinos y la literatura nacional. Estudio para una teoría de nuestra expresión*, Buenos Aires, Editorial Huemul, 1966, p. 37.

⁵⁹¹ Per un’approssimazione al sondaggio di quelle relazioni si può consultare un saggio, circoscritto all’opera di alcuni importanti letterati e saggisti argentini, di G. Videla De Rivero, *Ortega y Gasset en las letras argentinas: Mallea, Marechal, Canal Feijóo*, in *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 1991, n. 20. pp. 165-178. La trattazione presenta un’essenziale ricognizione delle traiettorie dei viaggi e delle scritture del filosofo nel mondo argentino, consumatesi in tre tappe distinte, nel 1916, nel 1928 e nel 1939, e raccolte in diverse opere: il tomo II de «*El Espectador* (que reúne ensayos publicados entre 1916 y 1934), la *Meditación del pueblo joven*, que en 1958 reunió, póstumamente, escritos inéditos o dispersos». La ricognizione dei motivi centrali di questi scritti descrive un’evoluzione da un atteggiamento apertamente ammirativo nelle “Impresiones de un viajero” del 1916, alle espressioni meno lusinghiere ed anzi sempre più serrate nella critica di quelli successivi. L’istigazione,

annotava Victoria Ocampo nei quaderni dei suoi *Testimonios*, «da Argentina tiende la Pampa a los extranjeros, como tendemos la palma de la mano a los quirománticos célebres»⁵⁹².

Una ricognizione, per quanto succinta e limitata alle voci non marginali di quelle presenze, ci porterebbe oltremodo lontano dall'oggetto originario di questo discorso, anche se, forse, non poi così lontano, nell'ordine dei riscontri delle letture paesaggistiche, dalle qualità geografiche della sua "madre" o "sorella" pianura castigliana, anch'essa tutta terra e cielo, anzi più cielo che terra.

Così aveva cantato Girondo una campagna pampeana tutta lievitata nelle prospettive del suo cielo sereno:

Más que tierra eres cielo,
campo nuestro,
Puro cielo sereno...
Puro cielo
[...]
Tú que estás en los cielos, campo nuestro,
Ante ti se arrodilla mi silencio⁵⁹³.

E così Unamuno:

formulata con certo paternalismo, nei confronti della «nueva generación argentina» a dotarsi di «una férrea disciplina interior», «propia de las minorías selectas, auténticamente rectoras, que sólo por el ejercicio del esfuerzo se distinguen del vulgo» caratterizza lo scritto del 1924 "El deber de la nueva generación argentina", nel quale emergono evidenti anticipi dei temi della *La rebelión de las masas* del 1930: l'inautenticità della vita dell'uomo argentino che ha dato le spalle al suo effettivo essere; la condizione di rinvio permanente al futuro che è propria della cultura "giovane" dell'argentino così come della sua *pampa*, paesaggio che attesta una dislocazione continua della sua sfuggente fisicità all'orizzonte dell'infinito.

La metaforizzazione malleana, in *Historia de la pasión argentina*, dell'"Argentina visible" attorno al campo semantico dell'artificialità, della maschera, del «representar» di fronte al «ser», della superficialità rispetto alla profondità, per esempio, rivela in maniera inequivocabile l'impatto delle idee sviluppate dal filosofo ne *El hombre a la defensiva* del 1929, nelle quali la diagnosi di una presunta diserzione dell'argentino dal proprio essere era ricondotto, con una serie di argomentazioni che ereditava senza molte sofisticazioni da Hegel, alla condizione coloniale. È una condizione che per Ortega supposeva due gravi deficienze, come commenta Gómez-Martínez in un esaustivo e lucido saggio sul tema: l'una, transitoria, circoscritta a quella che viene concepita, appunto con un'idea hegeliana, come una fase iniziale, infantile, «joven», del suo essere storico, consiste in una sostanziale impotenza creativa e dipendenza dalla fonte culturale del vecchio mondo; l'altra, presentata piuttosto come «una deficiencia original» che sbarrava l'accesso del «pueblo joven» al suo ingresso nella storia universale fin quando non verrà superata, è identificata con un «exclusivismo de la función económica» che discenderebbe in eredità dall'«intención de negocio, de lucro» che permeava il rapporto della metropoli con le colonie. Cfr. J. L. Gómez Martínez, *op. cit.*

⁵⁹² V. Ocampo, *Testimonios. Primera serie 1920-1934*, Buenos Aires, Sur, 1981, p. 35.

⁵⁹³ O. Girondo, *Campo Nuestro*, in *Obra completa, op. cit.*, pp. 207, 216.

Tú me levantas, tierra de Castilla,
en la rugosa palma de tu mano,
al cielo que te enciende y te refresca,
al cielo, tu amo.

[...]

Con la pradera cóncava del cielo
lindan en torno tus desnudos campos,
tiene en ti cuna el sol y en ti sepulcro
y en ti santuario⁵⁹⁴.

Su questa parentela dei due ambiti geografici, forieri di fecondi spiriti mistici, si avrà modo di dire qualcosa di più nel corso della successiva sezione, laddove provo ad esaminare interessanti e inediti incroci delle figure della Mistral e di Mallea, entro comuni percorsi, “tra misticismi tellurici ed esili mistici”, tra patrie americane e mistiche patrie ispaniche, delle loro riflessioni identitarie. Qui, ora, si deve tornare al Rojas intento nella scoperta del solitario paesaggio della *meseta* da cui erano partite le gesta del Cid, e di quella, altrettanto povera e provocatrice di slanci eroici e mistici, della famosa Mancha del Chisciotte.

16. Tra “*historia*” e “*intrahistoria*”: dalla Spagna «*palaciega*» all’Africa di Sarmiento

Dai paesi baschi alla vecchia Castiglia di Burgos si era realizzato il percorso di Rojas dalla preistoria della razza iberica alla storia leggendaria dell’epica del Cid. In Toledo, come si è potuto solo accennare, il pellegrino argentino assetato di manifestazioni temporali aveva ammirato una sintesi pacificata in dotte forme architettoniche delle stratificazioni culturali che avevano attraversato il divenire storico della nazione spagnola. Nelle scenografie della Spagna «*palaciega*» di Madrid, della “*Real Armería*” di Carlo V, dell’Escorial di Filippo II, poi della residenza borbonica di Aranjuez, scorrerà quindi il viaggio di Rojas lungo le cupe espressioni della “*storia esterna*” della penisola iberica: quei luoghi assurgono nel discorso del viaggiatore a simboli deprecabili di una vasta fase della storia dominata con gli Asburgo e i Borbone da dinastie straniere, estranee alle genuine vocazioni del «*genio español*».

Gli strumenti bellici dell’*Armería* del palazzo reale madrilenno tra i quali si aggira il viaggiatore, preparato già dal dipinto di Tiziano custodito nel Prado della figura guerriera di Carlo V, sostengono la scenografia marziale che fa da sfondo alla ricostruzione storica di quei nefasti seppure fulgidi albori della dinastia ausburgica che, per Rojas, costruendo l’immenso impero «*sobre la ruina de las libertades españolas*» inaugura una dicotomia perversa tra stato e popolo, all’origine della vita “*lacerata*” di quattro secoli di storia spagnola,

⁵⁹⁴ M. de Unamuno, *Castilla*, in *Poesías escogidas*, Buenos Aires, Losada, 1965, p. 27.

scorsi nel «drama de esa íntima contradicción entre sus dinastías y su pueblo»⁵⁹⁵.

Nella prosa successiva «la mole cenicienta, como de lava enfriada» dell'Escorial rievoca la «sombra» mortuaria di Filippo II, «el rey ordenancista», il «nuevo Habsburgo, cuya idea del poderío se enroscó en el círculo de la muerte como una víbora que se muerde la cola»⁵⁹⁶.

Ad Aranjuez, dove culmina il viaggio rojoniano lungo le dinastie della Spagna «exótica», il paesaggio da «égloga» dei giardini di imitazione versaillesca costruiti lungo la riva del Tajo incorniciano quindi gli sporchi intrighi della corte borbonica di Carlo IV, Maria Luisa e del suo protetto Manuel Godoy, che da originario “privado” e poi amante della regina arrivò a sostituire il re nell'effettività dei poteri, mentre nel frattempo Napoleone preparava la sua invasione.

Come da una «pesadilla» emerge il viaggiatore dalle sue «visitas palaciegas» - «el manicomio de la Armería», «el sarcófago del Escorial», «la fiesta galante de Aranjuez» -, in cerca quindi di emozioni spirituali che andrà a colmare nelle architetture mistiche dei «castillos interiores» della città della mistica Teresa⁵⁹⁷.

In viaggio verso Salamanca, dove lo attende Unamuno, Rojas si ferma a Medina del Campo. Il paesaggio rovinoso della «ciudad insepulta» – segnala il narratore del *Retablo* del 1938 – aveva contestualmente dettato i versi della *Canción del Peregrino*, raccolti in *Los lises del blasón*: il «pobre peregrino», «mendigo errabundo» che declamava questa convenzionale poesia di esilio e di romantici aneliti di immortalità, in pellegrinaggio tra cupe «ciudades muertas» scrutava nelle forme misteriose del «Tiempo», dalle quali emanava la figura di «un Rey antiguo en su tienda,/proscrito en gloria y soledad», da cui apprendeva «la leyenda/de una común fatalidad»⁵⁹⁸.

Il fantasma che visitava il poeta di *Los lises del blasón* si “incarna” nella figura di Juan II in questi inquieti percorsi del *Retablo*, svolti - con la “inevitabile” reminiscenza dell'«elegia di Manrique» - nel segno di una dolorosa poesia delle rovine: «¿Que se hizo el Rey Don Juan? Los Infantes de Aragón, ¿que se fizieron?»⁵⁹⁹.

Nel celeberrimo passo delle *Coplas a la muerte de su padre* di Jorge Manrique la malinconica meditazione sulla caducità dei beni terreni trascorreva infatti attraverso la proliferazione interrogativa dell'*ubi sunt* su figure e ornamenti del mondo, ancora caldo di vita e tuttavia inesorabilmente passato, della corte di Juan II, trascorsa nel cruciale periodo di transizione dai particolarismi feudali all'affermazione della monarchia cattolica. Sul filo dei versi di Manrique, Rojas medita pensoso sul fatto che «coloquios galantes, justas caballerescas,

⁵⁹⁵ R. Rojas, *Carlos V en la armería del Palacio Real*, in *Retablo español*, op. cit., p. 57.

⁵⁹⁶ Id., *El Escorial y la sombra de Felipe II*, in *Retablo español*, op. cit., p. 59.

⁵⁹⁷ Id., *Ávila y los castillos interiores*, in *Retablo español*, op. cit., p. 64.

⁵⁹⁸ Id., *Presagios*, in *La victoria del hombre*, op. cit., p. 249.

⁵⁹⁹ Id., *Medina del Campo, ciudad insepulta*, op. cit., p. 72.

fervientes plegarias, intrigas palaciegas, cantos de trovadores, vítores de triunfo, bulleron también un día entre estas murallas medievales»⁶⁰⁰.

Sotto il segno di una poetica medievale dell'«ars muriendi» e prebarocca delle rovine Rojas sta evidentemente cifrando un nostalgico richiamo a una Spagna medievale, incarnata nella centrale cornice storica di Medina del Campo e del suo Castillo de la Mota, che «la reconquista de Andalucía, el descubrimiento de América, la caída de las Comunidades, la reorganización del Estado imperial» avrebbe spazzato via⁶⁰¹.

Dalla «plaza solitaria» di Medina il viaggiatore proietta un malinconico sguardo sulla storia spagnola, sulla diserzione del suo cammino storico dalla sua primitiva impronta feudale e pluralista verso l'avventura di un imperialismo guerriero nel quale si sarebbe distorto lo spirito genuino del *genio* della nazione. Rojas sembra qui fare suo il “medievalismo” nostalgico che - come si proverà ad analizzare nell'ultima sezione di questo lavoro - fece breccia negli spiriti antirazionalistici di tanta cultura della Spagna *noventayochista*: una nostalgia anacronistica di una Spagna perduta in cui affioravano atteggiamenti comuni a tutta la grande crociata “spiritualistica” del *fin de siglo*, ma che traeva d'altra parte alimento da una consolidata tradizione storiografica della cultura nazionale, che, almeno nei suoi lineamenti teorici generali, non sembra certo risultare sconosciuta all'argentino.

Come Fox ha analizzato nel suo documentato studio sul tema, «la historia del proceso de la decadencia en España durante los siglos XVI e XVII» aveva costituito un «aspecto destacado de la historiografía española decimonónica», tale da costituirne un robusto sottogenere, destinato ad incidere ampiamente sul dibattito sul “problema de España” delle stagioni del *regeneracionismo* e quindi della generazione del '98. La “sublevación de las Comunidades de Castilla” (1520) nei momenti iniziali del governo della casa d'Austria si impose come un «episodio clave» di quella tradizione storiografica. Per Gumersindo de Azcárate, per esempio, «los comuneros de Castilla eran los héroes paradigmáticos de una España que pudo ser y que fue ahogada por el despotismo austriaco». Similmente, Cánovas del Castillo nella sua *Historia de la decadencia de España desde el advenimiento de Felipe III al trono hasta la muerte de Carlos II* (del 1854, aumentata nel 1868 e poi ancora nel 1888), opera fondativa di quel filone di studi, aveva imputato le cause della decadenza socio-economica di quei secoli al carattere solo esteriore dell'unificazione della Spagna sotto i Re Cattolici, che non provvedettero a un processo di centralizzazione giuridica del paese, lasciandolo sprovvisto di «unas Cortes nacionales». Il consolidamento dell'egemonia politica castigliana si era paradossalmente accompagnato, quindi, nei momenti della più gloriosa imposizione del soggetto imperiale spagnolo, a un vertiginoso collasso delle strutture socioeconomiche del paese, dovuto soprattutto all'abbandono delle attività agricole in Castiglia, rovinata dalla “guerra de las Comunidades” e

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ *Ivi*, p. 71.

abbandonata in un traffico crescente di emigrazione per l'America o verso province della penisola meno gravate dalla penuria e dalle vessazioni fiscali. Tale schema si riproduceva anche nella *Historia de España y de la civilización española* (1899-1906) di Altamira, il quale tuttavia riconosceva in quei secoli cruciali, accanto al declino delle istituzioni politiche, un indiscutibile «apogeo de la cultura española», di assimilazione delle influenze foranee (la scuola provenzale, la poesia cavalleresca, il rinascimento italiano) e allo stesso tempo di consolidamento della sua peculiare specie “nazionale”⁶⁰².

Dunque, tornando al *Retablo*, se nell'*ubi sunt* manriquiano scorreva una meditazione cristiana sull'azione livellatrice della morte, sul falciare impietoso della corruzione temporale di tutte le cose terrene, l'*ubi sunt* rojoniano si rivolge quindi a un preciso frangente della storia spagnola, nel quale viene colta l'ultima armonica espressione de «lo genuinamente ibérico», di quel genio iberico che sarà oppresso lungo vari secoli «por dinastías exóticas, invasiones extranjeras, intrigas diplomáticas», come ricapitolerà a Cadice⁶⁰³. Medina del Campo costituisce la cifra spaziale di quel cruciale frangente, così come il Castello de La Mota, la scenografia, sospesa nel tempo, del severo “processo” intentato dalla cultura nazionalistica otto-novecentesca alla sua storia.

Seppure dalla prospettiva onirica – livello privilegiato della retorica “profetica”, “esoterica” della sua narrazione identitaria – Rojas assurgerà in queste pagine a testimone di quel serrato processo giudiziario. Nello strano sogno che coglie lo stanco viaggiatore ormai assestatosi nel vagone ferroviario che lo condurrà a Salamanca, in una sala del Castillo de la Mota «Doña Isabel la Católica» compare come imputata dinanzi a un'eclettica corte del tribunale. Compongono la giuria Menéndez Pelayo, Giner de los Ríos e Pérez Galdós. «Con gesto apesumbrado» Diego de Deza attraversa la sala, nella quale, per assistere al processo reale, si sono dati appuntamento personalità «de diversas épocas»: Alvaro de Luna e il cardinale Cisneros, Olivares e Manuel Godoy, Cánovas e Maura... La trama onirica si spinge a questo punto fuori dalla scena del tribunale, dove, nei «patios del castillo hablaban a la multitud Unamuno, Ganivet, Joaquín Costa», i «tribunos» della Spagna del '98 secondo Rojas: «entendí que se discutía algo de América», rievoca il narratore⁶⁰⁴.

Prorompono a questo punto eccelse figure della storia americana: due radicali “giustizieri” dei peccati della storia monarchica e imperiale della Spagna. Fa capolino di là della porta, frenato dalle guardie, un giovane con la barba - è Sarmiento -, e un uomo armato di spada con le sue grida rompe bruscamente l'agitato sonno del viaggiatore, che ha fatto però a tempo a riconoscervi Francisco de Miranda. La metaforizzazione onirica di Rojas è chiara. Sulla testa di Isabella la Cattolica, iniziatrice della missione imperiale spagnola, pesa un giudizio storico che si era sviluppato attraverso la gestazione plurisecolare

⁶⁰² I. Fox, *op. cit.*, pp. 41, 53, 42, 54.

⁶⁰³ R. Rojas, *Las cortes constitucionales de 1812*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁰⁴ Id., *Medina del Campo, ciudad insepulta*, *op. cit.*, p. 73.

– da Gracián a Costa, Ganivet, Unamuno – delle variegata teorie sulla «decadencia de España» e sul concorso che in essa aveva avuto la conquista dell'America.

Teorie che, al di qua della densa tradizione di cui, sulla scorta di Fox, si sono richiamate alcune figure e articolazione essenziali, risalivano a molti secoli prima, come Azorín illustrava ne *La decadencia de España*. Già in due illuminate figure del Seicento, Baltasar Gracián e Saavedra Fajardo, argomentava l'autore alicantino, si potevano trovare le prime lucide articolazioni discorsive di «una corriente ideológica» che senza interruzioni aveva raggiunto la Spagna contemporanea, e che il «gran pensador» don Joaquín Costa avrebbe massimamente raccolto nella sua opera, dando «forma pasional, dramática» alla «aspiración secular» di sanare le sanguinanti ferite della storia nazionale⁶⁰⁵.

Gracián aveva segnalato nel *Criticón* il precipizio della nazione nella tragica stagione delle guerre; Saavedra Fajardo aveva imputato all'espulsione degli arabi, e in particolare alla conquista dell'America, alla febbre dell'oro che aveva abbacinato la «juventud española» di allora, lo sconsiderato abbandono dei tradizionali mezzi di sussistenza economica del paese. Il popolo spagnolo, nel suo sogno smisurato di aristocrazia imperiale, avvinto dalla fulgida epopea dell'oro nelle terre del Nuovo Mondo, sdegnò il duro lavoro nei campi: «arrimó luego la agricultura y el arado, y, vestida de seda, curó las manos endurecidas por el trabajo...»⁶⁰⁶.

Per Ganivet l'evento della conquista e della civilizzazione in America era stata una non felice «fatalidad providencial», che aveva sviato verso un piano accidentale le forze nazionali dal suo interno sè, privandolo di una «periodo español puro»:

Los descubrimientos y conquistas en América, que tan profunda brecha nos abrieron, tenían también su justificación en nuestro carácter, en nuestra fe y en la fatalidad providencial con que nos cayó sobre los hombros tan pesada carga [...] pero no hemos tenido un período español puro, en el cual nuestro espíritu, constituido ya, diese sus frutos en su propio territorio; y por no haberlo tenido la lógica de la historia exige que lo tengamos y que nos esforzamos por ser nosotros los iniciadores»⁶⁰⁷.

Unamuno aveva visto similmente nel processo di consolidamento della monarchia cattolica e del suo spirito imperiale il momento nefasto in cui la Spagna, esponendosi al contatto con le espressioni della cultura dell'Europa moderna, dissipava le energie interiori della sua feconda tradizione religiosa e mistica. Nell'affresco storico disegnato nelle pagine emblematiche di *Sobre la europeización*, Unamuno ricostruiva come le correnti del Rinascimento europeo si erano insinuate nell'appartata vita del Medioevo spagnolo, corrompendone la sua peculiare sapienza e filosofia della vita, fondata sull'esperienza della morte «mortuaria», su un vitalismo escatologico opposto al vitalismo

⁶⁰⁵ Azorín, *La decadencia de España*, in *Obras completas*, *op. cit.*, p. 1042.

⁶⁰⁶ *Ivi*, p. 1041.

⁶⁰⁷ A. Ganivet, *op. cit.*, pp. 78, 79.

scienista nel cui credo superbo si sarebbe data la costruzione degli stati moderni europei. Con i Re Cattolici «se torció acaso el curso de nuestra historia», che in seguito, con la scoperta dell'America e l'«entrometimiento en los negocios europeos», venne trascinato «en la corriente de los demás pueblos»:

Y entró en España la poderosa corriente del Renacimiento, y nos fué borrando el alma medieval. Y el Renacimiento era en fondo todo eso: ciencia, en forma sobre todo de Humanidades, y vida. Y se pensó menos en la muerte, y se fué disipando la sabiduría mística⁶⁰⁸.

Per Ganivet e Unamuno, quindi, con la scoperta d'America e ancor di più, poi, con l'estensione del dominio imperiale in Europa, la Spagna “usciva” dal suo virgineo spirito nazionale. Ma, allo stesso tempo, per quei nuovi teorici dell'*hispanidad*, nelle ex colonie americane sopravviveva ancora la promessa di una futura superiorità di una fraterna razza ispanica transoceanica. “Tierra de promisión” in cui andò a sfogare - nel permanente esilio “metastorico” del mondo spagnolo - l'oppressa «casta eterna» della sua tradizione, per Unamuno, come si è già visto, il Nuovo Mondo costituiva la chimerica propaggine extrapolitica di una *hispanidad* aggregata dall'indissolubile vincolo della lingua, «sangre espiritual».

Questa idea viene recepita e ripetuta ossessivamente dal narratore del *Retablo español*, di cui si deve tornare a seguire i percorsi storici-intrastorici per la geografia “temporalizzata” della penisola spagnola. Dopo l'inquieto sogno di Medina del Campo, i cammini del viaggiatore convergeranno nella pace ristoratrice della feconda sapienza mistica e poi nelle atmosfere immortali dalla sapienza dissennata del Quijote. A Salamanca trova generosa ospitalità nella casa di Unamuno: «gran caminador y conversador peripatético», il giorno seguente lo inizierà ai luoghi sacri del mistico Fray Luís. La Flecha appare al viaggiatore come cristallizzata nelle forme in cui le aveva cantate Fra Luis de León ne *Los nombres de Cristo*, cosicché nel «campo sereno» che circondò il frate durante la sua prigionia i due visitatori possono respirare ancora lo spirito di raccoglimento estatico con cui, nella pace diletta di un «humilde estado» riparato dalle forme meschine del mondo, il «sabio» seppe vivere la condizione di internamento a cui «la envidia y mentira» dei corrotti («aquí la envidia y mentira/me tuvieron encerrado») lo sottoposero⁶⁰⁹.

I cammini del viaggiatore lungo le esperienze della “intrahistoria” spagnola proseguiranno idealmente, quindi, nei percorsi quisciotteschi della geografia leggendaria della Mancia. Lasciato il “meridiano intellettuale” unamuniano di Salamanca, il viaggiatore argentino si rimette allora all'investitura letteraria di Azorín, l'autore de *La ruta de Don Quijote*. Al viaggio alle fonti leggendarie della letteratura spagnola, al simbolo del cavaliere immortale che la condensa, si sovrappone quello entro la geografia letteraria dell'opera dell'autore

⁶⁰⁸ M. de Unamuno, *Sobre la europeización*, op. cit., p. 928.

⁶⁰⁹ R. Rojas, *Paseo a La Flecha, prisión de Fray Luís*, in *Retablo español*, op. cit., p. 79.

alicantino⁶¹⁰, svolgendosi così i percorsi “manchegos” di Rojas sotto un’investitura doppiamente letteraria, che si disloca fluidamente dalla contemporaneità *noventayochista* al tempo senza storia delle gesta del «caballero alucinado», così come nell’atavica Salamanca la lezione della mistica si era addensata in un dialogo metatemporale tra la voce profonda del mistico Unamuno e quella dei suoi antenati castigliani.

L’autore de *La ruta de Don Quijote*, di *Los pueblos* e *El alma castellana* viene celebrato qui come l’inventore di «una nueva visión de Castilla», trasferita in «un paisaje sintético, en el cual el pasado y el presente se interfieren mediante reflexivos recursos técnicos de observación y de lenguaje, que humanizan los lugares en la perspectiva de la historia»⁶¹¹. Alla tecnica “idealizzante” di Azorín è sottoposta l’intera prosa *Con Cervantes*, nel tentativo, dai risutati piuttosto deludenti, va detto, di «convertir el viaje real en andanza imaginaria, como corresponde al mito quijotesco»⁶¹². Sotto l’immancabile sole dei paesaggi spagnoli scorre sotto gli occhi dell’argentino «la parda llanura de formas concretas y, sin embargo, proyectadas en la atmósfera de un mundo ilusorio»⁶¹³.

⁶¹⁰ Appare opportuno ricordare quanta importanza il viaggio avesse avuto nel contributo di Azorín alla costruzione dell’identità nazionale spagnola. Iniziato dal krausista Eduardo Soler, suo docente di diritto politico, al rito del «viaje formativo», delle pratiche escursionistiche, invenzione precipua dell’*Instituto Libre de Enseñanza*, Azorín più tardi riconoscerà in esso una matrice essenziale dell’«amor a la Naturaleza y, consecuentemente, al paisaje y a las cosas españolas» della stagione del ’98. Denso di ripercussioni letterarie sarà il viaggio iniziatico a Toledo, intrapreso dallo scrittore alicantino nel 1900, in compagnia di Baroja: le «novelas gemelas» degli «inseparables amigos», la *Voluntad* di Azorín, *Camino de perfección* di Baroja, entrambe pubblicate nel 1901, avrebbero segnato un momento essenziale del processo di costruzione dell’immaginario nazionale della generazione del ’98 (I. Fox, *Introducción biográfica y crítica a Azorín, La voluntad*, Madrid, Castalia, 1989, p. 21).

LLorens ha sottolineato come a partire da quelle esperienze giovanili il viaggio «acabará siendo uno de los motivos fundamentales en su obra de posguerra: el viaje en el tiempo, el viaje como forma de perspectivismo, el viaje como evocación, el viaje como descripción geográfica, y lo que, al parecer, resulta más importante: el viaje como pretexto para crear el ambiente de un país», per forgiare – sottolinea lo studioso - «un nuevo concepto de España» (R. F. Llorens, *op. cit.*, p. 377, 381). Si deve d’altra parte tenere presente che nel manifesto programmatico, in sei articoli, della *Generación de 1898* (*op. cit.*), figura, tra i tratti che danno coesione al nuovo gruppo, l’amore per «los viejos pueblos y el paisaje», passione che fa da preludio appunto all’attività del viaggiare per quei territori della vecchia Spagna come ad un’espressione di «noble afán patriótico» (*ivi*, p. 1135). In essa si sarebbe distinto come pochi altri l’impegno di Azorín, forse, ha scritto uno studioso, «uno de los que recorrió más tierra española y, desde luego, quien más ampliamente teorizó acerca de dicha modalidad literaria»: come per esempio nei *Comentarios...* al *Peregrino entretenido* e al *Lazarillo español* di Ciro Bayo e in distinti articoli, scritti tra il 1927 e il 1935, che sarebbero stati raccolti da García Mercadal ne *La amada España*, 1967. Cfr. J. M. Martínez Cachero, *Introducción a Azorín, La ruta de Don Quijote*, Madrid, Cátedra, 2009 [1985], p. 24.

⁶¹¹ R. Rojas, *Con Cervantes, a través de la Mancha*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 119.

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ivi*, p. 120.

Già il viaggiatore de *La ruta de Don Quijote* aveva sperimentato gli effetti illusionistici, “dissociatori”, emanati dalle terre sacre del Quijote. Non appena arrivato alla stazione ferroviaria di Argamasilla, presunto qui come luogo nativo di Alonso Quijano el Bueno, alla visione di «una dama fina, elegante, majestuosa, enlutada», apparizione muliebre «tan española, tan castiza», si era sentito in preda ad un’inedita alterazione della sue facoltà immaginative: «ya vuestra imaginación corre desvariada». Per Martínez Cachero, si tratta solo di un’«apelación retórica» vista l’imminente chiusura del capitolo nell’epilogo «tan literalmente quijotesco». D’altronde, annota il critico, non vi era da attendersi molto da quell’annunciato «desvarío», visto che l’immaginazione «es ingrediente de escasa fuerza y presencia en su literatura»⁶¹⁴.

Lo è ancora di meno nella letteratura di Rojas: qui il sortilegio trasfiguratorio che il viaggiatore sentirebbe emanare dalla «perdurable magia del arte» cervantesca stenta a produrre il promesso parto fantastico. È troppo meccanico e frettoloso il passaggio in cui il viaggiatore, dal treno in corsa, vede riapparire dagli scenari dei «pueblecillos» della Mancia i personaggi eterni dell’opera del Cervantes: «pude reconocer al ventero, al barbero, al bachiller, al cura, al ama, a la sobrina y hasta a Aldonza Lorenzo; personajes disfrazados para despistarme, pero que yo restituía a su auténtica figura, porque conocía los secretos del Mago Frestón y de sus encantos»⁶¹⁵.

Ricorso narrativo pienamente azoriniano, come ha analizzato Blanco Aguinaga⁶¹⁶. Ma a Rojas manca il fresco impressionismo pittorico che sorregge le figurazioni paesaggistiche di Azorín, come quelle che si danno, nella prosa precedente, nel dipanarsi delle immagini dei vecchi paesi scorte da un treno che faticosamente «arranca con un estrépito de hierros viejos». La monotonia, l’immobilità quasi estatica di un paesaggio «siempre igual que el paisaje pasado», sembra quasi paralizzare la situazione dinamica dalla quale si orienta lo sguardo del viaggiatore, che con un ritmo come ipnotizzato dalle lente e scarse successioni scorre sulle «estaciones» che «van pasando, pasando

⁶¹⁴ Azorín, *La ruta de Don Quijote*, *op. cit.*, p. 85 e n.

⁶¹⁵ R. Rojas, *Con Cervantes, a través de la Mancha*, *op. cit.*, p. 120.

⁶¹⁶ Come questo studioso ha detto, tutto il mondo letterario di Azorín risponde ad una sorta di impulso psicologico di eternizzazione dello storico, di idealizzazione intemporale del particolare (emblematicamente sperimentato, per esempio, nella descrizione della chiesa di Yecla con cui chiude il prologo de *La voluntad*). Nell’isolamento metafisico del reale Azorín può risalire al nodo statico, inamovibile, della condizione esistenziale umana; cosicché, per esempio, l’intero corpo de *La voluntad* si sostanzia in Yecla, «la novela es Yecla, y es España, y son españoles de fin de siglo sus personajes, pero todo hecho o situación concreta sirve de pretexto, de trampolín, para llegar, una y otra vez, al *vanitas vanitatum*». Da questo puntuale «escamoteo de la historia, disfrazado [...] de historicidad» provengono dunque gli scenari popolati di figure fantasmatiche e di reminiscenze letterarie della sua produzione matura (*La ruta de Don Quijote*, *Castilla*, etc...). L’invincibile «angustia de lo temporal», annota il critico, trova facilmente consolazione in procedimenti di “idealizzazione” del passato, sottoposto ad un puntuale lavoro di eternizzazione, che lascia affiorare nelle prosaiche facce e forme del presente sagome e situazioni immortali della tradizione letteraria spagnola. Cfr. C. Blanco Aguinaga, “Escepticismo, paisajismo y los clásicos: Azorín y la mistificación de la realidad”, *“Ínsula”*, n. 247, 1967, p. 7.

[...] van lentas, lentas, por el llano inmenso»; fino a che, interrotta la lunga scia dei punti e virgola, con uno scattante «Y de pronto» sorge «en la línea del horizonte» la forma violenta di «un molino que mueve locamente sus cuatro aspas»⁶¹⁷.

Senza bisogno di altre parole, il vortice “loco” delle aste mette in moto il ricordo del lettore verso la vertigine di follia dell’“hidalgo” alle prese con il pericoloso gigante. Rojas, viceversa, dal suo vagone ferroviario, non resiste alla tentazione di esasperare le forme dei paradigmatici mulini a vento di Campos de Criptana in «torres de piedra enormes como cuerpos de gigantes; ventanas como ojos furibondos, cabezas monstruosas, brazos desmesurados que se agitaban amenazantes en la altura». Per un ultimo, prevedibile, effetto dell’«anacronismo visionario» che l’ha colto, il nostro Rojas, allucinato dal mito, identifica nelle figure di «dos jinetes que venían cabalgando, el uno en su rocín flaco, el otro en su rucio» gli spiriti immortali di Alonso Quijano e di Sancho...⁶¹⁸

Come al culmine di una «peregrinación esotérica» il viaggiatore enumera «las claves de España y de ciertos enigmas sudamericanos» rivelatigli dal «paisaje manchego». È una summa degli insegnamenti della sua eterna tradizione letteraria: il superamento, nei voli fantastici del Quijote e in quelli religiosi dei mistici, delle barriere di spazio e tempo nell’«unidad del espíritu»; l’equazione barocca, calderonianaa della «vida/sueño»; l’internamento teresiano nel «castillo interior» dell’anima; il sentimento della storia come «aventura épica».

Nel lontano orizzonte «verdoso, áureo, morado» della «tierra espectral, bajo diáfanos cielos muy azules», infine, l’argentino individua lo scenario geografico - la rocciosa, aspra, «meseta central», «el nucleo territorial más antiguo» - nel quale si erano addensate le gesta del «proceso espiritual» spagnolo. Le colorazioni «violáceas, plateadas» di «nubes que parecían pintadas por El Greco»⁶¹⁹ fanno da sfondo a un epilogo in cui, con questo esplicito omaggio all’estetica “mesetaria” *noventayochista*, sembra coronarsi la filiazione di Rojas al gruppo generazionale “inventato” da Azorín.

Attraversata, sotto la duplice autorità azoriniana-cervantesca, la pianura “manchega”, Rojas discende al meridione andaluso, osservando quindi con fedeltà il percorso da “adentro hacia afuera” formulato nelle premesse generali della sua opera, secondo il consiglio di senso comune di «plantar el árbol por su tronco, antes de verlo por su ramaje». È tuttavia in questo periferico «ramaje» dell’adusto tronco spagnolo che il viaggiatore può riscontrare alcune profonde chiavi del mondo ispanoamericano. Dopo aver visitato Cordoba, nella cui mezquita-cattedrale sente concentrarsi il «drama tremendo de la historia», «sucesión de ilusiones y de ruinas»⁶²⁰, il viaggiatore argentino giunge quindi alla città nativa di Ganivet, la “musicale” Granada, che appacifica le sue antagonistiche tradizioni moresca e cristiana nella capacità plasmatrice del suo

⁶¹⁷ Azorín, *La ruta de Don Quijote*, op. cit., p. 84.

⁶¹⁸ R. Rojas, *Con Cervantes, a través de la Mancha*, op. cit., p. 120.

⁶¹⁹ *Ivi*, p. 121.

⁶²⁰ Id., *Córdoba, frontera de los siglos*, in *Retablo español*, op. cit., p. 125.

paesaggio, che le sostiene entrambe per fonderle «en un solo ser bajo el sob»⁶²¹.

Approda infine a Siviglia, «la Hispalis de los Iberos, donde los romanos erigieron la capital de la Bética». Ma il narratore non si detiene troppo nella ricostruzione dei suoi labirinti storici, attraverso vandali, visigoti, cristiani e arabi, per andare dritto alla città che è venuto esplicitamente a cercare, il fulcro del «descubrimiento de América», «la metrópoli indiana». La Lonja, con il suo “Archivo de Indias”, con la riserva di documenti coloniali di cui è andato a fare bottino l'imminente autore de *La Restauración Nacionalista*, costituisce «como un ombligo de América, testimonio del cordón por donde se nutrió su primera vida, el que, aun cortado, recuerda la matriz originaria y enseña cómo vinimos a la historia»⁶²².

Al di fuori della Lonja, d'altronde, una fitta trama di analogie con il mondo nativo dell'autore, in particolare della sua Santiago del Estero, emanano dalla città, le cui forme domestiche l'argentino esplora come in «un regreso imaginario» alle origini. In *Andalucía y su expresión regional* Rojas ha modo di esperire una filiazione specificamente andalusa della tradizione argentina. Non siamo più nell'ordine della profonda emozione storica dinanzi al documento storico delle colonie del XVII secolo, o nell'ambito soggettivo dell'illuminazione “antroposofica” dinanzi ai misteri emanati dalle forme naturali e storiche del mondo iberico. Rojas si muove qui con la sicurezza dello studioso di folklore con cui aveva firmato libri come *El país de la selva* o *Eurindia*. La musica, il ballo, la letteratura popolare andalusa, con la chitarra e il cavallo, hanno seminato in Argentina «el germen del arte gauchesco».

A questo punto, per Rojas è fondamentale chiarire la matrice razziale del “genio locale” che ha dato quella prima impressione identitaria al *gaucho* argentino. Non è né «hispano-latino», né «hispano-árabe» il suo spirito, che, al parere dell'autore, comincia a determinarsi quando «el cristianismo y la lengua castellana prevalecieron en esta región». Ricevuta la fondazione castigliana, ne mitiga i tratti del più austero spirito *castizo* in una nuova identità dai tratti già marcatamente regionali, datigli dai fattori climatici, e definitasi, quando era terminata la Reconquista, nell'atmosfera avventurosa dei «descubrimientos geográficos»: «el espíritu de Castilla, al dejar su austera meseta y expandirse hacia las tierras del sur, recreóse en ese clima de sol y de flores, vivencias nuevas de imágenes más claras y más ágiles ritmos»⁶²³.

È interessante notare la radicalità – in un giudizio in verità del tutto sprovvisto di argomenti dimostrativi – con cui Rojas nega una qualche consistenza delle eredità latina e musulmana nelle genie della personalità andalusa. Si tratta in effetti di sottolinearne a tutti i costi l’“originalità”, dissociando lo spirito della terra da cui sono partiti i viaggi per la conquista d'America da un ampio retroterra culturale dell'Europa latino-mediterranea: «No, nada del Corán

⁶²¹ Id., *Granada, ciudad musical*, in *Retablo español*, op. cit., p. 127.

⁶²² Id., *Sevilla, metrópoli de las Indias*, in *Retablo español*, op. cit., p. 136.

⁶²³ Id., *Andalucía y su expresión regional*, in *Retablo español*, op. cit., pp. 146-147.

queda en las almas; nada de Séneca; y, en cuanto al Cristianismo, el pueblo se gloria en una ruidosa fiesta con los personajes evangélicos». Si tratta in fondo, una volta di più, di difendere il volto non europeo della penisola “iberica”. I sevigliani, quintessenza del popolo andaluso, quindi «no son latinos, como no lo es el resto del pueblo español, aunque sea lugar común decir lo contrario»⁶²⁴.

⁶²⁴ Id., *El genio andaluz: gracia y folklore*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 150. Sarebbe interessante confrontare la visione della Spagna “africana” del meridione con le analoghe ricognizioni del Gálvez nelle pagine di “La España africana” de *El solar de la raza*. Tutto il testo di Gálvez appare teso ad argomentare l’influenza della dominazione araba sulla formazione dello spirito nazionale spagnolo: per lo scrittore i lasciti di quella civiltà si riducono solo alla testimonianza di qualche esotica rovina archeologica. «El terrible Taric ibn Ziyad, el primer invasor, sólo es una sombra, pero una sombra que se agranda e toma cuerpo para los cuerpos alucinados de aquellos que odian a España», scrive l’autore (*El solar de la raza*, *op. cit.*, p. 181). È interessante notare che Gálvez ricorre più di una volta ai testi di un importante ideologo del colonialismo francese in Algeria, Louis Bertrand, che in quegli anni proponeva una reinterpretazione in chiave romana dell’identità storico-culturale dell’Africa settentrionale, al fine di giustificare la politica espansionistica del suo paese: secondo i suoi proclami si trattava in effetti di restituire ai latini un paese illecitamente occupato e solo superficialmente “caratterizzato” dal sostrato arabo e semitico. In un passo in particolare, Gálvez tenta di stemperare la connessione sarmientina Spagna/Africa in una più ampia analogia antropologica, estensibile a tutti i popoli del bacino mediterraneo - il sevigliano e il marsigliese, così come l’italiano, il greco e il tunisino, annota l’autore -, la cui omogeneità culturale lo scrittore riconduce oltre che ai fattori climatici, alla comune ascendenza greco-latina. Nel sottolineare, infatti, l’ancora vitale sopravvivenza de «la vida antigua, la vida romana y griega [...] en las márgenes del mar latino» (*ibid.*, p. 172), Gálvez si rimette a «las bellas palabras» con le quali Bertrand aveva illustrato la coincidenza degli animati vissuti delle città dell’ «África latina» con gli spaccati tramandati dalle commedie di Plauto e Terenzio, le satire di Orazio e Giovenale e le *Metamorfosi* di Apuleio. L’illustrazione della “fisiologia” romana dell’Africa settentrionale da parte di Bertrand serve in questo frangente a Gálvez per dissipare ulteriormente l’«analogía orientalista» (come l’ha chiamata la Colombi) di Sarmiento. Per il resto Gálvez sottoscrive un rifiuto assoluto dell’eredità araba nella cultura spagnola. Sulla componente xenofoba, in senso antiarabo, che accompagna la proposta ispanofila di Gálvez insistono le pagine della Colombi in «Versiones del hispanismo rioplatense», in *Viaje intelectual...*, *cit.*, pp. 131-134. Come si può osservare, un criterio di “purismo” biologico guida l’intera costruzione identitaria proposta da Gálvez, il pregiudizio razziale coinvolgendo la macchia africana del baluardo “castizo”, così come le componenti immigratorie che hanno lacerato il tessuto nazionale dell’Argentina del primo ‘900. Già nel *Diario de Gabriel Quiroga* (1910), infatti, l’autore aveva denunciato il processo di “desnacionalización” innescato dall’afflusso migratorio promosso dalla classe dirigente liberale, per Gálvez colpevole, nella persecuzione ostinata del progresso materiale del paese, di una cieca insensibilità rispetto alla tutela del patrimonio di valori e tradizioni del paese. Sull’argomento si può consultare A. J. Pérez, *Manuel Gálvez en la Argentina del Centenario: El diario de Gabriel Quiroga*, in *Imaginación literaria y pensamiento propio: ensayos de literatura hispanoamericana*, Buenos Aires, Corregidor, 2006. Segnalo infine alcune pagine dedicate da Verdevoye al viaggio in Algeria del 1846 di Sarmiento, volte in particolar modo a mettere a fuoco il contributo della propaganda dell’impresa coloniale in Algeria al consolidamento, nella cultura rioplatense del tempo, dell’identificazione – sottoscritta anche dall’autore del *Facundo* - tra mondo gauchesco e barbarie araba. Ricostruisce infatti Verdevoye che la questione algerina, al centro sin dal 1830 dell’attenzione di un vasto ambito della stampa

Nei suoi percorsi marocchini si farà tuttavia ineludibile un confronto con la tradizione del mondo musulmano che ha segnato violentemente la storia spagnola e che, tuttavia, il viaggiatore ha visto affermarsi solo nelle più esteriori manifestazioni del genio andaluso. La reminiscenza, nelle *Cartas de Europa*, del giudizio di Sarmiento, che aveva ratificato sotto il segno della “barbarie” l’analogia antropologica tra arabi e *gauchos* argentini, trova nuovi interessanti articolazioni discorsive nei percorsi nord-africani del *Retablo español*.

Un primo avvicinamento al mondo arabo si era in ogni modo avviato nelle grandi roccaforti storiche dell’Andalusia musulmana. C’è da notare innanzitutto l’atteggiamento di curiosità dell’autore argentino nei confronti degli antichi dominatori della penisola iberica: ora una «raza vencida», della quale il visitatore della cattedrale cordovese cattura lo sguardo di rimpianto malinconico sulle testimonianze storico-artistiche di una città, di un regno, che era stato un tempo loro. In *Córdoba, frontera de los siglos*, è questa volta l’argentino a prendere la parola con i due viaggiatori marocchini che «vagan con sus blancas chilabas, acaso con devoción y rencor, admirando, esta mezquita de sus abuelos»: «¿Y qué sienten ustedes aquí en Córdoba? [...] – Pensamos que esto ha sido nuestro»⁶²⁵. Speculare alla laconica riflessione dei due malinconici avventori i «versos árabes» che in un caffè di Tangeri, dall’altra parte della costa andalusa, il viaggiatore ascolterà intendersi «al son de una guzla»: assistito dall’accompagnatore Mahomet che ne traduce le parole, Rojas scopre che si tratta di «un romance con nostalgias de cuando los moros fueron dueños de Granada, de Córdoba, de Sevilla, cuyos alcázares y mezquitas aun rememoran desde la costa africana»⁶²⁶.

Sempre a Tangeri, il percorso che conduce alla leggendaria Grotta di Ercole, meta dell’escursione guidata da Mahomet, sarà lo scenario epifanico dell’«analogía sudamericana» che aveva sorretto l’esperienza del viaggio sarmientino del 1836: essa si inverte agli occhi del “pellegrino” argentino già nella sembianza tipicamente *gaucha*, «por su tez morena, su barba negra y su caballo», di «algún jinete moro» incrociato durante il cammino, poi nella ambientazione *costumbrista* che si disegna frettolosamente attorno ad una «choza rústica» (una vecchia agghindata con un lurido «tipoy», ragazzi straccioni con il canonico «perro flaco»): «todo como en ciertos ranchos del interior argentino», assicura Rojas⁶²⁷.

francese, era arrivata ad imporsi anche all’attenzione del mondo ispanoamericano, e in particolare di quello rioplatense, che comincia a stabilire così «un paralelismo entre las luchas de Francia en una zona que no está plenamente sometida todavía, y el combate de la América culta contra la América inculta [...]»; es decir cuando, en el cono sur, conviene no olvidarlo, no había terminado aún la contienda entre antiguos y nuevos pobladores de la región» (P. Verdevoye, *Viajes por Francia y Argelia*, *op. cit.*, p. 692).

⁶²⁵ Id., *Córdoba, frontera de los siglos*, *op. cit.*, p. 124.

⁶²⁶ Id., *En África, Tánger, tierra marroquí*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 187.

⁶²⁷ Id., *Excursión a la gruta de Hércules*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 189.

Le analogie tra arabo e *gaucho* si rimandano in verità da un libro all'altro della bibliografia rojoniana: in “Un camino”, de *El país de la selva*, la fisionomia di un qualche «jinete o peatón de viaje» incrociati lungo il cammino di Culosaca, nella zona del Salado, evoca «reminiscencias de figuras árabes, con su gran estatura, la barba espesa, las miradas negras y sensuales, tanto que recordaban a los moros, nuestro abuelos en España»⁶²⁸. Tornando a Tangeri, l'isolata apparizione “architettonica”, nella solitudine della campagna, di una “strana edicola” calcinata di bianco, di struttura cubica sormontata da una cupola rotonda – si tratta della «tumba de un sidi», – rimanda a certi santuari miracolosi dell'«interior de América»: del tutto simili a questi, spiega a Mahomet, che raccoglie con incredulità le testimonianze dell'argentino, ormai completamente in preda alla vertigine “analogica” sollecitata dalla presenza fantasmagorica del suo illustre predecessore, in viaggio, nel 1836, nelle vicine terre algerine. L'arabo, che certamente non doveva sospettare di avere parenti così prossimi nelle regioni tanto lontane dell'America latina, è avvertito a questo punto

que don Domingo el Africano va con nosotros, y que realmente somos tres en esta excursión. Él tuvo aquí en África, ya ocupada por los Europeos a mediados del siglo anterior, el presagio de la inmigración europea en América. Yo tengo aquí presagios diferentes. La historia no ha corrido en vano⁶²⁹.

Il presagio di Rojas, che doveva essere suonato davvero sibillino al povero Mahomet, non risulta così oscuro al lettore del Rojas teorico del nazionalismo argentino, che, già ne *La Restauración Nacionalista*, aveva postulato un'urgente inversione della politica immigratoria voluta da Sarmiento. Si tornerà in breve su quei “presagi”. Qui si deve ancora esaminare l'esito peculiare e originale a cui, sotto il tempestare di suggestioni storico-geologiche sollecitate dalla cavità «gigantesca y profunda» della Gruta de Hércules, alla quale il viaggiatore è nel frattempo arrivato, Rojas conduce l'«analogía» sarmientina da cui, come si è visto, si sente sopraffatto.

Già prima, nel commentare la similarità delle espressioni culturali di arabi e *gauchos* al suo perplesso accompagnatore, aveva asserito che «la humanidad es la misma en todas la zonas de la tierra», universalizzando così le similitudini che sta analizzando sotto il segno di «Don Domingo el Africano» in una più astratta, decisamente generica visione dell'omologia della specie umana della terra. Aggiungendo poco dopo, si noti, che «eran también un poco berberiscos los españoles que nos colonizaron»: un'ammissione in cui pare stemperarsi la radicalità di affermazioni, affidate alle pagine dei tragitti andalusi, che ratificavano una forse troppo incauta espurgazione di eredità musulmane nella civiltà della Spagna meridionale.

Più addietro ancora, nelle *Cartas de Europa*, si deve ricordare, ritornando da Vincennes verso Parigi con il pensiero fisso alla «anécdota del moro», si era

⁶²⁸ Id., *El país de la selva*, op. cit., p. 43.

⁶²⁹ Id., *Excursión a la gruta de Hércules*, in *Retablo español*, op. cit., p. 190.

immaginato il viaggiatore, «ya en plena hipótesis de prehistoria, los cataclismos geológicos, que habían apartado á pueblos ha cien siglos hermanos, hundiendo el puente cósmico de los istmos bajo mares actuales y haciendo fluir, en diluviales torrentes, aguas oceánicas entre las *naciones*»⁶³⁰. Ebbene l'azzardata "ipotesi preistorica" profilata nelle *Cartas de Europa* rivive ora, nei percorsi marocchini del *Retablo español*, assumendo un rivestimento mitologico nella leggenda che assegna ad Ercole l'impresa, nella sua decima fatica, di aver dissociato, separando le montagne di Calpe e di Abila, il continente africano da quello europeo, creando così lo Stretto di Gibilterra. Ora dunque, si domanda il viaggiatore, cosa vieta di pensare che l'Africa, un tempo unita all'Europa, fosse un tutt'uno con lo stesso continente americano? «Tal vez la costa de Brasil se desgarró de esta costa africana cuando se formó la gruta ciclópea. Hércules, que abrió el Estrecho, era entonces arquitecto de continentes»⁶³¹.

Per via mitica, sotto il segno solare dell'«héroe legendario», comune «semidiós de iberos y bereberes» - come ha appreso dall'opera di Padre Mariana -, Rojas ha così fatto accesso a un luogo geografico nevralgico della storia occidentale, frontiera limite - *nec plus ultra* - segnalata dalle due leggendarie colonne, del conoscere umano nell'antichità, spazio territoriale che rimanda ora alla complessa dinamica delle nuove ripartizioni coloniali che Rojas sta esaminando con opinioni di certo non favorevoli ai «desangres» della conquista del Marocco, con la quale «España mantiene aquí la ilusión de su poderío, también decadente o mediatizado por sus rivales»⁶³².

Il Sarmiento africano, si deve ricordare, colto dalla «abrupta petulancia de la imaginación para transportarse de un lugar al otro sin transición racional, acaso guiado sólo por la análoga fisionomía exterior del Sahara y de la Pampa»⁶³³, aveva presagito la razionalizzazione della natura indomita del deserto sahariano ad opera dell'intervento civilizzatore delle metropoli europee, e alla stregua di questo, l'occupazione dell'altrettanto desertico spazio pampeano attraverso l'immissione del capitale economico e culturale del mondo occidentale. La visione della grotta di Tangeri certo sollecita nel viaggiatore del *Retablo* i vagheggiamenti geologici a cui si era già dimostrato tanto sensibile il verboso teorizzatore del mito eurindico. Ma non si lascia andare alla "dislocazione immaginativa" da cui era suscitato il presagio "comparatistico" di Sarmiento: la sua illuminazione non si slancia verso l'America, ma si riverbera sulle complesse coordinate mitico-geografiche, geologiche, geopolitiche del mondo iberico, sul quale rimane fisso il suo sguardo.

L'inno alla colonizzazione di Sarmiento è soppiantato in Rojas da una condanna accorata della logica di potenza dello spirito imperialistico: il

⁶³⁰ Id., *La exposición de Vincennes, op. cit.*, p. 49.

⁶³¹ Id., *Excursión a la gruta de Hércules*, in *Retablo español, op. cit.*, p. 191.

⁶³² Id., *En África, Tánger, tierra marroquí, op. cit.*, p. 188.

⁶³³ *El pensamiento vivo de Sarmiento*, presentado por R. Rojas, Buenos Aires, Editorial Losada, 1941, p. 44.

presagio si modula in una riflessione pensosa - svolta nel segno di Ganivet – sul dissanguamento “emigratorio” della penisola iberica. La colonizzazione, la ricerca in tutto il mondo «de empresas exteriores y vanas» era per l'autore dell' *Idearium español* un punto di sviamento dello spirito spagnolo pagato a prezzo carissimo: «es incalculable el número de ingenios arrebatados a las artes españolas por las guerras y la colonización», registrava l'intellettuale granadino. Se dopo la *Reconquista* – per una «fatalidad histórica» - la Spagna avesse concentrato le sue forze destinandole a «nuestros propios ideales», rifletteva Ganivet, la «fuerza nacional [...] hubiera podido mantenerse encerrada en nuestro territorio, en una vida más íntima, más intensa, y hacer de nuestra nación una Grecia cristiana»⁶³⁴.

Dal suo osservatorio mediterraneo, facendo suo il rimpianto di Ganivet, Rojas guarda alla fatale vulnerabilità del territorio della penisola spagnola, esposta dal mare, «puerta de las invasiones», all'aggressione straniera, all'infiltrazione, nel conflitto o nella diplomazia, delle forze «exóticas» che hanno drammaticamente alterato lo sviluppo storico della nazione. Nel percorso che lo conduce da Tangeri a Gibilterra e quindi ad Algeciras si addensa di una scura malinconia la meditazione di Rojas sui traffici di uomini, soldati, invasioni, colonie che hanno ripetutamente turbato la serena maturazione storica dello spirito iberico. L'affronto di Gibilterra, sin dal 1704 annessa ai domini britannici, pungola lo spirito patrio di Rojas - già acceso contro gli anglosassoni per l'irrisolta questione delle Malvinas - che metaforizza l'infrazione del principio di sovranità territoriale dell'antica metropoli nell'immagine tauromachica del «rejón clavado en el ijar del toro»⁶³⁵.

Ad Algeciras, reminiscenze del romancero «del Conde traidor» ricordano un ulteriore frangente del secolare duello bellico con l'aggressore musulmano. «Al frente, Marruecos y sus desangres» profilano agli occhi di Rojas un'ulteriore vessazione della nazione continuamente inquieta, di una terra continuamente “torturata” dalla storia. Ad Algeciras, quindi, prende definitiva consapevolezza il groviglio di presagi e intuizioni che avevano colto il visitatore nell'«antro ciclópeo», entro il «fragor de cataclismo», della «puerta marina» della Grotta di Ercole di Tangeri. La «clava» con cui Ercole, architetto primordiale di continenti, aveva aperto i mari attorno alla penisola indifesa è la stessa «cruz de España». L'accento ispirato con cui il viaggiatore delle *Cartas de Europa* aveva ripercorso l'irrevocabile processo di miscidazione razziale di popoli ed etnie diverse, attraverso storie convulse di emigrazioni, invasioni belliche ed esodi religiosi, cede qui il passo ad una rigida difesa di una strategia di raccoglimento insulare del territorio ispanico, di un protezionismo culturale che metta sotto vetro – al riparo anche dalla «avilantez europea» che l'ha minacciata - la vita delle sue tradizioni, per troppi secoli esposte al logorio degenerante di un «exotismo» che si è sedimentato attraverso le continue “mareggiate” di immigrazioni e invasioni. Quelle nocive sedimentazioni

⁶³⁴ A. Ganivet, *Idearium español*, op. cit., pp. 72-73, 75.

⁶³⁵ R. Rojas, *Gibraltar, un rejón clavado en el ijar del toro*, in *Retablo español*, op. cit., p. 195.

stanno ovviamente per Rojas sulla corteccia, respirando ancora libera la radice nutritiva del genuino spirito iberico. L'argentino riserva allora a sé, al suo *Retablo español*, il compito ambizioso di «rascar» la «gruesa costra secular de sedimentaciones exóticas» dalla «carne viva», la polpa *castiza*, della sua amata Spagna.

In ogni modo – pare suggerire l'autore – rimane improba la fatica di sradicare dalle coste mediterranee della Spagna la densa patina del «influo cosmopolita» che l'ha permeata nella sua storia secolare di navigazioni e commercio marittimo. Perciò, il viaggiatore argentino ribadisce l'ammonizione, già stabilita nelle pagine introduttive del *Retablo*, di entrare in Spagna per il suo cuore castigliano, focolaio spirituale delle «inspiraciones heróicas o místicas que han dado unidad política a España y sus más universales expresiones estéticas al espíritu nacional», baluardo direttivo, con la Regina Isabella, delle scoperte geografiche che nelle braccia degli «hombres de las riberas» avrebbero trovato una mera forza esecutiva⁶³⁶.

In questa reiterata rappresentazione della Castiglia come «el altar de España» Rojas ratifica la celebrazione di un «modelo historiográfico de la cultura nacional de España» sedimentatosi negli ambienti krausisti del secondo '800 che avrebbe trovato un'ortodossa per quanto originale applicazione nei saggi di *En torno al casticismo* di Unamuno: «la idea histórica de que Castilla llevó a cabo la unificación de España y que, a través de la asimilación, creó una cultura, un “espíritu del pueblo” que dió tono a todo ella; la decadencia histórica debida al absolutismo y el fanatismo del reino Habsburgo, dando por resultado la Inquisición y la Contrarreforma, que desvió a España; la búsqueda de la identidad nacional en la literatura y el arte, en la historia “interna”»⁶³⁷.

Se quei lineamenti della storiografia liberale sorreggono le linee di forza del *Retablo* di Rojas, il problema della dinamica tra centro e periferia sollecitato dal consolidamento *noventayochista* del suddetto modello *castellanizante*, rimette a una questione che attraversa nevralgicamente la formazione del canone nazionalistico dell'Argentina del Centenario e che sollecita già nel giovanissimo Rojas soluzioni conciliatorie di due ambiti tradizionalmente antagonisti della cultura argentina, l'*interior* e l'*exterior*, appunto, la città e la pampa, Buenos Aires e le province, ma sempre nella preliminarità di un fondo permanente e fondante, identificato con una profonda anima tellurica, origine delle più positive forze storiche e culturali dell'organismo nazionale.

La designazione del nucleo identitario originario *in interiore*, la collocazione dello *spiritus loci* nel mistero tellurico – intriso di secolare sapienza indigena – delle remote regioni interne dell'Argentina trova una facile proiezione nel corollario già *noventayochista* che muove *de adentro hacia afuera* la geografia spirituale della nuova immagine nazionale: dall'«austera meseta castellana» alle «comarcas comerciales» dei porti della superficie, delle coste che, come la costiera Buenos Aires, hanno assorbito gli effluvi dei traffici «stranieri», e

⁶³⁶ Id., *El mar, puerta de las invasiones*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 199.

⁶³⁷ I. Fox, *op. cit.*, p. 117.

dove si annidano le spinte pericolose della «dispersión centrífuga del separatismo, con cierto orgullo de la prosperidad material y cierto menosprecio del empobrecido núcleo histórico de la meseta»⁶³⁸.

È in questa generale visione interpretativa che si muove la ricognizione di Rojas del mondo spiccatamente mediterraneo della costiera, periferica e ribelle Catalogna.

17. Da Barcellona, uno sguardo sul Mediterraneo

Alla fine del maggio del 1908 Rojas lascia definitivamente Madrid, e per il cammino occidentale dell'Aragona, attraversando l'Ebro, raggiunge Barcellona. Si abbandona con entusiasmo al «magnífico espectáculo de belleza y de vida» della città, infusa di «una dulzura pagana, pero sin dejos de molicie, antes bien con un acelerado ritmo vital»⁶³⁹. Annotazione che condensa la cifra ormai canonica di una civiltà, quella catalana, che ha compendiato il suo antico spirito mediterraneo in una società avanzata e moderna, rappresentando così l'anima industrializzata del malato organismo economico della penisola. Una «latinità» laboriosa, forgiata da una razza dall'«espíritu fuerte», che Rojas vede riflettersi negli «hombres de enérgico rostro, como tallados en piedra del Tibidabo, y mujeres hermosas, en quienes vibraba el antiguo hechizo del Mediterráneo»⁶⁴⁰.

È la «progresista metrópoli» di «un pueblo limpio, activo, cortés»⁶⁴¹ che – come analizzava Gómez Carrillo in pagine del suo *El modernismo* - aveva disilluso le aspettative di Lorrain, venuto in Spagna «para ver horrores y aun para ver con horror lo hermoso»⁶⁴². Lo scrittore, accerchiato dalle insipide visioni delle moderne città catalane, poté rifarsi dell'affronto che il suo preconetto «goyesco» della Spagna aveva subito, raccogliendosi in una contemplazione mistica delle «máscaras terrorizantes» dei «frailes diabólicos» della cattedrale di Valencia⁶⁴³. Ma, come ricostruisce Gómez Carrillo, questo «adorador fanático de la belleza española» avrebbe raggiunto la sua perfetta romantica visione di essa, solo quando, giunto nelle terre meridionali, si sarebbe sentito sprofondare nell'inebriante atmosfera esotica di una Spagna che «ya no es España. Es el Oriente. En Argelia misma no he sentido tan intensa la sensación africana»⁶⁴⁴. Nelle pagine di viaggio *Sensaciones de París y de Madrid*, del 1899, lo scrittore guatemalteco aveva dichiarato l'esistenza di una Spagna distinta da quella immaginaria o almeno anacronistica di Lorrain e

⁶³⁸ R. Rojas, *El mar, puerta de las invasiones*, op. cit., p. 199.

⁶³⁹ Id., *Barcelona y lo que en ella vi al llegar*, in *Retablo español*, op. cit., p. 357.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² E. Gómez Carrillo, *Las "Españas" de Jean Lorrain*, in *El Modernismo*, op. cit., p. 144.

⁶⁴³ *Ivi*, p. 142.

⁶⁴⁴ *Ivi*, p. 151.

Gautier, «una España por escribir», «menos pintoresca que la de Bazin, - querido de Croze – pero más nueva y que tiene más vida. Ya no lleva mantillas ni usa espada, porque es la España de Madrid y de Barcelona, como la Francia actual es la Francia de París»⁶⁴⁵.

Sarmiento, che nell'ambito ispanoamericano aveva consacrato, e con significati tutti dispregiativi, la visione "orientalista" della Spagna, avrebbe viceversa esaminato con compiacimento i segni della modernizzazione di un popolo «industrial por instinto y fabricante por convenencia», di una civiltà che rispondeva in pieno al modello progressista a cui si doveva affidare la costruzione del nuovo stato argentino. E così – ricorda Rojas in queste pagine del *Retablo* – la presenza di «ómnibus, gas, vapor, seguros, tejidos, imprenta, humo, ruido», diedero la certezza al polemico viaggiatore del 1846 di essere giunto «al fin fuera de España»⁶⁴⁶. Sulla scorta di Sarmiento, una genealogia consistente di viaggiatori ispanoamericani celebreranno il lustro moderno e l'attività industriosa delle città catalane in contrapposizione alle atmosfere decadenti delle agonizzanti città castigliane.

Nella sua prima esplorazione della Spagna del '98, Darío – come avrebbe rievocato nelle pagine barcellonesi di *Tierras solares* – aveva parlato del prezioso "giacimento" dell'energia catalana nel terreno povero e dissestato dalla «tempestad» delle guerra della nazione «dolorosa y abatida», ammirando «la riqueza y el movimiento productor de esta Barcelona modernísima, hermana en trabajo de la potente Bilbao, afortunadas hormigas ambas que no han mirado nunca con buen mirar á la cortesana cigarra de Castilla»⁶⁴⁷.

E perfino Gálvez, in perfetta sintonia con la celebrazione *noventayochista* - sottilmente "necrofila", ha annotato la critica – delle "ciudades muertas" della vecchia Castiglia, in un passaggio del *Solar de la raza* del 1913 espunto nelle edizioni successive sembrava guardare alla latina Catalogna come alla forza economica del paese in grado di bilanciare l'immobilismo del suo cuore "castizo" continentale e di trarre il paese dalla decadenza⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ Id., *Sensaciones de París y de Madrid*, París, Garnier, 1899, pp. 259-260.

⁶⁴⁶ R. Rojas, *Tres días con Payró en la ciudad condal*, in *Retablo español*, op. cit., p. 363.

⁶⁴⁷ R. Darío, *Tierras solares*, Madrid, Leonardo Williams, 1904, p. 12.

Come si riferisce in uno studio, la madrilena "Helios", «revista arquetípica del modernismo poético» pubblicava nel 1904 la sezione barcellonese delle *Tierras solares* di Darío, che in quegli anni, dopo i fatti di Panamá, difendeva strenuamente un «pan-Iberoamericanismo, en defensa de la Hispanidad» minacciata dagli USA. «Dado el patronato de Darío y la asociación al grupo fundador del argentino Navarro Lamarca y el colombiano Pérez Triana, "Helios" llegó a ser el punto de contacto más estrecho entre las letras hispanas después de "Revista Nueva"» (P. Mcdermott, *¿Finis Hispaniae? Postcolonialismo, regionalismo y paniberismo*, in *1898: entre la crisi d'identitat i la modernització*, Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, 20-24 d'abril de 1998, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, pp. 234, 235). La studiosa analizza il dibattito sulla questione nazionale nelle sue diverse formulazioni regionaliste, federazioniste e neoimperialiste attraverso una ricognizione sulle maggiori riviste che si affermarono attorno i poli culturali di Madrid e Barcellona.

⁶⁴⁸ Mi soffermo più diffusamente su questo punto in un saggio peraltro particolarmente attinente al tema di cui si tratta qui: *Il ritorno alla "madre" latina nella cultura ispanoamericana ed europea tra Otto e Novecento*, in *Cultura Latinoamericana*, Annali 2006-2007, nn. 8-9, I.S.L.A.

Ma la arretrata realtà della vecchia Castiglia trovava in quegli anni i suoi detrattori più feroci non tanto nei letterati ispanoamericani, che anzi provavano a riquilibrare un immaginario della exmadrepatria spagnola inquinato dalla scrittura “calunniose”, come da alcuni venivano recepite, dei viaggiatori stranieri, ma, entro gli stessi confini della nazione, nei militanti del nuovo credo catalanista. Per rimanere nell’ambito della letteratura odeporica, si possono ricordare le *Cròniques de Madrid* di Eugenio D’Ors, scritte, un anno dopo le *Tierras solares* di Darío, a partire dalla consapevolezza orgogliosa della prudente e laboriosa capacità imprenditoriale del popolo catalano e un esibito disprezzo dell’inerzia “cortigiana” della civiltà castigliana.

I vecchi *topoi* romantici della Spagna pittoresca trovavano una nuova modulazione in una scrittura che, ha scritto Jordi Castellanos, realizzava «una recreació magnífica del tema de “ciutat morta”», in una delle più belle prose dell’autore catalano⁶⁴⁹. La letteratura di viaggio contribuiva così ad infoltire il repertorio di luoghi immaginativi che si cristallizzano attorno alle capitali non solo di due regioni storiche della complessa struttura nazionale spagnola, ma di due nazionalismi, apparentemente paralleli e antagonisti, ma che in effetti – come ha scritto Marfany – si assomigliavano «com dues gotes d’aigua», perché condividono i portati essenziali della cultura nazionalistica dell’epoca: irrazionalismo e antistoricismo, mitificazione della terra e della razza, evasione della storia attraverso la visione “intrahistórica” del popolo⁶⁵⁰.

Nel nazionalismo catalano, «el retrobament de l’essencial catalanitat» conduceva necessariamente alla rimozione «de la capa de “castellanisme”» che aveva dal loro punto di vista sotterrato la Catalogna in una profonda decadenza storica, offuscandone la sua più pura vocazione identitaria, collegata alla civiltà di cultura del consorzio mediterraneo e a quella continentale d’oltralpe, piuttosto che alla Spagna dell’altopiano castigliano e mancego, pietrificata nel tempo immemore del Cid e del Quijote. Il monito della «descastellanització» catalana non sarebbe stato però, secondo Marfany, esclusivamente il verbo della ostilità tra i due fronti, ma anzi, per certi versi, fu la parola che aveva contribuito ad aprire un importante ponte comunicativo con i vari *castellanistas*, tutti di origine non castigliana, Maeztu, Baroja, Unamuno, Azorín, Machado...

L’ineccepibile protagonismo che questi avrebbero assegnato al mondo castigliano come al paesaggio essenziale dell’identità spagnola - il loro massivo contributo a quello che Azorín avrebbe chiamato il processo della «nacionalización del paisaje» nella letteratura⁶⁵¹ - non collideva tuttavia con la

Istituto di Studi Latinoamericani-Pagani- U.C.C. Universidad Católica de Colombia -I.C.C. Instituto Caro y Cuervo (Bogotá, Colombia), 2009, pp. 187-229.

⁶⁴⁹ J. Castellanos, *Presentació a Taula rodona: el diàleg intel·lectual Madrid-Barcelona. A propòsit de Maragall i Unamuno, in 1898: entre la crisi d’identitat i la modernització*, Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, 20-24 d’abril de 1998, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2000, vol. II, p. 505.

⁶⁵⁰ J.-L. Marfany, *Intervenció in Taula rodona...*, cit., p. 507.

⁶⁵¹ Azorín, *El paisaje en la poesía*, in *Obras completas, op. cit.*, p. 1070.

fattiva propensione a valorizzare la pluralità morfologica dell'organismo geografico e culturale della penisola iberica: e ciò, è opportuno ricordare, nel privilegio cruciale che veniva accordato, come già nell'esperienza degli *istitucionistas*, allo strumento conoscitivo del viaggio, e alla correlativa pratica letteraria della scrittura odeporica. E al proposito vanno almeno ricordati i viaggi "centrifughi" alla capitale catalana di Azorín, nel 1906 – *En Barcelona*, dello stesso anno, ne è una testimonianza - e di Unamuno di lì a poco. In un certo senso il pellegrinaggio di "massa" di quegli intellettuali alla roccaforte castigliana contribuiva a sollecitare un confronto con le diverse realtà regionali da cui provenivano, i paesi baschi di Unamuno, l'Andalusia di Machado, Azorín e Baroja, per rimanere solo ad alcune delle figure più importanti del gruppo. Laín Entralgo, nel suo classico *La generación del 98*, aveva notato tra i primi come al riconoscimento elettivo della terra castigliana avesse fatto da contrappunto il ricordo nostalgico delle terre di origine. In tale spaccato si può inquadrare un'iniziativa editoriale come quella di "Alma Española", rivista di indirizzo *regeneracionista* che nel 1903 dava alimento a questo vivace movimento di introspezioni regionalistiche con la serie delle "almas" regionali: in un giro di voci che andava da *El alma valenciana* di Blasco Ibáñez a quella basca di Unamuno, da *El alma catalana* di Maragall all'andalusa di Nogales, si fecero sentire le polifoniche espressioni del complesso organismo culturale spagnolo⁶⁵².

D'altrocanto, nella riflessione sul problema nazionale del '98, convergevano, come si è già segnalato, gli argomenti della tradizione storiografica sulla "decadencia de España", tutt'altro che indulgenti nel giudizio sulle responsabilità storiche dell'"individualistico" centro castigliano nello sviluppo dell'inefficienza politica ed economica del paese.

In *La soledad de la España castellana*, pubblicato nel barcellonese *Almanaque Riera* nel gennaio del 1917, l'autore di *En torno al casticismo* tornava a riflettere sugli effetti funesti che aveva costituito nella storia della Spagna l'aver coinciso il centro politico dell'impero, il timone dello stato nazionale, con una terra non "irrorata" dal mare, «sangre de la Tierra económica»: da questa si era diffusa a tutto il paese la vocazione isolazionistica propria di una regione che, per la sua ineludibile condizione geografica, con un osservatorio inculcato nel «corazón de la meseta», era stata incline a guardare i problemi internazionali «con

⁶⁵² Cfr. A. Mora Martínez, *La revista Alma Española: Literatura y Política en la Generación del 98*, in "Anales de la Literatura Española", N. 5, 1986-1987, pp. 295-328. La studiosa presenta i risultati di una ricognizione realizzata sul *corpus* di articoli che segnarono tra il settembre 1903 e l'aprile del 1904 la parabola di "Alma Española", «revista clave para captar la sensibilidad vital de la España radical y reformadora en un momento de crisis política e intelectual» (*ivi*, p. 295), nella quale trovarono espressione personalità rilevanti della generazione del '98, così come nomi consacrati della politica quali quelli di Romero Robledo, Maura, Silvela, Salmerón.

sentido de paramera, de tierra adentro, con espíritu de pastor trashumante acaso»⁶⁵³.

«Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho», avrebbe scritto più tardi Ortega y Gasset in un cruciale, assai noto, passaggio di *España invertebrada*. Venuta meno nei secoli la spinta all'«incorporación» con la quale aveva portato innanzi prima il processo di unificazione del paese, poi quello della sua espansione imperiale in Europa e in America, abbandonatasi ad un apatico stato di ripiegamento in se stessa, la Castiglia aveva smesso da tempo – dall'epoca di Filippo III – di esercitare quel potere coercitivo che articolava e riteneva sotto un principio direttivo i vari «particularismos» del paese. Con la progressiva perdita dell'autorità del fulcro castigliano, aveva ripreso ad esprimersi in un dirompente processo di eversione “centrifuga” «la energía secesionista» degli antichi «grupos adheridos». I fenomeni dei nazionalismi catalano e basco non erano altro che l'espressione di un «particularismo» in cui aveva peccato per prima la stessa matrice castigliana, e le ultime preoccupanti espressioni di un processo di «decadencia y desintegración» del sistema nazionale e imperiale spagnolo che nel 1900, ritornato il «cuerpo español» alla sua «desnudez peninsular», aveva toccato il suo punto limite, cominciando a coinvolgere la stessa precaria statica degli equilibri interni⁶⁵⁴.

Tali «particularismos» - eccitati e aggressivi quelli delle potenti Bilbao e Barcellona, dimidiato e impotente, ma non meno pericoloso quello della povera Galizia – non trovavano più la loro vitale, fattiva ragione di essere entro il destino comune dell'organismo nazionale, non si sentivano più sollecitati a rispondere a quel «plebiscito quotidiano» nel quale Renan, e con lui il filosofo spagnolo, individuava il principio essenziale – primario anche a quello della condivisione di un patrimonio etnico e storico-culturale comune - della convivenza comunitaria.

Eppure tutti quegli intellettuali che avevano condannato con i catalani il ruolo paralizzante che il centralismo castigliano aveva esercitato sullo sviluppo storico del paese, dovevano tornare, con un movimento di ritorno “centripeto” dalle loro rispettive diverse regioni di appartenenza, alla patria *mesetaria*, madre storica della Spagna, madre dell'*españolidad*, madre soprattutto della lingua che può prospettare unità e futuro alla patria intera. È da questo fronte, quello della lingua, che i teorici del primato storico della Castiglia, tra questi Unamuno, avrebbero “bocciato” il progetto politico del nazionalismo catalano.

Ed è in questa stessa direzione concettuale, come si vedrà, che Rojas analizzerà il fenomeno in pagine dedicate a sviscerare, attenuare, pacificare antinomie che, nel frangente storico del suo viaggio, si esacerbavano nell'ascesa incandescente del nazionalismo catalano e nelle rivendicazioni

⁶⁵³ M. de Unamuno, *La soledad de la España castellana*, in *Obras completas*, III, *Nuevos Ensayos*, *op. cit.*, pp. 763-764.

⁶⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006 [1981], p. 45

minacciose di un secessionismo aggressivo fino alla provocazione del gesto terroristico.

Torniamo appunto a quelle iniziali, dove il viaggiatore si confronta innanzitutto con i segni della natura e della storia della città mediterranea. Come si stava vedendo, l'integrazione di tradizione storica e artistica, di grazia naturalistica e lucidità imprenditoriale della città conquista l'ammirazione e suscita l'aperto elogio del visitatore argentino, che, al termine di una densa escursione, ebbro de «brisa marina», dalle alture del castello di Montjuich, si affaccerà alla visione della città con la reminiscenza di un passo del Cervantes:

Sentía la emoción de Don Quijote cuando llegó a Barcelona, y recordé aquellas palabras de Cervantes: “el mar alegre, la tierra jocunda, el aire claro”. Algo de esto puede repetirse sobre otros pueblos del Mediterráneo; pero en Barcelona esa magia de la naturaleza trasciende a la ciudad, fundiendo en un solo acorde plástico el paisaje y la obra humana⁶⁵⁵.

Ma si deve avvertire che il richiamo al Quijote non punta qui a rinforzare il “complimento” concesso alla patria del Mediterraneo spagnolo, ma anzi cifra un richiamo ad una gerarchia geografico-culturale della penisola fondata sull'epicentro *mesetario* che suona chiaramente come un monito al “ridimensionamento” inviato all'eccitato fronte del secessionismo catalano.

Si ricorderà che nelle pagine sul *Quijote* Rojas aveva visto nella pianura *manchega* il paesaggio che, «come in una revelación, ofrece el miraje» del «proceso espiritual» attraverso cui, con il protagonismo della Castiglia, del suo «ideal» e della sua «lengua», la *meseta* centrale, «el núcleo territorial más antiguo» si era imposta come la forza motrice e integrante dell'intera penisola⁶⁵⁶.

L'avventura del *Quijote* – ricordava il viaggiatore - sfociava alle gioconde atmosfere marine di Barcellona, non senza aver raccolto feconde «especies andaluzas»⁶⁵⁷, a partire da quel nudo bastione in cui si era sedimentato il sangue e lo spirito civilizzatore della razza iberica. Più a nord, ai piedi dei Pirenei, «Ararat ibérico», era partito il pellegrinaggio di Rojas alla “Eleusis” spagnola. Giunto al mare Mediterraneo, e agli epiloghi del viaggio, Rojas riconfronta il sistema *castellanocéntrico* che ha retto la struttura e la filosofia del suo viaggio, per affrontare il problema del nazionalismo catalano, e riaffermare, sotto la scorta dei suoi «mentores bascos», come si vedrà, la superiorità della vecchia e prostrata Castiglia sulla moderna e ribelle Catalogna.

Che Rojas stia facendo qui una *summa* del viaggio lo conferma il fatto che rivada, da queste pagine conclusive del libro, a quelle iniziali di *Hacia la más vieja Castilla*, dove nel sobrio contesto della sua pensione di Burgos le pronunce incaute del commensale catalano avevano aperto un'animata

⁶⁵⁵ R. Rojas, *Barcelona y lo que en ella vi al llegar*, op. cit., p. 361.

⁶⁵⁶ Id., *Con Cervantes, a través de la Mancha*, op. cit., p.121.

⁶⁵⁷ Id., *Andalucía y su expresión regional*, op. cit., 146.

discussione sui ruoli della Castiglia e la Catalogna nel concerto dell'organismo nazionale: per l'agente di commercio catalano, esausto, agonizzante, nel suo cuore *castizo*, scalpitante di vitalità imprenditoriale nella roccaforte industriale catalana. «De tenerlo otra vez a mi alcance», dice ora Rojas, gli avrebbe ribadito, con l'autorevolezza acquisita dall' «experiencia del viaje que ya terminaba»:

-España no está muerta. Castilla en su yermo también hila, teje, acrisola y forja, como ustedes; pero ella está fabricando invisibles especies espirituales para un renacimiento futuro. En cuanto a Barcelona, confirmo aquí lo que usted me anunció; éste es un pueblo viviente, en verdad; pero su excelencia vital no reside sólo en sus fábricas, sino asimismo en su espíritu fuerte⁶⁵⁸.

Morale della predica: di fronte alla silenziosa ma alacre industria «spirituale» castigliana, fuoco occulto di un futuro rinascimento della Spagna, sta l'«excelencia vital» di un popolo che ha tratto le sue risorse produttive dalle radici del suo sapere antico, della sua tradizione secolare, e che rischia ora di imbrutirsi nel calcolo gretto di un materialismo egoistico e superbo, che disdegna il primato del bene collettivo: a questo devono infine guardare, in una mutua cooperazione, le «diferentes virtudes» delle due divise anime regionali.

Ma, sotto il ruolo egemonico della Castiglia, sembra concludere Rojas, che qui può rifarsi alle opinioni di Grandmontagne⁶⁵⁹, Unamuno e Cavia, di cui ha conservato vecchi articoli di giornali. Il primo aveva detto, secondo la sintesi di Rojas, che «Ávila es superior a Barcelona»; il secondo aveva letto in termini culturali più che politici il fenomeno del separatismo catalano, adducendo osservazioni sulla vocazione teatrale dei popoli levantini e meridionali, «actores de teatro, gente de ágora y desfile, con himno y charanga, capaces de organizar coros y elecciones; mientras los del centro y norte de la Península son personajes trágicos de verdad, con un sentido más profundo de la vida»⁶⁶⁰. Ben oltre questi parzialissimi resoconti di Rojas l'impegno di Unamuno sulla questione dei nazionalismi periferici fu ampia e complessa, soprattutto per ciò che concerneva il fenomeno della *Renaixencia* catalana. Nel discorso pronunciato in occasione dei primi “Juegos Florales”, nell'agosto 1901, di

⁶⁵⁸ *Ivi*, p. 360.

⁶⁵⁹ Sulla figura di Francisco Grandmontagne indugiavano le pagine di *Un vigía amigo en la frontera vasca*, all'inizio dei percorsi del *Retablo*. Il «buen vasco argentino», come lo motteggia Rojas - commosso dal ricordo della loro «amistad nacida en noches de bohemia, después de 1900, en la Brasileña de la calle Maipú» - è figura intellettuale che si è forgiata attorno a due “patrie” culturali, l'argentina, alla quale era emigrato nella prima giovinezza, lavorando a Buenos Aires per “La Prensa”, e quella originaria spagnola, alla quale aveva fatto ritorno distinguendosi «en la generación del 98 como una de sus figuras eminentes»: accanto a Unamuno «que parecía, en la revuelta arena, un ibero en lidia con un toro fantástico» e a Maeztu «desde su atalaya Londres ...», l'emigrato spagnolo portava nella «España atribulada de entonces sus saberes de hombre formado en el trabajo a favor de las libertades americanas» (*ivi*, p. 23).

⁶⁶⁰ R. Rojas, *La “solidaritat” frente a España*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 367.

Bilbao, aveva auspicato l'avvento di un nuovo processo storico dell'unificazione nazionale, che doveva finalmente domare il suo pericoloso istinto "centrifugo" in una concezione dell'unità patria illuminata da un ampio progetto internazionalistico, che guardasse all'obiettivo della grande «patria humana».

Come ha ben analizzato la Santos-Rivera nel suo già richiamato studio sul «sueño colonial» di Unamuno, era il suo un discorso «antinacionalista» e «antilocalistico», che, sulle fondamenta della filologia ottocentesca, legittimava il valore universalistico di una *hispanidad* fondata sul carattere integrale della lingua castigliana. Questa proiezione pannazionalistica non doveva compromettere l'espressione dei vari individualismi etnolinguistici del paese, ma anzi ne permetteva la fortificazione e l'armonica fusione nella cultura globale retta dal canale ufficiale del castigliano, come bene evidenzia il nutrito discorso unamuniano attorno al problema dell'autonomia catalana, alla quale riconosceva una legittimità linguistica, fondata peraltro su una tradizione letteraria illustre – della quale ammirava in particolare l'opera poetica di Verdaguer e Maragall - ma non politica.

Nella tesi dottorale *La raza vasca y el vascuense*, del 1886, a partire dalle premesse scientiste della filologia positivista ottocentesca, in particolare di Schleicher, lo studioso aveva realizzato una drastica demistificazione dei miti del nazionalismo basco, e ratificato lo stato di senescenza del *vascuense*, lingua morta, inidonea ad esprimere il progetto nazionalistico della comunità basca e destinata a dissolversi ed integrarsi entro la comunità nazionale ed universale del castigliano, lingua di cultura, lingua moderna. Come quello basco, in ogni modo, il nazionalismo catalano esprimeva per Unamuno la difesa "sentimentale" di una "autoctonía" linguistica e culturale in gran parte illusoria: la vitalità della lingua era solo apparente, come lo dimostrava – al di là delle raffinate ma in definitiva artificiose invenzioni della letteratura catalana di Verdaguer o Rusiñol - l'uso maggioritario del castigliano come lingua di cultura nella regione⁶⁶¹.

Entro un simile spettro di argomentazioni si svolgerà l'esame di Rojas del problema dei nazionalismi periferici in *Región, lengua, nacionalidad*. Con Unamuno, nega tradizione letteraria alla cultura basca, e la riconosce ai catalani, i cui strati intellettuali, tuttavia, «aún en plena propaganda regionalista», finiscono con il sacrificare la lingua vernacolare alla poderosa «atracción del castellano»⁶⁶². È la dimostrazione spontanea della forza coercitiva del castigliano, lingua internazionale, elemento fondamentale di aggregazione di una coscienza e di uno stato nazionale, come lo palesa

⁶⁶¹ Come ha notato la Santos-Rivera, la costruzione della comunità ispanica attraverso il fattore integrativo del castigliano poggia inizialmente sulla concezione organicistica della lingua propria della cultura scienista del XIX secolo, i cui nazionalismi si cementano sull'identificazione di nazione e lingua, ma assume caratteri specifici nell'approccio problematico tracciato da Unamuno, che vira verso una lettura sostanzialmente linguistica, piuttosto che razziale, del fatto storico e quindi del processo di costruzione nazionale.

⁶⁶² R. Rojas, *Región, lengua, nacionalidad*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 378.

l'esempio americano. Rivendicando a sè il diritto di intervenire sulla questione che sente deve essergli riconosciuto in quanto visore del conflitto «desde un punto de vista extrapeninsular e intercontinental», Rojas sottolinea che l'esistenza di «un idioma propio», di per se stesso, è elemento insufficiente a giustificare la fondazione di uno stato nazionale. Viceversa, la parlata vernacolare può convivere senza conflitti in un popolo bilingue accanto alla lingua ufficiale. È solo questa, infine, che garantisce la perpetuazione culturale ed economica di un organismo regionale: «en las condiciones de la civilización tienen que prevalecer, comercialmente y literariamente, los idiomas de mayor latitud geográfica y de más prestigio cultural». «Los estados americanos», ammonisce l'argentino, «se han constituido con una lengua internacional»⁶⁶³.

Al di fuori della questione linguistica, lo sguardo retrospettivo di Rojas sulla «contienda» di quel 1908 si sforza (con difficoltà) di abbracciare gli aspetti complessi e discordanti di un fenomeno che considera estremamente eterogeneo. Da una parte riconduce il fenomeno della *Reinaxença* catalana entro il vigoroso risveglio del sentimento patrio dopo i fatti del '98, e lo riconosce come il fuoco principale, accanto all'Andalusia, della grande espansione degli studi folclorici che promuovevano agli inizi del secolo il rinascimento culturale dell'intero paese. In questo senso essa è giudicata come un genuino movimento di riscoperta delle proprie radici regionali. Dall'altra denuncia il profilo bassamente politico di un revisionismo privo di alte visioni ideali e nutrito in sostanza dalla difesa aggressiva del tornaconto degli interessi economici e finanziari della regione, assumendo una posizione non distante da quella attestata in più di un'occasione da Azorín. Rojas sembra negare a quel regionalismo, istigato da confusi «resentimientos», e solleticato da malsani «apetitos» monetari, «un verdadero sentido geográfico e histórico». Si può in effetti dire che il suo ragionamento rientra senza smagliature in quel fronte discorsivo maggioritario entro cui, secondo Ortega con esemplare mancanza di perspicacia intellettuale, si erano affrontati in patria i fenomeni dei secessionismi basco e catalano:

Para la mayor parte de la gente, el «nacionalismo» catalán y vasco es un movimiento artificial que, extraído de la nada, sin causas ni motivos profundos, empieza de pronto unos cuantos años hace. Según esta manera de pensar, Cataluña y Vasconia no eran antes de ese movimiento unidades sociales distintas de Castilla o Andalucía [...] Unos cuantos hombres, movidos por codicias económicas, por soberbias personales, van ejecutando deliberadamente esta faena de despedazamiento nacional, que sin ellos y su caprichosa labor no existiría⁶⁶⁴.

Ad altre tesi tendevano le analisi di *España invertebrada*. Quanto a Rojas, egli si sforzerà in queste pagine, come la maggioranza dei “miopi” connazionali di Ortega, di negare la stessa rilettura del passato nazionale, nella presunta

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 38.

“schiavitù” all’egemonia del potere centrale, su cui faceva leva l’insoddisfazione del popolo catalano. Per smontare l’impalcatura teorica del movimento, e dimostrare il carattere pretestuoso delle sue rivendicazioni, Rojas mostra come la sua stessa “preistoria” nazionalistica si fosse fondata su accadimenti - «las guerras del Archiduque y de Felipe IV» - che non furono altro che meri accidenti della storia della Spagna «dinástica», e come tali non imputabili alla responsabilità della «España auténtica». In un discorso che attesta un procedimento di esasperazione estrema del criterio concettuale delle “Españas paralelas”, il passato del nazionalismo catalano, distribuito sulla linea storica dell’“inautenticità”, è così stroncato, o quantomeno assegnato all’espressione infelice di una società adulterata dalla commistione con «intereses espúreos e ideologías exóticas»⁶⁶⁵. È sotto l’influsso di queste forze “straniere” che Rojas, accompagnato nelle sue perlustrazioni artistiche della città dal connazionale Payró, vede “deformarsi” la «vieja cultura» di Barcellona «bajo un florecimiento de modernidad rebuscada, un tanto teatral y enfática», che trova una manifestazione emblematica, inconciliabile nelle sue “presunzioni” di innovazione con il “conservatorismo” estetico dell’autore, nella soprannominata casa «de la tibias» di Gaudí: «las columnas de los balcones imitaban tibias, y toda la cenicienta fachada me pareció una morada brujesca, fantasmal o macabra bajo la luz de la luna»⁶⁶⁶.

Nei florilegi «modernísimos» della nuova estetica gaudiana – certo di provenienza non iberica – Rojas vede tradirsi la cifra essenzialmente mediterranea della città. «Señora un tiempo del mar latino, dedicada acaso en los designios de Dios a ser la cabeza y el corazón de la España regenerada», aveva detto Menéndez Pelayo in un discorso che attesta per Rojas il fronte illuminato di un dibattito che, in quel 1908, con confusi discorsi e arringhe trasportate dalla passione del momento, aveva contribuito a scavare il solco attorno alle infuocate antinomie culturali di Catalogna e Castiglia.

Il senso di quell’antinomia non si esaurisce nel contesto della rivendicazione regionalistica catalana, ma assume tutta la sua pienezza significativa entro il vasto discorso culturale che in quegli anni ripartiva la geografia simbolica europea - di un’Europa corrosa da acidi antagonismi politici – nelle sfere spaziali, culturali (e razziali) antagonistiche dei paesi “latini” e dei paesi “anglosassoni”. Si è già affrontata la questione di quel dibattito nella sua portata ampiamente europea e ispanoamericana nella sezione precedente di questo lavoro. Qui si dovrà dire qualcosa in più riguardo al ruolo tenuto dalla

⁶⁶⁵ R. Rojas, *Pasado y futuro de Cataluña*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 375. Ma non è solo la Catalogna, ma anzi l’intero paese, ad essere affetto da un processo di «extranjerización» che si radica in tutti i livelli della sua società, manifestandosi nei gruppi operai con le dottrine materialiste dell’internazionalismo socialista e anarchico, e, agli apici della scala sociale, con l’elitismo cosmopolita di un’oligarchia affaristica e disinteressata dal bene della nazione: «la extranjerización de las clases aristocráticas en sus conceptos pedantes, de las clases obreras en sus doctrinas materialistas e internacionales, hicieron general y profundo el descastamiento de España» (*ibid.*).

⁶⁶⁶ Id., *Tres días con Payró en la ciudad condal*, *op. cit.*, p. 364.

penisola iberica, con il centrale protagonismo della mediterranea Catalogna, entro quella costruzione discorsiva. Come si è in parte già analizzato altrove, il processo di definizione dell'identità spagnola sul bastione continentale della *meseta* castigliana dava luogo a un processo di rimozione di quello spirito greco-latino che era nel frattempo rivendicato come un elemento della specificità dell'area catalana da un lato, e, dall'altro, di quella *mediterraneidad* intrisa di eredità musulmana che si attribuiva, in una rappresentazione anche molto stereotipata dalla letteratura orientalistica dei viaggiatori stranieri, all'ambito del meridione andaluso e levantino.

Con una certa schematizzazione si può dire che la dialettica delle rappresentazioni della complessa geografia spagnola si giocasse su due essenziali fronti, l'uno mediterraneo, sul quale, sotto il segno di un razionalismo classicistico, si proiettava l'affermazione della nuova identità catalana, e un altro atlantico, al quale spingeva, diretto alla "tierra de promisión" delle Americhe, l'ideale di una *castellanidad* continentale che nella sua storia imperiale aveva dimostrato di avere – come commentava l'Ortega di *España invertebrada* - un «talento nacionalizador», un «carácter imperativo», non meno possente di quello dell'antica Roma. Entro questo spartito concettuale e simbolico si possono leggere le articolazioni discorsive sollevate da testi di Unamuno e Menéndez Pelayo, D'Ors e Ortega y Gasset, Maragall, Verdaguer e Azorín. Queste si possono assumere a loro volta come i sottotesti che sorreggono le impressioni di Rojas nel percorso conclusivo del suo periplo mediterraneo: un percorso che si concluderà con un richiamo del tutto significativo all'*Atlántida* di Verdaguer.

Tra il 1888 e il 1923, ed in particolare nel decennio 1905-1914, il nazionalismo catalano trovava proprio nell'idea di "Mediterraneo" un importante elemento di identificazione dottrinarica ed ideologica del suo movimento. Il modernismo e il novecentismo catalani, pur nel loro distinto e per molti versi antitetico orientamento culturale ed estetico, avverte Calleja, convergeranno in un progetto comune di approfondimento della specificità dell'anima catalana nel nome della "mediterraneità", «aux circonstances d'ordre international e domestique qui conditionnaient et limitaient cette renaissance "catalaniste"»⁶⁶⁷. Da una parte, scrive Calleja, il palesarsi della minaccia imperialista rappresentata dagli Stati Uniti e dalla Germania; dall'altra, sull'ordine della politica interna, l'egemonia di un'estetica «continentaliste», fondata sui valori dell'essere castigliano, con cui Azorín, Machado ed Unamuno, tra altri, reagivano alla crisi identitaria provocata dal disastro del '98.

Díaz-Plaja aveva messo in contrapposizione un «Noventa y Ocho» espressione della «fórmula finisecular de la Castellanidad» con un «Modernismo» che rappresenterebbe «la proyección contemporánea del Mediterraneísmo»⁶⁶⁸. Rispetto alla dicotomia tracciata da Salinas tra un "modernismo" di matrice ispanoamericana e un "noventayochismo"

⁶⁶⁷ M. Vásquez Montalbán, E. González Calleja, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁶⁸ G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a Noventa y Ocho...*, cit., p. 223.

spagnolo, Díaz-Plaja operava così un'ulteriore dissociazione all'interno dello stesso ambito spagnolo, in un libro che, come si è già ricostruito in precedenza, sarebbe stato all'origine di una vasta e per certi versi ancora aperta polemica. Certamente la «dualidad trascendente» descritta dal critico nelle pagine su “Castellanidad y Mediterraneísmo” - tra l'area della *meseta* castigliana, feudo del «predominio de lo mental», eredità estetica e logica della tradizione del concettismo, ed un'area «sensual», corrispondente alla restante «periferia» spagnola, nella quale avrebbe radicato il gusto per il «factor sensorial y concreto» proprio della tradizione *culteranista* - non fa eccezione allo spiccato gusto della semplificazione del critico, che anche in questo passaggio interpretativo finisce col perdere di vista i tratti di mezzo di una realtà “paesaggistica” assai più complessa e ricca di sfumature.

È innegabile, però, che la visione *castillanocéntrica* degli interpreti del '98 avesse aperto una spaccatura all'interno della rappresentazione dell'organismo geografico e culturale del paese. In effetti, il processo di definizione del “ser español” sul nucleo continentale della *meseta* castigliana dava luogo a un processo di rimozione di quell'identità greco-latina che era tradizionalmente associata al paese e che con accenti esemplari era stata difesa da Menéndez Pelayo. Come appuntava l'autore de *El solar de la raza*, sotto l'evidente suggestione di *En torno al casticismo* di Unamuno, «Castilla al acentuar hasta la exacerbación su carácter castellano personalísimo, al agravarse de casticismo, diré, se ha deslatinizado»⁶⁶⁹.

Come ha ben illustrato Carmen Pena, quel processo di *castellanización* del paesaggio nazionale era stato avviato, prima della generazione del '98, dagli *institutionistas*, iniziatori, con l'attività in particolare di Giner de los Ríos, di una significativa operazione di valorizzazione estetica dell'ambito della *meseta* centrale. Si trattava di rivalutare innanzitutto un elemento geografico, quello della pianura, poco affine al gusto pittoresco del paesaggismo ottocentesco, attratto soprattutto dagli erti verticalismi del Guadarrama. Ne era seguita una promozione simbolica della *meseta* a «espiná dorsal de España», una ricostruzione “anatomica” dell'organismo nazionale sulla «vedette» dell'altopiano centrale, e, allo stesso tempo, la dignificazione della Castiglia come fondamento, base, della storia nazionale: il più eminente scenario della sua storia, per quanto arido e abbandonato⁶⁷⁰.

Si trattava dunque di una simbolizzazione topografica in cui la povertà dello scenario agricolo e sociale, anche la congenita povertà della morfologia naturale, venivano crucialmente al dialogo con l'altezza epica delle imprese storiche di cui era stato protagonista il territorio: per queste opposte, ma incrociate valenze simboliche, magnetizzò gli sguardi dei letterati del '98.

Guardarono a quel paesaggio ora con la lente spietata dell'analisi sociologica, adottando il linguaggio pragmatico dei *regeneracionistas* - si pensi alle pagine de “La meseta castellana” di Maeztu in *Hacia otra España* - ora, assai più spesso,

⁶⁶⁹ M. Gálvez, *El solar de la raza*, op. cit., p. 150

⁶⁷⁰ M. Pena, *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*, Madrid, Taurus, 1982, p. 54.

attraverso un «lirismo evasivo penetrado todo él de un claro neoromanticismo»⁶⁷¹: «aquel paisaje intimista, supuesta proyección del “yo”, fue casi al instante proyección también de una presumible conciencia colectiva, la tan traída y llevada conciencia nacional, y pretendió significar a través suyo [...] la verdadera personalidad de un país, que se miraba en ello como en un espejo»⁶⁷².

La durezza delle analisi riservate alla Castiglia come soggetto storico-politico viene come ad essere risarcita sulla sfera della scrittura creativa; su «el escenario ahora vacío de las glorias perdidas», sulla realtà storico-politica sulla quale si scaricavano le responsabilità di tutti i mali storici del paese, si riversava una lettura poetizzante pregna di amore patriottico.

Se in *La soledad de Castilla* Unamuno aveva deprecato gli effetti funesti che avevano comportato per lo sviluppo dell'identità nazionale il fatto di essersi formato attorno allo spirito “isolazionista” del centro castigliano con gli argomenti prevalenti dell'interpretazione storica, la dimensione dell'evasione lirica aveva dominato del tutto nella prosa di poco anteriore *Junto a la cerca del paraíso*, del 1916. Sono pagine che meritano di essere rievocate, oltre che per il loro notevole valore letterario, per l'interessante comparazione tra il paesaggio qui del tutto destoricizzato dell'universo castigliano e quello pregno di sostanza storica del mondo mediterraneo.

I passaggi descrittivi sul paesaggio castigliano del saggio *En torno al casticismo* sembrano trovare qui continuazione in una contrapposizione dialettica assai suggestiva tra l'indole ascetica, mistica, antistorica dell'abitante castigliano (l'uomo che «se alimenta de carne de roca»), e quella carnalmente invischiata nel vivere storico, nelle sue terrene sfide di sopravvivenza, dell'uomo mediterraneo (l'uomo che «está devorando de continuo sus propias entrañas»)⁶⁷³. Le notazioni lì contenute circa il carattere “monoteistico” della terra castigliana si sviluppano qui nelle figurazioni di un «paisaje genesiaco», che non è mai entrato nella sfera della storicità, di scenari in cui le distese di «tierra casi pura, *gea*, verdadera *gea*» - «tierra natural y no histórica» - si popolano delle figure veterotestamentarie di Adamo ed Eva, di Caino - che

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² *Ivi*, p. 70. Nelle fluttuazioni tra quelle due Castiglie si può in effetti scorgere lo stesso ambivalente rapporto con la storia che i critici hanno riconosciuto nell'esperienza del '98, e in particolare in Unamuno. Si rinvia al proposito alle pagine di C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Editorial Laia, 1975, che attraverso una puntuale ricognizione delle strutture simboliche e stilistiche della sua opera, ha dato espressione ad un Unamuno opposto, ma entro una dialettica di polarità complementari, alla figura leggendaria dell'uomo «agónico», carnalmente invischiato nella sua «circostancia» storica, una circostanza che imponeva il serrato «examen de conciencia» della storia nazionale. Accanto a quella battagliera dell'«agonista», il critico coglieva la tensione quietistica, essenzialistica di un Unamuno «contemplativo», assorto nel vagheggiamento di uno sbocco atemporale della sua drammatica coscienza di uomo storico. La sua “intrahistoria” in effetti costituisce un emblematico snodo metastorico del tutto storico “dolor de España”.

⁶⁷³ M. de Unamuno, *Junto a la cerca del paraíso*, in *Obras completas, Nuevos Ensayos, op. cit.*, p. 761.

anche Machado «vió cruzar por tierras del alto Duero» - e di Abele, la cui «historia [...] fué luchar contra la Historia»⁶⁷⁴. È un paesaggio “genesiacco”, che si estende nei paraggi delle porte del paradiso, ma che da Dio non riceve altre testimonianze che i fenomeni atmosferici inclementi attraverso cui un «cielo lapidador» lava e gela le sue terre di «ruinas sin yedra» con tormentosi acquazzoni per poi bruciarle con i calori di una siccità feroce:

El cielo apedrea iracundo a la tierra desnuda y resignada, y luego de haberla desollado a turdigas, la escalda. Así parece a trechos un cuerpo sarmentoso de un penitente dejado por el cilicio en carne viva⁶⁷⁵.

Aggrappati alle «cercas tenebrosas del vedado Paraíso», gli «abelitas» non distolgono mai la mira dalla promessa soprannaturale intravista dalla «resignada y triste paz del yermo» castigliano; scacciarono «al huertano, al morisco, al que abonaba sus tierras [...] con la inmundicia del hombre y de sus animales domésticos»⁶⁷⁶; mentre Giosuè e Gedeone andavano nelle terre di Canan in cerca della terra promessa, guardarono con disillusione alla «pesadilla» storica che si rivelò essere per loro l'avventura nel nuovo mondo. Con l'udito teso all'ascolto delle «riberas del los ríos del Paraíso» intuì oltre la «espada de fuego» che sigilla l'ingresso del Paradiso, rifiutarono di lanciarsi «en los campos de la economía de la Historia», staccandosi così dalle dolci condizioni di vita delle terre accarezzate dal Mediterraneo, «el mar más humano»:

Y veníamos de tierras risueñas, tierras hechas de arte, tierras que son entrañas de hombre acariciadas por el mar más humano, por mansas aguas históricas que susurran cantos homéricos. En ellas juegan trabajando los hombres que han vuelto las espaldas a la cerca del Paraíso, para ir a la conquista laboriosa de la tierra de promisión. Creen en el juego; es decir, creen en la Historia⁶⁷⁷.

L'essenza dell'uomo castigliano, immobilizzato nella paziente attesa di uno svelamento divino, si definisce così in una contrapposizione dialettica a quella dell'uomo mediterraneo, che ha “girato le spalle” alle porte del paradiso per immettersi nel “gioco” della storicità, industriandosi nella «conquista laboriosa de la tierra de promisión».

È un brano che attesta in maniera esemplare l'operazione unamuniana di assolutizzazione sovrastorica del nucleo castigliano, rispetto alla quale Ortega y Gasset avrebbe polemicamente parlato di una “tíbetanización de España”. Le pronunce di Unamuno rispetto al vessato problema dell'“europeización” della Spagna furono in realtà assai complesse. Se nel famoso scritto del 1905 aveva rovesciato con il suo conosciuto gusto della provocazione il problema dell'“europeización de España” in quello piuttosto improbabile della

⁶⁷⁴ *Ivi*, p. 760.

⁶⁷⁵ *Ivi*, p. 759.

⁶⁷⁶ *Ivi*, p. 760.

⁶⁷⁷ *Ivi*, p. 761.

“españolización de Europa”, altrove l’intellettuale avrebbe affrontato la questione del “disgelo” di quell’individualistica, mistica, irrelata anima della nazione spagnola entro le correnti della cultura europea, giudicando essenziale un’estroversione verso una «conciencia internacional» per il rinnovamento della sua esausta «conciencia nacional».

Nelle già richiamate pagine di *La soledad de la España castellana* quel rinnovamento era avvistato nell’orizzonte dei mari, che, come Maragall aveva lamentato nei versi celebri del suo *Himno ibérico*, non potevano raggiungere le terre arse della solitaria Castiglia. Nello stesso tono accorato del poeta catalano, Unamuno invocava allora la “rimmersione” del «páramo castellano» nelle acque “storiche”, pregne di linfa della cultura europea, del Mediterraneo e dell’Atlantico. Al fianco della modernizzazione agricola della *meseta*, che in quegli anni si voleva dotare di «pantanos» in grado di immagazzinare l’acqua dei ghiacciai del Gredos, si doveva provvedere, secondo Unamuno, alla modernizzazione spirituale e culturale del paese, con la creazione di «pantanos que retengan las aguas del pensamiento europeo aireado con nubes del mar. Brisas espirituales del Mediterráneo, brisas espirituales del Cantábrico son las que han de despertar la conciencia internacional y con ella la nacional de España, de la España total, íntegra, completa»⁶⁷⁸.

Le “brezze” marine che qui Unamuno invoca per la “bonifica spirituale” dell’universo castigliano non erano però certamente quelle che emanavano dalle intense rivendicazioni latiniste e le varie risurrezioni mediterraneiste dell’Europa meridionale. Insensibile ai proclami di riunificazione dei popoli del sud in una nuova unione *panlatinista*, Unamuno percorse la strada in controtendenza che conduceva a una significativa denudazione dell’essere spagnolo da quell’identità latina e mediterranea che tradizionalmente si associava al paese, e di cui Menéndez Pelayo fu tra i più strenui difensori. I suoi *Heterodoxos* avevano ripercorso la storia dell’umanità come un combattimento dalle sorti alterne tra «la luz latina y cristiana» e «las tinieblas germánicas», supponendo una drastica negazione tanto della cultura e la letteratura tedesche, espressioni delle «nieblas hiperbóreas», quanto del cartesianesimo francese⁶⁷⁹. Disconoscendo la forza della tradizione francese

⁶⁷⁸ M. de Unamuno, *La soledad de la España castellana*, *op. cit.*, p. 767.

⁶⁷⁹ Dalla confutazione di quella “accattivante” contrapposizione sarebbe partita la riflessione di Ortega sulla “Cultura mediterránea” nelle *Meditaciones del Quijote*. Vi era, di certo, per Ortega una differenza essenziale tra la cultura tedesca e la latina, ma questa non stava certamente nell’ordine della «claridad» individuata da Menéndez Pelayo. La differenza tracciata dal giovane filosofo spagnolo era tra la «cultura de las realidades profundas» propria dei tedeschi e la «cultura de las superficies» dei mediterranei. Lungi dall’essere espressione della «claridad» indicata dal Menéndez Pelayo, i popoli mediterranei posseggono una logica intellettuale della «confusione» - di cui è indicata la figura esemplare in Vico – frutto indesiderabile della «contradicción fisiológica» che satura la loro impura identità razziale e culturale. «Razas-caos» li chiama al culmine di un ragionamento in cui smontava il concetto «confuso e ipócrita» di «cultura latina», che proponeva di sostituire con quello più proprio di «cultura mediterránea»: una cultura in effetti intrisa proprio di quelle essenze germaniche demonizzate da Menéndez Pelayo. L’Europa nasce in effetti

nell'*enclave* mediterraneo europeo, accordando qualche simpatia in più alla cattolica Italia, Menéndez Pelayo celebrava così la Spagna come l'"amazona" della razza latina.

I movimenti mediterraneistici del settore catalano si erano invece ampiamente giovati della vicinanza geografica e culturale con il mondo francese. Barcellona si era distinta come il fronte più ricettivo dell'alleanza latina auspicata dai vari mediterraneismi dell'area provenzale (Mistral, Maurras, Barrès, etc.). In effetti, come sottolinea la Litvak, è proprio la spinta verso il federalismo delle culture regionalistiche sia di Provenza che di Catalogna – con la tendenza che le caratterizza a identificarsi entro «un lenguaje y un patrimonio cultural común» - a promuovere la maturazione del contesto teorico europeo del "panlatinismo"⁶⁸⁰.

La decade del 1890-1900, tuttavia, mette a dura prova quelle connessioni regionalistiche, i cui programmi di unità sembrano cedere al bisogno di un'introspezione identitaria solitaria che non lascia spazio a progetti comunitari trasversali, internazionali.

Se, come ha notato la studiosa, sono questi gli anni in cui l'idea latina assume in Francia una rilevanza effettivamente nazionale, questa perde di attualità in alcune delle esperienze più radicali del nazionalismo catalano: intellettuali come Gabriel Alomar e Pompeyo Gener, accogliendo i pronostici di Balzagette e affiliati circa la condizione di irreversibile decadenza del mondo latino, e sotto l'influenza massiccia delle teorie nietzschiane, proveranno a sostenere il movimento catalano attraverso la rivendicazione genealogica di un'origine "ariana", con l'intenzione di dissociare così i destini della loro regione mediterranea da quelli della restante penisola iberica, nella quale erano state profonde le infiltrazioni di sangue arabo. Come ricorda Calvo Carilla, per Maragall e proseliti, «lo catalán era "gracia europea, gracia de gente civilizada", bien diferente de los estrambóticos e insufribles alardes "de una tribu africana, de esas a las que a veces se les permite montar unas cuantas

dalla crisi dell'egemonia culturale del Mediterraneo e con l'irruzione della razza germanica «en el organismo unitario del mundo histórico». Ridotta la cultura mediterranea «a un más o menos de germanismo», è invece la realtà germanica che viene a essere la vera ereditiera dell'antica civiltà greca. È proprio nella riacquisizione della rimossa cultura della profondità, del concetto rigoroso, della tradizione filosofica tedesca, che Ortega sul finire della prima sezione del saggio intravedeva una possibilità di rinnovamento delle esautate energie intellettuali della nazione spagnola. Ortega esortava allora i connazionali a «poner paz» tra i suoi "uomini interiori" (il mediterraneo e il germanico), spingendoli «hacia una colaboración». Il sensualismo mimetico, superficiale, che la Spagna aveva ricevuto in eredità dalla sua parte mediterranea doveva completarsi in quell'amore dello strumento razionale che poteva apprendere dalla sua rimossa essenza germanica: doveva tendere verso quell'obiettivo della «claridad» - ritorna con tutt'altro significato la parola chiave della polarizzazione di Menéndez Pelayo – che solo l'uso del "concetto" può assicurarli, salvandolo dall'opacità, l'informità fenomenica, di una vita non redenta da un esercizio sovrano della ragione. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001 [1981], pp. 48, 50, 67, 68.

⁶⁸⁰ L. Litvak, *op. cit.*, p. 20.

barracas en un trozo de tierra, y que uno entra a ver como por curiosidad y con cierta lástima”»⁶⁸¹.

Il disastro militare del 1898 veniva recepito come una conferma delle tesi di Almirall «sobre la degeneración de una nación artificialmente constituida y nucleada en torno a un autoritarismo centralizador, que estaba arrastrando en su agonía a los pueblos por él sojuzgados»⁶⁸². E così, nel febbraio del 1900, Pompeyo Gener pubblicava *Los supernacionales de Cataluña*, nel quale si appellava a un concetto superiore, non territoriale, di patria, una patria “sovranaazionale” nella quale potesse trovare espressione l’identità «aria» della comunità catalana. «Su concepto de lo “ario” coincidía con lo moderno europeo», appunta Calvo Carrilla, e si definiva in opposizione alla trama ispano-musulmana del Mediterraneo andaluso.

Va a questo proposito ricordato che il nuovo impulso imperialistico della Spagna ottocentesca verso le periferie orientali aveva stimolato, in particolare dopo l’invasione di Algeri nel 1830, l’approfondimento di una «specificidad africanista», per dirlo con il titolo di uno studio di Morales Lezcano, dell’identità spagnola. Sulla base, cioè, della rivalutazione della sua eredità arabo-andalusa - che l’opera di José Antonio Conde e di Serafín Estébanez Calderón realizzarono in opposizione alla storiografia conservatrice di tradizione «cristiano-centriste» che faceva capo all’opera del padre Mariana - la Spagna aveva cominciato ad elaborare «une politique méditerranéenne à la traine des grande puissances, en particulier de la France et de la Grande-Bretagne», che avrebbe conosciuto quindi il suo momento operativo con la campagna del Marocco.

Nel “Mediterraneo” la cultura catalana del tempo poteva rinvenire così una cifra distintiva della sua essenza etnica e culturale, che le permetteva di dissociarsi dalle altre due fondamentali personalità che tuttavia si profilavano nella complessa, plurale, “psicologia del popolo” spagnolo: quella, ancora mediterranea, ma intrisa di Africa, del versante andaluso, nel quale Lorrain aveva potuto ricevere il suo “bagno” di orientalismo, quella continentalista delle asciutte terre della *meseta* castigliana, assurte dall’opera di Menéndez Pidal come l’epicentro epico delle gesta del Cid e di tutto il processo di costruzione unitaria della storia spagnola, e fatte oggetto di una mitizzazione letteraria e pittorica dagli intellettuali e artisti del ‘98.

«Hijo del Cantábrico», ma «recocado en la encumbrada meseta castellano-leonesa», Unamuno guardò con sospetto alle varie rinascite “elleniche” del suo tempo, prendendo decisamente le distanze da quell’ideale della “latinidad” ecumenica, idea a suo dire fittizia ed effimera, che bisognava lasciare alle immaginazioni capricciose di una Francia che, ferita a morte dallo smacco di Sedan, cercava di ritrovare un suo ruolo di nazione egemone nell’ambito di un’Europa mediterranea presunta come unita.

⁶⁸¹ J. L. Calvo Carilla, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁸² *Ivi*, p. 55.

È a un orizzonte ampio, non restrittivo, del mondo europeo, che oltrepassa di molto le frontiere illusorie della “latinidad”, che - scrive Unamuno in *España y los españoles* - deve riferirsi la Spagna nel processo urgente di sprovincializzazione della sua cultura. Ciò che preoccupa l'intellettuale basco è piuttosto la scarsa familiarità del suo paese con le grandi tradizioni filosofiche della cultura europea, della quale riesce a recepire a malapena «la letra muerta de la literatura francesa, cuyo espíritu sensual y lógico nos es muy extraño, dígase lo que se quiera de esa comunidad de la supuesta raza latina, que es otra gran mentira», come denunciava in uno scritto del 1898, *Renovación*⁶⁸³.

In *Doctores en industrias*, pubblicato nel barcellonese “Diario del Comercio” nel novembre del 1898, guardando con ironia all’«irresistibile moda» della «regeneración» spagnola che aveva travolto il paese all’indomani della «derrota», segnalava con una certa perplessità il forte «movimiento de admiración» che paradossalmente si irradiava «hacia los “yankees”, nuestros vencedores, y aun hacia los anglosajones en general». Si presume che Unamuno ce l’avesse qui con Maeztu, che, come corrispondente de “La Prensa” di Buenos Aires – ha rievocato María de Maeztu - tracciava da Londra «su visión de Europa». In anni che segnavano «en su vida la cúspide de las influencias del poder, del éxito», l'intellettuale tentava di decifrare «el secreto de la superioridad de la razas del Norte sobre las razas del Sur», assurgendo ad «heraldo de las virtudes inglesas», ma in realtà senza mai distogliere lo sguardo dal panorama della patria lontana⁶⁸⁴.

Ma lo stesso Unamuno, tuttavia, si sarebbe detto propenso a “germanizar” o “anglosajonizar” – parafrasando alcune sue esemplari pronunce – piuttosto che a lasciarsi irretire delle effimere affabulazioni del mito della latinità provenienti dal versante francese o italiano:

Cuanto más nos abramos a las corrientes de fuera, así más avivaremos los manantiales de dentro, pero ha de ser a las corrientes todas; sin dañosos deslindes. Se me ha dicho alguna vez que germanizo o anglosajonizo, es conveniente donde so capa de una latinidad, en gran parte ilusoria, afrancesan o italianizan los más⁶⁸⁵.

Nel processo auspicabile di un rinnovamento della cultura spagnola, così come il flusso delle “correnti” esterne rifocilla la vitalità delle “fonti” interiori, l’“europeización”, o come dice di preferire l’“universalización”, rinforza l’“españolización”. Si è già analizzato prima come in *España y los españoles* quella agognata “españolización” assumesse il significato di uno scavo identitario nelle radici della propria remota essenza etnica, di una “riesumazione” che, rimuovendo la fragile crosta della latinità, riportasse alla superficie “giacimenti” della Spagna “ibera” e “berberisca”.

⁶⁸³ M de Unamuno, *Renovación*, in *Obras completas, Nuevos Ensayos*, op. cit., p. 688.

⁶⁸⁴ M. de Maeztu, *Antología, siglo XX: prosistas españoles, semblanzas y comentarios*, Madrid, Espasa-Calpa, 1964, pp. 52-53.

⁶⁸⁵ Id., *España y los españoles*, in *Obras completas*, vol. III, *Nuevos Ensayos*, op. cit., p. 725.

¿Moros? ¿Y por qué no? Los llamados bárbaros del Norte remozaron al desmayado imperio romano. ¿Quién sabe si tocará la vez a los supuestos bárbaros del Mediodía?⁶⁸⁶

Unamuno invitava così a riconoscersi nei «moros», i supposti «bárbaros del mediodía», piuttosto che nei sedicenti “latini”, di guardare con fiducia, o almeno senza pregiudizi – come suggerivano Maeztu o Navarro Ledesma – alla poderosa civiltà dei “nuovi barbari” “yankee”, piuttosto che ai cultori razionalisiti della *clarté* francese, o ai modernisti soggiogati dal mito di una mediterraneità sensuale e decadente. In *Vida y arte*, pubblicato su *Helios*, nel 1903, commentando il libro di Balzagette *Le problème de l'avenir latin* liquidava senza mezzi termini la questione posta dal francese. Che si lasciassero i francesi alle loro diatribe interne e che la Spagna si concentrasse dal canto suo in un profondo esame del suo organismo nazionale, “delatinizzandosi” fino ad incontrare nel «fondo permanente» della tradizione «los entresijos ibéricos, morunos, berberiscos o lo que fueren».

“Deslatinizarse”, come era aspicato in quel frangente dai diversi teorici della decadenza dei paesi mediterranei, era questione di poco conto per il caso della Spagna, giacché sotto la sedimentazione avventizia e precaria della romanizzazione spagnola ribolle proprio il “sangue” di quelle razze verso le quali, nel segno del risorto mito greco-latino, si preparava la nuova ondata espansionistica delle depresse nazioni dell’Europa meridionale.

Quello stesso sangue africano Unamuno avrebbe sentito scorrere nelle vene della “Bien Plantada”, «la garrida moza que apareció en el pueblecito de baños de la costa catalana», alla quale l’ideologo del *noucentisme* Eugenio D’Ors aveva dato vita in un libricino che nella cerchia entusiastica dei suoi apostoli aveva trovato riscontro come il «Breviario de la Raza» catalana. L’opera, pubblicata nel 1911, proponeva un efficace sunto teorico di una dottrina costruita sulle «ideas de mediterráneo y clasicismo, que en Francia tenían representación en el pensamiento de Charles Maurras y su defensa de la tradición clásica y en la fuerza creadora de Maurice Barrés cuya obra *Le jardin de Bérenice* es [...] germen directo de *La Ben Plantada*»⁶⁸⁷. La rivendicazione di quella cifra classica sorpassava l’ordine delle questioni meramente estetiche per costituirsi come un’affermazione dell’identità catalana, che intendeva reagire alla cultura nazionalistica, ancora troppo gravida delle atmosfere del “fin de siglo”, degli autori della *Reinaxença*, così come di quelli della “direttrice” castigliana della generazione del ’98.

⁶⁸⁶ M. de Unamuno, *España y los españoles*, op. cit., p. 726.

⁶⁸⁷ G. Díaz-Plaja, *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 117. È a D’Ors, che nei suoi soggiorni francesi era entrato in contatto con i teorici dell’*Action française*, «a quien corresponde la introducción en tierras españolas de la mayoría de los temas postulados del nacionalismo integral maurrasiano». Sulla questione insiste il saggio di P. C. González Cuevas, *La recepción del pensamiento radical-consejador europeo en España (1913-1930)*

Il Noucentismo, da un punto di vista estetico-artistico, reagiva infatti al soggettivismo e virtuosismo stilistico dei modernisti, elaborando, soprattutto con la figura di D'Ors, ideatore di un programma, con le sue parole, di "mediterraneizzazione dell'arte attuale", di Torres García, pittore di origine uruguaiana, e Josep Pella i Forgas, che suggerì la denominazione di «Catalogna greca», una concezione sostanzialmente sovrastorica della classicità, concepita attraverso «des traits intemporels d'un principe régulateur général», mestiere poetico irriducibile ad un particolare stile storico, che conferisce rigore intellettuale ed esattezza compositiva all'opera d'arte. «Le classicisme devint synonyme de l'oeuvre bien achevée, rationalisée e conceptualisée selon le modèle gréco-latin» in opposizione all'«individualismo introspettivo» proprio della civiltà nordica⁶⁸⁸.

Il catalanismo si affermava dunque con D'Ors come «mediterraneidad, rencontrando su sentido, frente al modernismo decadente, como un mensaje de orden y de claridad, de racionalidad y de clacisimo»⁶⁸⁹. Nel sole e nelle acque marine del Mediterraneo l'autore catalano prefigurava l'avvento di un'era umana nella quale sarebbe tornata a vigere l'armonia imperitura del mondo classico:

Vendrá, vendrá el día en que el Mediterráneo, mar nuestro, verá nacer de las espumas las nuevas ideas, como nació Cypros, y la mente de los hombres se ajustará al ritmo de las olas y serán escritas sus leyes sobre la espalda de los delfines, resplandeciente a la luz del sol⁶⁹⁰.

La figura di Teresa, la "Bien Plantada", con le sue scultoree misure di donna mediterranea, si elevava a «mitológica versión de "la Raza"», ed apostola di quel rinascimento di cui la cultura catalana, come una novella Grecia, sarebbe stata la culla.

Il sostanzioso discorso di Unamuno sulla *Bien plantada*, pubblicato in tre puntate in *Los lunes de El Imparcial* nel 1912, costituiva più che una recensione dell'opera, uno stravolgimento provocatorio della lettera del messaggio d'orsiano. L'intellettuale di Salamanca era avvezzo a questo metodo interpretativo. Già in altre occasioni il suo egocentrismo ermeneutico gli aveva fatto osare di mettere in dubbio «la exactitud de Cervantes al presentarnos a Don Quijote» - il riferimento è ovviamente alla libera glossatura del capolavoro data in *Vida de Don Quijote y Sancho*. Il commentatore era dunque fiducioso che Xenius, come si firmava l'autore catalano dalle pagine del suo famoso *Glosari*, non se ne avrebbe avuto a male se in quelle pagine provava a "sviscerare" una "Teresa" assai diversa da quella che aveva voluto immortalare come una incarnazione viva della sua «filosofía de la catalanidad».

⁶⁸⁸ M. Vázquez Montalbán, E. González Calleja, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁸⁹ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo V (II), *La crisis contemporánea. Fin de siglo, Modernismo, Generación del 98 (1898-1913)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 120.

⁶⁹⁰ E. d'Ors, *La bien plantada*, Barcelona, 1969, p. 148.

Unamuno rileggeva così l'opera con il proposito di portare alla luce quella che rinveniva come una profonda e interessante corda "tragica" della parabola mitica della "Bien Plantada". Se ne deve ricordare la trama. Nata attraverso un "parto razionalistico" dalla mente creatrice di D'Ors, il suo corpo scaturisce come l'esatta proiezione geometrica dei principi numerici, pitagorici, del verbo ellenico che è venuta ad annunciare alla sua razza. Ma quando Teresa cede ai corteggiamenti di un giovane del suo villaggio, la Bien Plantada sembra volgere le spalle al mito per cui è stata creata, macchiando la sua pura essenza con i fatti prosaici, con il piano meramente «anecdótico», della vita di moglie e madre alla quale va incontro. Xenius subisce con sgomento il tradimento, la fuga della sua creatura dal mito alla vita, verso la quale sembra essersi definitivamente incamminata con il suo nuovo innamorato. Ma all'epilogo dell'opera, una Teresa platonica, eterea, appare a Xenius, il suo crucciato autore, rassicurandolo nella sua epifania celeste che quei prosaici avvenimenti "materiali" non hanno potuto scalfire l'immacolatezza della sua creazione, la purezza della «categoría» sgorgata dal suo raziocinio creatore.

Il commentatore di *Sobre La Bien Plantada* non appare tuttavia molto propenso a prendere sul serio i bilanci conclusivi di questa Teresa «símbolo y visión» slanciata nei cieli platonici dell'estetica di D'Ors. Assicura di conoscere una Teresa diversa, terrena, «real», devota di una dottrina assai altra da quella «pitagórica e inhumana» a cui crede di averla votata il suo creatore, una dottrina che sgorga in maniera primordiale dal sangue certamente non latino, «sangre de almogávares», che scorre nelle sue vene: una Teresa che, «quíeralo o no y créalo o no ella misma», è africana, e che, contro le astrazioni del dogma catalanista che pretendono di imprigionarla in «símbolo» o in «estatua canónica», reclama i diritti fisiologici della sua natura umana, degli istinti promordiali della razza

Per Unamuno, quindi, Xenius, «el definidor», ha involontariamente mostrato con la sua parabola teogonica che «la anécdota se ha tragado a la categoría». Al frigidissimo razionalismo del catalano Unamuno contrapponeva l'impulso vitalistico, il calore fisiologico, l'oscuro anelito irrazionale, l'accidentalità fenomenica dei processi storici attraverso cui si fanno le razze: «la raza es anécdota, no es categoría; la raza tiene historia, no tiene filosofía. Tácito nos enseña de razas y de hombres de raza mucho más que Platón. Hay más vida en los *Anales* y en las *Historias* y las *Leyes*, y vida más trágica, es decir, más viva». Alla «Teresa incomensurable, categórica, filosófica, helénica más aún que latina», simbolo del catalanismo grecizzante di D'Ors, contrappone la «Teresa incomensurable, anecdótica, histórica, ibérica», simbolo del «pueblo», il popolo spagnolo nella sua globale famiglia transatlantica. Oltre che "ibera", infatti, Teresa, nata secondo il suo stesso creatore e biografo ad Asunción, in America Latina, dove aveva imparato a parlare lo spagnolo, è figlia dei mari dell'Atlantico quanto se non di più di quelli del Mediterraneo ai quali vuole recluderla la simbolizzazione d'orsiana.

Se la Teresa platonica pronuncia al suo creatore Xenius il suo voto di fedeltà in una purissima parlata catalana, prefigurandogli l'avvento dalle spume del

Mediterraneo di una nuova civiltà illuminata dai principi dell'ordine e l'armonia greco-latini, è al «cálido castellano» di Asunción che la Teresa “reale” ricorre per rivolgersi all'uomo insieme al quale darà discendenza al suo sangue di «almogávares», e per raccontare della feconda prosecuzione della razza iberica attraverso e oltre l'estensione di un “altro”, più “grande” mare:

La Teresa ideal le habla a “Xenius” de un día en que vea el Mediterráneo nacer de sus espumas nuevas ideas, y la Teresa real le habla a su marido de cómo cruzan el otro mar, el mar grande, el mar de todos, el que une a los dos gemelos continentes, tantos y tantos nietos de almogávares que van a engendrar allí, en la Asunción, nuevas Teresas⁶⁹¹.

Con tale prepotenza, dunque, Unamuno si impossessava del simbolo della Bien Plantada, rivestendo di carne storica la pura “entelechia” vagheggiata dal suo autore, facendola cadere dai cieli della sua apoteosi razionalistica al sanguigno suolo del popolo iberico, votandola alla religione umana della «resurrección de la carne» nel cui credo si era rigenerata la sua antica gente, rubandola infine dalla scena del Mediterraneo nella quale era stata chiamata ad apparire come una nuova Venere catalana, per darla, attraverso un estremo, emblematico sovvertimento del testo originario, ai mari dell'Atlantico, scena delle gesta universali del popolo del Cid. La «filosofía de la catalanidad» di D'Ors è rimpiazzata brutalmente con la filosofia dell'*hispanidad* di Unamuno. Su questa stessa traiettoria spaziale e simbolica, dal Mediterraneo all'Atlantico - dall'identità parziale e circoscritta della rivendicazione regionalistica a quella universalistica e integrale di una «hispanidad» mondiale -, volgeranno i discorsivi conclusivi di Rojas in visita a Barcellona.

In un epilogo solenne dei suoi percorsi catalani l'autore chiama al confronto, in una specie di resa dei conti finale, i grandi assi, geografici e simbolici, della storia della civiltà spagnola: il Mediterraneo, culla del genio commerciale catalano e della sua sensibilità artistica, l'Oceano, scena smisurata della grande epopea di Colombo, e tra l'uno e l'altro, circondata dalla distesa desertica e asciutta della *meseta* su cui si erge come un «castillo», decrepito per alcuni, la vecchia Castiglia.

In una sua poesia, scrive Rojas, Maragall si era richiamato alla «Castilla en su yermo, triste, porque ella es la región que no ve el mar: “Habladle todos del mar; habladle del mar, hermanos”». Sono i versi del famoso *Himno ibérico*, dalla cui traccia sarebbero scaturite alcune pagine importanti della scrittura prosastica di autori del '98.

Da quei versi, come si è visto, erano scaturite le riflessioni unamuniane di *La soledad de la España castellana*. Lì aveva invocato linfa intellettuale dei “mari” della cultura europea per le asciutte, desertiche regioni del «páramo» castigliano. Ma altrove Unamuno aveva individuato nel cuore continentale della Castiglia il fulcro di quello spirito imperiale che si sarebbe riversato nella

⁶⁹¹ *Ivi*, pp. 1323-1333.

conquista dell'America. *Las dos vertientes de España* si apre come un vivo bozzetto della geografia spagnola, ripercorsa da Unamuno, secondo lo stile proprio del genere odeporico, dalla sua Vasconia affacciata al mar Cantabrico alla Catalogna mediterranea, aperta sul mar latino – latino, o forse fenicio, annota.

L'autore abbozza qui un'intrepretazione geografico-culturale che si stabilisce su due fondamentali direttrici, indifferenti alle classiche coordinate discriminatorie di «latitud o longitud», di nord o sud, ma sensibili invece alla differenziazione tra una Spagna versata verso il Mediterraneo e un'altra che dà al Cantabrico e all'Atlantico. Con la differenziazione conseguente, già tracciata nella sua sostanza negli articoli precedenti, tra lo spirito continentale della zona *mesetaria* (e in generale delle zone delle «cabeceras de los dos vertientes»), dove si addensa lo spirito di conquista, «el verbo imperial» che, paradossalmente, si riversò nell'impresa marittima della scoperta dell'America, e quello piuttosto sedentario che domina nella fascia costiera, scarsamente incline all'avventura. A quel mare, ricorda Unamuno, giunse l'avventura di Don Chisciotte, così come quella del Cid, «conquistador también del Mediterráneo». «Conquistador Don Quijote, conquistado el desengaño en Barcelona; conquistadores Cortés, Pizarro, Alvarado..., hombres de tierra adentro, de paramera y de meseta»⁶⁹².

Allo stesso modo Azorín, in alcune sue memorabili pagine di *Castilla*, sulla traccia dei già citati versi di Maragall, ricordava di come i percorsi del Cid, partiti dalle «campiñas llanas, rasas, yermas, polvorientas», dei «barrancales pedregosos» e i «terrazgos rojisos» dell'arsa Castiglia continentale, fossero arrivati fino al Mediterraneo:

Un poeta que vivía junto al Mediterráneo, ha plañido a Castilla porque *no puede ver el mar*. Hace siete siglos, otro poeta – el autor del *poema del Cid* – llevaba a la mujer y a las hijas de Rodrigo Díaz desde el corazón de Castilla a Valencia; allí, desde una torre, los hacía contemplar – seguramente por primera vez – el mar⁶⁹³.

In quel percorso - «de adentro hacia afuera», ancora una volta - Rojas ritrova la lezione da impartire al malizioso autore dell'*Himno ibérico*, nei cui versi ravvisa – malamente nascosta dietro la postura pietosa dell'appello fraterno - «la soberbia con que la rica comarca ribereña mira a la meseta, olvidando que ésta lanzó al mar su espíritu mientras las otras comarcas lo recibieron del mar»:

¿Quién le habló del mar al Cid? El héroe castellano salió de Burgos y llegó al mar de Valencia, y al verse allí triunfante, gozó al saber que iban corriendo sus nuevas “alent parte del mar”. ¿Y quién le habló del mar a Don Quijote? Salió de la Mancha y vino al mar de Barcelona y habló de ir más allá para rescatar

⁶⁹² M. de Unamuno, *Las dos vertientes de España*, in *Obras completas, Nuevos Ensayos, op. cit.*, p. 812.

⁶⁹³ Azorín, “El mar”, in *Castilla, op. cit.*, p. 151.

cautivos. El prototipo castellano vió el mar y pensó en la libertad. Castilla fué espontáneamente hacia el océano para realizar su destino; las regiones ribereñas deben ir espontáneamente hacia Castilla para integrarse en un destino mayor⁶⁹⁴.

Il passaggio costituisce una difesa a spada tratta di due grandi archetipi simbolici della Spagna continentale della *meseta*, sui quali, in opere fondatrici del nuovo verbo della *catalanidad* era caduta la lettura denigratoria di un grande interprete e agitatore della razza «pirenaica-mediterranea», «adusta y clara» della Catalogna. La Spagna, scriveva Almirall in *Lo Catalanisme*, non è più identificabile come la patria del Cid, incapace di contenere ed interpretare, nel suo monolitismo centralizzatore, le espressioni polimorfiche delle sue diverse anime regionali, che Almirall raggruppa in due grandi ceppi identificatori, «la central-meridional, personificada en la gens castellana, y la pirenaica ó nort-oriental», che si era configurata storicamente nel regno della confederazione aragonese-catalana. Di fronte allo spirito “analitico” della razza catalana sta l’idealismo, «apoyat en lo més incostant afany d’abstraccions», di Don Quijote, perfetta incarnazione dovuta al genio cervantesco del «tipo genuinamente castellá»⁶⁹⁵: debole di corpo, ma ancor più di intelligenza, deviato dal vacuo formalismo dell’etica cavalleresca del tempo, «es lo tipo del generalisador sens base d’observacions propias ni recullidas per l’estudi». Non poteva non essere stato il «quijotisme» castigliano, «tant idealista y divagador en la generalizació», a intraprendere l’impresa immensa e spropositata della perlustrazione dell’oceano e della conquista dell’America: episodio storico nel quale Almirall riconosce l’origine della «trista decadencia de Castella», ridotta alla fine indecorosa di «aquellas matronas, que á copia d’engendrar y criar fills e mes fills, hi perden no sols la hermosura y las gracias de la joventut, sinó també la salut y las forsas»⁶⁹⁶.

Si affaccia qui un *topos*, quello della Castiglia affaticata dall’immenso parto storico che ha generato il suo spirito intrepido, che aveva trovato formulazione in uno stesso passo del *Retablo español*, quando, nel più volte citato episodio della «fonda» burgalesa, per ribattere alla diagnosi di morte del popolo castigliano prospettato dal commensale catalano, Rojas era ricorso alla metafora naturale del «viejo árbol desgajado por las tempestades», alla cui ombra «se ha cobijado mucha gente que hizo fuego de sus ramas»⁶⁹⁷. Tra gli incendiari sta ovviamente per Rojas il fronte ingrato della figliolanza catalana. Per Almirall alla patria del Cid non rimane che l’orgoglio della sua numerosissima prole americana, difesa in un discorso appassionato nel quale è la stessa derelitta, tormentata “matrona” castigliana a parlare, rivendicando oltre la compassione per il suo miserabile stato il rispetto ed anzi la

⁶⁹⁴ R. Rojas, *Divagación americana frente al Mediterráneo*, in *Retablo español*, *op. cit.*, p. 381.

⁶⁹⁵ V. Almirall, *Lo catalanisme*, Barcelona, Llibr. de Jaume Ballbé y Companyia, 1888, p. 29.

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 38.

⁶⁹⁷ R. Rojas, *Hacia la más vieja Castilla*, *op. cit.*, p. 28.

“venerazione” per «la debilitat y pobresa de vida en que m’ha deixat la mes esplendent de las empresas dels temps moderns»:

Si estich caduca y postrada, á l’altra banda dels mars, la vida de que ‘m vaig despendre anima més d’un continent. Una vintena de nacions parlan allí la meva llengua, y guardan encara las tradicions que de mí van rebre. Son carne de la meva carn, y per llurs venas circula la sang que jo vaig transmétrrels [...] ¿Qui sab lo que’l pervenir las reserva? Cent indicis diuben que han de cumplir una missió trascendental en la historia: la d’armonisar l’individualisme saxó ab l’autoritarisme llatí, unint la libertat y la democracia en un admirable consorci en que’s condenssi una nova época de civilisació y de cultura⁶⁹⁸.

La giovane “prole” dei popoli americani sembra qui essere investita della “missione trascendentale” di perpetuare nelle terre d’oltreoceano, realizzandone come un prolungamento utopico, l’*hispanidad* a cui non sa più dare voce il consunto spirito del castigliano. Non possiamo soffermarci su questo che sembra essere un interessante spunto della visione del catalanista sulla relazione tra Spagna e America, e sul rapporto privilegiato che all’interno di essa riveste, con il vincolo carnale della madre (seppure in letto di morte) con i figli, la matrice castigliana.

È proprio questo vincolo genealogico, che fa della Castiglia la madre della «creación ibérica más auténtica», realizzatasi per Rojas «fuera de Esapña, en lo hispanoamericano»⁶⁹⁹, a strutturare in maniera incontestabile sul piedistallo della *meseta* castigliana l’«arquitectura de la nación». La Castiglia uscì dal suo eremo e sfidò il mare per sostenere l’epopea unica nella storia delle imprese umane, come riconosceva pure Almirall; i catalani, insieme alle altre regioni costiere, «recibieron» comodamente l’«espíritu» castigliano dal mare.

Il monumento a Colombo sorge grandioso nella piazza barcellonese di fronte alle acque del Mediterraneo «en alusivo lugar, porque aquí presentó el navegante, al volver, los testimonios de su empresa»⁷⁰⁰. In tale “allusione” topografica si instaura per Rojas il valore, il significato stesso, del monumento attorno al quale si sono addensati durante gli anni i discorsi odeporici dei viaggiatori ispanoamericani che lo hanno preceduto nell’esplorazione della città catalana. Come ha annotato Fombona, lo spazio intorno alla statua di Colombo, per la sua evidente eminenza simbolica, si presenta nella letteratura di viaggio ispanoamericana come un luogo particolarmente atto a sollecitare «el diálogo transhistórico y continental», un dialogo anche tra diverse direttrici topografiche dell’identità ispanica, direi⁷⁰¹.

È così che, analizza lo studioso, Clorinda Matto de Turner, allo sbarcare nella città, si sente accolta dalla massiccia figura come da «un padre de familia que sale á recibir á los hijos que vienen de las heredades por él descubiertas». O, come accade nei testi di Darío e di Rodó, lo spazio monumentale addensa un

⁶⁹⁸ *Ivi*, pp. 38-39.

⁶⁹⁹ R. Rojas, *Pasado y futuro de Cataluña*, *op. cit.*, p. 374.

⁷⁰⁰ *Id.*, *Barcelona y lo que en ella vi al llegar*, *op. cit.*, p. 359

⁷⁰¹ J. Fombona, *op. cit.*, pp. 182-183.

repertorio discorsivo, formato dalla chiacchiera frammentaria di quanti vi transitano e stazionano, che permette di afferrare al viaggiatore la voce anonima dell'“opinione pubblica” in relazione alla questione americana perennemente invocata dall'indice puntato ad occidente del gigantesco Colombo.

Così nel «más valiera le hubiesen sacado los ojos a ese tal» pronunciato da un anonimo avventore, Darío sintetizza lo spirito di prostrazione e risentimento rabbioso della nazione che ha appena perso i suoi residui possedimenti coloniali. Rodó, invece, fa parlare la «historia local» attraverso le riflessioni di un giovane studente catalano sull'inappropriatezza del luogo del monumento (l'oraziano “no era en este lugar”), commemorazione dell'avvenimento che ha fatto la grandezza di Spagna ma che «para Cataluña fué el triste presente de la decadencia». Il monito rodoniano di *El camino de Paros* rivolto agli «hombres de Cataluña» ad amare «la patria chica» dentro la «grande» si riformula ora nel discorso di Rojas del *Retablo español*, per il quale, la presenza possente della statua deve rimandare alla condivisione armoniosa di un patrimonio nazionale che racchiude «el heroísmo en la acción conjunta de Cataluña solidaria con el resto de España, y en horizontes marinos tan extensos que van más allá del Mediterráneo»⁷⁰².

La “divagazione” rojoniana si concluderà quindi con un vendicativo “rimpicciolimento” del Mediterraneo e l'apoteosi dell'Oceano Atlantico, scenario, con il protagonismo della Castiglia, di un'avventura irreversibile della modernità.

Aveva scritto D'Ors:

Existe una civilización de los lagos. Coincide, poco más o menos, con lo que suele llamarse germanismo. Existe, más antigua, y sobre todo más precoz en la madurez, la civilización del Mediterráneo; es decir, la del lago grande. Dicen que va a existir una nueva civilización, la del Atlántico... Pero ello todavía está por ver. En todo caso, a quienes se manifiestan poco impacientes por advinarla, a los que se atienen, en orden al espíritu, a la lección de lago grande y de los lagos pequeños – es decir a la lección del agua tranquila, - no creo que se les deba llamar obscurantistas, precisamente⁷⁰³.

Verdaguer aveva invece intonato nel poema de *La Atlántida* il “canto del cigno” di un Mediterraneo che, esaurita ormai la sua missione di civiltà, volge gli ultimi sguardi della sua vita millennaria verso quella «nueva civilización» del “mare grande” che non sollecitava le ansie proiettive del mediterraneista D'Ors.

La Atlántida di Verdaguer celebrava, come viene enfaticamente ricapitolato dal viaggiatore argentino, la consegna di un repertorio sapienziale e il passaggio di potere dal vecchio Mediterraneo, rappresentato dall'anziano, al nuovo scenario dell'Atlantico, impersonato nella figura di un giovane naufrago che

⁷⁰² R. Rojas, *Divagación americana frente al Mediterráneo*, op. cit., p. 360.

⁷⁰³ E. D'Ors, *Cuando ya esté tranquilo*, Madrid, Renacimiento, 1930, p. 16.

risulterà essere Colombo. L'anziano, che con le sue narrazioni ha svegliato nel giovane il desiderio di scandagliare «el tenebroso mar de Occidente», potrà morire in pace quando vedrà spiegarsi le vele delle navi della Castiglia verso l'immensa impresa marittima:

Aquel breve orbe romano del antiguo mar, sobre una tierra sucinta y plana, queda preterito con la proeza española, en no igualada plenitud ecuménica [...] “Urbi et orbe”, decían enfáticamente los latinos; pero qué pequeñito resulta el Mediterráneo, un lago, y el Imperio Romano sobre sus riberas, después de aquel suceso cuya magnitud universal comprendió, con sentido español, ese Verdaguier, poeta de Barcelona y hombre del Mediterráneo catalán⁷⁰⁴.

⁷⁰⁴ R. Rojas, *Divagación americana frente al Mediterráneo*, op. cit., p. 383.

III

“PATRIAS” DI GABRIELA MISTRAL TRA VECCHIO E NUOVO MONDO

Yo voy más lejos que el viento oeste
y el petrel de tempestad.
Paro, interrogo, camino
¡y no duermo por caminar!
Me rebanaron la Tierra,
sólo me han dejado el mar.

[...]

Una soy a mis espaldas,
otra volteada al mar:
mi nuca hierve de adioses
y mi pecho de ansiedad.

Ya el torrente de mi aldea
no da mi nombre al rodar
y en mi tierra y aire me borro
como huella en arenal.
(G. Mistral, *Emigrada judía*)

De destierro en destierro, en cada uno de ellos el exiliado va muriendo, desposeyéndose, desenraizándose. Y así se encamina, se reitera su salida del lugar inicial, de su patria y de cada posible patria, dejándose a veces la capa al huir de la seducción de una patria que se le ofrece, corriendo delante de su sombra tentadora; entonces inevitablemente es acusado de eso, de irse, de irse sin tener ni tan siquiera adónde.

(M. Zambrano, *Los bienaventurados*)

1. Le scritte di viaggio di una figura nomadica

Poche altre figure della letteratura ispanoamericana del '900 si prestano quanto quella della Mistral ad essere indagate attraverso i filtri critici di “identità” e “viaggio”. Perché il suo viaggiare inesausto, il fatto che quel viaggiare si sia imposto come una condizione sostanziale e definitiva del suo progetto esistenziale, intellettuale, creativo, impegna tanto la dimensione vitale di un'identità personale che si cerca e definisce nel movimento, nell'esodo, nella traslazione universalistica della sua origine nativa, tanto quella collettiva

del mondo ispanoamericano in cerca di un proprio specifico spazio di appartenenza nella cultura internazionale. Della nota sentenza rodosiana sul viaggio⁷⁰⁵ la poetessa raccoglie dunque la duplice virtualità “riformativa”. Lega, come indicava il maestro uruguayano, attraverso la pratica “mediatrice”, “transculturale”, del viaggio, la «renovación» dell’essere ispanoamericano al confronto dialettico con l’altro (l’Europa, l’Oriente). Ne raccoglie nella dimensione soggettiva lo stimolo a dare forma “dialettica”, “inquieta”, al proprio stare al mondo, ad esporlo al fattore incessante dell’innovazione, del cambiamento. In questo senso la “filosofia del viaggiare” mistraliana rivela di sapersi spostare dalla direttrice concettuale dell’erranza propria della tradizione ebraica, che è forse la più determinante del suo simbolismo nomadico, per darsi a quella meno unilineare, per certi aspetti anche “vitalistica”, della tradizione classica:

el viaje debería ser [...] la entrega al azar, una religiosa dación al destino de dorso vuelto. Que, como las islas de Ulises, salta de pronto ante nuestros ojos el objeto providencial del viaje⁷⁰⁶.

Un viaggiare che è apertura avventurosa del soggetto al dato incognito dell’«azar», e non, come nella Scrittura, il peregrinare nella sostanza uniforme verso il fine predeterminato della “terra promessa” indicata da Dio. A quell’erranza si è legato presto un suo leggendario ritratto di «emigrada judía». «Una soy a mis espaldas,/ otra volteada al mar»: l’esperienza sradicante del viaggio mette in gioco, fino a spaccare, l’unità fisica del soggetto poetico, diviso dalle forze d’attrazione di due prospettive spaziali e sentimentali antagonistiche, da una parte il chiuso, arcaico mondo dell’«aldea» cilena lasciata alle spalle, dall’altra lo spazio aperto del mare, della navigazione inesausta. Anche in questo senso l’esperienza esistenziale e letteraria della Mistral si può assumere come una parabola esemplare degli intricati movimenti esiliatici che solcano lo spazio della cultura ispanica novecentesca. Essa si incide in particolare sul passaggio problematico che conduce dal viaggiare, da un nomadismo che ha ricevuto in eredità gli assunti del cosmopolitismo modernista, all’autoesilio, ad un “destierro” liberamente eletto.

Non si può evitare, in un lavoro come questo dedicato a studiarne le dense trame delle connessioni “odeporiche-identitarie”, dal richiamare in questa apertura alcuni dati essenziali del suo lunghissimo pellegrinaggio tra nuovo e vecchio mondo.

⁷⁰⁵ «La práctica de la idea de nuestra renovación tiene un precepto máximo: el viajar. Reformarse es vivir. Viajar es reformarse» (J. E. Rodó, *Motivos de Proteo*, in *Obras completas*, edición oficial al cuidado de J. P. Segundo y J. A. Zubillaga, vol. III, Montevideo, Barreiro y Ramos S. A., 1956, p. 194).

⁷⁰⁶ G. Mistral, *Gabriela anda por el mundo*, selección de prosas y prólogo de R. E. Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978, p. 20.

Ben prima di intraprendere la traversata che l'avrebbe condotta in Europa, la poetessa in erba viaggia da una punta all'altra del Cile per ricoprire i suoi incarichi "itineranti" di "maestra rural", tra La Serena, Coquimbo, Los Andes. Nel 1918, congedandosi con certa malinconia dal «sol traspasador» di Aconcagua, dove nella provincia di Los Andes ha fissato la sua residenza, parte per quella che, pur temendone i terribili geli, non esita a chiamare con calore patriottico «la patria magallanica», nel sud patagonico. È stato Pedro Aguirre Cerda, educatore e politico cileno che si rivelerà un fedele protettore della poetessa, a investirla in un progetto di *chilenización* di una zona fortemente interessata dall'immigrazione straniera. Si prospetta per la poetessa l'esperienza memorabile, almeno dal punto di vista che a noi interessa del confronto, entro un'apertura verso una "patria" interna, con una natura senza misura, nella quale si danno drammaticamente, lottano, due elementi centrali del mondo simbolico mistraliano, come si vedrà: la terra e l'acqua. È l'esperienza di una «zona de tragedia terráquea, hecha de desplazamiento y de resistencias, infierno de golfos y cabos y sartal de archipiélagos» - affiorante nei poemi *Paisajes de la Patagonia* (che confluiranno poi in *Desolación*) – e, dal punto di vista culturale e umano, della scoperta dell'«aborigen inédito, el hallazgo mejor para una indeigenista de siempre»⁷⁰⁷.

Nel 1920, ancora per iniziativa del Ministro dell'Educazione Aguirre Cerda, è spostata nuovamente a Temuco e a La Serena; sono anni in cui comincia a farsi conoscere per il caldo afflato indigenista e i toni socialisteggianti che pervadono sue spontanee tribune popolari. Viene invece dal presidente Alvaro Obregón l'iniziativa di invitarla in Messico perché la giovane poetessa, insignita nel 1914 dal premio poetico dei *Juegos Florales* per la trilogia dei *Sonetos de la muerte*, contribuisca con la sua consolidata esperienza pedagogica al programma di riforma educativa predisposto da Vasconcelos.

Nel 1922, anno di pubblicazione di *Desolación*, i suoi percorsi di "nomade" "maestra rural" si indirizzano così verso terre estere. Ma non conosce qui l'esperienza dell'«extranjería», che le si rivelerà più tardi. Il bilancio della sua prima esperienza di vita fuori dal Cile è anzi estremamente idillico: «nada de la patria me faltó, y si la patria fuese protección pudorosa, delicadísima, México fuera patria mía también». Con estremo rimpianto la Mistral, va incontro alla «mudanza irremediable»⁷⁰⁸ che la sta conducendo ad un primo determinante

⁷⁰⁷ *Bendita mi lengua sea. Diario íntimo de Gabriela Mistral*, a cura di J. Quezada, Santiago de Chile, Planeta/Ariel, 2002, pp. 62, 66. Quezada riunisce in questa edizione materiali importanti della scrittura privata della poetessa, che abbracciano l'intero arco della sua esistenza, in un «diario íntimo» la cui sottolineata "unitarietà" è tuttavia raggiunta al costo di una grave decontestualizzazione dei documenti raccolti, incomprensibilmente mancanti di riferimenti alle fonti attinte (oltre che i diversi archivi mistraliani, l'*Antología Mayor* del 1992 curata da Vargas Saavedra) e carenti di indicazioni cronologiche. Cosicché alla piacevolezza della lettura di questa ricostituita "autobiografia" mistraliana fa purtroppo riscontro il disagio dello studioso in cerca di qualche "certezza" filologica.

⁷⁰⁸ *Ivi*, p. 95.

incontro con le culture del vecchio mondo, in un viaggio, finanziato dallo stato messicano, trascorso tra Italia, Francia, Svizzera e Spagna.

Nel ritornare in Cile, nel '25, si stanziò a Vicuña. Ma il rimpatrio non sarà duraturo. Nel 1926, l'adesione della poetessa ad un incarico offertole dalla Società delle Nazioni segna, con l'abbandono della professione di insegnante a cui si era fino a allora dedicata, l'inizio di una carriera diplomatica che la porterà in giro per il mondo: dopo soggiorni alternati negli anni 1926-1932 tra la Francia, l'Italia e Porto Rico, risiederà in Spagna, Portogallo, Brasile, di nuovo Messico e Italia, Stati Uniti, in una fluttuazione continua tra le sponde di Europa e America.

La sua vita si "assesta" dunque in una condizione di nomadismo strutturale: di fatto al paese natale la poetessa non avrebbe fatto ritorno, se non per temporanei soggiorni, fino al 1957, anno della sua morte, avvenuta in terra straniera, a New York. Un mito del "descastamiento", imbevuto di suggestioni veterotestamentarie, troverà significativi spazi espressivi nella stessa scrittura poetica. Da *Tala a Lagar* componimenti come *País de la ausencia* e *La extranjera* di *Saudade*, o il citato *Emigrada judía* dei *Vagabundajes*, sezione interamente dedicata al tema del viaggio, intrecciano il motivo di una sofferta odissea esistenziale e poetica.

Ma le esperienze di viaggio si ripercuotono anche su un altro livello dell'esercizio scrittorio della poetessa, quello della letteratura odepórica, che affiora con energia dall'ambito della sua scrittura giornalistica, particolarmente intensa proprio negli anni dei soggiorni esteri. In tale produzione viene esemplarmente alla luce la spiccata disposizione della poetessa, densa insieme di spontanea sensibilità "affettiva" e intensa attitudine meditativa, a riflettere sull'identità, sulle identità: della sua «raza», del suo Cile, dell'America latinoamericana, o sudamericana, dei paesi europei, etc.

Eppure, tali materiali, importanti già per il solo fatto di documentare il meno noto "universo prosastico" di una delle più importanti voci della poesia ispanoamericana, sono stati solo parzialmente riscattati dallo stato di dispersione derivante dalle origini – solo esteriormente occasionali – di quella matrice giornalistica, per essere ricomposti in auspicate edizioni critiche esaustive, creando così una vistosa lacuna entro il processo massiccio di recupero che negli ultimi tempi ha interessato la sua opera in prosa. In questo campo, infatti, non sono mancate, anzi si sono moltiplicate iniziative editoriali dedicate all'impresa di riscattarla, ma per lo più con collezioni antologiche che, privilegiando un dato taglio tematico e disattendendo spesso questioni filologiche e cronologiche essenziali, non vanno certamente nella direzione auspicabile di un "accentramento" di quella notevole produzione in una collezione di opere complete finalmente governata da uno sguardo unitario e composta su rigorosi criteri scientifici⁷⁰⁹.

⁷⁰⁹ Un elenco non esaustivo di tali edizioni fino agli anni '90 può cominciare a dare un'idea della situazione di grave frammentazione e dispersione della letteratura prosastica mistraliana: *Revista Repertorio Americano*, a cura di J. García Monge, Costa Rica; *Palabras para la Universidad de Puerto Rico*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1948; *Recados contando*

Per quanto riguarda l'ambito specifico della scrittura di viaggio, si è rimasti fermi all'ormai lontana iniziativa editoriale di Roque Esteban Scarpa, che per primo, nell'antologia *Gabriela anda por el mundo*, del 1978, affrontava tale versante, contribuendo così a ricostruire alcuni momenti delle traiettorie della prosa mistraliana tra nuovo e vecchio mondo: «lo americano que nos va transportando a lo español y de allí a lo europeo, para, en despidiéndose del Mediterráneo, retornar a Chile»⁷¹⁰

Al 1989, anno in cui si celebrava il primo centenario della nascita della poetessa, risale la pubblicazione dell'antologia *Italia caminada*, che raccoglieva le prose di viaggio relative ai diversi soggiorni in Italia, il più prolungato dei quali scaturì dal suo incarico consolare nel paese negli anni '50. A una recente iniziativa di Vargas Saavedra si deve la compilazione di una raccolta di articoli che recensiscono gli esiti del «vagabundaje» mistraliano per il mondo spagnolo, riconducibili a soggiorni diversi, il più importante dei quali si lega al lavoro diplomatico sostenuto dalla poetessa nel paese. Su questo ambito, importante per illustrare l'incontro della Mistral con un'importante matrice del proprio universo culturale- in particolare tra il 1933-1935, anni del suo soggiorno in Spagna in qualità di console onorario -, il critico, già curatore di altre importanti edizioni dell'opera mistraliana, ha disposto un prezioso, assai minuzioso lavoro⁷¹¹, contribuendo validamente al recupero e all'accorpamento critico di una serie notevole di materiali dispersi (prose giornalistiche, di viaggio, testi di discorsi pubblici, carteggi).

a Chile, a cura di A. Escudero, Santiago de Chile, Editorial Pacífico, 1957; *Motivos de San Francisco*, selección y prólogo de C. Díaz-Muñoz, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1965; *Recados para América. Textos de Gabriela Mistral*, a cura di M. Céspedes, Santiago de Chile, Revista Pluma y Píncel/Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, 1978; *Prosa Religiosa de Gabriela Mistral*, a cura di L. Vargas Saavedra, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978; *Gabriela anda por el mundo*, a cura di R. Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978; *Materias. Prosa inédita*, selección y prólogo de A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1978; *Grandeza de los oficios. Gabriela Mistral*, a cura di R. Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979; *Magisterio y niño*, a cura di R. Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979; *Elogio de las cosas de la tierra*, a cura di R. Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979; *Croquis Mexicanos*, a cura di A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Nacimiento, 1979; *El otro suicida de Gabriela Mistral*, a cura di L. Vargas Saavedra, Santiago de Chile, Editorial Universidad Católica, 1985; *Prosa de Gabriela Mistral*, a cura di A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989; *Italia caminada*, presentación de R. Verdi, prólogo y recopilación de M. Arteché, Santiago de Chile, Instituto Italiano di cultura in Chile, Gutenberg, 1989; *Invitación a Gabriela Mistral (1889-1989)*, a cura di G. Rodríguez Valdés, México, FCE, 1990; *Antología Mayor de Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, Editorial Lord Cochrane, 1992; *Cuenta-mundo*, selección y prólogo de J. Quezada, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993; *Antología de poesía y prosa de Gabriela Mistral*, selección y prólogo de J. Quezada, Santiago de Chile, 1997.

⁷¹⁰ G. Mistral, *Gabriela anda...*, cit., p. 15.

⁷¹¹ L. Vargas Saavedra, *Castilla, tajeada de sed como mi lengua. Gabriela Mistral ante España y España ante Gabriela Mistral. 1933 a 1935*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002.

In verità è tutta la letteratura mistraliana a richiedere l'intervento di nuovi e sistematici sforzi degli studiosi, e non solo per ciò che concerne l'aspetto delle sistematizzazioni editoriali della sua opera: e innanzitutto quella poetica, rispetto alla quale negli studi critici si lamentano da tempo le gravi lacune.

Già in un articolo del 1968 Miguel Arteché segnalava il caso singolare della ricezione della poetessa cilena, considerata ai suoi tempi come l'autrice di una poesia che si muoveva tardivamente nell'ambito degli ormai superati crismi del modernismo, punita per ciò con l'esclusione dall'importante raccolta di lirica cilena del 1935, allontanata quindi con ancor più disdegno dopo l'assegnazione del Nobel nel 1945 dall'«*olimpo poético*» delle avanguardie⁷¹². Se, annotava allora il critico, nuovi letterati e poeti cileni cominciavano a riconoscerla come «*la voz de una altísima poesía, y una lección, al mismo tiempo, de sobriedad, independencia y honestidad poética*», ciò non faceva però registrare progressi tangibili sul piano della ricezione e lo studio critici della sua opera⁷¹³.

Gonzalo Rojas, personaggio tra i più fini degli estimatori annoverati da Arteché, poeta di spicco della letteratura ispanica contemporanea, è tornato recentemente a discutere della situazione di abbandono critico dell'opera mistraliana, abbandono nel quale in realtà vede perpetuarsi l'isolamento nel quale fu relegato sin dal suo primo apparire il suo verso, troppo carico di essenze tradizionali e incurante in fatto di scelte formali dei sempre innovativi e caduchi crismi della modernità novecentesca.

Perciò, ha annotato Rojas, in un testo in cui si dichiara «poeta mistraliano», la sua è una poesia senza discendenze, esclusa dal «*santoral de los fundadores* por

⁷¹² Per quanto riguarda il problema della contestualizzazione dell'opera mistraliana nell'ambito delle fondamentali scuole letterarie del momento, la maggior parte dei critici hanno visto nella prima poesia di *Desolación* una filiazione modernista, che virerebbe poi, con l'insinuarsi della passione agraria e indigenista di *Tala*, verso connotazioni spiccatamente posmoderniste. Secondo Jorquera e Aedo, la poesia della Mistral si inserisce con *Desolación* nella tradizione modernista, in particolare dariana, con la quale condivide caratteristiche tematiche e stilistiche, ma rimane estranea al dettato estetista che indirizza tutto il movimento. È perciò particolarmente vicina, suggeriscono gli studiosi, al *Darío dei Cantos de vida y esperanza*, prodotto maturo della produzione del nicaraguense marcata da «una crisis del esteticismo, una vuelta a la preocupación social y una senda de reflexión existencial» (C. Jorquera, O. R. Aedo, *La poética del retorno eterno. Ensayo sobre lo espiritual-literario en Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, Editorial la Noria, 1993, pp. 88-89). Il punto di vista sottoscritto dagli studiosi si inserisce quindi in una direzione critica rappresentata da studi quale quello di Augusto Iglesias (*Gabriela Mistral y el modernismo en Chile. Ensayo de crítica subjetiva*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1950) o di Oroz, che in *El epíteto en Desolación* conclude per una «*indisputable filiación modernista*» della prima poesia mistraliana, nonostante la sua gestazione avvenga «en la época que cronológicamente corresponde al Postmodernismo» (C. Jorquera, O. R. Aedo, *op. cit.*, p. 88). Diversa la posizione di Concha, per il quale già le poesie di *Desolación* si ancorano al retroterra del posmodernismo, del quale assorbono «*los rasgos convergentes de agrarismo y de espiritualismo*» (J. Concha, *Gabriela Mistral*, Madrid, Ediciones Júcar, 1987, p. 62).

⁷¹³ M. Arteché, *El extraño caso de Gabriela Mistral*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, 221, mayo 1968, p. 320.

novacentista de esencias retardatarias, según la temprana excomunión de Anguita y Teitelboim en la *Antología de la Poesía Chilena* del 1935 y hoy mismo por telúrica y hasta por *crística*. Il caso della sua poesia, di «demasiado pathos, demasiada desolación» risulta incollocabile entro la cartografia della poesia ispanoamericana novecentesca, ricostruibile con un tracciato che incrocia la «línea en verticalidad de Huidobro-Paz (esos hiperlúcidos de la mayor modernidad)» con «esa otra, la transversal, que pasa por Vallejo y por Neruda como poetas de la existencia»⁷¹⁴.

Al “disconoscimento” o all’oblio critico descritto da Arteché e Rojas ha fatto fronte in particolare nel panorama cileno una «construcción canonizadora» della figura mistraliana che la ha irrigidita in un «estatuto heráldico», come ha segnalato Oyarzún⁷¹⁵, strettamente legato alla «simbólica nacional, hegemónica» del paese. Una prima fase di riscoperta della poesia mistraliana nasceva infatti negli anni ’70 dall’esigenza della cultura nazionale di contrappesare la mitizzazione dell’onnipresente figura di Neruda. Oyarzún concorda nel contestualizzare quella prima massiccia valorizzazione della Mistral alle politiche culturali del regime, come d’altronde aveva già riconosciuto la critica di matrice femminista che negli anni ’80, dopo la caduta della dittatura, avrebbe aperto una nuova fase della sua ricezione critica, rivendicando con forza gli aspetti “trasgressivi”, colpevolmente elusi dalle scritture egemoniche dell’*establishment* intellettuale nazionale, che si nascondevano dietro il suo canonico ritratto “matristico”⁷¹⁶.

Nel silenzio assoluto di studi addentrati nell’analisi degli aspetti linguistici e formali dell’universo letterario mistraliano, una lunghissima trafilata di studi biografici⁷¹⁷ avevano contribuito a precisare il profilo scultoreo di quella figura, sfruttando a piene mani la fecondità narrativa di quella che Oyarzún ha definito una «recepción melodramatizadora» della vita della poetessa cilena⁷¹⁸. A quel biografismo aveva dato ovviamente man forte l’introspezione intrisa di patetismo fornita dalla stessa poetessa della sua vita: la vita di un’umile fanciulla cilena, cresciuta nell’assenza di un tutorato paterno nel cuore

⁷¹⁴ G. Rojas, *Relectura de la Mistral*, in *Lectura crítica de la literatura americana: Vanguardias y tomas de posesión*, a cura di S. Sosnowski, Caracas, Ayacucho, 1997, p. 281.

⁷¹⁵ K. Oyarzún, *Genealogía de un ícono: crítica de la recepción de Gabriela Mistral*, in “Revista Nomadías”, N. 3, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Programa de Género y Cultura, 1998, p. 22.

⁷¹⁶ Dalla celebrazione nel 1987 del primo Congreso de Literatura Femenina Latinoamericana en Chile sarebbe scaturita anni dopo la raccolta, curata da R. Olea y S. Fariña, *Una palabra cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, Corporación de Desarrollo de la Mujer La Morada, Editorial Cuarto Propio, Isis Internacional, 1990.

⁷¹⁷ Mi limito qui a dare un elenco delle più importanti: M. Ladrón de Guevara, *Gabriela Mistral, rebelde magnífica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1962; F. Alegría, *Genio y figura de Gabriela Mistral*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966; E. Szmulewicz, *Gabriela Mistral. Biografía emotiva*, Santiago de Chile, Editorial Orbe, 1974; C. Alegría, *Gabriela Mistral íntima*, Santiago de Chile, Editorial Antártica, 1989; V. Teitelboim, *Gabriela Mistral, pública y secreta*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 1991.

⁷¹⁸ K. Oyarzún, *op. cit.*, p. 29.

montagnoso della Valle di Elqui, in una struttura matriarcale irrorata da abbondantissime letture bibliche, un'«oscura maestra rural», che, sprovvista di una regolare educazione culturale, nel 1945 sarebbe stata insignita del primo Nobel concesso alla letteratura ispanoamericana. Il suicidio del suo primo innamorato – evento che sarebbe stato alla fonte ispirativa dei suoi primi *Sonetos de la muerte* –, duplicato a distanza di anni da quello di un nipote rimasto orfano e assunto sotto la sua cura protettiva, avrebbe impregnato di “desolación” gli anni della sua prima giovinezza e avrebbe reso il suo corpo “muto”, secondo le sue private confidenze epistolari a Magallanes Moure, ai richiami dell'amore sensuale⁷¹⁹.

Avrebbe accordato così il disegno della sua sagoma austera, nella rinuncia ostentata ad ogni vezzo femminile, alle donne del vecchio testamento, *La mujer fuerte* di Salomone che incluse tra le *Lecturas para mujeres*, o al rigore monacale della figura di Teresa d'Avila, la santa «andariega» che in pagine delle sue cronache spagnole la Mistral restituirà in un'evocazione memorabile, chiave profonda della sua rappresentazione della Castiglia del '98, come si vedrà.

Avrebbe sentito su di sé la maledizione dell'infertilità che affligge progenie di donne sventurate del vecchio testamento, affermando così un suo diritto di maternità poetica su tutte le tenere vite di bimbi, creature oppresse, razze sfruttate, della sua America, venendo ad essere infine «madre», ha scritto Baquero, di tutte le poetesse ispanoamericane, «el tronco, el gran barco donde todas pueden viajar»:

Desborda vigor, regala horizontes, suelta al voley temas que libran a la poesía femenina de esas horrendas manías del achicamiento, la indefensión y “el refugio”. Gabriela siente la presencia fuerte de Eva, de Judith, de Esther. Sólo puede ser comparada justicieramente con las grandes hebreas, las de imprecación en labio y puñal en mano. Tiene cólera y tiene reto⁷²⁰.

⁷¹⁹ *Cartas de amor de Gabriela Mistral*, a cura di Sergio Fernández Larraín, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1978. Sono lettere assai intime, che costringono il lettore alla sensazione di un'impudica intrusione nella vita privata della poetessa. Sono testi che uniscono all'estasi e all'attesa trepidante dell'amore adolescenziale la confessione piena di tenerezza e turbamento di un'incapacità di darsi all'esperienza sensuale, percepita come una «cosa canalla y salvaje», la rivelazione angustiata ma imposta con energia all'amante che la reclama nella totalità dell'esperienza amorosa di essere fatta di una «carne» che il dolore ha reso «un poco muda al grito sensual».

Non meno delicato è il contenuto del carteggio di recentissima pubblicazione con la giovane scrittrice statunitense Doris Dana degli anni 1945-1957, che in veste di segretaria scortò la poetessa negli ultimi dieci anni della sua intensa esistenza. Quei materiali epistolari, curati da Pablo Zegers, adducono prove irrefutabili dell'omosessualità della poetessa, da più studiosi e biografi congetturata, attestando inoltre l'uso di un “lenguaje transexual”. Cfr. *La niña errante. Cartas a Doris Dana de Gabriela Mistral*, Lumen, 2010.

⁷²⁰ G. Baquero, *Ensayo*, edición a cargo de A. Ortega Carmona y A. Pérez Alencart, Fundación Central Hispano, Madrid, p. 159.

Benevola madre dell'America indigena, giocosa «cuentamundo», prodiga di consolatorie filastrocche per emarginati bimbi meticci, ma padrona anche di una parola tagliente, come annotava Baquero, con l'imprecazione o l'indignata rivendicazione sempre a fior di labbro. Con l'arma affilata della sua parola precisa, della sua visione del mondo precocemente scolpita dall'esperienza del dolore, ma mai arresa alla disfatta della speranza, la poetessa viaggiò prima e oltre che in Europa, in lungo e al largo della sua America *mestiza*, abbandonando ad un irrefrenabile impulso nomadico il suo corpo di «no sé que carne de judío errante». Su questo materiale biografico, ampiamente letteraturizzato, sarebbe proceduta la “santificazione” o già la “divinizzazione” della poetessa cilena⁷²¹.

Come ha già notato Oyarzún, molta letteratura critica passata e attuale sembra in balia di un impulso quasi morboso e *voyeuristico* di frugare nell'ambito privato della vita della poetessa, per riscattarne materiali, documenti intimi, che possano scalfire la fissa staturità di questo personaggio: un «deseo de archivo», che ha fatto proliferare innumerevoli edizioni delle sue corrispondenze private, per esempio, rimbalza dal «*deseo de descifrar al ícono*», all'«objeto endiosado, esfinge impertubable de una desmemoriada nación»⁷²². È sempre probabile che da questi tipi di scavi e conseguenti letture critiche emergano dei veri e propri sovvertimenti: l'amante che nega un corpo “muto” ai piaceri della carne alle richieste amorose di Magallanes Moure per esempio si sarebbe rivelato essere l'ardente soggetto di una passione lesbica nelle lettere a Doris Dana, con buona pace di Benjamín Carrión che l'aveva fatta santa, e certa soddisfazione degli studiosi che da anni stanno provando a scavare negli orizzonti più intimi della personalità della poetessa cilena con gli strumenti – non di rado intrecciati – della critica psicoanalitica, degli studi di genere, e degli *subaltern studies*.

E così pure sul versante della riflessione sull'identità collettiva si avvistano tentativi di destituire la pacifica immagine della Mistral come voce maestra dell'America *mestiza* capovolgendola, con un gioco di sovvertimento sciocco e violento, nella figura di una intellettuale che partecipa con vile atteggiamento “mercenario”, «nacionalismo narcisistico» e sotterranei, gravi pregiudizi razzistici, a un processo di legittimazione della struttura razziale promosso dai nazionalismi statali nell'ottica di un invalicabile modello *mestizo* binario.

Si possono per fortuna rinvenire posizioni più caute nel vivace filone di studi che si sta muovendo negli ultimi anni nel solco della “critica culturale”. Ana Pizarro, per esempio, ha sostenuto la necessità di confrontare i livelli eterogenei delle pratiche scritte mistraliane (la poesia dell'infanzia e della madre; il discorso americanistico) con il plesso del «discorso cultural» egemonico della cultura nazionale, patriarcale e maschilista, a sua volta irradiazione nella “subalternità” delle *élites* culturali dei centri metropolitani

⁷²¹ B. Carrión, *Santa Gabriela Mistral*, in “Letras del Ecuador”, Quito, núm. 106, 1956; V. Figueroa, *La divina Gabriela*, Santiago de Chile, El Esfuerzo, 1933.

⁷²² K. Oyarzún, *op. cit.*, p. 21.

europei, emittenti “imperiali” dei crismi della modernità politica, culturale e artistica. Per la studiosa, le modalità retoriche provenienti dai luoghi poetici e culturali “subalterni” della madre e della maestra (“minoritari” e ritardatari rispetto alla modernità novecentesca) funzionano come «mecanismos de legitimización que le permiten apropiarse del poder interpretativo», le permettono di sollevare «el discurso central adentro de las fronteras de un discurso tenido por marginal»⁷²³. Sulla stessa linea, Oyarzún considera che «la cooptación del discurso marginal opera como una traducción/traición en virtud de la cual la lengua menor de la escritura *es reconvertida* en lengua mayor». Vista in un ampio contesto socio-politico nazionale e ispanoamericano, l’esperienza mistraliana si muoverebbe così con ineludibile ambiguità «entre la intersección entre lo trasgresor y lo hegemónico», sarebbe cioè marcata da una fluttuazione tra atteggiamenti di docile assimilazione e più o meno aperta trasgressione, tra rispecchiamento “edipico” e rivolgimenti “antiedipici”, rispetto alle istituzioni patrie⁷²⁴.

In generale, da questo settore di studi (Pizarro, Olea, Rojo, Valdés) viene rivendicata l’esigenza di guardare alla “molteplicità” delle identità mistraliane per troppo tempo rinchiusa entro la monolitica identità mistraliana imposta da un discorso culturale, denuncia la Pizarro, non innocente, come non lo sono mai i discorsi ideologici che si infiltrano nella costruzione dei “canoni” letterari. Si tratterebbe di identità multiple, dimidiate, intrinsecamente definite dalla condizione del nomadismo.

In uno studio dal titolo assai orientativo *Identidades tráfugas*, una studiosa ha proposto di distogliere lo sguardo dall’aspetto dell’affermazione dell’«identidad latinoamericana» annunciata da *Tala*, sul quale, a suo dire, i critici avrebbero appuntato la loro attenzione nell’elusione di altre essenziali espressioni dell’identità mistraliana, affioranti in quei versi dalla crisi del modello di vita da cui emanava *Desolación*, una vita nutrita dalla parola della Bibbia e tutta proiettata nell’arcaico orizzonte rurale della valle di Elqui. Dalle ceneri di quel soggetto nasce secondo Valdés una nuova identità, identità plurima messa in gioco dall’esperienza del viaggio e attraversata dal segno distintivo della frammentazione e della pluralità, «un sujeto extranjero, culturalmente migratorio, ubicado en la intersección de culturas distintas y haciendo entre ellas sus movidas de supervivencia: un sujeto particularmente latinoamericano, no en su afirmación, en su despojo»⁷²⁵.

Si tratterebbe di un’identità precaria, consunta dall’esperienza dello spostamento continuo, di un’interminabile esperienza di «transculturación» esistenziale prima che narrativa, un soggetto assai altro da quello che con rassereneante postura materna assume in *Tala* sotto la sua tutela poetica l’inespresso mondo indio-meticcio di un’America latina ancora scintillante di

⁷²³ A. Pizarro, *Gabriela Mistral en el discurso cultural*, in *Una palabra cómplice...*, cit., p. 105.

⁷²⁴ K. Oyarzún, *op. cit.*, pp. 26, 27.

⁷²⁵ A. Valdés, *Identidades tráfugas (lectura de Tala)*, in *Una palabra cómplice...*, cit., pp. 96-97.

miti solari incaici, di una terra carica di ritualità indigena e prodiga di redenzioni religiose.

Accettiamo l'invito della Valdés e degli altri studiosi a considerare queste rifrazioni multiple del soggetto mistraliano. Ma non diamo però per scontato - come sembra emergere in questa pur valida posizione critica - che sia già stato esaminato esaustivamente il contributo mistraliano al discorso novecentesco dell'ispanoamericanismo. E se si insiste a ricercare le identità mistraliane alla luce dell'azione corrosiva del viaggio, e della *transculturación* che ne sussegue, bisognerà che si parta innanzitutto da un lavoro sistematico di spoglio critico della letteratura "odeporica", nel suo senso letterale e nel senso lato, emersa dal lungo viaggiare. È un compito che non è stato assolto, e a questa lacuna - che interessa peraltro un'asse importante dell'universo letterario mistraliano, la prosa, «joya» ancora parzialmente «desconocida» della sua scrittura⁷²⁶ vogliono provare a rimediare queste pagine.

Nonostante le innumerevoli pagine di studi biografici che hanno rincorso l'immagine fuggente della poetessa nei suoi interminabili pellegrinaggi tra nuovo e vecchio mondo, margini di interventi ancora ampi si profilano nel senso di un lavoro teso a riconfigurare la dinamica assai marcata con cui i vari possibili referenti identitari, incarnatisi nelle culture e paesi conosciuti durante la sua esperienza nomadica, si sono relazionati al suo ideale americanistico, contribuendo ad orientarlo e a modellarlo. Su questa strada si è mosso il già richiamato lavoro di Vargas Saavedra - centrato sul rapporto della Mistral con la matrice ispanica - il quale, tuttavia, concentrando il suo taglio sul versante dello scavo documentario, non ha potuto soffermarsi a dovere sulle tematiche delle grandi questioni identitarie di parte latinoamericana, attestando così quanto ancora possa essere ampio e fruttuoso uno spettro di indagine aperto a più ampie problematiche critiche e storiografiche (e relative questioni teorico-metodiche). A vent'anni della pubblicazione delle prose di *Italia caminada*, poi, mancano ancora validi studi che ne abbiano sondato gli aspetti concettuali e testuali.

Il viaggio mistraliano tra nuovo e vecchio mondo, dal Cile al Messico, agli USA e in vari paesi dell'America centrale, e, in Europa, tra Francia, Italia, Spagna, Portogallo, è senz'altro un viaggio *attorno* e *attraverso* i grandi *topoi* identitari, che abbiamo visto guidare gli spostamenti dialettici, tra le fonti della civiltà occidentale e quelle del proprio universo autoctono, di molti viaggiatori ispanoamericani: *hispanoamericanismo*, *antisajonismo*, *mestizaje*, *cosmopolitismo*, *latinidad*, *hispanidad*, *orientalismo*. Grandi assi discorsivi orientativi della "modernidad" in costruzione del continente che si dipanano da alcune lezioni magistrali della cultura ispanoamericana otto-novecentesca con cui la poetessa è in costante comunicazione: il latinoamericanismo di Rodó, radicato su una matrice classica e cristiana insieme, il discorso del *mestizaje* razziale e culturale

⁷²⁶ Mi riferisco all'articolo di M.-L. Gazartan-Gautier, *La prosa de Gabriela Mistral, o una verdadera joya desconocida*, in "Revista de Literatura Chilena", N° 36, novembre 1990.

di Vasconcelos e in generale del Messico postrivoluzionario, il rinascimento ispanista che attraversa tutta l'America Latina nella convergenza con le nuove proiezioni universalistiche dei teorici del '98, l'orientalismo attraverso cui la cultura ispanoamericana promuove la sua "marginalità" in combutta con quella dell'oriente demistificato dalla "parola" dell'europeo.

Nei viaggi mistraliani si possono seguire così gli incontri, e i «desencuentros», tra questi grandi vettori concettuali e la voce autonoma della poetessa di Vicuña.

Da una parte le tematizzazioni identitarie, ampiamente sollecitate dallo stimolo di un'esistenza continuamente «andariega», mostrano una particolare duttilità alla dinamica della "dislocazione", una speciale disponibilità ad aprire la propria vita all'esperienza continuamente in rinnovamento di una pluralità di patrie fisiche ed affettive, disseminate tra vecchio e nuovo mondo. In questo senso si può dire che la vita e la letteratura mistraliana pragmatizzano, radicalizzandolo in una più ampia universalità, il concetto spiritualistico della "patria grande", di una «magna patria indivisible» su cui – con una liberatoria erosione, come aveva avvertito Reyes, del comune «concepto estático de patria» - si era costruito il monito rodosiano, memore dello svanito sogno di Bolívar, alla costruzione di un internazionalismo ispanoamericano⁷²⁷.

Da un'altra, in quelle dislocazioni nomadiche è lecito individuare una sostanziale costanza, se non "fissità", del soggetto mistraliano, che si radica nella "resistenza" di una visione esistenziale, religiosa, etica, sociale, civica, del reale, costruita su una forte matrice rurale e cristiana. In questo senso il percorso nomadico della poetessa si svolge sulla traccia dell'"omogeneità", piuttosto che nella dissociazione dell'"eterogeneità". Nel corso della trattazione si avrà modo di illustrare alcuni moemnti di tale filo di continuità che, nell'erranza tra America e Europa, unisce l'archetipo rurale della Valle di Elqui, all'esperienza comunitaria consumata nel Messico di Vasconcelos, a quella poetico-contadina della Provenza virgiliana di Frédéric Mistral, alla realtà contadina, francescana, medievale e premoderna ritrovata nel mondo italiano...

Sta al centro propulsivo di tutta la traiettoria vitale e intellettuale, e, provenendo dalla sua profonda formazione giudaica-cristiana, dà senso alla sua visione cosmologica e sociale dell'universo amerindiano, un sentimento di rispetto grato e adorante per la terra, per la madre *gea*, di identificazione panica con la sua essenza misteriosa, di gratitudine ed ammirazione – impregnata da quella che lei definì una sua «paganía» genetica - per la prodiga bellezza dei suoi prodotti.

Non è affatto inedita questa Mistral «devota de Ghea, nuestra madre, y de sus "claros misterios"»⁷²⁸. La questione non è affatto nuova e fu la stessa poetessa a dichiarare ripetutamente nei suoi scritti, nei suoi testamenti pubblici e

⁷²⁷ E. Rodó, "Magna Patria", *El mirador de Próspero*, in *Obras completas, op. cit.*, vol. IV, pp. 257-258.

⁷²⁸ *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 66.

privati, la profondità, l'irremovibilità dell'archetipo, della radice rurale del Cile nativo, della valle di Elqui dell'infanzia. Quell'identità rurale sorregge la poetessa in tutto il suo percorso nomade, da quel «descubrimiento de un tesoro», di cui prendeva nota in una pagina del suo “Cuaderno de Los Andes” degli anni 1914-1917, quello della «tierra de Dios, que me da una paz casi sobrenatural, un sosiego que tiene algo de infinito», ai versi del postumo *Poema de Chile*, di “Campesinos”, in cui si dice nata «para amor y regodeo de sembrar maíz que canta», o in quelli estremi di “Regreso”, in cui nella prospettiva di un congedo mondano ormai irrimediabile, la poetessa ricapitola in pochi versi il senso della sua “discesa” terrestre, determinatasi appunto nel contatto amoroso con la terra:

Ya me voy porque me llama
un silbo que es de mi Dueño,
llama con una inefable
punzada de rayo recto:
dulce-agudo es el llamado
que al partir le conocemos.

Yo bajé para salvar
a mi niño atacameño
y por andarme la Gea
que me crió contra el pecho
y acordarme, volteándola,
su trinidad de elementos.
Sentí el aire, palpé el agua
y la Tierra. Y ya regreso⁷²⁹.

In questi versi estremi l'«andare» inquieto di tutta la sua esistenza «andariega», come suoleva definirla, si sintetizza nella succinta enumerazione dei suoi puri elementi vitali. Il “terremoto” identitario che conduce secondo le interpretazioni di Valdés al groviglio dei plurimi soggetti poetici di *Tala* non ha certamente intaccato questo primario impresso nella cornice “aldeana” di Elqui, e puntellato su una visione cristiana del cosmo che sopravviverà dalla crisi della fede pure profonda degli anni '20 e dall'irruzione di nuovi saperi magico-religiosi, che certamente contribuiranno ad accrescere la complessità, l'esuberanza vitale, del suo cosmo poetico.

Questo suo inespugnabile “naturalismo cristiano” - per adottare un sintagma definitorio, dalla evidente natura ossimorica - si riversa nella definizione di un sentimento del tutto interiorizzato della patria cilena come organismo fisico e non burocratico-politico, un sentimento che erompe da quella divaricazione concettuale tra “patria”, come categoria storica, e “tierra, lugar”, come elemento naturale, tracciata dalla Zambrano nelle pagine dedicate a “Los exiliados” de *Los bienaventurados*:

⁷²⁹ G. Mistral, *Poema de Chile*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 730.

Camina el refugiado entre escombros. Y en ellos, entre ellos, los escombros de la historia. La Patria es una categoría histórica, no así la tierra ni el lugar. La Patria es lugar de historia, tierra donde una historia fue sembrada un día. Y cuyo crecimiento más que el de ninguna otra historia ha sido atropellado⁷³⁰.

Qui, la Zambrano disegnava la figura della «sepultura sin cadaver», esemplificazione di inquietanti «“arquitecturas” de la historia», architetture con cui la storia copre i vuoti delle sue aporie, le testimonianze dei suoi atti nefandi, e poi in contrasto quelle dei «cadáveres vivientes», «sombras animadas por la sangre», che dal loro vagare riappaiono «un día extrañamente puras, cuanto pueda ser pura una figura humana de la historia»⁷³¹. Essenze dannate tra storia e purezza originaria, fantasmi che possono essere accostati ai personaggi evanescenti del *Poema de Chile* e di altra poesia della Mistral...

A queste facce dai profili dissolti dal dissidio identitario, queste essenze ridotte in fumo dall'impresa alla fine logorante di sciogliere continuamente i nodi dell'appartenenza, le tracce dell'asilo, le fondazioni delle case, delle amicizie e dell'amore, si verrà verso la fine di questo studio. Si possono leggere come le testimonianze dell'insurrezione “antiedipica” della poetessa contro il potere oppressivo delle istituzioni patrie avvertita da Oyarzún, come i sintomi di un esito “nichilistico” dell'inchiesta identitaria mistraliana, su cui si soffermano gli sguardi incrociati di alcuni critici: un'inchiesta che concluderebbe nell'affermazione per sottrazione di un «sujeto» collettivo aggregato dalla condizione del «despojo», proprio in questo «particolarmente latinoamericano»⁷³², di un'“identità nell'esilio”, come ha proposto Marchant, che tuttavia, asserisce Pablo Oyarzún, «no conforma ningún capital ontológico», ma esige una dolorosa costituzione del “nosotros” collettivo a partire dal «lugar de la falta»⁷³³.

Identità in esilio, affermazione del sé individuale e collettivo nel luogo dell'“assenza”, della “mancanza”, sì, ma di una privazione di cui la Mistral, portando a fondo le lezioni ricevute da varie tradizioni mistiche, quella francescana, quella spagnola - ma non è da trascurare l'incisività di quella orientale - volle indicare la condizione benefica e liberatoria. La Mistral poteva confrontarsi in quegli anni con esperienze della scrittura sull'identità nazionale e ispanoamericana che, nel solco della matrice stoico-cristiana dell'*hispanidad* valorizzata dalla tradizione del '98, realizzavano, nell'antagonismo con i lividi, bellicosi proclami nazionalistici di segno reazionario e fascista che raggiungevano negli anni '30 le sponde del nuovo mondo, in particolare l'area rioplatense, un'esperienza di “pauperizzazione” e mistificazione spiritualistica dell'essenza patria, e allo stesso tempo di rivendicazione di una sua fondamentale cifra tellurica.

⁷³⁰ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Ediciones Siruela, 1990, p. 42.

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² A. Valdés, *op. cit.*, p. 97.

⁷³³ P. Oyarzún, *Regreso y derrota*, in “Revista Nomadías”, *op. cit.*, p. 92.

I soggetti incorporei, “espoliati” e *desposeídos* dell’ultima poesia della Mistral stanno in un rapporto di significativa complementarità con l’assolutizzazione naturalistica della realtà del tutto destoricizzata entro cui si svolge il loro vagare fantasmatico. È un tornare “nudi”, “poveri”, spuri da ogni traccia dell’identità storica, alla Madre Terra, dal significato non solo religioso, bensì più ampiamente socio-culturale. Quella liquidazione del soggetto fisico, nell’abdicazione suprema dei suoi connotati identitari, è l’ultimo radicale atto di contestazione nei confronti del soggetto moderno fondato sulla dimensione venale del possesso e sulla sicurezza tronfia delle sue risorse razionali, di un vivere comunitario reificato dalle leggi economiche del progresso e dell’uniformazione tecnologica del sapere umano. L’ideale comunitario dell’identità nazionale si dissolve entro l’immensità spaziale di una realtà che è tutta terra, tutta gea, infinitamente disponibile al vivere “desposeído” di una comunità umana nomade, ovvero libera.

Si vorrà cominciare, allora, a dare atto del lato “affermativo”, “costruttivo” della parola mistraliana, particolarmente realizzata nell’ambito della prosa, attraverso cui provò a restituire, inventare l’identità della martiana *Nuestra América*, dandone innanzitutto la «carne», il «cuerpo»: i corpi, oltre che le idee, di protagonisti di una letteratura nascente, con la promessa di una nuova combattiva generazione di donne, alla quale appartenne come un’icona indimenticabile; le faccie, i corpi di una razza vilipesa dalla storia, schiacciata dai pregiudizi razziali, che intanto Vasconcelos trasfigurava misticamente nell’ascesa di una quinta razza cosmica redenta da ogni traccia di bruttezza; la carne geografica e le ossa geologiche della natura americana, nella consapevolezza di dovere aiutare nella loro presa di coscienza primaria «pueblos que no han tomado una cabal posesión de su territorio, que apenas comienzan a espiar su geografía, su flora, su fauna [...] gente que tiene por averiguar su cuerpo geográfico tanto como su alma histórica»⁷³⁴.

2. Un continente (un’identità) in carne e ossa

Maestro: enseña en tu clase el sueño de Bolívar, el vidente primero. Clávalo en el alma de tus discípulos con agudo garfio de convencimiento. Divulga la América, su Bello, su Sarmiento, su Lastarria, su Martí. No seas un ebrio de Europa, un embriagado de lo lejano, por lejano extraño, y además caduco, de hermosa caduquez fatal.

Describe tu América. Haz amar la luminosa meseta mexicana, la verde estepa de Venezuela, la negra selva austral. Dilo todo de tu América; di cómo se canta en la pampa argentina, cómo se arranca la perla en el Caribe, cómo se puebla de blancos la Patagonia.
(G. Mistral, *El grito*)

⁷³⁴ G. Mistral, *Origen indoamericano y sus derivados...*, in V. Figueroa, *op. cit.*, p. 239.

Fu una sua grande battaglia pedagogica e letteraria insieme, quella di divulgare le idee, le visioni, i sogni dei profeti di un'America libera, dei suoi eroi, ma anche dei suoi più umili esecutori, dei rinnovatori del linguaggio letterario, degli annunciatori delle sue grandi trasformazioni estetiche, dei protagonisti delle sue grandi conquiste, a partire da quella del «buen indio Rubén Darío», «devastador y corrector de los vicios de una lengua poética que, además de quemar feas grosuras, puso su propia melodía en el aire y el ámbito hispánico, bastante endurecido después de unos siglos de oídos espesos»⁷³⁵. Senza cadere in una vacua agiografia, ma aprendo lo sguardo sulla complessa totalità geografico-storico-antropologica dell'universo americano.

Nel suo impegno appassionato e ambizioso a favore del sorgente nazionalismo continentale la poetessa appare bene avvertita del ruolo “sociale” di cui può farsi portatrice la parola letteraria nei procedimenti di creazione e legittimazione estetiche delle istituzioni storiche, culturali e mitiche dell'identità collettiva. La sua carriera di “maestra rural” negli anni '20, tra Vicuña, Magallanes, Los Andes e La Serena, viene evidentemente coinvolta in un programma di edificazione della cultura e dell'identità cilena, diretto in quegli anni con enfasi da Pedro Aguirre Cerda, dal 1921 ministro dell'educazione, e che nel segno del motto “gobernar es educar” terrà il timone della presidenza della repubblica dal 1928 al 1941, anno della sua morte.

Con il suo arrivo in Messico, l'ufficio pedagogico nel quale – più che nella scrittura “tardomodernista” dei *Sonetos de la muerte* - la poetessa si è distinta ad un livello ormai continentale è messo al servizio dell'importante esperienza del nazionalismo statalistico e paternalistico di Obregón, entro il cui «absolutismo presidencial», come lo ha definito Domínguez Michael, la “Secretaria de Educación Pública” di Vasconcelos si era ritagliata un esclusivo spazio politico, gestito con ingenti risorse finanziarie, senza precedenti nella storia del paese⁷³⁶. Vasconcelos avviava allora una campagna enorme di nazionalizzazione della struttura educativa, concepita paternalisticamente come «guardián del patrimonio histórico y el dictador o director del gusto estético de las masas»⁷³⁷, avvalendosi del contributo intellettuale e materiale di figure non solo delle lettere messicane - tra le quali si devono ricordare in particolare Carlos Pellicer e Jaime Torres Bodet, schierati in prima linea in una campagna di alfabetizzazione vastissima -, ma del mondo ispanico tutto, Valle-Inclán, Eustasio Rivera, Víctor Raúl Haya de la Torre. La Mistral, che, come ricorda Domínguez Michael si era prodigata in «bigradas alfabetizadores por los lugares más abruptos del país» e aveva condensato un suo *idearium* pedagogico intriso di fervore americanistico e spiritualismo idealistico nell'antologia scolare delle *Lecturas para mujeres*, vide presto riconosciuto il suo

⁷³⁵ G. Mistral, *Sobre Papini*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 360.

⁷³⁶ C. Domínguez Michael, “Prólogo” a J. Vasconcelos, *Obra selecta*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

⁷³⁷ *Ivi*, p. XXXII.

contribuito nell'istallazione di targhe e busti scultorii che omaggiavano il suo nome nei siti per i quali era passata la sua appassionata parola docente⁷³⁸.

L'influenza di Vasconcelos sulla Mistral risulta notevole, come i critici hanno segnalato da sempre, commentando la decisività dell'esperienza messicana al fianco dell'intellettuale, allora Ministro dell'Educazione, ma senza allegare un'analisi più determinata dei lasciti specifici di quell'eredità. Il Messico che conobbe la giovane poetessa e maestra rurale fu innanzitutto la cultura pullulante di afflato indigenista degli anni '20 emersa dalla rivoluzione, dall'entusiastica «*reforma agraria de caudillos proindígenas*» come Emilio Zapata, teatro di «*una vindicación enorme de todo lo nativo*»⁷³⁹.

Con Vasconcelos, il più importante portavoce teorico di quel rinascimento, la Mistral condivise innanzitutto il progetto di un *panamericanismo* di ispirazione bolivariana, che d'altra parte aveva potuto ritrovare nell'insegnamento di Rodó, e di Ugarte, entusiastici assertori di un «nacionalismo continental» schierato al di sopra di ogni angusta logica nazionalistica, e accumulato dal raccoglimento entro un'identità latina apertamente schierata contro l'imperialismo statunitense. Contribuì in prima persona, come viaggiatrice di remote regioni rurali - «*en las huertas michoacanas*» - a cui portò la sua esperienza di educatrice, alla missione, ai primi gradi del programma di interventi di Vasconcelos, della rivalutazione dell'elemento meticcio e della rieducazione dei diseredati strati indigeni, entro il processo di riforma ella struttura educativa del governo do Obregón, personaggio in cui la poetessa riscontrò «*una sencillez de campesino ilustrado [...] y de un carácter de viejo militar*»⁷⁴⁰. Al «*México de Vasconcelos*», annota la Gabriela di quegli anni nel suo diario intimo, deve le sue nuove idee antimilitaristiche e a favore di una riforma agraria, e un'esperienza diretta in la «*enseñanza indígena*», rivolta all'accrescimento culturale di «*esta porción inmensa de la raza*», nel contatto con la quale consuma un'emozionante scoperta culturale, estetica, umana: «*una raza dulce, laboriosa, frugal, pasta espléndida que han olvidado y desdeñado criminalmente los hombres de don Porfirio Díaz*», «*esta pasta racial sencillamente maravillosa que son el indio azteca, maya o tolteca*». Si ritrova ad emozionarsi dinnanzi alle scene di un giorno ordinario di una

⁷³⁸ Fatto che, come ricorda Palma Guillén nel prologo alle *Lecturas para mujeres* aveva alla fine suscitato la protesta di personalità intellettuali del paese, che si dimostrarono irritate dalla generosità dei riconoscimenti simbolici (ma anche finanziari...) con cui Vasconcelos gratificò la maestra rurale «*extranjera*». Annota la Guillén che si deve leggere come un'allusione amara alle polemiche suscitate dal suo passaggio messicano – dovute alla meschinità di quanti non compresero il senso genuinamente universalistico di un ispanoamericanismo alieno da logiche di angusti “localismi” nazionalistici - la dicitura “*Palabras de la extranjera*” con la quale si apriva un'introduzione all'edizione redatta quando già aveva lasciato il paese. Cfr. G. Mistral, *Lecturas para mujeres* (1922-1924), por P. Guillén de Nicolau, México, Editorial Porrúa, 1988.

⁷³⁹ M. Stabb, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁴⁰ *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 89.

«escuela-granja» in cui vede realizzato l'ideale comunitario sognato da Tolstoj e realizzato da Tagore in India, una «pequeña república agraria»⁷⁴¹.

Si deve peraltro avvertire che i contatti della Mistral con il maestro messicano e con il poderoso dispositivo pedagogico messo in moto con una vocazione internazionale dalla piattaforma politica della “Secretaría” datano comunque ad almeno due anni prima del suo soggiorno messicano. In un testo come “La cultura mexicana”, del 1922, citato da Fell nella sua trattazione su Vasconcelos, la poetessa elogiava ancora dal Cile i risultati raggiunti in Messico da «“un movimiento pedagógico serio y firme, orientado según las ideas más modernas”», oltre che da una produzione letteraria che non le sembra avere uguali nemmeno in Argentina⁷⁴². Attestazioni anche più significative della “preistoria” di quel rapporto vengono da una lettera del 1921 diretta allo stesso Vasconcelos, nella quale la Mistral loda generosamente le «cualidades pedagógicas» degli *Estudios indostánicos*, studio in cui – sia detto per inciso - comincia già chiaramente a prefigurarsi l'ideale etnico della futura *La raza cósmica*. La lettera è da leggersi anche come una risposta ai «llamamientos a los intelectuales y maestros para que se preocupen por la eficacia de sus conocimientos y demuestren mayor generosidad de difusión de su saber» lanciati, nell'ambito della riforma educativa nazionale predisposta dal ministro, dalla rivista *El Maestro*, che aveva aperto in quel frangente le sue pagine all'«Internacional de los Intelectuales, dirigida por Anatole France y Henri Barbusse», e per la quale, come ricorda Zaitzeff, la poetessa stava prestando collaborazioni nelle quali si definiva con umiltà un'«obscura maestra del extremo continente».

L'esperienza al fianco di Vasconcelos contribuisce a dispiegare verso una prospettiva continentale il sentimento patriottico della poetessa cilena, di cui si trova testimonianza in uno scritto del periodo magallanico come *El patriotismo de nuestra hora*, del 1919. Si tratta di un testo piuttosto scolastico e retorico, nel quale si disegna un ideale di patria che deve armonicamente bilanciarsi tra un umanismo culturale protettivo delle sue istituzioni e memorie storiche e un'alacre attivazione delle risorse economiche e sociali nel senso dello sviluppo di una sana e misurata modernità, che si vede garantita – con accenti che già rivelano la propensione del suo pensiero sociale verso l'ideale di un

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 92.

⁷⁴² Commentando questo testo Fell riflette sulle evoluzioni dell'ideale pedagogico della poetessa nel passaggio dal periodo cileno agli anni messicani, nei quali la poetessa si mostrerà preoccupata più per «los problemas de la difusión y la transmisión cultural», che per quelli relativi alla creazione di elites culturali che sembrano primeggiare nel discorso in questione. Cfr. C. Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila*, México, UNAM, 1989, p. 361. Si inoltra nello studio degli aspetti più specificamente pedagogici del sodalizio intellettuale tra la Mistral e Vasconcelos un articolo di una studiosa, che presenta in appendice un utile compendio bibliografico dei contributi della “maestra rural” del periodo messicano. Cfr. A. Valenzuela Fuenzalida, *Gabriela Mistral y la reforma educacional de José Vasconcelos*, “Reencuentro”, septiembre, n. 34, México, pp. 9-27. Al di là del contesto messicano, il recupero dei testi di orizzonte “pedagogico” ha già da tempo condotto alla pubblicazione G. Mistral, *Magistero y niño*, *op. cit.*

generoso, ospitale, sincretismo razziale e sociale - dall'introduzione, da istaurarsi con una posa civica di «simpatía por el mundo», di forze intellettuali e materiali straniere.

Il culto della storia, dei suoi uomini sapienti e illustri è affiancato se non subordinato alla questione di un investimento patriottico che, secondo accenti che sembrano provenire da Unamuno⁷⁴³, si attiva spontaneamente nel «trabajo», anche quello più umile, dei suoi cittadini - quando sono elevati dal battesimo fondamentale dell'istruzione e protetti da istituzioni che ne garantiscono la dignità umana e sociale delle esistenze. Non si manca certo di auspicare il valore formativo del "luogo storico", dei luoghi che, condensando i "segni" della storia, si elevano a spazi simbolici che sollecitano la memoria e quindi il senso patriottico dei cittadini ai quali sono offerti. Ciò viene esemplarmente alla luce in un testo su Sarmiento, deliberatamente teso a rilevare l'«aureola histórica» del «pueblucho» della valle cilena di Aconcagua, Pocuro, in cui l'argentino aveva trovato un umile asilo durante il suo esilio, e lavoro come maestro di una povera classe scolastica, con l'abbondanza solo della bellezza del paesaggio (che ristora gli occhi della cronista, ma che - annota questa - doveva probabilmente urtare l'estetica ortodossamente urbana dell'autore del *Facundo*, nemico di ogni forma di "barbarie" naturalistica).

Nel proporlo come luogo di pellegrinaggio - alla stregua di una «Santiago de Campostela por los maestros primarios, y por cualquier gente americana después» - la poetessa formula l'auspicio di riscattare tutti quei «lugares de cita formidable con la historia» atti a innescare «la electricidad de la creación, que guardamos a veces en el puño»: «descansos o peleas de Bolívar, casa mendocina donde conversaron San Martín y O'Higgins, vivienda de Morelos, estaciones de José Martí, y las escuelas de Sarmiento desde la primera a la última»⁷⁴⁴.

⁷⁴³ Una dialettica storica-intrastorica nel senso unamuniano serpeggia nelle immagini dei «brazos deformados por el esfuerzo brutal, más divinos que los que se alzan en los bronce», delle «manos oscuras que tronchando los robles y descuajando el carbón, al entregar el fuego entregan la vida», degli «hombres silenciosos y anónimos que la fábrica o el campo deveuelven al atardecer, y pasan, sin soberbia, como si ignoraran su propio poema» (G. Mistral, *El patriotismo de nuestra hora*, in *La desterrada de su patria*, edición de R. E. Scarpa, Santiago, Nascimento, 1977).

⁷⁴⁴ All'«importancia de las biografías de los hombres ilustres», d'altronde, la poetessa degli anni messicani si riferiva in un discorso che tenne nel corso della cerimonia di inaugurazione di una biblioteca intitolata al suo nome, come ci è attestato da una sezione della monografia vasconceliana di Fell dedicata alla politica editoriale predisposta da Vasconcelos con il lancio della collana dei «clásicos», iniziativa che andrebbe confrontata con quelle parallele, nell'Argentina, di Rojas e Ingenieros. Per la poetessa, scrive Fell citando frammenti di quel discorso, «el libro debe ser ante todo portador de una lección de humanismo que sea generadora de fraternidad y de cohesión entre los pueblos», oltre a dover suscitare con i suoi manuali scolastici «la curiosidad, la admiración y la humildad, fuentes de una acción útil y desinteresada» (C. Fell, *op. cit.*, p. 488).

Ma ancora più che verso i luoghi storici, è verso le forme naturali del continente, della sua «geografía maravillosa», di quella natura “barbara” nella quale di contro a Sarmiento riconosce una ricchezza certa e inesauribile della gente ispanoamericana, che la Mistral rivolge il suo sguardo in un repertorio di scritture che, come si avrà modo di vedere, si nutrono di un profondo ed animato confronto con esperienze nodali della saggistica ispanoamericana, versate sull’enucleazione dell’identità nazionale e americana anche attraverso lo strumento narrativo della descrizione geografica e della connessa lettura storico-culturale, tanto sfruttato dalla tradizione della “psicologia dei popoli”: esperienze che si volgono nel conosciuto motto mistraliano dell’andare «pintando con filial ternura, sierra a sierra, río a río, la tierra de milagro sobre la cual caminamos», sottoscritto già nell’introduzione delle *Lecturas para mujeres* sotto gli esempi letterari del «magnífico Chocano y el sutil Lugones»⁷⁴⁵.

È un compito, questo, senza sosta sostenuto dalla poetessa dall’ambito di una scrittura giornalistica che, esercitata come strumento di sostentamento economico in momenti in cui il saldo degli incarichi diplomatici si dimostrava troppo parco anche per i suoi tanto austeri costumi di vita, veniva a essere la matrice e la cornice formale in cui prendeva forma la sua scrittura prosastica. È un repertorio di scrittura che anticipa, accompagna e completa l’epica in “tono maggiore” che si dispiegherà lungo un fondamentale asse creativo della poesia di *Tala*, che fa capo ai due inni in particolare, *Sol del Tropic* e *Cordillera*. Nelle note a quelle composizioni segnalava l’assenza ormai troppo prolungata, dopo «la trompa épica, más elefantina que metálica» dei poeti romantici, dopo le minute e delicate ricognizioni botaniche – il riferimento è di nuovo al “sottile” Lugones – de «los caracoles, los colibríes y la orquídeas nuestros», di una poesia disposta a rilevare con tutta l’ampiezza di registro espressivo necessaria le forme grandi dei monumenti indigeni e della Cordillera. La poetessa, già in esilio volontario, si propone di colmare la lacuna ormai improrogabile di un «himno en tono mayor» che più grandi poeti, smarriti nel naufragio di un tempestoso cosmopolitismo culturale, hanno troppo parcamente reso alla bellezza dell’America nativa:

Si nuestro Rubén, después de la *Marcha triunfal* (que es griega o romana) y del *Canto a Roosevelt*, que es ya americano, hubiese querido dejar los Parises y los Madriles y venir a perderse en la naturaleza americana por unos largos años – era el caso de perderse a las buenas – ya no tendríamos estos temas en la cantera⁷⁴⁶.

Nell’orizzonte di una più domestica, placida narrazione in tono minore, invece, la natura americana e i suoi autoctoni abitanti prendevano forma nella scrittura giornalistica che derivava dai suoi vivaci spostamenti per vari paesi dell’America Latina. Il primato iconografico della natura, dei suoi uomini, ma in particolare delle sue donne, che in questa si attesta, è da leggersi secondo le

⁷⁴⁵ G. Mistral, *Lecturas para mujeres*, op. cit., p. XVI.

⁷⁴⁶ Ead., “Dos himnos” (*Notas a Tala*), in *Poesías completas*, op. cit., p. 431.

asserzioni, sottoscritte ancora nell'introduzione alle *Lecturas para mujeres*, circa la necessità di incrementare un «patriotismo femenino» - un «patriotismo sentimental» piuttosto che intellettuale, annota la poetessa - attraverso narrazioni che attingessero direttamente al mondo quotidiano dell'«hogar» e del «paisaje nativo»⁷⁴⁷. È dato mettere in connessione quella iconografia alla retorica populista che si imponeva nelle linee direttive del progetto di nazionalizzazione della cultura e dell'educazione messicane e, non in secondo grado, delle espressioni delle arti figurative, per la cui attivazione svolgeva negli anni '20 un ruolo davvero cruciale il “Departamento de Bellas Artes”, organo che, sotto la direzione di Vasconcelos, contribuiva a sollevare la scuola di pittura in cui si sarebbe distinta l'opera preziosa di Diego Rivera. La «mujer y la naturaleza» erano gli elementi prediletti di ciò che doveva essere nelle intenzioni del ministro «arte para el pueblo», con ciò non necessariamente un'arte socialista, annota Fell in pagine della sua monografia vasconceliana⁷⁴⁸. Secondo lo studioso, la tensione normativa, in una certa misura autoritaristica, di quella politica culturale, non sarebbe sfociata in forme di «imperialismo estético» *tout court*, di rigida regolamentazione teorica e iconografica delle espressioni figurative. Quello che interessa in ogni modo mettere in rilievo ai fini del discorso sulla Mistral, sul suo impegno di “donna” al servizio di una nuova immagine di “nazione di donne”, è che, come diversi altri contributi critici contribuiscono a determinare, la figura operosa della “maestra” veniva in quel frangente promosso sia come un prezioso, duttile, agente di cultura delle nuove politiche pedagogiche⁷⁴⁹, sia come un archetipo fondamentale della nuova simbologia della patria in costruzione, una simbologia femminile, “matriarcale”, per quanto ancora manovrata dalle *élites* ovviamente maschili, dalle strutture patriarcali, dell'egemonia politica.

Nulla di nuovo, in questo senso, si scorge nelle pratiche di costruzione simbolica delle immagini della patria che avevano sostenuto il consolidamento

⁷⁴⁷ Ead., *Lecturas para mujeres*, *op. cit.*, p. XVI.

⁷⁴⁸ C. Fell, *op. cit.*, p. 408.

⁷⁴⁹ Scrive la Sarlo sulla scorta di quello che è giudicato un eccellente saggio di Sylvia Molloy (*Dos proyectos de vida: Norah Lange y Victoria Ocampo*, in “Filología, XX, N. 2), che fino ad almeno gli anni '20 dello scorso secolo le due «únicas formas aceptables de un yo femenino público» erano «el convencionalmente efusivo» de las poetisas, y el de las educadoras, que transmiten, en vez de convenciones estéticas, convenciones éticas». Nella Mistral, si può notare, si diedero congiunte le due forme, l'identità della maestra si fuse in quella della poetessa, e, ciò che risulta forse più interessante, l'esercizio didascalico del lavoro pedagogico destinato all'infanzia finì coll'incidere sulle stesse determinazioni concettuali e stilistiche della sua poesia, che fa tesoro del primitivismo linguistico e simbolico proprio delle forme espressive dell'infanzia e delle formazioni discorsive e le modalità retoriche destinate alla sua ricreazione ed elevazione pedagogica (filastrocche, fiabe, *non-sense*; scritti caratterizzati dalla ridondanza ludica di strutture ritmiche e metriche, etc.). Sulla promozione del ruolo sociale e simbolico della figura della “maestra” nel Messico post-rivoluzionario, e su alcune incarnazioni artistiche, nell'ambito figurativo come in quello letterario, di quella figura vertono le pagine in verità piuttosto schematiche di A. Silva, *La “maestra rural” en la posrevolución*, in “A Journal of the Céfiro Graduate Student Organization”, vol. 7, N. 1-2, 2007, pp. 47-60.

degli stati nazionali nel mondo ispanoamericano, nelle quali l'uso iconografico della figura femminile – come già nelle produzioni dei materiali figurativi funzionali al consolidamento degli stati nazionali europei - aveva rivestito un ruolo assolutamente privilegiato. In un'interessante ricognizione delle rappresentazioni allegoriche del “corpo della patria” in certa tradizione iconografica messicana, dalla cultura protonazionalistica del '500 e '600 coloniale all'epoca contemporanea, Julia Tuñón ha rilevato una svolta cruciale, sempre nella resistenza simbolica delle incarnazioni femminili, nelle esperienze dell'arte murale fiorita attorno alla cultura nazionalistica di Vasconcelos.

Nel periodo successivo all'indipendenza, avverte la studiosa sulla scorta dei risultati degli studi di Acevedo e di altri critici, elementi stilistici e iconografici di evidente importazione europea – provenienti per esempio dai materiali pubblicitari nella Rivoluzione Francese oltre che dalle grandi pitture celebrative dei vari David e Ingres – cominciavano a ingentilire, cingendola della tunica in stile neoclassico e ornandola di preziosi gioielli, la rappresentazione canonica dell'America cristallizzata in Europa a ridosso della conquista e diffusa in particolare dai libri illustrati di viaggio di Theodore De Bry: «nuda, spesso cinta da un gonnellino e con gli attributi della faretra, del *macquahuitl* e delle piume»⁷⁵⁰. L'evoluzione delle produzioni iconografiche messicane durante l'800 contribuisce a illustrare un processo generale di “civilizzazione”, “deprimitivizzazione” – pur nella conservazione di suoi fondamentali connotati autoctoni - della figura dell'America, consentaneo ai programmi di costruzione della modernità degli stati liberali.

Per venire al punto, l'iconografia femminile legata alla politica culturale del dipartimento di “Bellas Artes” rompeva risolutamente con le pretese di classicizzazione ed elevazione aristocratica di quella tradizione ottocentesca. La donna che si imponeva nelle nuove pitture murali che decoravano gli edifici della SEP aveva dismesso i fluttuanti veli che cingevano le sagome muliebri dell'estetica romantica per indossare le tele assai più grezze e modeste degli abiti della “maestra rurale”. La “maestra rural” del quadro omonimo di Diego Rivera del 1932 campeggia nella scena *en plain air* di una bruna, terrosa natura americana. I corpi dell'istruttrice e dei discenti – donne, bambini, un anziano - schierati in circolo, abbozzati in volumi che ricordano le infirmi, goffe, sagome dei sai medievali, siedono direttamente sulla nuda terra.

L'immagine «exteriormente monástica» della Mistral ricordata da Pablo Neruda, che, ancora fanciullo la vide apparire un giorno per le strade di Temuco con «vestidos muy largos y zapatos de taco bajo» e «ropones talaes»⁷⁵¹, rispondeva felicemente a quella antiestetica etica matriarcale che il nazionalismo statale sollecitava come ingrediente complementare della sua immagine patriarcale. Quel principio femminile a cui si attribuiva un diritto di emancipazione nell'ordine delle sue funzioni sociali, in quanto attivo,

⁷⁵⁰ J. Tuñón, *Corpi di donna, corpi di patria. Le icone nazionali in Messico*, in *Identità americane: corpo e nazione*, a cura di C. Cattarulla, Roma, Cooper, 2006, p. 115.

⁷⁵¹ P. Neruda, *Confieso que he vivido*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 2002 [1998], pp. 371, 29.

laborioso, impegnato in un importante settore del sistema statale, doveva essere convenientemente neutralizzato in quello delle sue esteriori, da sempre temute e represses, connotazioni sessuali. La «maestra rural» vestita di «sayas pardas» e senza altra «joya» che quella «inmensa» del suo spirito generoso, che la poetessa ritrasse – autoritraendosi – nella poesia omonima, era perfettamente allineato con quel codice estetico-sociale.

Il rigore “monacale” del suo vestiario rispondeva dunque felicemente alla nuova estetica “primitivistica” con cui il ciclo della pittura messicana dava corso alla rappresentazione di un nuovo Messico carico di essenze indigene arcaiche (ma disciplinate e inserite nel vivere moderno dai nuovi agenti educatori emessi dalla cultura “paternalistica” dello stato protettore), di un rigoglio naturalistico pervasivo (ma razionalizzato dalle moderne misure della riforma agraria e della innovazione tecnologica, etc.).

L’esigenza di ancorare le nuove tendenze figurative dell’arte americana ad un recupero non superficiale e vernacolare della tradizione precolombiana - sulle cui peculiari e alte caratteristiche si imponevano in quegli anni le erudite letture critiche di José Juan Tablada, e che doveva combinarsi, nelle intenzioni di pittori come David Alfaro Siqueiros o José Clemente Orozco, con l’introduzione dei più puri crismi della modernità avanguardistica europea, cubismo *in primis* - avrebbe dato luogo a un “primitivismo” ispanoamericano che, osserva Fell, per la sua valenza “autoctona” non aveva paragoni con quello sostanzialmente “esogeno” che dalla fine dell’800 affiorava nelle tendenze artistiche europee, la cui sete di “primordialità” doveva dislocarsi oltre le frontiere del mondo occidentale per appagarsi di esotici orientismi.

Si vedrà dopo come nell’esperienza del primitivismo della pittura italiana, che pure Diego Rivera era andato a studiare nell’ambito del suo viaggio in Europa degli anni ’20, si intessano i percorsi italiani della Mistral, e con quanta notevole analogia di atteggiamenti critici e predelizioni estetiche con il Vasconcelos dimenticato di cronache di viaggio firmate in quegli stessi anni da Roma e Firenze. Si deve tornare per il momento a quella produzione prosastica mistraliana, come si è detto scaturita dai suoi intensi spostamenti attraverso regioni e paesi di tutte le latitudini del continente americano, in cui, sullo sfondo mobile della sua natura estremamente variegata, la Mistral dava la parola, in consonanza con le prospettive razziali di Vasconcelos, in procinto di esprimersi nelle messianiche teorizzazioni de *La raza cósmica*, ai “corpi” ancora senza epica, o è forse più giusto dire corpi maltrattati da epiche solo di segno negativo, dell’America meticcias, provandosi nella legittimazione estetica della natura ibrida di quelle bellezze viventi in stretta prossimità con la terra.

La riscrittura del corpo in cui la Mistral mostra di impegnarsi in questa serie non esigua di testi converge nell’operazione di ridefinizione “somatica” dello spazio del continente americano verso cui, tra asserzioni spiritualistiche e spesso inconsapevoli risurrezioni di prospettive biologistiche, conducevano le istanze sincretistiche e indigeniste dell’ispanoamericanismo degli anni ’20. Nella «rappresentazione iconografica (e anche letteraria) del corpo» - figura che, nelle visioni concettuali di matrice organicistica proprie della cultura

scienziata otto-novecentesca, si presta in maniera peculiare a raccogliere le metaforizzazioni dell'organismo, dell'insieme corporeo, della comunità collettiva – si fa manifesta, ha scritto la Cattarulla nell'introduzione alla raccolta di saggi sul tema da lei curata, «tutta la complessità dei processi identitari nazionali americani e della loro evoluzione sul piano reale e metaforico»⁷⁵².

Il veicolo concettuale e simbolico del corpo emerge particolarmente in quei momenti storici in cui, ha scritto la Salvioni, «diviene più pressante la necessità di definire la nazione in termini di identità originale», di produrre, in virtù di questo anelito definitorio, narrazioni identitarie che cristallizzino in immediate immagini spaziali e corporee le politiche di “esclusione” emesse dalle classi egemoni: «in tali “finzioni statali” il corpo per antonomasia è quello del marginale (la mulatta, il *criollo* immorale, il criminale, la prostituta...) narrato dalla prospettiva neutra e de-corporeizzata del narratore colto, in costante relazione intertestuale tra letteratura, scrittura legale e medicina»⁷⁵³.

Nel discorso portato avanti dalla Mistral nelle prose di tema americano si dà un'operazione di riscatto e dignificazione dei “corpi” esclusi, emarginati, del meticcio e dell'indigeno, di reintegrazione delle loro presenze naturali entro il “corpo sociale”, a sua volta da risanare, da rinsaldare su nuove fondamenta concettuali, della patria continentale. In questi scritti, alla postura obiettiva e distanziata del narratore colto indicata dalla Salvioni fa posto l'atteggiamento di partecipazione emotiva, sentimentale e, in una certa misura, anche corporea, del narratore mistraliano, che, anche in virtù delle modalità rappresentative e retoriche innescate dallo strumento della scrittura di viaggio, si promuove come un cittadino tra gli altri delle terre e i popoli attraversati e incontrati nel suo pellegrinaggio americano: una cittadina che ne condivide i segreti delle terre e delle tradizioni, che ne condivide in effetti la stessa origine “razziale”.

Insieme con i tanti ritratti di bellezze meticce che in nitide miniature ricalcherà in questa sua prosa, la poetessa lavorò negli anni a uno suo, a un suo ritratto di poetessa «mestiza», con pennellate che ridimensionavano con evidente arbitarietà i tratti prevalentemente bianchi del suo viso, per dare un risalto estremamente simbolico ad altri che supposeva le derivassero da una genealogia india.

Solo l'essenza «india» era rimasta, secondo una testimonianza di Victoria Ocampo, sul viso della Mistral nell'agonia della malattia mortale.

Al cospetto della Mistral in letto di morte era giunta – e avrebbe vegliato in momenti, è stato detto, densi di rivelazioni identitarie - la scrittrice argentina, alle prese allora, dopo l'infanzia e la giovinezza mobilmente dislocate tra le sponde dell'America e dell'Europa, con la scoperta del variegato mondo dell'America anglosassone. Secondo Viñas, «así como Güiraldes y Cortázar

⁷⁵² C. Cattarulla, *Storie di corpi reali e metaforici*, in *Identità americane: corpo e nazione*, op. cit., p. 12.

⁷⁵³ A. Salvioni, *Portoricani. Sembianze dall'album di famiglia*, in *Identità americane: corpo e nazione*, op. cit., p. 142.

llegaron a descubrir, recíprocamente, Santo Antonio de Areco y América Latina después de sus viajes a París, la Ocampo pudo empezar a entender la Argentina a partir de su confrontación con los Estados Unidos, iniciada por Waldo Frank»⁷⁵⁴. Nella stanza d'ospedale di New York dove sta concludendo i suoi giorni l'amica cilena, la Ocampo avrà rivelazione della matrice indigena del mondo americano, riconosciuta nelle fattezze "essenzializzate" dalla malattia del viso della Mistral, sul quale l'«indio» si è epifanizzato come in una maschera funebre in cui si sono dissolte anche le connotazioni di genere.

«Un indio, todo lo indio se le ha acentuado en la enfermedad», scriverà alla pagina del 2/12/1956 di «Cartas a Angélica y otras»⁷⁵⁵. Per quanto non molto frequentato nel pure abbondante repertorio di testimonianze che si è soliti rinvenire nella letteratura critica mistraliana, è un passaggio che racchiude, in una stringata, asciutta e proprio per questo emblematica sintesi, il ritratto "razziale" della «india-basca» che la poetessa volle sempre dare di sé, con l'intenzione di dare voce e "corpo", è il caso di dire, una rappresentazione somatica, a un nuovo orizzonte dell'élite intellettuale ispanoamericana apertamente identificata con l'esigenza di riscattare l'eredità meticcias e indigena della martiana «nuestra América». Vasca-india-giudea: un'identità inventata, sintesi di entità razziali oppresse, per di più declinate al femminile. Facendo valere la forza del suo messaggio indigenista sull'evidenza dei tratti europei che pare in verità primeggiassero sul suo viso⁷⁵⁶, volle ripetere il significato che si è riconosciuto nell'esperienza di Darío, rivelazione all'ex madrepatria e all'Europa di un'identità, di un tipo razziale, che di fatto urtava i pregiudizi ispanocentrici, «antiamericanisti», di non pochi letterati della penisola.

Se, come osserva Foguelquist nel suo già richiamato studio, rimanevano sostanzialmente pallide le venature indianiste dell'«americanismo» modernista - per lo più limitate a nostalgiche risurrezioni del passato precolombiano e comunque molto più infarcita di mitologia greca che di miti incaici, maya o azteca - al di là di quella pure rivoluzionaria letteratura, l'*indio* faceva irruzione

⁷⁵⁴ D. Viñas, *Viajeros argentinos a Estados Unidos*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2008, p. 322.

⁷⁵⁵ *Ivi*, p. 344. «Frente y muy cerca del cuerpo de la Mistral es donde Victoria vislumbra sus perdidos rasgos que se le van reapareciendo», annota il critico (*ibid.*).

⁷⁵⁶ Ma nella ritrattistica mistraliana è dato riscontrare in questo senso una disomogeneità che può dare ancora la misura delle operazioni "idealizzanti" che si sono insinuate nel processo di archetipizzazione dell'immagine razziale, bianca, meticcias o indigena, della poetessa di Vicuña. In quello di Neruda a cui si è già fatto un parziale riferimento prevalgono evidentemente i tratti dell'indio: «Por ese tiempo llegó a Temuco una señora alta, con vestidos muy largos y zapatos de taco bajo. Era la nueva directora del liceo de niñas. Venía de nuestra ciudad austral, de las nieves de Magallanes. Se lamaba Gabriela Mistral./Yo la miraba pasar por las calles de mi pueblo con sus ropones talaes, y le tenía miedo. Pero, cuando me llevaron a visitarla, la encontré buenamoza. En su rostro tostado en que la sangre india predominaba como en un bello cántaro araucano, sus dientes blanquísimos se mostraban en una sonrisa plena y generosa que iluminaba la habitación». Cfr. P. Neruda, *op. cit.*, p. 29.

in Europa nella figura, quasi sacerdotale, di Rubén Darío. E Unamuno avrebbe sintetizzato quella emblematica epifania in una frase in cui ridondava un razzismo che, in esperienze dirette che ne ebbe la Mistral, avrebbe creato una seria frattura nei confronti dell'ammirabilissimo intellettuale spagnolo.

Con Unamuno la Mistral avrebbe avuto in comune⁷⁵⁷, secondo sue rievocazioni genealogiche (non si è ancora accertato in che misura fantasiose), origini basche, origini dunque addentrate nel più arcaico strato razziale e culturale della Spagna, come con ironia sarcastica aveva appurato Sarmiento nel suo viaggio all'exmaderpatria⁷⁵⁸. Da parte materna avrebbe ricevuto sangue indigeno. Pare che si debba completamente alla sua invenzione, a una sua deliberata elezione identitaria, l'ascrizione della sua genealogia a un ceppo ebraico, con la cui cultura le letture dalla Bibbia propostole dalla nonna sin dalla prima infanzia avrebbero intrecciato legami intellettuali e affettivi, questi sì, certi, e si vedrà quanto forti e indissolubili.

E così, si diceva, nella sua scrittura prosastica si sono raccolti abbondanti testimonianze di quello studio somatico: con esiti compiaciuti quando si prende atto, per esempio, della bella sintesi estetica che la natura india ha raggiunto nelle fattezze di Rubén Darío, o dell'incrocio di estremi orientali nell'ecuadoriano Carrera Andrade, «mozo indio» «que mira con los ojos de los dos orientes, de las dos Asias, la de aquí y la de allá»⁷⁵⁹, senza eludere considerazioni ammirative per i volti bianchi di un Asunción Silva o del cileno Magallanes Moure, «tal vez las cabezas poéticas más bellas que han visto valles

⁷⁵⁷ Maestro per la poetessa anche nelle questioni della creazione letteraria e dei suoi aspetti formali, maestro cioè di quella «lengua conversacional» alle cui modulazioni prosaiche e colloquiali voleva sempre che rimanesse fedele la sua parola poetica, d'altra parte istruita in fatto di essenzialità dalla scuola della «suprema sencillez» di Martí. Su ques'altro decisivo magistero di ascendenza cubana si sono soffermate le indagini di Loveluck, che ne ha messo in evidenza il doppio livello di influenza, ideologico e letterario, sulla poetessa ed educatrice degli anni messicani: «Sale Gabriela Mistral de Chile y va a México, donde empieza a codearse con el influjo más poderoso que estilo alguno ejerció sobre su escritura: el de José Martí. Este pone en su mano doble don: *el nuestro americanismo*, la devoción por lo propio, el infatigable indagar en la condición mestiza; y una concepción de la escritura-prosa en que la búsqueda sin fatiga de la originalidad expresiva la hace tan creadora como el ejercicio del verso. Si Chocano, Nervo y Vargas Vila la extraviaron un día, será la obra martiana - poesía y prosa - la que la devuelva al camino. Por 1925 el culto a Martí se alía a su madurez primera y la llevará años después a reconocer en el autor de *Nuestra América* su maestro americano por excelencia» (J. Loveluck, *Estirpe martiana de la prosa de Gabriela Mistral*, México, Universidad Veracruzana, 1980, p. 124).

⁷⁵⁸ Non sono mancate proposte di collegamento delle figure della Mistral e di Unamuno per ciò che esse rappresentarono nell'idealizzazione culturale delle rispettive identità di appartenenza: «Tenía Gabriela para la América hispana la misma significación que Unamuno para la España moderna. Representaba lo esencial y lo típico de nuestra raza, como Unamuno lo típico español. En su raza se mezclaban lo vasco y lo indio: por el espíritu rebelde e individualista, era muy española; muy india en los silencios como abiso y en la actitud hierática de ídolo de piedra» (M. Arce de Vásquez, *Gabriela Mistral: persona y poesía*, San Juan, Puerto Rico, Asonante, 1964, p. 21).

⁷⁵⁹ G. Mistral, *Algo sobre el Ecuador*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 92.

americanos»⁷⁶⁰. Si trattava in effetti di affermare positivamente l'alterità del corpo dell'indigeno, non solo rispetto al mondo europeo, nel quale anche una coscienza colta e illuminata come quella di Unamuno non aveva potuto esimersi dall'avvisare con certo tono beffardo e un sostanziale atteggiamento di disprezzo razzistico che aveva visto "spuntare" le "piume" di dietro il cappello di Rubén Darío; ma, come la cilena avvertiva con sconforto, rispetto alla stessa società meticcia, nella quale pregiudizi razziali secolari fondati sull'originaria condanna dell'indio si erano negli ultimi tempi rinsaldati con quella ugualmente impietosa di intellettuali succubi del pensiero positivista come un Ingenieros o un Carlos Octavio Bunge, l'autore di *Nuestra América*.

La Mistral prova a sciogliere il rigido assioma razziale guardandolo attraverso un sano relativismo culturale, denunciando per esempio in *El tipo del indio americano* (1932) che nella società *criolla* il rifiuto esacerbato della propria "impurità" razziale dipende in buona parte dalla piana trasmissione – favorita in maniera più o meno consapevole dalle classi educatrici – di un canone di bellezza che si identifica con il tipo caucasico, a partire dal quale si giudica e decreta infine la «fealdad del indio», «vergüenza del mestizo», appunto⁷⁶¹. Non è l'unico testo della prosa mistraliana che va nel senso di una "canonizzazione", oltre che un riscatto, del "tipo" estetico dell'indio, di cui si rivaluta l'essenza specificamente orientale, come si vede in *Siluetta de la india mexicana* (1923), brano che disegna con tratto amorevole la sagoma dell'autoctona messicana su «una linea sencilla y bíblica», comparando questa donna che «no han alabado los poetas», per la sua «silueta asiática», alle donne dall'eroicità silenziosa della Bibbia, a «la Ruth moabita, que tan bien labraba y que tenía atezado el rostro de las mil siestas sobre la parva...»⁷⁶².

Così come il «tipo de Fidias» si è costruito su una cernita dei migliori caratteri somatici della «carne griega» che solo estremamente sparpagliati si ritrovano nei volti e corpi della gente caucasica, così allora la poetessa propone di "inventare" il prototipo della bellezza *india* dai migliori ingredienti offerti dai diversi gruppi etnici, combinando per esempio il «cráneo extraño» ed i «maxilares fortísimos» dei maya – ma senza la «brutalidad» delle mascelle di Mussolini, si affretta ad aggiungere –, con gli «ojos dulces por excelencia»,

⁷⁶⁰ Ead., *Magallanes Moure, el chileno*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 109. E sappiamo che per Magallanes Moure i sentimenti della Mistral dall'ammirazione sarebbero trapassati in una infatuazione che le costò un'altra disillusione sentimentale, la seconda ferita amorosa che i biografisti contano nella sua vita dopo quella dell'esperienza d'amore giovanile conclusasi tragicamente con il suicidio dell'amato. Si ricorderà che Magallanes Moure fu tra i giurati dei *Los Juegos Florales* che nel 1914 assegnarono il primo premio a Gabriela Mistral per i suoi *Los sonetos de la muerte*. Da quell'incontro sarebbe scaturita la corrispondenza epistolare raccolta in *Cartas de amor de Gabriela Mistral*, op. cit. Pagine dedicate allo scrittore cileno, suscitate dalla notizia della sua morte, e scritte, come ella stessa annotava, con un animo in cui si era già ammansita «la vehemencia del cariño», si ritrovano in *Bendita mi lengua sea...*, op. cit., pp. 108-109.

⁷⁶¹ Ead., *El tipo del indio americano*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 179.

⁷⁶² Ead., *Siluetta de la india mexicana*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 101. La stessa «Ruth moabita» il cui profilo taglia plasticamente la luce violenta del «sol caldeo» nella poesia *Ruth*.

«especie de óleo negro» dei quechua, sempre esenti dallo scialbore corrente dell'«*ojo azul del caucásico*» -, preferendo «*la nariz*» «del *aguileño maya*, muy sensible», «*prima de la árabe*», ai nasi camusi di boliviani e colombiani, scartando la bocca «*demasiado espesa*» di «*bajíos*» per scegliere certi altri «*labios delgados como la hoja de maíz*» con cui la razza india sa contraddire il segno malinconico, l'attitudine grave che le hanno impresso le offese patite nei secoli con l'esplosione improvvisa e festosa della sua «*risa burlona*»⁷⁶³.

La messa in discussione del tipo di Fidia e la celebrazione di una matrice orientale della bellezza india, imparentata con il tipo asiatico o - come aveva constatato con tutt'altro spirito Sarmiento - con quello arabo⁷⁶⁴, si fonda evidentemente su una proposta identitaria forte che, come si vedrà più avanti, si rifletterà in un tracciato “cartografico” complesso - nel quale si muove con inquietudine e qualche sbandamento la sua scrittura -, le cui linee e curve descrivono i richiami di diverse fonti culturali, razziali, di diverse direttrici idealizzate dell'identità americana. Profondamente attratta dalla cultura della “misura”, dalla trasparenza classica del Mediterraneo, anche per una forte eredità della lezione di Rodó, Gabriela sente però l'esigenza di tornare all'“origine” dell'universo americano, andando oltre l'Atlantico, scenario di una fase già non più “originale” della storia americana, fino al Pacifico e all'Asia, da dove vennero i primi “conquistatori” del continente.

Da lì, da quel mondo amerindiano infarcito di sangue asiatico, che guarda all'Europa attraverso il taglio mongolico dell'occhio come «*una gruesa gota vertida en lámina inclinada*», il Mediterraneo sarà ora dispensatore di regola e metodo per le società in ritardo dell'America Latina, ora culla di un'impurità razziale e culturale che, attraverso la Spagna, si travasa nelle vene dell'America Latina, terra dove si compie un esperimento biologico e culturale di cui la Mistral sottolineò sempre i tratti di immane epicità, un'epicità assolutamente tragica.

In effetti, il discorso mistraliano sulla razza, lungi dall'esaurirsi in un'univoca e retorica celebrazione del meticcio, registrava con una preoccupazione che tradisce la sopravvivenza di concezioni della sociologia positivista lo stato ancora transitorio di un esperimento razziale vasto, complicato, che - secondo sue consuete espressioni - aveva avuto a disposizione per realizzarsi in una formula precisa un tempo storico ancora insufficiente. Scendendo al colloquio con la dura stroncatura della donna cilena perpetrata dal Benjamín Subercaseaux in *Chile o una loca geografía*, la poetessa vede condensarsi

⁷⁶³ Ead., *El tipo del indio americano*, op. cit., p. 182.

⁷⁶⁴ Si vedano nel testo già citato sul libro di Subercaseaux le interessanti riflessioni circa il parallelo, di tradizione sarmientina, ma continuato sotto tutt'altro segno, della parentela tra indios sudamericani e arabi (nordafricani, per meglio dire): di questi ultimi elogia una bellezza, trionfante soprattutto nello splendore dello sguardo, che è anche specchio di una spigliatezza dello spirito, una vitalità delle istituzioni culturali (artigianato, danze, credenze), invece tristemente assopito nel mondo ispanoamericano e, nella fattispecie, nel suo paese, per le gravi responsabilità non solo della classe dirigente, ma anche di quella media.

quell'incompiutezza biologica in certa goffezza, certa approssimazione dei tratti fisici della popolazione india e meticcia. Accanto al deciso discorso di relativizzazione culturale dell'ideale estetico occidentale, con l'invito deciso ad emanciparsi dall'"imperialismo" dei suoi criteri di bellezza, scorre una propaganda delle razze meticcie americane che tuttavia inceppa nella constatazione di sue presunte insuperate deficienze "biologiche", dovute alla violenza dell'inserito e all'imaturità del processo di miscidazione: remore in cui, come si è già detto, riaffiora la cultura scienziata che aveva naturalmente respirato nella cultura intrisa di positivismo del primo '900 ispanoamericano, ma nelle quali si possono in particolare avvistare influenze dell'"aristocraticismo razziale" che serpeggiava nelle stesse utopie meticce de *La raza cósmica* di Vasconcelos.

In questo senso si possono accogliere alcuni rilievi della studiosa Fiol-Matta, che in un suo articolo ha fatto riferimento alla trama di confluenze riscontrabili tra il discorso sul *mestizaje* di Vasconcelos e Mistral, riscontrando significative aporie all'interno della loro predicazione del meticcio razziale, al di sotto della quale serpeggiano visioni in effetti assai problematiche della questione dell'impurità etnica. Ma prendo risolutamente le distanze dal giudizio violento e arbitrario con cui il discorso sociale della Mistral è spogliato completamente della sostanza sentimentale e l'afflato umanitario che la critica "tradizional" le ha riconosciuto, per essere letto come un'esperienza intellettuale resa con interesse "mercenario", spirito di «narcisismo nacionalístico» e gravi, sotterranei pregiudizi razzistici, ai processi di costruzione selettiva, profilattica, della società razziale ispanoamericana condotta in quegli anni dalle elites conservatrici dei vari stati nazionali sulla logica del modello meticcio duale (una logica bianca/india, che esclude brutalmente altre identità minoritarie come quelle afroamericane). Alle mentalità patriarcali e omofobiche di quelle classi governative la Mistral garantirebbe il suo appoggio dando vita alla celebrazione conservatrice e rassicurativa della donna-madre, con la quale sederebbe le pulsioni irrisolte della sua ambigua identità sessuale, così come dietro la celebrazione del *mestizaje* nasconderebbe una visione sostanzialmente critica dell'impurità razziale, anzi «racista», che la frequentazione delle teorie di Vasconcelos avrebbe contribuito ad alimentare. E così che dalla difensora delle classi oppresse, nomade senza patria al servizio dell'ispanoamericanismo, si passa al rovescio assai improbabile di una cinica mercenaria che presta la sua penna a «proyectos estatales represivos y autoritarios», al «nacionalismo narcisista feroz y brutal» di cui si sostentano le ideologie solo apparentemente umanitarie e fraternalistiche dell'americanismo, dalle cui pratiche discorsive vede assicurato il consenso che gratifica la sua stessa egolatria intellettuale⁷⁶⁵.

Questa proposta critica faziosa e aggressiva perde di vista o elude a bella posta la misura della prospettiva storica e culturale entro la quale non si può evitare

⁷⁶⁵ L. Fiol-Matta, *Reproducción y nación: raza y sexualidad en Gabriela Mistral*, in *Sexualidad y nación*, edición de D. Balderston, Pittsburgh, Biblioteca de América, 2000, pp. 77-97.

di leggere esperienze come quelle della Mistral o un Vasconcelos come qualsiasi altra esperienza culturale. Giudicandole a partire dalle acquisizioni del tutto recenti e purtroppo del tutto parziali e per nulla irreversibili dei concetti di razza e sessualità rischia di smarrire il segno innovatore e liberatorio delle nuove visioni del *mestizaje*, cifra essenziale della «novedad de la literatura hispanoamericana» contemporanea, «nomenclatura» attraverso la quale essa rilanciava la sua «diferencia con respecto a Occidente: hibridación, heterogeneidad o transculturación»⁷⁶⁶. Visioni che cominciavano a forzare, a smuovere, l'immobilistico congegno deterministico entro il quale si era prodotta un'ampia esperienza della sociologia ispanoamericana ottonevicesca, con sentenze compattamente demolitive delle possibilità di riscatto e avanzamento culturale, politico ed economico delle società del sud del continente.

In ogni caso, la partecipazione della Mistral, così fortemente richiamata dalla Fiol-Matta, ai progetti ideologici di costruzione statale delle elites governative e intellettuali del Cile, va per lo più ridimensionata al periodo della presidenza di Pedro Aguirre Cerda, del quale la Mistral avrebbe celebrato lo spirito sinceramente democratico e la profondità ideologica delle istanze riformistiche - così vicine al pensiero "rurale" della maestra di Elqui - che avevano dettato opere come *La reforma agraria*. Lo avrebbe ricordato con gratitudine e affetto come «"el único protector de mi carrera"»: dopo di lui, dall'estero, ma con fissa, costante preoccupazione, avrebbe visto alternarsi sulla scena politica del paese uomini di basso profilo intellettuale e pericolose ambizioni autoritaristiche che mettevano alla prova la fragile tempra democratica delle istituzioni nazionali. È noto il sarcasmo con cui conia epiteti per le fosche sagome pubbliche di quegli avventori politici: il generale Ibáñez, «"el milico de altas botas"», "el militarote", Arturo Alessandi Palma, «"el demagogo puro"», Gabriel González Videla, «"el futre", "el totalitario"»⁷⁶⁷.

Mi pare quindi alquanto azzardato riconoscere nella poetessa che dal 1922 si è data a un esilio volontario irrevocabile una scrittrice asservita alla retorica nazionalistica di una classe politica della quale non tralasciò mai di sottolineare l'indegnità morale e intellettuale, e per la quale, d'altronde, dagli orizzonti dell'autoesilio la sua collaborazione intellettuale doveva essere piuttosto problematica. L'acuto antagonismo ideologico nei confronti di questa non può certamente mancare di essere considerato tra le ragioni che supportarono la scelta del suo esilio. In una delle ultime lettere del carteggio tra Vasconcelos e la Mistral – recuperato con un'iniziativa di estremo valore documentale da Zaitzeff nel corso di sue indagini sull'autore de *La raza cósmica* e sull'importante poeta messicano, suo stretto amico, Carlos Pellicer – l'intellettuale, ormai all'epilogo della sua drammatica carriera politico-

⁷⁶⁶ R. Oviedo Pérez de Tudela, *Utopía y mestizaje: creatividad, lenguaje y literatura en Iberoamérica*, in *Quale America? Soglie e culture di un continente*, a cura di S. Serafin, vol. I, Venezia, Mazzanti Editore, 2007, p. 113.

⁷⁶⁷ Cfr. J. Quezada, *Referencias prologales para estos cuadernos de vida*, in *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 13.

intellettuale, scrive alla poetessa, in quegli ultimi anni della sua vita residente in compagnia di Doris Dana negli Stati Uniti, che tra i vari motivi che ha a sua disposizione per “invidiare” gli esiti dell’intensa vita della sua amica, vi è quello di «haber logrado independizarse de los alacranes del nacionalismo hispanoamericano, para vivir donde le acomode: a distancia de los “furores criollos”»⁷⁶⁸.

Parole in cui si può sentire l’amarrezza dei bilanci dell’“Ulises criollo” che ha messo tutta la sua arte teorica, letteraria e politica al servizio della nazione, vedendosi alla fine drammaticamente spodestato dei suoi sogni etici, civici, politici, dei suoi ambiziosi sogni di gloria - drasticamente rovesciati dalla sconfitta nelle elezioni presidenziali del ’29 - di un Messico che, dirà dal suo esilio europeo, ha ceduto l’alto esito della sua rivoluzione alla rogna della corruzione morale e l’ignominia civica che da sempre corrode il paese.

Si sa come i nazionalismi spesso imbevuti di istanze messianiche del ‘900 ispanoamericano si sostanziassero di suggestioni delle filosofie e esperienze estetiche dell’irrazionalismo e del decadentismo europeo, e si definissero con una forte tensione oppositiva nei confronti dell’ideologia positivista, emanazione delle elites conservatrici dei governi delle nazioni emerse dall’emncipazione coloniale. Con qualche livello di approssimazione si può sostenere che in Messico il “porfiriato” contro il quale si innalzò il maremoto della rivoluzione era la roccaforte del positivismo; similmente gli impeti nazionalistici della generazione argentina del “Centenario” affioravano da un movimento di revisione critica degli apporti culturali, sociali e politici delle elites liberali del secondo ‘800, drastico nel riconoscere le falle di quel progetto

⁷⁶⁸ S. I. Zaitzeff, *Cartas de José Vasconcelos a Gabriela Mistral y Carlos Pellicer*, in “Casa del tiempo”, IV época, n. 25, noviembre 2009, p. 35. Per ciò che concerne il *corpus* delle lettere di Vasconcelos alla Mistral, esso documenta la vitalità dei loro rapporti e l’intensa affettuosità del registro espressivo negli anni ’24-’25, quando la poetessa si è già lanciata in tragitti di «viajera caprichosa» rispetto alle cui mutanti destinazioni stenta a tenere il passo il messicano, ancora in patria, ma già proiettato in ambiziosi sogni di viaggio, tra Occidente e Oriente, di cui le da conto. Si vedrà più oltre di questo interessante confotno tra le passioni nomadiche dei due intellettuali. Si aggiunga qui che oltre quel biennio, poche altre lettere sembrano riferire di un rilassamento delle frequentazioni amicali e epistolari, ma allo stesso tempo della sopravvivenza di un rapporto di cordiale stima reciproca, che raggiunge i giorni estremi delle loro vite. Si osserva in particolare un grossa lacuna tra il ’25 e il ’47, quando una lettera firmata il 23 giugno, con riferimento a un discorso tenuto dalla poetessa nell’ambito di un “Congreso de los Bibliotecarios” al quale avrebbe dovuto prendere parte lo stesso Vasconcelos, Direttore de la Biblioteca del México dal 1946, viene inviata al Consolato Cileno di Santa Barbara. Nel dicembre del ’48 manda i suoi omaggi alla poetessa che stava aprendo la sua «nueva estancia en México» come consolole di Veracruz. Nel 1953 i due autori si sono rivisti a Cuba, dove hanno presenziato alle celebrazioni del centenario di Martí. Poi, le date saltano al 27 ottobre 1954, con una lettera in cui Vasconcelos commenta commosso il tributo, di cui ha appreso dalla stampa, che il Cile ha riservato alla sua potessa nobel di ritorno, ovviamente temporaneo, in patria. La lettera che si è citata soprarisale al 17 gennaio del 1955. In un’altra, l’ultima, del giugno del 1956, si chiude con un estremo, toccante addio: «En fin, Gabriela, pronto nos veremos por la otra vida» (*ivi*, p. 36).

di “civilizzazione”, anche se rispettoso dell’altezza delle figure e della nobiltà dei fini consumati in quell’esperienza decisiva della nascita della più potente nazione del sud del continente.

Dalla pur vigorosa reazione antipositivistica che attraversa negli anni ’10 l’America ispanica – con il protagonismo di Korn in Argentina, e gli intellettuali dell’Ateneo de la Juventud in Messico, per tenersi solo ai due più importanti centri culturali del continente – è frequente che sopravvivano nei retroterri delle ideologie, pur “purificate” dai vari spiritualismi e irrazionalismi dell’inizio del XX secolo, eredità concettuali del pervasivo linguaggio scienziata in cui tutte quelle file di intellettuali, la Mistral incluso, erano passati.

Vasconcelos si era battezzato al positivismo nella “Escuela Nacional Preparatoria”, «el lugar más firme y honorable de la cultura porfiriana», fondata nel 1868 da Gabino Barreda, morto nel 1881 «en calidad de santón laico de México finisecular», e nella scuola di Justo Sierra - rappresentante eminente del “partido científico” del 1892, e fondatore nel 1910 dell’Universidad Nacional - aveva continuato a coltivare il credo scienziata, la cui forza, annota Michael, non soccomberà del tutto alla «rebelión vitalista del 1910»⁷⁶⁹.

Tracce importanti di quelle sopravvivenze barrediane, e ancor di più serriane, si rinvencono in verità non ai margini, ma al centro stesso della dottrina etnica de *La raza cósmica*, che nel preconizzare la sintesi perfetta di una «quinta raza» emergente dall’ibridazione americana, allega delle pesanti ipoteche sullo stato del *mestizaje* attuale, che si vede limitato al presente da forti limiti biologici⁷⁷⁰.

Si rimanda così ad un imprecisato futuro, al termine di un processo di lunga espurgazione delle sue “tare” generiche, l’avvento di questa felice razza cosmica, sovrana di una nuova armonica fase della civiltà universale, del tutto emancipata dagli istinti brutalmente riproduttivi - e quindi affrancata dallo stigma della «fealdad» fisica - che costituiscono i limiti delle razze miste fino ad allora prodottesi. «Por encima de la eugénica científica prevalecerá la eugénica del gusto estético» si legge in uno dei passi de *La raza cósmica* che vengono particolarmente citati per indicare la “scivolata” razzistica di Vasconcelos, autore che, si può tornare a segnalare attraverso un classico lavoro di Zea, visse da protagonista la controffensiva antipositivistica del

⁷⁶⁹ C. Domínguez Michael, *op. cit.*, pp. XV-XVI.

⁷⁷⁰ In una lettera del 9 gennaio 1924 diretta alla poetessa in quel momento in Spagna Vasconcelos annunciava in questi termini l’uscita imminente della sua *Raza cósmica*: «estoy terminando ya el libro sobre la América Latina, con una teoría de que somos los precursores de la quinta raza que ha de resultar de la fusión de las otras cuatro, quedando entonces la historia así: primero la edad lemuriána que vio la civilización negra; después el predominio de la raza roja que vivió en la Atlántida y de la cual son restos las civilizaciones indígenas de América; después los mongoles en el Asia y luego los blancos en Europa: finalmente la fusión de todos en una hermandad nueva que tendrá un centro en el trópico con una capital a orillas de la Amazonas que se llama Unicrópolis: será la civilización del amor porque lejos de fundarse en la conquista, resultará de la unión libre de todos los pueblos» (S. I. Zaitzeff, *op. cit.*).

Messico rivoluzionario e postrivoluzionario⁷⁷¹. Già nelle prime pagine del prologo de *La raza cósmica* asseriva con sicurezza assoluta che

es fecunda la mezcla de los linajes similares y que es dudosa la mezcla de tipos muy distantes, según ocurrió en el trato de españoles y de indígenas americanos [...] Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar. Entre nosotros, el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles, decretada con posterioridad a la independencia⁷⁷².

In questo contesto di visioni conflittuali del *mestizaje*, tra ansie di riscatto sociale e rigurgiti di indigerite visioni scientiste, si possono leggere le esternazioni di sfiducia che si sono cominciate a vedere prima nella Mistral circa l'«*experiencia racial*» latinoamericana.

È interessante notare come nel linguaggio inventivo della poetessa l'irrisolutezza biologica di quell'esperienza si dia in una metaforica chimica-minerale o culinaria, di una chimica, ben inteso, fantasiosa e domestica, da laboratorio artigianale o da scienziato da strapazzo, in cui lo stesso fattore scientifico si stempera o nasconde nella freschezza dei procedimenti analogici e delle apparizioni lessicali, senza che con ciò smetta di darsi il serio messaggio concettuale: dall'azzardata sperimentazione, dall'ardita miscela di “ingredienti sanguinei” eterogenei, vengono i mali delle attuali società americane.

Le metafore di tipo culinario o chimico vengono ad esprimere l'infelicità di quel processo, sdrammatizzando nella fresca fantasia del linguaggio letterario i tecnicismi del linguaggio scientifico: ricette culinarie, formule chimiche, nelle cui mistioni azzardate si organizzano geni del disordine, cellule di una corporeità distorta, di un'umanità sconvolta nella sua più elementare fisiologia. Dal “battuto” di «*dos sangres opuestas*» non può che “montarsi” un «*desorden corporal*», così come da lieviti impazziti non riescono i migliori pani; nell'ampolla del laboratorio gli astrusi agenti chimici devono d'altronde avere a disposizione un determinato tempo per poter distillare un «*hermoso licor*»:

Endurézcase un poco usted y prefiera a las larvas finiseculares que pasean la ruta Cannes-Menton, la fealdad brutal y transitoria de nuestros mestizos. Porque eso es ella, en mucha parte: el desorden corporal que deriva así batido de dos sangres opuestas; la aspereza de un tejido parchado; la costra de un pan enleudado por levaduras distintas y que pusieron a hervir juntas. Acuértese usted de la batahola vista en los matraces de laboratorios, van de cuello abajo, carbonatos, óleos y otras cosas endiabladas; el zipezape de las botellas dura un instante, y en el trance del mestizaje, tardan un momento...histórico. Cuatro

⁷⁷¹ Dante Liano sottolinea i limiti di una visione razziale che da premesse positiviste, dedotte in particolare dal pensiero di Spencer, e nietzschiane, sfociava in «*tesis racistas y aristocratizantes*» (D. Liano, *Algunas reflexiones sobre identidad y cultura*, in *Identità americane. Etnie, culture, nazioni dal Río Grande alla Patagonia*, op. cit., pp. 121-131).

⁷⁷² J. Vasconcelos, *Obra selecta*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 85.

siglos cuentan por nada en una operación étnica. La peor borra se aplacará en el fondo y se irá volviendo el hermoso licor que echa de sí limpias relumbres en estado consumado⁷⁷³.

Il monito è diretto a Benjamín Subercaseaux, alla «palinodia de la carne chilena» in cui scorreva tutto un capitolo del suo *Chile o una loca geografía*⁷⁷⁴. In un altro testo, con questi stessi argomenti, la Mistral replicava a una dura stroncatura dei popoli ispanoamericani di Papini:

Olemos a nodriza todavía; tenemos los ojos aún azorados del nacimiento y éste fue violento un poco feroz y nos ha estropeado los huesos. Y hay algo de aturcido todavía en nuestras caras [...] Ya se ha dicho bastante y por bocas muy doctas, que nosotros, los mestizos sudamericanos, somos una ruta cortada, o un cuerpo rebanado por la mitad. Sufrimos aún la sangría consiguiente o algo más: una especie de conmoción que equivale al terremoto, una dislocación, o peor: la terocedura absoluta del rumbo comenzado⁷⁷⁵.

Le scelte espressive trascorrono qui verso il campo del “solido”, del corporeo prima, del geologico poi, per delineare la violenza di una nascita che ha determinato un’affezione, una distorsione nella struttura profonda dell’“organismo” ispanoamericano, che ne ha rotto le “ossa”. Ancora una volta si attesta il protagonismo del corpo in questa scrittura mistraliana dell’America meticciana. Ma qui è un corpo “offeso” da un parto prematuro e violento, che interrompe la tranquilla gestazione della sua formazione, scaraventandolo indifeso e inerme alla luce della storia, che ne rivela impietosamente le “mostruosità”, le sue idoneità a vivere secondo le esigenze delle più alte forme della civiltà:

Una vez más yo cargo aquí, a sabiendas, con las tareas del mestizaje verbal [...]. Pertenezco al grupo de los malaventurados que nacieron sin edad patriarcal y sin Edad Media; soy de los que llevan entrañas, rostro y expresión conturbados e irregulares, a causa del injerto; me cuento entre los hijos de esa cosa torcida que se llama una experiencia racial, mejor dicho, una violencia racial. Nacimos [...] monstruosamente, como no nacen las razas: sin infancia, en plena pubertad, y dando, desde el indio al europeo, el salto que descalabra y rompe los huesos»⁷⁷⁶.

⁷⁷³ G. Mistral, *Benjamín Subercaseaux y su libro “Chile o una loca geografía*, in *Gabriela piensa...*, cit., pp. 100-101.

⁷⁷⁴ Pagine che avevano provocato l’indignazione di Roberto Arlt, che dall’Argentina, in un articolo pubblicato nel maggio del ’41 in “Nueva Gaceta” (n.1) con il titolo *Chile a través de un aristócrata*, si mostrerà solidale con le «masas proletarias» cilene che «han tenido que soportar sobre sus espaldas una sociedad que engendra - ¡vean ustedes! – literatos como Benjamín Subercaseaux, banqueros como Edwards, financieros como Ross Santa María...» (Álvaro Abós, *Los últimos mil días de Roberto Arlt*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, 599, mayo 2000, p. 120).

⁷⁷⁵ G. Mistral, *Sobre Papini*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 360.

⁷⁷⁶ Testo citato da M. Arteche, *Gabriela Mistral, seis o siete materias alucinadas* (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/arteche.html>).

Ma ciò che appare irrimediabilmente “tragico” dal punto di vista biologico e sociale rivela la sua fecondità da quello dell’espressione artistica:

Porque el mestizaje, que tiene varios aspectos de tragedia pura, tal vez sólo en las artes entraña una ventaja y da una seguridad de enriquecimiento⁷⁷⁷.

Alla sventura del «mestizaje» razziale devono sopperire le «taree» letterarie del «mestizaje verbal», che già nell’arte di Neruda, scriverà la Mistral in un testo del 1936, sta rivelando i suoi alti esiti estetici, contribuendo a delineare l’«operación feliz» di una «devolución a nosotros mismos» della cultura latinoamericana.

Il letterato americano, con arte di fine miniaturista, deve allora impegnarsi a tracciare le linee de «el ojo almendrado, el lindo ojo en blanco súbito y negro de antracita, con párpado pestañado, de la criolla venezolana o ecuatoriana», per cominciare a rivelare questa “alterità” anche etnica del nuovo mondo agli europei giustamente delusi dall’«ausencia de nuestra naturaleza y de nuestra costumbre» nei libri latinoamericani, nella risoluzione decisa di controbattere «la imponderable cursilería continental que hace versallismos desde Aconcagua o Rosario»⁷⁷⁸.

In questa operazione la Mistral degli anni europei è intensamente impegnata proprio nell’ambito della scrittura prosastica, e in particolare da quella di viaggio. Era un’impresa che, la Mistral lo sapeva in prima persona, si stava producendo in molti casi dalla dimensione nomade di una classe intellettuale migrante, instabilmente installata in Europa.

3. Dire l’America dall’Europa, «la Vieja Madre»

Una parte consistente della scrittura mistraliana del periodo europeo si spendeva in esercizi di critica che passavano in rassegna e recensivano nuovi aspetti e tendenze della produzione letteraria ispanoamericana, celebrando la pubblicazione di opere che talora avrebbero segnato proprio dall’orizzonte dell’esilio, volontario e non, temporaneo o definitivo, la strada dell’espressione americana del ‘900.

Al di là delle opere, quelle pagine si mostrano sempre inclini a catturare l’essenza psicologica e fisica degli autori, con la scaltrezza di uno sguardo che sapeva interrogare con intelligenza fisionomie di uomini e donne che restituiva in ritratti mai esteriori o approssimati.

Vi erano innanzitutto le figure di una o due generazioni di letterate che avrebbero fatto la storia della scrittura al femminile del ‘900 ispanoamericano, l’uruguaiana Luisa Luisi, «una de las fuerzas espirituales de la América»⁷⁷⁹,

⁷⁷⁷ G. Mistral, *Recado sobre Pablo Neruda*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 130.

⁷⁷⁸ Ead., *Un maestro americano del cuento: Ventura García Calderón*, in *Gabriel anda...*, cit., p. 215.

⁷⁷⁹ Ead., *Mensaje sobre Luisa Luisi*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 63.

come ne disse alla morte, «Juana», come confidenzialmente chiamava la Ibarbourou, che diceva essere la più grande di “tutte noi”, e «al lado» di quella, la Storni, «con el derecho de su poesía rica»⁷⁸⁰, e quindi la Ocampo, «formidable argentinaza» e «ahijada de Francia»⁷⁸¹ insieme; e poi la brasiliana Carolina Nabuco, Carmen Conde, «contadora de la infancia», e Victoria Kent, tra le spagnole, la cubana Lydia Cabrera, la cilena María Monvel, che sarebbe stata all’origine dell’incidente diplomatico che causò la rimozione della Mistral dal seggio diplomatico madrilenno, sostituita da Neruda, e lo spostamento a Lisbona.

Dalle corrispondenze di scrittrici che furono spesso infaticabili viaggiatrici emergono le trame intime di percorsi di vita e scrittura intrecciati entro una geografia letteraria nomadica, itinerante tra le sponde del vecchio e nuovo mondo. Scambi epistolari testimoniano in particolare i contatti della Mistral con Teresa de la Parra, e Lydia Cabrera, sua intima compagna, che cominciarono a stringersi negli anni ’30, quando la Mistral esercitò l’incarico di console onorario del Cile in Spagna, a Madrid⁷⁸². Nella periferia della capitale spagnola, in un sanatorio di Fuenfría, nella Sierra de Guadarrama, la scrittrice venezuelana a cui la Mistral si sentì stretta da un’intensa amicizia provava a curarsi da un’affezione polmonare, in giorni di cui testimoniano le pagine dei suoi diari, come questa del 1936 in cui si interrogava su quella morsa dell’inquietudine che la spingeva continuamente a viaggiare:

¿Este deseo continuo de viaje, de “salir”, no será la señal de mi inutilidad en el mundo como ser colaborador de la vida por haber equivocado mi vocación, cualquier “estado” definido y humilde, que evité siempre por egoísmo: temor de perder la libertad y adquirir responsabilidad y trabajo?⁷⁸³.

Appena due anni dopo la malattia metteva fine alle sue inquiete peregrinazioni. Dalla capitale portoghese, la Mistral avrebbe rimpianto di non avere potuto assistere, a causa dell’intrigo dell’«española santiaguina» - María Monvel, se ne parlerà più oltre - la scrittrice venezuelana con cui aveva condiviso «el melón y el pan de Castilla»⁷⁸⁴.

Si tratta di testi che ora recensiscono l’apparizione di nuovi astri poetici, ora di necrologi, di annunci funebri dettati con la voce rotta dalla commozione e dal

⁷⁸⁰ Ead., *Algunos semblantes: Alfonsina Storni*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 39.

⁷⁸¹ Ead., *Victoria Ocampo*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 49.

⁷⁸² *Cartas a Lydia Cabrera: correspondencia inédita de Gabriela Mistral y Teresa de la Parra*, Madrid, Torremozas, 1988. Teresa de la Parra era stata il tramite della conoscenza con la Cabrera, i contatti con la quale sono illustrati, anche con la presentazione di documenti inediti, in un articolo di O. A. Jiménez, *Dos cartas inéditas de Gabriela Mistral a Lydia Cabrera*, in *Hispanamérica*, Año 12, No. 34/35 (Apr. - Aug., 1983), pp. 97-103 (URL: <http://www.jstor.org/stable/20542064>).

⁷⁸³ T. de la Parra, *Diario de Villevue, Fuenfría, Madrid (1931-1936)*, in *Obra (narrativa, ensayo, cartas)*, selección, estudio crítico y cronología al cargo de V. Bosch, Caracas, Ayacucho, 1982, p. 447.

⁷⁸⁴ G. Mistral, *Gente americana: Teresa de la Parra*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 48.

pianto, recando senza pudori le testimonianze intime di un universo, un sodalizio femminile stretto da antichi, arcaici gesti, il vegliarsi nella malattia, l'assistere il corpo inanimato alla morte: l'«alargar el agua mejor» alla bocca arsa dalla malattia di Teresa de la Parra, o – come si strugge di non aver potuto fare – il pettinarne, al fianco di Lydia Cabrera, la «cabeza querida», posando la «mano criolla sobre la caja, la piedra y el suelo extranjeros que apretujaron y recibieron su forma»⁷⁸⁵, quando la malattia aveva avuto la meglio sulla sua ancora giovane vita.

Si è detto della visita dell'Ocampo alla Mistral in letto di morte, contatto estremo tra due scrittrici che si legarono in un intenso scambio affettivo e intellettuale, dalle prospettive di un intenso nomadismo. Su quello ocampiano la Mistral rifletteva in uno scritto del 1942. Vi descriveva una Victoria Ocampo plurima, avvertendo nella traiettoria intellettuale della collega argentina una scissione o moltiplicazione dell'identità, affermatasi attorno a diversi focolai culturali, che comportava alla fine, secondo la più o meno esplicita diagnosi della cilena, una situazione di irrisolutezza della personalità letteraria, e forse, più addentro ancora, della persona *tout court*.

Lo scombussolamento identitario non è ovviamente dato dalla lunga latitanza della scrittrice dalla patria argentina, quanto è originato da un tradimento idiomático, l'aver cioè scelto il francese come lingua della comunicazione letteraria, con la violenza che ne deriva di dovere esprimere la sua calda temperie intellettuale di *criolla* nella “gelida” lingua che ha voltato le spalle al genio di Rabelais, «aquella lengua de cristales, anti-rabelesiana, que se ha vuelto el francés»⁷⁸⁶. Ne deriverebbe una «tragedia idiomática», che la Mistral legge attraverso le sentenze di Anatole France circa l'incompatibilità tra lo spagnolo e il francese, rinfacciando alla collega il “tradimento” fatto alla lingua di Cervantes con la stessa animosità dell'Unamuno delle invettive contro la voga gallicista degli scrittori modernisti.

Nella serie dei testi – risalenti tutti al 1927 – dedicati a figure di *Hispanoamericanos* in Europa la poetessa difende, anche con un piglio autodifensivo, il fedele proseguimento – nella condizione di un «descastamiento» solo esteriore – dell'impegno dei suoi colleghi d'oltreoceano nella costruzione delle sorti del continente sudamericano, la tenacia dello sguardo del «sudamericano de Europa» sull'«acontecimiento propio», la sua dedizione nella rievocazione di un mondo che riusciva ad insediarsi nei così diversi paesaggi europei attraverso la forza drammatica del ricordo, della nostalgia, ma soprattutto della tenace voglia di raccontare l'essenza intima delle proprie origini: Ugarte, che dalla sua casa di Nizza «burla las millas marinas con su voluntad de seguir siendo sudamericano»⁷⁸⁷, Ventura

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ Ead., *Victoria Ocampo, op. cit.*, p. 55.

⁷⁸⁷ Ead., *Hispanoamericanos en Francia: Manuel Ugarte*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 218. In questo testo lo scrittore argentino viene celebrato come il successore diretto di Rodó nella costruzione di una dottrina ispanoamericanista: «Lo han llamado el Juan Bautista del hispanoamericanismo, doctrina platense por excelencia, como que nace en Rodó y se

García Calderón, «este peruano con 15 o 20 años de París, en el que de pronto se han levantado la sierra y la selva de Marañón», «que a los 30 años se sacude París con un fácil movimiento de sus espaldas de gigantón, y se queda en lo suyo, con sus tendones y sus huesos americanos para contar aquello»⁷⁸⁸, Vasconcelos, che «ha vivido dos años en Europa, evitando, con más pertinacia que Ulises, la sirena europea, especialmente la sirena de París, que parece ser la más inclinada a malograr los Ulises americanos»⁷⁸⁹. Si è già riflettuto altrove a proposito della ricorrenza, certamente non casuale, del simbolo ulissiaco nella letteratura del primo '900 ispanoamericano, come per esempio nelle incursioni mediterranee di Asturias o nei bilanci del soggiorno europeo di pagine autobiografiche e di viaggio di Uslar Pietri.

Nell'articolo del '27 della Mistral l'applicazione del riferimento mitico a Vasconcelos sembra quasi una prefigurazione, o una sibillina anticipazione, all'*Ulises criollo* in cui, tra il '32 e il '35, nella Guijón asturiana, interrompendo gli studi più faticosi per la preparazione dell'*Estética*, l'autore de *La raza cósmica* trasfigurerà le sue movimentate peripezie biografiche sullo sfondo di un complesso spaccato della società messicana postrivoluzionaria⁷⁹⁰. Octavio Paz, con una significativa analogia di espressioni rispetto al testo della cilena, descriverà il senso della vicenda di questo Ulisse messicano come una ricerca divisa «entre el cielo y la tierra, entre las sirenas de las culturas extrañas y un suelo al que ama sin conocer», in un'odissea che ha il suo culmine nella presa di coscienza di un'origine al principio offuscata da intromissioni di culture cosmopolite: «la odisea espiritual [...] del viajero que regresa, no tanto para administrar su hogar, como el griego, sino para redescubrirlo»⁷⁹¹. È una ricerca nella quale risultò coinvolta la stessa vicenda di Paz, il cui *El laberinto de la soledad* compose dalla inquieta Parigi del dopoguerra, e nella quale, lo si sta

organiza con Manuel Ugarte» (*ibid.*). È soprattutto colui che ha scosso il verbo arielista dalle lettere morte della sua divulgazione accademica, trascinandolo allo spazio aperto delle piazze e del dibattito vivo. Importante la pronuncia di divergenza, si direbbe non futilmente “terminologica”, con la propaganda di «latín-americanismo» professata dal collega argentino. Alla dizione di Ugarte la Mistral preferisce quella di «hispanoamericanismo», e ciò per un sua mancanza di fiducia, in questo frangente, «en el latinismo nuestro, por lo menos bastante hipotético» (*ivi*, p. 220).

⁷⁸⁸ Ead., *Un maestro americano...*, cit., p. 213.

⁷⁸⁹ Ead., *Hispanoamericanos en París, José Vasconcelos: "Indología"*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 191.

⁷⁹⁰ Con le parole dell'autore nell'*Advertencia*: «un destino cometa, que de pronto refulge, luego se apaga en lagos trechos de sombra, y el ambiente turbio del México actual, justifican la analogía con la clásica Odisea. Por su parte, el calificativo criollo lo elegí como símbolo del ideal vencido en nuestra patria desde los días de Poinsett, cuando traicionamos a Alamán [...] El criollismo, o sea la cultura de tipo hispánico, en el fervor de su pelea desigual contra un indigenismo falsificado y un sajonismo que se disfraza con el colorete de la civilización más deficiente qu conoce la historia; tales son los elementos que han librado combate en el alma de este *Ulises criollo*» (J. Vasconcelos, *Ulises criollo*, prólogo de E. Carballo, México, Trillas, 1998, p. 45).

⁷⁹¹ O. Paz, *Primeras letras (1931-1943)*, a cura di E. M. Santí, Barcelona, Seix Barral, 1998, p. 290.

vedendo, trascorre crucialmente la costruzione dell'identità culturale ispanoamericana del '900.

Nel suo studio sulla letteratura prosastica mistraliana, Arrigoitia ha parlato di un atteggiamento conflittuale, tra «*admiración y recelo*», della poetessa nei confronti del vecchio mondo, specifica in effetti di una fase generazionale della cultura ispanoamericana che ha superato o che almeno mette duramente in questione l'atteggiamento di indiscriminata soggezione dei predecessori modernisti agli incanti della «sirena europea». «Gabriela se convierte en una especie de Casandra que quiere prevenir a su Continente y crear en él un criterio selectivo frente a lo europeo»⁷⁹². All'interposizione di quei miti cosmopoliti la Mistral invitò a guardare con sospetto, come si arguisce già da frammenti emblematici de *El grito*:

Divulga la América, su Bello, su Sarmiento, su Lastarria, su Martí. No seas un ebrio de Europa, un embriagado de lo lejano, por lejano extraño, y además caduco, de hermosa caduquez fatal⁷⁹³.

Se si consegnò con circospezione ai richiami “corrompenti” della cultura europea, che venivano in particolare dai circuiti mondani delle capitali artistiche, Parigi come Madrid o Roma, la Mistral mantenne pure un atteggiamento di vigile distacco critico – fondato sulla considerazione realistica dello stato di prostrazione morale e sociale dei paesi iberoamericani - rispetto a quelle concezioni messianiche dell'America come terra di un nuovo avvenire *mestizo*, che si diffusero in particolare dalla *Raza cósmica* di Vasconcelos: incarnazione per «*los mozos*», per i giovani speranzosi eredi della rivoluzione messicana e di quanti da altre nazioni del continente riposero illusione in quell'esperienza de «*la democracia inspirada y moderna, un poco mesiánica y un poco año 2000 [...] lengua de fuego de la Pentecostés, sobre el bulto del país*»⁷⁹⁴.

⁷⁹² L. de Arrigoitia, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989, p. 141. Pur nel taglio descrittivo, il volume di Arrigoitia costituisce un contributo utile, nella mancanza assoluta di altri lavori, per l'approssimazione allo studio della prosa mistraliana, di cui individua le grandi linee evolutive e le principali direttrici tematiche e stilistiche. La trattazione degli ampi materiali – di cui vengono rigorosamente specificate le fonti, circostanza rara nella letteratura critica mistraliana - scorre su cinque fondamentali ambiti cronologici e tematici: la scrittura poetica di *Desolación* (cap. II); le prose degli anni messicani, fase di «*transición al periodismo*» (1922-1924), nelle quali comincia ad esprimersi pubblicamente la triplice «*preocupación*» «*americanista*», «*pedagógica*» e «*estética*» della sua ricerca vitale e intellettuale (cap. III); la produzione del periodo europeo su temi europei (1925-1934), nel quale emerge in particolare la frequentazione del genere della cronaca di viaggio (cap. IV); la prosa del periodo europeo (1925-1938) su temi americani (cap. V); la produzione dei “*recados*” (cap. VI).

⁷⁹³ G. Mistral, *El grito*, in P. Zegers Blachet, *Gabriela Mistral: única y diversa*, Santiago de Chile, 2005, p. 59. Si tratta di un'antologia di testi in prosa divisi in sezioni dedicate a diversi aspetti dell'universo mistraliano.

⁷⁹⁴ Ead., *Primeras luchas de Vasconcelos*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 186.

In *Geografía humana de Chile*, del '39, la poetessa raffigurerà il suo auspicio di un'«América Ibera» unita dal desiderio comune di un'«americanidad total» nell'immagine plastica di un «barco futurista» dalle «tres proas»:

La América Ibera parece tener, como un barco futurista, tres proas: la del Brasil, a medio cuerpo, la austral, argentino-chilena, y una proa sobre el Mar Caribe tal vez en el cuerno de México o en el muñón de Cuba. Son vértices de tres espíritus latinoamericanos diversos, pero no son, a Dios gracias, unas proas rivales ni navegan hacia distintos derroteros; diríamos, jugando en serio, que no están vueltas hacia el mar, sino hacia el corazón del Continente, porque la aventura que buscamos es ahora la propia, la realización de una raza latinoamericana⁷⁹⁵.

Segue quindi nel discorso un invito esplicito a voltare fermamente le spalle all'occidente europeo, ai mari atlantici, a diffidare dell'Europa che, proprio in quell'anno, veniva travolta dai fuochi della seconda guerra. In questo testo che – è opportuno annotare – fu pronunciato nel palazzo della “Unión Panamericana” di Washington, la Mistral denuncia, non per la prima volta, il venir meno alle sue promesse “universalistiche” di un'Europa lacerata dalle divisioni di anguste divisioni nazionalistiche, e totalmente indifferente alle questioni sudamericane (se non nella forma di un minaccioso espansionismo economico, sul quale invita i compatrioti a vigilare):

Y parece que pronto nosotros, latinoamericanos, ya no tendremos muchas bandadas de cigüeñas europeas que seguir con intención de aprenderles el vuelo universal, porque Europa parece que ya no ama la universalidad [...] La segunda emancipación de la América Ibera, mucho más real que la otra, despunta en el horizonte, no a causa de la llamada decadencia de Europa. Alertas como el flechero, nosotros necesitaremos vigilar el rumbo de las cigüeñas europeas que quieren reaprender el rumbo oeste, el cual no les conviene, porque tal vez aquí morirían, antes de alcanzar a hacer nido...⁷⁹⁶

Come ricostruisce Arrigoitia, già nei primi momenti della sua attività per l'Istituto di Cooperazione Internazionale, istituito dalla Società delle Nazioni per promuovere «la confraternidad de los intelectuales y profesionales de todas partes del mundo», la Mistral aveva discusso a viva voce il «descuido torpe que Europa siente hacia los Continentes que no son el suyo, lo mismo hacia la América que el Asia»⁷⁹⁷. Il rigurgito dell'esperienza di questo egoistico e spesso sprezzante eurocentrismo le fa disegnare qui, sullo sfondo di una lontana Europa insanguinata dalla guerra, l'immagine della barca dalle tre proe aggrappate ad un unico cuore palpitante di orgoglio americanistico. Ma non deve considerarsi tale pronuncia esplicita di un atteggiamento univoco della Mistral nei confronti del mondo europeo, verso il quale, come osserva Vargas Saavedra, nel periodo del secondo dopoguerra alternerà atteggiamenti di

⁷⁹⁵ Ead., *Geografía humana de Chile*, in *Gabriela anda...*, cit., pp. 387-388.

⁷⁹⁶ *Ivi*, p. 388.

⁷⁹⁷ L. de Arrigoitia, *op. cit.*, p. 143.

ammirazione e disillusione. Già in *Caída de Europa*, come si è visto, la Mistral tornava a rivolgersi con trepidante affetto filiale all'Europa sconvolta dalle stragi del conflitto, «acribillada de fuegos y ahogada de humareda», come alla «Vieja Madre que nos tuvo/dentro de su olivar y de su viña»⁷⁹⁸.

L'Europa rimarrà in sostanza un perno essenziale della complessa sintesi etnico-culturale aperta dall'esperienza intellettuale e letteraria di Gabriela Mistral, «ejemplo de mestiza que no se dejó aplastar por la genética india y que supo aprovechar la genética blanca – en el plano anímico como en la actividad cívica – y ejemplo de mestiza que logró transfigurarse en un arte genuinamente mestizo, cuyo componente occidental oscila hacia lo indio-asiático»⁷⁹⁹.

Pare opportuno provare a ricapitolare dunque direzioni della formazione della visione identitaria della poetessa cilena sullo sfondo delle varie direttrici di pensiero e di esperienze intellettuali che innervano la trasformazione di quei densi decenni iniziali della cultura ispanoamericana del XX secolo: il modernismo dariano, nella quale la Mistral vide con compiacimento l'epifania della nuova coscienza artistica ed intellettuale americana in un contesto ampiamente internazionale, e l'idealismo arielista, dottrina che raccoglieva il credo bolivariano, declinandolo, con una proposta genealogica che puntava alla matrice classica del mondo europeo, in funzione antistatunitense; lo spiritualismo e gli ideali umanitari di Romain Rolland, Tolstoj e di Tagore, e, di nuovo nella sfera americana, l'estetismo cristiano e misticheggiante di Nervo; i grandi maestri Martí, Bello, Sarmiento, Montalvo; Vasconcelos, che per molti versi compendia quelle cruciali esperienze della cultura ottonevicesca ispanoamericana, aprendole in un'operazione teorica e politico-sociale insieme che costituiva un'ampia rivendicazione del *mestizaje* e delle essenze indigene, sfociando in una pervasiva dottrina etnica, dei cui riflessi sulla giovane poetessa si è già visto.

Al di là di Vasconcelos, comunque, nella visione mistraliana della questione etnica ispanoamericana, e nel repertorio di strategie studiate per affrontarle dall'ambito delle politiche sociali, si può avvertire la presenza di Sarmiento, come ha già segnalato Vargas Saavedra. Come l'ammirato scrittore argentino, la poetessa riconosce nell'immissione del più qualificato sangue europeo la forza necessaria per la cementazione di una società gravata da forti contraddizioni culturali ed etniche. Ma oltre Sarmiento, Rodó, e Ugarte, nuovo apostolo del «latinamericanismo», estranei a livelli diversi rispetto alla questione indigenista che comincia a interessare con forza la Mistral sin dall'esperienza della docenza nel sud patagonico, era ancora nel magistero di Vasconcelos che poteva trovare una risposta chiara al problema dell'integrazione razziale delle società ispanoamericane. Il mondo indigeno, che per Sarmiento era apertamente la «barbarie» da ricondurre alla «civilización» attraverso il modello della razionalità europea, non faceva

⁷⁹⁸ G. Mistral, *Caída de Europa*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 442.

⁷⁹⁹ L. Vargas Saavedra, op. cit., pp. 18-19.

nemmeno apparizione nel tracciato identitario dell'*Ariel*, né le grandi figure e miti delle antiche civiltà precolombiane si attestavano nell'imponente costruzione "enciclopedica" dei *Motivos de Proteo*, «gigantesco museo virtual», come lo ha definito Omar Ette, «en que la historia cultural de Occidente se vulve presente»⁸⁰⁰.

Il messaggio *mestizo* e indigenista lasciato in eredità dal Martí di *Nuestra América* trovava invece posto nell'«humanismo integrador» della cultura messicana del 1910, accanto ad una rivendicazione della cultura classica non meno intensa di quella di Rodó, e un significativo recupero della matrice ispanica. Sulla scia di Vasconcelos la Mistral si sarebbe tenuta, almeno in un primo momento, ad una concezione politica dell'indigenismo assai limitata nelle sue premesse valoriali, auspicando, come ha ricostruito Vargas Saavedra, una «incorporación de los indios al progreso hispanoamericano» che allo stesso tempo facesse tesoro delle «particularidades útiles y preciosas» di quelle minoranze⁸⁰¹. Così pure la realizzazione disposta dalla "Secretaría de Educación Pública" messicana di «una política específica para la población indígena, coherente con el mesianismo mestizo del ministro» si fondava «en la integración plena y progresiva del indio al mosaico criollo de la civilización mexicana»⁸⁰².

Vicina alle posizioni "conservatrici" del *mestizaje* del baricentro messicano, la poetessa prenderà così le distanze dai tratti più oltranzistici della campagna indianista che trovava in quegli anni un fervido centro di espansione nel settore andino. L'indianismo sentimentale e romanticheggiante di fine '800 della Avallaneda o della Matto de Turner cedeva il segno nel primo '900 ad un indigenismo dalla marcata fisionomia sociale e politica, oltre che nell'opera di José María Arguedas, che pure come ricorda Pérez de Tudela ebbe un ruolo essenziale nella configurazione di un «pensamiento indigenista basado en la valoración de la diferencia», in quella di Mariátegui.

La proposta nazionalistica avanzata da Mariátegui nei *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, affermando l'esigenza di guardare scopertamente alla molteplici tradizioni etniche e culturali che vedeva attraversare, nella logica della segregazione, il complesso *empasse* sociale andino, si fondava su una rivendicazione del sostrato oppresso della minoranza indigena che non si fermava all'aspetto genericamente culturale, pur ampiamente discusso nell'opera, ma si concretizzava in una precisa proposta socio-politica ed economica articolata su principi di ispirazione marxista⁸⁰³.

⁸⁰⁰ O. Ette, "Una gimnástica del alma": José Enrique Rodó, *Proteo de Motivos*, in José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de «Ariel», edición al cargo de O. Ette y T. Heydenreich, Madrid/Frankfurt am Main, Vervuert-Iberoamericana, 2000, p. 189.

⁸⁰¹ *Ivi*, p. 20.

⁸⁰² C. Domínguez Michael, *op. cit.*, p. XXXII.

⁸⁰³ L'opera tracciava una drastica distinzione tra una letteratura indigenista scritta dal punto di vista insuperabilmente idealizzato, parziale del soggetto *criollo*, e una letteratura indigena che fosse diretta emanazione del soggetto indigeno - a cui nel secondo '900 hanno dato voce le esperienze di autori come Gamaliel Churata e José María Arguedas - aprendo un dibattito importante sul quale ha fatto luce in un modo apprezzabile l'estesa opera di Antonio Cornejo Polar. Intervenendo nel merito della contrastata ricezione critica

In *Lengua española y dialectos indígenas en la América*, del 1930, la poetessa avanza diversi livelli di obiezioni alla proposta dell'importante intellettuale peruviano, di cui ricorda con compianto la recente scomparsa. Senza in verità inoltrarsi nella discussione degli aspetti più genuinamente politici della sua dottrina, giudicava piuttosto gli aspetti socio-culturali delle sue linee programmatiche, e in particolare quelli attinenti alla lingua.

Con i più generosi propulsori della ormai improcrastinabile, secondo una sua affermazione, «tarea indianista», dissente nelle linee di principio innanzitutto rispetto all'imputazione univoca della cancellazione dell'elemento culturale indigeno alla responsabilità della colonia spagnola: responsabilità che andrebbe invece piuttosto assegnata, dal suo punto di vista, al protagonista del «periodo indipendente», all'egoismo del «legislador mestizo». Schiette le pronunce di dissenso pure sul tema, che primeggia tra i capisaldi della nuova battaglia indianofila, della «resurrección de la lengua aborigen», che la poetessa non esita a definire di «ingenuidad esperantista», di un irrealismo deleterio: perché nel restituire ai maya-quechua le loro lingue autoctone, allontanandoli dallo spagnolo, li si priverebbe di un fondamentale strumento di comunicazione, culturale e in definitiva anche commerciale, politico⁸⁰⁴. Nella proposta Gabriela in effetti vede un'irrazionale inversione del felice

dell'opera mariateguiana, attaccata, come aveva già messo in luce Cornejo Polar, ora per un eccesso di economicismo ora per un'insufficienza di ortodossia marxista, in un suo recente saggio Melis ha esortato a guardare all'«originalità profonda della sua operazione culturale, che consiste nel sottoporre una teoria elaborata a partire dalla realtà europea alla prova di un mondo irriducibile a questi schemi. Si potrebbe quindi capovolgere l'affermazione, ripetuta fino alla sazietà, secondo la quale Mariátegui applica il marxismo alla realtà peruviana, sostenendo al contrario che la sua operazione consiste nell'applicare la realtà peruviana al marxismo, svelandone oggettivamente, e forse in maniera preterintenzionale, i limiti eurocentrici». Cfr. A. Melis, *Il Perù come nazione da costruire in José Carlos Mariátegui*, in *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica (1914-1945)*, a cura di M. Porciello e M. Succio, Milano, Arcipelago, 2009, p. 258. Melis è stato il curatore di recenti edizioni italiane dell'opera di Arguedas per l'editore Einaudi, del *Zorro de arriba y el zorro de abajo*, nel 1990, e di *Musica danze e riti degli indios del Perù* nel 1991. Arguedas è stato lo scrittore nel quale ha preso forma in maniera eclatante e struggente la lacerazione linguistica comportata dalle sue doppie identità india e spagnola, «un dilemma insolubile tra l'esigenza di accedere alla lingua dominante come strumento di emancipazione culturale e la volontà di salvaguardare un mezzo espressivo legato ai momenti più intimi della vita quotidiana e a un paesaggio geografico e umano», come ha scritto Melis nell'introduzione al libro del 1991. Cfr. A. Melis, *L'angoscia e la speranza del meticcio*, in *Musica danze e riti degli indios del Perù*, Torino, Einaudi, 1991. Sul trauma culturale e linguistico che individua tutta l'esperienza di Arguedas, «caso di deculturazione/acculturazione da manuale», di dimidiata mediazione tra due culture e lingue antagonistiche, «tra il quechua autentico e tuttavia minoritario e ghettizzante e lo spagnolo, lingua quanto si vuole estranea e aliena, ma diffusa e "aperta", tale da garantire con la comunicazione l'emancipazione di chi parla», avvia un giro di riflessioni, come si vede assai attinenti alle questioni toccate dell'articolo mistraliano di cui si sta discutendo, l'articolo di D. Carpani, *Nuestra América mestiza: le identità perdute e ritrovate di José María Arguedas*, in *Identità americane. Etnie, culture, nazioni dal Río Grande alla Patagonia*, a cura di P. L. Crovetto e L. de Llera, Salerno, Edizioni del Paguro, 2004, p. 19.

⁸⁰⁴ G. Mistral, *Lengua española y dialectos indígenas en la América*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 173.

esperimento educativo consolidato dai missionari nelle colonie, che aveva puntato alla trasmissione della cultura spagnola attraverso i binari pedagogici di un flessibile bilinguismo e sincretismo culturale.

Anche questa linea argomentativa è da riportare in verità all'autorevole magistero di Vasconcelos, nella cui *Raza cósmica* la valorizzazione dell'eredità ispanica entro il nuovo costrutto teorico del *mestizaje* si costruiva precisamente sulla rivendicazione dell'esperienza dei missionari spagnoli e la condanna, condivisa con gli autori del '98, della Spagna dei monarchi "stranieri"⁸⁰⁵.

Attraverso la Spagna, l'Europa rimaneva una sponda fondamentale del sistema concettuale su cui si fondava la dottrina sociale e razziale dell'intellettuale messicano. La *latinidad*, ed entro di essa la *hispanidad*, matrice in cui rinviene un elemento di coesione essenziale della patria ispanoamericana, e - con un scatto di arretramento delle origini simile a quello tracciato da Rojas in *Blasón de plata - l'indigeno*, sono i fondamentali spettri identitari su cui si costruisce la visione di Vasconcelos.

Il recupero del legame ispanico risulta enfatizzato nelle pagine de *La raza cósmica* da un'assunzione dell'identità cattolica, nella quale con trasporto messianico Vasconcelos individua il «factor espiritual» che garantirà il processo di miscidazione culturale della razza futura. La difesa di quel vincolo identitario si accompagna, in linea con la retorica del tempo, all'esaltazione della rivalità con il nemico anglosassone, la cui genesi storica viene arretrata dal conflitto del '98 alle date «de las derrotas de la Invencible y de Trafalgar».

Entro questo medesimo spartito si profila il costrutto identitario che si può attestare dalle affermazioni del Mistral (almeno fino agli anni '30): ideato su un generico senso di appartenenza entro una famiglia latina, ma, come si vedrà, più specificamente costruito, in un primo momento almeno, su una rivendicazione dell'origine cristiana ed ispanica. Su questa positiva attestazione in senso ispanofilo e proindigenista, e un contenimento delle propensioni esterofile, è impostato l'esito di un giudizio comparatistico tra Sarmiento e Vasconcelos, sviluppato all'esordio del già citato testo del 1930, *Primeras luchas de Vasconcelos*. Questi assurge dai commenti elogiativi della poetessa cilena come il nuovo «Hombre-Sarmiento» della cultura americana, con molti "vantaggi", dovuti a ragioni che la poetessa ovviamente si premura di contestualizzare al momento storico e alla peculiarità della cultura nazionale, rispetto all'autore del *Facundo*:

Las ventajas que nos trae Vasconcelos sobre Sarmiento serían las de bastarse en la obra con la cultura española y la autóctona de su país, de mostrar en ella

⁸⁰⁵ Ulteriori espressioni mistraliane di condanna della modalità della conquista spagnola, ma ancora con la distinzione del giudizio, che si è già segnalata, sull'operato umanitario dei religiosi, si possono appunto rinvenire nel già citato testo *Primeras luchas de Vasconcelos*, del 1930. L'«abandono sin nombre» in cui sprofondò durante la colonia la popolazione indigena si produceva infatti laddove «el misionero no pudo entrar, ya sea porque el soldado lo mirase como el anticonquistador y lo aventara de su empresa, según lo contó Las Casas, ya sea por escasez de misioneros» (*Primeras luchas de Vasconcelos, op. cit.*, p. 188).

un minimum de influencias extrañas, francesa e inglesa, que Sarmiento aceptó a manos llenas, a causa de su antiespañolismo, y a causa también de que el indio del Sur no nos dejó herencia que defender ni guardar⁸⁰⁶.

Un'identità ispanica veicola evidentemente il primo viaggio della poetessa in Europa. Un inno aperto alla *hispanidad*, una *hispanidad* ferita dalla ancora bruciante disfatta del '98, è la *Salutación* che, nel 1924, anno del suo primo approdo in terra spagnola, la poetessa intonò, dinnanzi al pubblico de "El Ateneo" di Madrid, agli spagnoli «perdedores»:

Sobre la tierra yo os amo, perdedores,
que nos miráis con limpios ojos perdonadores.
¡Qué dignas son las manos en desposeimiento!
¡Qué tranquilo costado sin épico erguimiento!
[...]
En esta hora espesa de los violentadores,
fétida de codicia, yo amo a los perdedores⁸⁰⁷.

Sembra di potervi ritrovare il senso di affettuoso cordoglio che attraversa tanta letteratura dei letterati ispanoamericani testimoni del *desastre*, capostipite illustre il Darío dell'ode *A Roosevelt*⁸⁰⁸. È una Spagna costruita nel marco simbolico della sua tradizionale identità cristiana e stoica, e, come nell'orbita di esperienze che si sono delineate nel capitolo su Rojas, riconosciuta attraverso un'esperienza affettivo-culturale che propende a trovare nel suo stato di ritardo economico e sociale l'indicazione di una positiva, originale esperienza di dissociazione dalle direttrici della cultura dominante europea, impersonate con i criteri di capitalismo selvaggio, culto materialistico, nazionalismo guerriero. Una Spagna, scriverà la poetessa in un testo del '32 con ulteriore impiego di metafore minerarie, "snobbata" dagli stranieri, come «un mineral viejo y desconocido, en el que morder con pico hasta que suelte su doctrina secreta», «monolito secreto» o già «viejo cachivache que no dará más que unos polvos medievales»⁸⁰⁹. Polveri medievali che sprigionavano per il Cernuda esule in Gran Bretagna, intossicato dai fumi dell'assediate, asfissiante modernità industriale, la memoria di una perduta garanzia di bellezza, rimpianta nelle costruzioni immortali della patria spagnola. Nel suo famoso *El ruiseñor sobre la piedra* prendeva corso un confronto drammatico tra «la hermosura y la belleza representada por El Escorial, símbolos de los valores eternos» e il «pragmatismo y utilitarismo que son una clara expresión de la

⁸⁰⁶ G. Mistral, *Primeras luchas de Vasconcelos*, op. cit., p. 185.

⁸⁰⁷ La *Salutación*, che non figura nelle raccolte poetiche mistraliane, apparve in un'edizione fraudolenta della sua poesia: *Nubes blancas (Poesías) y La oración de la Maestra*, Barcelona, Editorial Bauza, 19., p. 209.

⁸⁰⁸ Si segnala al proposito che una selezione delle prose giornalistiche dariane, in particolare degli anni 1892-1912, è stata allestita da Schmigalle in un'edizione critica di recente pubblicazione: R. Darío, *¿Va a arder París? Crónicas cosmopolitas, 1892-1912*, edición de G. Schmigalle, Madrid, Veintisiete Letras, 2008.

⁸⁰⁹ G. Mistral, *Waldo Frank y nosotros*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 226.

“profunda repugnancia” que provoca en Cernuda el ambiente industrial de Glasgow»⁸¹⁰.

Il recupero del rapporto con l'exmadrepatria, l'accettazione della storia coloniale, realizzata – ancora nella linea di Vasconcelos - sulla valorizzazione dell'esperienza formativa delle missioni cristiane, non impedisce tuttavia di lavorare ad una maglia di connessioni culturali strutturate da un'intenzione di “decolonializzazione” della propria identità, inoltrate verso un repertorio di luoghi o non miticamente europei o extraeuropei, magari ancora qualificati dallo stato della debolezza, della marginalità, ma che affrancano da forme ossessive di un europeismo dimidiante della propria specificità americana.

Anche in ciò, nella sua volontà di scavalcare i miti più immediatamente europei della classicità greco-latina, che pure l'affascinano, per andare alla ricerca di più impure, anche “barbariche” entità mediterranee, orientali ed asiatiche, si può rinvenire, mi pare, una influenza di quel Vasconcelos che, ricorda Porciello, prima ancora che l'autore contraddittorio de *La raza cósmica*, fu il personaggio mitico del «*descolonizador, el apóstol de la cultura mesiánica*», l'assertore di un'idea di «cultura come antidoto al colonialismo», contrassegnata dallo stimolo di un'universalità, assorbita da Occidente come da Oriente, e che doveva d'altronde proprio trovare un estremo culmine nell'America della quinta razza⁸¹¹.

La Mistral viaggia dunque in Europa con l'occhio sempre volto ai suoi risvolti impuri, anche al suo doppio orientale, alla sua nemesi asiatica. E dunque smitizza i miti nel cui attraversamento aveva brillato la cometa della poesia modernista, il mito di Parigi, innanzitutto, che la poetessa non si cura nemmeno più di tanto di smontare. Piuttosto lo ignora. Come all'austero rettore di Salamanca, l'aria della capitale francese le apparve spesso e pesante, viziata ormai dagli eccessi *bobémiens* di una letteratura moralmente dannosa se non insulsa («he visto yo tanto muchacho podrido y arruinado por París, que a nadie aconsejaría mandar un hijo allí. Y no es porque yo crea que la ciudad pudre a todos; pudre al de afuera»⁸¹²), viziata dagli obblighi di esteriori relazioni mondane, di quella socievolezza dell'*urbe* intellettuale alla quale, nella rivendicazione compiaciuta di un suo essere sostanzialmente solitario, si sottrasse sempre. «A pesar de esa vida en “meeting”, en multitud, que me ha dado el viaje, soy mujer de un puñadito de afectos profundos», annotava nelle pagine del suo diario⁸¹³.

In ciò, in questa sua scelta di riserbo e di selettività degli affetti, in questo suo rifiuto di Parigi – che va interpretato comunque con l'occhio alle date della sua esperienza, che cade in anni, come si è detto, di un diffuso stemperamento

⁸¹⁰ M. A. de La Fuente García, *Polifonía e ideología: diferentes voces en la poesía de Luis Cernuda*, in J. Matas Caballero, J. E. Martínez, J. M. Trabado (eds.), *Nostalgia de una patria imposible: estudios sobre la poesía de Luis Cernuda*, Madrid, Akal, 2005, p. 250.

⁸¹¹ M. Porciello, *La raza cósmica di Vasconcelos: costruzione di un mito o delirio eugenetico*, in *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica...*, cit., p. 277.

⁸¹² *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 104.

⁸¹³ *Ivi*, p. 19

del suo mito - si ritrova un'ulteriore prova della peculiarità della Mistral, della genuinità della sua figura, del suo essere appartato rispetto agli orientamenti dominanti della cultura ispanoamericana del '900. Il suo esilio ovviamente riflette le scelte del suo carattere e fu anche esso un esilio solitario, isolato, condiviso con pochi compagni di avventura.

Certo la sua esperienza nomadica è rinsaldata dal riferimento a una "trascendente" coscienza ispanoamericana, sviluppata nella condizione del viaggio, dell'esilio, come emerge chiaramente nella serie di articoli richiamati prima su figure di esuli americani in Europa, e, in particolare, in un passo di quello su Ugarte che lascia intravedere tutta la cruciale importanza del termine identitario europeo nella sollecitazione di una coscienza americana: «se olvida más fácilmente a América por Europa en la misma América»⁸¹⁴.

Proprio ad Ugarte si deve un significativo contributo nello sforzo di tematizzazione, di introspezione critica dell'esperienza dell'emigrazione intellettuale nella cultura ispanoamericana del primo '900. Come ha analizzato la Colombi, lo scrittore argentino, non già più l'autore dei *Paisajes* che immalinconirono Unamuno, ma quello adulto de *El dolor de escribir*, e poi di *Escritores iberoamericanos del 900* (1941), assurgerà a «biógrafo generacional» di una cultura «migrante», segnata dall'esperienza produttiva del «destierro» e accumulata dal sentimento di appartenenza ad una comunità sovranazionale, una «nacionalidad única» - con le parole dello stesso Ugarte - iberoamericana. «De la experiencia grupal del desplazamiento surge una cultura supranacional aludida como la "nacionalidad superior" que organiza un campo de identidad, el "nacionalismo iberoamericano"», commenta la studiosa⁸¹⁵.

Dunque, entro questa «formación "cosmopolita"»⁸¹⁶ la Mistral visse l'esperienza di un esilio in effetti solitario, sostanzialmente svincolato - almeno nelle dinamiche affettive - dal fondamentale «eje intelectual» attorno cui gravò il «destierro» di massa della cultura ispanoamericana: indifferente alle promesse mondane delle grandi capitali letterarie - per le quali nutrì un'idiosincrasia pari a quella unamuniana -, irriducibile ai richiami della "sirena" parigina, come schiettamente dirà in *Un lugar común*, incapace di acclimatarsi nella capitale spagnola, come nella «vasta calvedad» della meseta che la circondava.

⁸¹⁴ Ead., *Hispanoamericanos en Francia: Manuel Ugarte, op. cit.*, p. 218.

⁸¹⁵ B. Colombi, *op. cit.*, pp. 174-175..

⁸¹⁶ Va osservato che tale gruppo "migrante" include nel catalogo di nomi che apre l'affresco ugartiano la stessa Mistral: «me refiero especialmente al núcleo que, al comenzar el siglo, formaron, entre París y Madrid - "eje" intelectual de aquellas épocas -, Rubén Darío, Amado Nervo, Luis Bonafoux, Gómez Carrillo, José Santos Chocano, José María Vargas Vila, Luis Urbina, Florencio Sánchez, Francisco Contreras, Leopoldo Lugones, José Ingenieros, Belisario Roldán y otros escritores representativos./ Entre los que viven aún, Alcides Arguedas, Hugo Barbagelata, Juan Pablo Echague, Gabriela Mistral, Juan José de Soza Reilly, Alejandro Sux, los hermanos García Calderón, Joaquín Edwards Bello, José Vasconcelos, Rufino Blanco Fombona y quien escribe este libro» (M. Ugarte, *Escritores iberoamericanos de 1900*, México, Editorial Vertice, 1947, pp. 9-10).

Si sottrasse presto al soggiorno a Parigi – dove comincia la sua attività per la Società delle Nazioni – assecondando una sua già giovanile attrazione, veicolata dalla letteratura di Frédéric Mistral, per le terre mediterranee del sud della Francia, della «latinísima Provenza», e dell’Italia. Tali esperienze – filtrate anche attraverso le suggestioni dei regionalismi “mediterranei”, di Mistral, forse di D’Ors – cementano un ideale della *latinidad* che permea profondamente l’intera stagione europea mistraliana, e che insieme a quello di *hispanidad* struttura le fondamenta stesse del suo rapporto identitario con il mondo europeo. Come si vedrà, ambedue le direttrici “identitarie” e culturali saranno ampiamente sollecitate (come campi simbolici antagonistici) già nelle traiettorie del viaggio del ’24, che, come si è detto, rappresenta il primo impatto mistraliano – scortato da una forte proiezione proispanica - con il mondo europeo.

4. Viaggio verso la “misura”: la scoperta di un Mediterraneo «cristiano»

In una lettera del ‘49 a Enrique Gajardo, ambasciatore del Cile in Messico, Gabriela Mistral, alla vigilia della sua partenza per Napoli, parlerà del suo «enamoramiento viejo, casi senil, de la Madre romana quien en mí puede más que la madrileña»⁸¹⁷.

Ma, come si è accennato, un’infatuazione mediterranea e latina si riscontra precocemente nell’esperienza intellettuale della poetessa che, registrata all’anagrafe con il nome di Lucila Godoy de Alacayaga, compose il suo nome d’arte con quelli di due suoi modelli letterari della giovinezza: Gabriele D’Annunzio, e Frédéric Mistral, l’autore di *Mireille*, uno dei più vivaci teorici di un rinascimento dell’Europa meridionale nel segno della mediterraneità. L’ammirazione per l’inventore di “Mireya” ci è testimoniata dai versi di *Mis libros*. Tra i *phares* letterari della giovane autrice rinveniamo infatti - tra la Bibbia, Dante, San Francesco d’Assisi e Amado Nervo – il suo nome:

¡Poema de Mistral, olor a surco abierto
que huele en las mañanas, yo te aspiré embriagada!
Vi a Mireya exprimir la fruta ensangrentada
del amor, y correr por el atroz desierto!⁸¹⁸

Nelle ricostruzioni successive la poetessa avrebbe ridimensionato questa ascendenza letteraria, mettendo piuttosto in relazione l’elezione di quel nome d’arte con una sua rivelazione “geografica”:

⁸¹⁷ L. Vargas Saavedra, *op. cit.*, p. 19.

⁸¹⁸ G. Mistral, *Poesías completas, op. cit.*, p. 56. Secondo Jaime Concha i modelli letterari enunciati nella poesia – introdotta con la seconda edizione di *Desolación*, del 1923, incarnano «componentes esenciales de *Desolación*: su soplo arcaico, su expresividad plástica, su ternura por lo humilde y por lo mínimo, su paisaje agreste, su fervor espiritual» (J. Concha, *op. cit.*, p. 74).

Tomé este nombre por tres causas. La primera, por devoción a Federico Mistral, al que me gustó sentir como hombre de la tierra; la segunda, porque dicho nombre me agradaba eufónicamente [...] La tercera es porque siento un gran amor por el viento; lo considero como uno de los elementos más espirituales - más espirituales que el agua [...] Un día, enseñando geografía en mi escuela, me impresionó la descripción que hace Reclus del viento, y en ella encontré ese nombre: mistral. Lo adopté enseguida como seudónimo y ésa es la verdadera explicación de por qué llevo el apellido del cantor de la Provenza⁸¹⁹.

Anche a volere accettare la ricostruzione della poetessa, ha ragionato la Zemborain, l'identificazione con quel toponimico – designato dal maestrale, vento freddo «que sopla desde el sector norte sobre la Francia mediterránea» - riferisce di un rinnegamento, con il suo nome di origine, «no sólo de los lazos familiares que la incluyen en una estructura patriarcal, sino de su nacionalidad chilena y por ende de su filiación americana. A través de su apellido, Mistral elige su lugar geográfico de nacimiento: el sur de Francia. Esta elección lleva en ciernes su futura autotransfiguración como “vagabunda” o como “extranjera” palpable en su propia vida»⁸²⁰.

Precoce, dunque, l'attrazione mistraliana entro i paesi del vecchio mondo per il mondo mediterraneo: assaggiato nella letteratura solare di *Mireille* negli anni della gestazione di *Desolación*, esso sarà oggetto di una scoperta entusiasta, recensita da eloquenti pagine odepistiche, durante il suo primo viaggio europeo, nel 1924. Nella patria di Mistral, tra Orange e Avignone, come si è già accennato, la poetessa stabilirà nel 1928 la sua residenza. Nel 1929, scrive Quezada, «después de recorrer la Provenza – el tiempo de Mistral, la costumbre de Mistral, la ideología de Mistral – escribe su evocativo *La leyenda prodigiosa de Federico Mistral*»⁸²¹: la poetessa di Vicuña lo celebra come il cantore

⁸¹⁹ È un brano che non è sfuggito all'attenzione di diversi studiosi, come per esempio del Verdi, che lo cita nel testo, dal titolo *Gabriela Mistral e Italia*, che introduce le prose di *Italia caminada* (op. cit.).

⁸²⁰ L. Zemborain, *Gabriela Mistral. Una mujer sin rostro*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2002, p. 37. Sulla scorta delle precedenti indagini di Bahamonde, la Zemborain ha allestito una ricostruzione particolareggiata – centrata su una serie di testi degli anni della prima attività intellettuale della poetessa – dell'affermazione dello pseudonimo mistraliano. Questa risalirebbe al 1911, anno della pubblicazione ne “El Mercurio” di Antofagasta del racconto (di ispirazione dannunziana) *El rival*, con la firma *Mistraby*. La graduale deviazione dal nome patronimico – attestata dai testi esaminati - verso la sua sostituzione con il nome d'invenzione viene interpretato entro un processo di contestazione della genealogia familiare e dell'ordine patriarcale, funzionale all'imposizione professionale del soggetto poetico femminile. Il lavoro della Zemborain, infatti, si propone come un'interpretazione de «la multiplicidad del sujeto mistraliano», nella quale prova a rintracciare le articolazioni espressive di un'identità femminile complessa, che solo recentemente la «crítica literaria feminista» avrebbe saputo riconoscere e riscattare dalla sua falsa «imagen institucional». Cfr. in particolare il cap. “Las figuraciones de un nombre”, pp. 19-41.

⁸²¹ J. Quezada, *Cronología. Gabriela Mistral a través de su vida (1889-1957)*, in G. Mistral, *Poesías completas*, op. cit., p. 757.

di una Provenza “georgica”, mitica pur nella sua semplice realtà rurale; cantore di «una aristocrazia fisica dejada caer por los griegos en las bocas del Ródano»⁸²². Agli anni '30 risale la serie di prose dedicate all'Italia mediterranea⁸²³, esiti di una serie di soggiorni estemporanei nel paese, che fanno da preludio a quello più ampio degli anni '50 (dal dicembre del 1950 al gennaio del 1953), quando vivendo tra Liguria e Campania, eserciterà l'incarico di console di Napoli, che nel '33 non aveva potuto sostenere per ricusazioni del governo fascista, venendo così assegnata al seggio madrilenno.

Ma il primo contatto con l'Italia, e dunque con l'elemento mediterraneo, risale già al 1924, come ci è attestato dalla cronaca di viaggio intitolata *Nápoles*. Qui la poetessa pronuncia un saluto accorato, nella cornice del golfo napoletano - «corazón del Mediterráneo» - ad un mare pregno di reminiscenze classiche⁸²⁴. È per la poetessa un mare della “misura”, dalla quale viene il senso dolcemente consolatorio per il navigante che ha conosciuto l'estensione grigia dell'oceano, espressione di una “dismisura” che esclude ogni immissione umana. E tale contrasto va letto nella costante tensione antropizzante dello sguardo mistraliano sulle forme naturali, riconducibile a un suo peculiare sentimento spiritualistico e cristiano della supremazia dell'umano, dello storico sul naturale e sul geografico. Emblematica in proposito è l'opposizione, tracciata in *La nave y el mar*⁸²⁵, fra terra, umilmente e tristemente tutta umana, e mare, inumano, perché sottratto alla fatica dello zappare e arare e costruire (ma per ciò stesso “per sottrazione” avvertito, interpretato, e detto ancora umanamente). Da cui appunto la particolare felicità del limitato mare

⁸²² G. Mistral, *La leyenda prodigiosa de Federico Mistral*, in *Gabriela piensa...*, cit., p. 310.

⁸²³ Mi riferisco alla serie di scritti *Italia caminada: Sestris, Zoagli y Cavi, La industria de la pizarra en el valle de Entella, El terciopelo a mano de Zoagli* – per citarne alcuni –, non tutti rinvenibili nell'edizione delle prose italiane; in essi, scrive Arrigoitia, «la crónica de viaje, un poco superficial e informadora, ha dado paso a la creación descriptiva: geografía humana poetizada, que nace de propio entusiasmo, amor y maravilla ante la belleza de la región» (L. de Arrigoitia, *op. cit.*, 182).

⁸²⁴ G. Mistral, *Nápoles*, in *Italia caminada, op. cit.*, p. 106. Queste pagine sono interessanti anche per la rappresentazione - del tutto canonica, in effetti, ma ben rappresentativa della curiosità mistraliana per la dimensione dell'“antropologico culturale” - della felice umanità napoletana, dei suoi marinai «morenos, menudos, épicamente sucios, con los ojos pícaros de los enanos de estampa alemana, felices», «locos de olores salinos, de los yodos y de los resplandores de su agua», inebriati dalle fluttuazioni dell'azzurro mediterraneo come da un vino: «tienen olas adentro, el vino del mar (además del otro...)» (*ibid.*).

Similmente, nei percorsi di viaggio italiani, Manuel Díaz Rodríguez - tra gli autori modernisti, come si è già analizzato, che più risentono di una fascinazione solare del mondo mediterraneo - individuava nel «ser meridional» la vitalità singolare di una stirpe eccezionale, che anima un “sangue” irriducibile a quello «vulgar» degli altri uomini: «una mezcla extraña de mosto hirviente y rayos de sol licuados» (M. Díaz Rodríguez, *Sensaciones de viaje y De mis romerías*, Madrid, Editorial América, s.d., p. 188). La rappresentazione della Mistral, e quella del venezuelano Díaz Rodríguez, ratificano l'introiezione fisiologica, biologica, per così dire, dei tratti geografici e climatici delle terre felici del sud italiano (riassunte qui, sinesteticamente, negli elementi simbolici dell'acqua marina, del sole e del vino), da cui provengono come sue dirette, sanguigne emanazioni.

⁸²⁵ G. Mistral, *La nave y el mar*, in *Gabriela anda...*, cit., pp. 21-25.

mediterraneo, mare «civil», «humano», irriducibile al mare «salvaje», all'«agua bárbara» dell'Oceano verso la quale, da Gibilterra, deve inoltrarsi l'imbarcazione della poetessa in *Despedida del Mediterráneo* (1930):

Y no sé ya, cuando miro al Mediterráneo, si es un mar lo que veo; órdenes mentales miro, categorías morales y no sé cuantas cosas más...

[...]

Cuando yo lo llamo el mar bautizado, tajándolo de los mare salvajes, quiero llamarlo el humano y, mejor, el cristiano, por aquello de que el hombre de Cristo es hombre varias veces⁸²⁶.

Di questa «cifra espiritual mediterránea» - cristiana, prima che greco-pagana - l'Italia incarna la rappresentazione più diretta e fedele, come argomenterà la poetessa nelle pagine, del 1931, dell'*Elogio del pueblo italiano*. Espressione di «una latinidad virgiliana que mana todavía en la ubre clásica la única leche indudable entre las de este mundo»⁸²⁷, il popolo italiano prosegue la sua alta vocazione umanistica nell'organizzazione di una società laboriosa, aperta con misura alle esigenze della contemporaneità.

L'«italianidad» attuale rispecchia in queste pagine le doti dell'equilibrio, dell'armonia: la difficile sintesi dialettica tra la sua eredità classica (la «razón dura» del «legado de Roma») ed il presente più modesto, tra «orgullo de su historia» e «modestia del perímetro presente»; un equilibrio espresso in una «vita moderna sin frenesí moderno», tra «máquina» e «mano», tra una «burguesía latina que, al cabo, es la más refrenada entre todas las burguesías» e un popolo che resta «soberanamente campesino»; tra il cristianesimo ricevuto e il «franciscanismo» - dato da San Francesco, «sílabo secunda del Evangelio» - probabilmente la cosa più preziosa, perché «la más difícil de ajustamiento y de material», che abbia dato l'Italia (rispetto allo stesso misticismo spagnolo, verrebbe di osservare)⁸²⁸.

La sua «única desgracia» è la sovrabbondanza demografica, che la costringe a dovere adempiere al «oficio de proveedor de carne óptima para los pueblos que no dan hijos, desde Francia – dode está bien que vaya – hasta Estados Unidos». E così «la italianidad se estropea en no sé qué tegumento del alma en cuanto el italiano sale de su lar geográfico, del ribete mediterráneo y de la cifra espiritual mediterránea»⁸²⁹.

E qui compare con forza, guidando chiaramente l'elogio del popolo italiano, proprio la contrapposizione rodosiana tra direttrice nordica, anglosassone, freddamente e utilitaristicamente tecnico-scientifica, e tradizione latina. Il discorso affonda in effetti in un preciso frangente storico, quello della rinnovata espansione nordamericana verso l'America centrale, che la poetessa segue con uno sguardo reso ancora più inquieto dalla preoccupazione, denunciata in *Antillas*, che l'invasore stia «mirando con un ojo la isla [Puerto

⁸²⁶ Ead., *Despedida del Mediterráneo*, in *Italia caminada*, op. cit., p. 118.

⁸²⁷ Ead., *Elogio del pueblo italiano*, in *Italia caminada*, op. cit., p. 1.

⁸²⁸ *Ivi*, pp. 1, 2.

⁸²⁹ *Ivi*, p. 2.

Rico] y con el otro el Continente»⁸³⁰. Sono peraltro anni in cui la Mistral conosce da vicino gli Stati Uniti, soggiornando tra il '30 e il '31 a New York, «la ciudad con la imaginación en cemento armado»⁸³¹. Datano al 1931 le belle pagine su una Statua della libertà che ha girato le spalle ad est, che ha smesso di rappresentare la libertà universalistica con cui l'avevano concepita i suoi donatori latini, per rivolgere il suo volto di bellezza sassone unicamente nella direzione del suo paese, finendosi con il chiamare «la Libertad de los Estados Unidos y no ya la libertad a secas»:

Esperamos hasta los pesimistas un poco pensando que al cabo la diosa que preside el litoral es una extranjera nacionalizada, que su cuerpo ha pasado el mar y debe acordarse que vino de Francia, y de que por sajónísima que la haya querido Bartholdi, la marca de una palma latina ha quedado sin remedio a lo largo de sus metros...⁸³²

Sul contrasto *sajón-latino* si innesta chiaramente anche l'elogio del popolo italiano, un elogio che scaturisce anche dal desiderio di difendere le colonie italiane dal discredito che le travolge negli Stati Uniti. Rispetto a questi, l'Italia incarna un modello di moderato progressismo sociale, fondato sul concorso attivo del popolo attorno al bene atavico delle terre e allo sfruttamento intelligente delle sue ricchezze. Un modello che si individua chiaramente a partire dalla proposta rodosiana di una «modernización que no abjura de un pasado clásico, obligado referente del “racionalismo armónico” que pretende instaurar como canon de ponderado eclecticismo»⁸³³. La «raza» italiana, una volta venuta a contatto con una modernità che era così «contraria» alle sue esperienze di vita, ha saputo aprirsi alla «ciencia», senza «torpeza latina», e «ha

⁸³⁰ Ead., *Antillas*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 135. «Puerto Rico conoce la terrible experiencia de ver batida su sangre española con espátula norteamericana, experiencia que debe interesarnos muchísimo, porque el batidor en el ensayo, está mirando con un ojo la isla y con el otro el Continente...» (*ibid.*). Con l'invito rivolto ai popoli sudamericani a fare blocco, insieme a «los antillanos de esa hora de la desgracia», contro il nemico del nord, la Mistral riafferma l'esigenza di un panamericanismo fondato qui evidentemente su un presupposto ispanico. Il testo ridonda di calde espressioni di riconoscimento della «España de nuestra coordinación [...] aquella que es nuestro oráculo de respuesta precisa, la única capaz de descifrarlos y decirnos lo que somos» (*ivi*, p. 137).

Ancora nel '31, in *Como edifican* la poetessa recensisce le sue impressioni del gigantismo architettonico del mondo nordamericano, esperito nella mole imponente della Cattedrale di San Giovanni, nel quartiere Columbia, dove ella soggiorna. La grandiosità della cattedrale impersona in fondo per Gabriela la mercantilizazione delle più pure questioni spirituali, dello stesso Vangelo (come le dimostra la targa, in un angolo della navata, che reca impressi gli articoli della Costituzione, fatto che palesa ai suoi occhi un'assurda infrazione del principio evangelico della separazione tra politica e religione): «la riqueza es la vía romana hacia cualquier conquista, sea ella de ciencia, sea ella de Evangelio...» (Ead., *Como edifican*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 126).

⁸³¹ Ead., *Antillas*, *op. cit.*, p. 137.

⁸³² Ead., *La estatua de la libertad*, in *Gabriela anda...*, cit., pp. 119-120.

⁸³³ F. Ainsa, *Ariel, una lectura para el año 2000*, in *José Enrique Rodó y su tiempo...*, cit., p. 50.

peleado la buena lucha de la competencia con el anglosajón» senza «pulverizar su espiritualidad»:

esta raza que maduró el clasicismo griego con esa manera de madurez que es la paternidad de pueblos [...]; estas gentes que dieron la mejor de las Edad-Medias entre las europeas - la más delicada y la menos morbosa – y que reventó en la flora más violenta de los violentos Renacimientos europeos, cuando vinieron sobre ella los tiempos modernos, difíciles de manejar y de vivir para un pueblo que había manipulado materiales tan contrarios a ellos, también se puso a crear ciencia y a crear industrias⁸³⁴.

5. L'Italia, tra sogno medievale e retorica imperiale fascista

Proviamo a rivedere i tratti essenziali di questa Italia mistraliana: ha consegnato al mondo l'esperienza della sua profonda "Edad-Media", «la más delicada y la menos morbosa» tra tutte le europee, facendo sboccare armonicamente le eredità del «clasicismo griego» e del suo intensissimo Rinascimento fin nella realtà dei giorni moderni, nella quale può immettersi con l'equilibrio che le viene dalla sua integra spiritualità.

Manca, come si vedrà meglio tra poco, un apprezzamento dell'eredità pagana del classicismo, che l'Italia ha sintetizzato in una cifra spirituale cristiana, infusa nelle stesse acque "misurate", "civili", del Mediterraneo che la circonda, il «mar bautizado», il mare «cristiano».

Il Mediterraneo che entusiasma la Mistral è in effetti privo di vestigia classiche, di presenze architettoniche, di reminiscenze rovinose. Nell'iconografia "greco-latina" si è d'altronde infiltrato il discorso ideologico delle culture autoritarie e degli imperialismi del tempo, come bene riferisce l'esperienza di un intellettuale argentino in viaggio a Roma, capitato a Villa Glori nel giorno delle celebrazioni del VII anniversario del fascismo. Nelle fattezze di Mussolini in orazione il viaggiatore riconosce la stessa forza scultorea dei «bustos del Museo Capitolino». Così, osserva Terán, l'avvenimento gli restituisce, come non avrebbe potuto una pagina erudita di storia o di archeologia, «la Roma antigua con que ha soñado el viajero al emprender el camino de Italia»:

El verbo inflamado, la cláusula cortante del tribuno, tenían una fuerza y una severidad latinas.

El orador tenía el mismo cuello sólidamente plantado, la frente abovedada, los recios músculos faciales que vemos en los bustos del Museo Capitolino. Pero podíamos ver en Villa Glori lo que los bustos no muestran: la sombra de los arcos superciliares como un friso, los labios plegados en una afirmación de

⁸³⁴ G. Mistral, *Elogio del pueblo italiano*, op. cit., p. 3.

tenacidad, el brillo fulgurante de la mirada y el saludo romano, cuyo ademán tendido en alto, tiene el triple significado de homenaje, juramento y desafío⁸³⁵.

L'orazione della Villa Glori fascista prepara allora il viaggiatore alle prossime escursioni dei Fori imperiali.

Una tappa romana manca invece in assoluto nei tragitti odeporici della Mistral, che da Napoli risalgono a Siena e Assisi, manifestazioni altissime de «la enorme Edad Media Italiana», e quindi a Firenze: l'omissione non è casuale, ma rispecchia un'effettiva idiosincrasia – estetica e politica - della viaggiatrice, che sarà pubblicamente ammessa e dissertata in due articoli del 1925 che si esamineranno dopo.

Se Terán identificava l'architettura della Roma imperiale con la mimica muscolare del corpo del duce, la rivelazione delle città ombre si celebra nella Mistral sotto la rigenerante per quanto “esigua” ombra protettiva di San Francesco, “el Pobrecillo”, il cui corpo – annota la poetessa – era tanto sottile che «echaba poca sombra»⁸³⁶; mentre, come si vedrà, i percorsi di Firenze si svolgeranno nel segno delle titaniche energie bibliche del David di Michelangelo, e nel rifiuto del corpo belligerante del pagano Perseo di Cellini. E accanto al «Pobrecillo» scorrono in queste pagine dell'*Italia caminada* le figure altrettanto caste e delicate di Santa Caterina da Siena, affrescata sullo sfondo dei «tiempos de las ciudades italianas celosas como mujeres»⁸³⁷, di Giacomo da Varagine, «acuarelista de los santos»⁸³⁸, «Juan de Fiesole, el tierno», del Beato Angelico, il pittore con l'«obsesión de lo angélico y lo mariano», e l'irruento e «desgraciado» Girolamo Savonarola⁸³⁹.

Nel convento di San Marco a Firenze, dinnanzi alle «teorías celestes» del Beato Angelico, pittore dell'«éxtasis», la poetessa non consuma l'esperienza solamente estetica di un «color gozoso», «puro», come quello dell'amata «prosa primitiva» di Domenico Cavalcanti, ma una teologica - veicolata da ciò che descrive come una rinfrancante rivincita dell'angelo sul santo, protagonista quest'ultimo di quello che chiama a più riprese in queste pagine l'«humanismo mediterráneo» (il cattolicesimo intriso di paganesimo del sud)⁸⁴⁰. Sente così rinascere in lei un «cristiano nuevo», fatto di S. Francesco e Giovanni da Fiesole, «en el cual el ángel que levanta la piedra del sepulcro a Cristo» la libererà «de la podridura del dolor que duraba mucho»⁸⁴¹.

Il Beato Angelico è anche la principale scoperta estetica consumata da Vasconcelos in una visita a Firenze, narrata in una cronaca di viaggio datata

⁸³⁵ J. B. Terán, *Lo gótico, signo de Europa*, Buenos Aires, Cabaut y Cia Editores, 1930, pp. 19-20.

⁸³⁶ G. Mistral, *Infancia de San Francisco*, in *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, introducción, recopilación y notas de L. Vargas Saavedra, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978, p. 108.

⁸³⁷ Ead., *Santa Catalina de Siena*, in *Italia caminada*, op. cit., p. 109.

⁸³⁸ Ead., *Jacobo de Voragine*, in *Italia caminada*, op. cit., p. 30.

⁸³⁹ Ead., *Florenzia*, in *Italia caminada*, op. cit., pp. 38, 39.

⁸⁴⁰ Ead., *Jacobo de Voragine*, op. cit., p. 31.

⁸⁴¹ Ead., *Florenzia*, op. cit., p. 39.

nel 1925 e raccolta, insieme a un'altra di ambientazione romana, nel volume *La sonata mágica*. È solo un primo esempio di una serie di omologie significative tra i percorsi odeporici dei due autori, delle pronunce critiche e le elezioni estetiche assunte, riflessi innanzitutto di un comune retroterra del pensiero etico-estetico-religioso che si deve sintetizzare per il momento nel nome di Ruskin - il cultore di un primitivismo in cui l'Europa stava ritrovando la sua radice premoderna, soddisfacendo nei tratti ancora immaturi, distorti, della sua iconografia religiosa, una sete insoddisfatta di sacralità, innocenza espressiva e libertà espressionista, Renan, Guyau, Rodó....

Quelle omologie lasciano supporre anche un confronto diretto di idee tra i due autori, coincidenti in Europa nel lasso temporale del 1925-1927, e – come attestano i materiali presentati da Zaitzeff – collegati da una corrispondenza epistolare di una certa assiduità negli anni tra il '24 e il '25. In quel biennio Vasconcelos era ancora trattenuto in Messico dalla sua carriera politica, come ministro dell'educazione fino al '24, quando – in un mutato contesto delle forze politiche – dovette cedere l'incarico ad Elías Calles, quindi come candidato nelle liste elettorali per il governo dalla provincia nativa di Oaxaca, nelle cui elezioni risultò sconfitto. Alla Mistral si rivolgeva come a un'amica carissima in cui, nei difficili momenti della sua altalenante carriera politica, trovava «un refugio espiritual» con «la firmeza de la roca en el afecto». Nel darle conto dei suoi progetti di viaggio, indirizzava allo stesso tempo la compagna cilena impegnata nel suo primo esperimento nomadico, consigliandole di prolungarlo oltre i limiti della licenza concessale per soggiornare soprattutto in Argentina, paese nel quale già nel corso del suo *tour* trionfale nell'America del Sud del 1923 aveva intravisto, come molti altri intellettuali dell'epoca, il paese cardine di un florido avvenire latinoamericano. Dal canto suo, dal ricavato economico che spera di ottenere con la rivista di sua fondazione “La Antorcha”, spera di poter realizzare un viaggio in cui spingersi fino all'India. Tratteggia la mappa di possibili destinazioni tra vecchio e nuovo mondo: suppone gli sia ostacolata la strada della Spagna, per un articolo contro Primo de Rivera, e teme di incorrere nello stesso problema nell'Italia di Mussolini. Non ha intenzione di tornare in Inghilterra, per cui la Francia gli si prospetta come l'unico paese europeo “libero” in cui poter fissare una residenza. Per la presenza di governi autoritari, vede allo stesso modo impossibile un soggiorno nei paesi del Centro America, mentre gli sembra più possibile una parentesi in Argentina e Cuba, dove non intravede ostacoli di natura politica al suo intrepido attivismo teorico. In una lettera del maggio del 1925 che raggiunge la Mistral in Cile dichiara il fallimento dell’“Antorcha” e la sua prossima partenza, destinazione la Spagna, da un Messico che lascia non di certo da «amigo del gobierno», allegando un nuovo piano di viaggi: «el presente año Europa; el de veintiséis la India y en el veintisiete Colombia y el Ecuador»⁸⁴².

⁸⁴² S. I. Zaitzeff, *op. cit.*, p. 34.

In effetti, sbarcato in quell'anno Europa, via Spagna, non raggiunse come aveva a lungo sognato l'autore degli *Estudios idnóstánicos* l'India, ma in un intenso viaggio nel Medio Oriente arrivò fino a Costantinopoli. Incassato il colpo della sua prima sconfitta politica, scrive Domínguez Michael, «hace el peregrinaje romántico a Tierra Santa y como Chateaubriand, encuentra en las tierras del origen la fuerza para vencer la adversidad». Pubblica *La raza cósmica*, e dagli ultimi numeri de *La Antorcha*, «se reanima como profeta sin tierra, presencia oblicua que difunde por doquier sus teorías»⁸⁴³.

La capitale francese fu solo la base dei suoi intensi viaggi per l'Europa, come sottolineava la Mistral nel testo del '27 della serie di *Hispanoamericanos en París*, condendo il dato con stoccate umoristiche nei confronti di quegli ispanoamericani succubi del "complesso" di Parigi «que van por los bulevares con una complacencia de delfines en alta mar, y que se inventan encarnaciones anteriores irrefutables, para declararse hijos legítimos y no dudosos de Montparnasse». Rispetto a questi, Vasconcelos si impone come «un extraño hombre que no siente la Plaza de la Concordia como la abuela de su aristocracia mental y que torna a París solamente como centro de las vías férreas, para echarse hacia Turquía, Bélgica o Italia»⁸⁴⁴.

Al 1925 data la cronaca di viaggio vasconceliana *La siesta florentina*⁸⁴⁵. A parte la scoperta di Donatello, che lo conquista a dispetto dei suoi radicali pregiudizi nei confronti dell'arte rinascimentale, la visita fiorentina di Vasconcelos è tutta centrata nei circuiti pittorici del Convento di San Marco, alla cui visita l'autore si prepara in un complesso rituale propiziatorio, già evidentemente presago dell'emozione a cui va incontro. Ricorda infatti come già nell'infanzia, nelle immagini delle riproduzioni a colori delle grandi opere d'arte attraverso cui formava le sue cognizioni figurative,

en medio de la abundancia de Murillos bonitos, Ticianos gordos y Rubens hinchados, y junto con los monstruos de Velázquez, los enanos y los Felipes, y aun sobre la misma Gioconda, que jamás me causó ningún desconcierto, yo preferiría con emoción rara las figuras con círculo de oro en la cabeza [...] la antipatía violenta que me produce todo realismo se marcaba desde aquella edad ignorante e ingenua⁸⁴⁶.

Incantamento, innalzamento estatico ma anche sbalzo vertiginoso lo colgono dinnanzi alla «belleza angélica» dell'*Annunciazione* del Beato, contemplato nel ricordo delle «palabras devotas» di Ruskin, e della *Crocifissione*, «crucifixión como deben haberla contemplado los ángeles». E, aggiunge, «como la ve el

⁸⁴³ C. Domínguez Michael, *op. cit.*, p. XXXVII.

⁸⁴⁴ G. Mistral, *Hispanoamericanos en París, José Vasconcelos...*, cit., p. 191.

⁸⁴⁵ Risultano essere di qualche anno posteriori, quindi, i testi mistraliani *Florenzia*, del 1927, e *Otra vez Florenzia*, del 1928. Al '24 risalgono *Nápoles*, che si è esaminato prima, *Siena*, e il *Moisés de Miguel Ángel*. Il curatore di *Italia caminada* attribuisce agli anni '24-'25 il testo *Donatello*, estratto da fonti dattiloscritte dell'archivio mistraliano probabilmente rimaste inedite. Ugualmente incerta è la datazione del frammento *Leonardo* (1916 o 1924).

⁸⁴⁶ J. Vasconcelos, *Siesta florentina*, in *La sonata mágica, op. cit.*, p. 69.

cristiano que siente su hondura y reconoce su significado»⁸⁴⁷. Una riflessione sulla cristianità impregnerà anche una successiva tappa romana, che si confronterà sul finire di questo percorso artistico con il giudizio mistraliano della Roma antica di cui si è già accennato prima.

Si torni per il momento alla viaggiatrice cilena. Ad ogni passo del *tour* mistraliano l'arte si allea al sacro. Tale legame si mette in risalto nelle vicende di Donatello - altra essenziale scoperta del Vasconcelos a Firenze, come si è detto - e Michelangelo. In *Donatello* le ammirate figure dei due artisti sono proiettate sui rispettivi sfondi dell'opera di Dante e della Bibbia, e i loro cammini in comune di amicizia umana, intellettuale e artistica sono imperniati in un «ambiente de religiosidad» che dà senso a tutta la loro opera⁸⁴⁸. Donatello rivela il «concepto moderno de que la belleza no es línea ni medida», incarnandolo nel «cuerpo deforme», e proprio perciò «bello», del *San Giovanni* del Duomo senese, «como una Estrofa de Espíritu, torcida por la angustia de contener el “mensaje”»: la bellezza si trova nella deformità di un significativo piegato dall'urgenza comunicativa del messaggio, in consonanza con il profilarsi della stessa poetica mistraliana attorno a una priorità della immediatezza comunicativa piuttosto che della contenzione “formale” della sostanza espressiva, precocemente attestatosi in un ragionamento di una lettera del 1916 indirizzata a Magallanes Moure.

Un'idea della modernità assai poco toccata dal senso di appagamento narcisistico per il trionfo delle “tecniche” umane, del perfezionamento dei suoi mezzi di cattura e trasformazione del reale, ma anzi propensa a riconoscere, sulla scia del Ruskin di *The stones of Venice*, nell’“imperfezione”, nel segno distorto, scrive Bonadeo, delle «informi statue che adornano l'esterno delle cattedrali medioevali» la traccia, piena di virtù estetiche, della «primitiva e rude energia del lavoratore»⁸⁴⁹.

La dignificazione estetica, per via etica, del segno artistico tracciato dall'imperfezione umana – assolutizzato nel corollario per il quale «nessun “nobile lavoro umano è buono a meno che non sia imperfetto”» - si produceva entro la creazione da parte del grande critico d'arte inglese di una rigida visione storica della civiltà artistica europea tra Medioevo e Rinascimento, esemplarmente illustrata dall'universo figurativo e architettonico italiano. In quella visione si addensavano allo stesso tempo le pulsioni moralistiche di una rigida formazione puritana, ossessivamente nutrita dalla parola biblica, e lo sviluppo di un pensiero sociale scaturito dall'osservazione critica del modello del liberalismo economico dell'Inghilterra industriale, nel cui impietoso ingranaggio capitalistico vedeva consumarsi la strage dei basilari diritti dell'uomo a una vita regolata dall'esercizio armonioso, misurato e autonomo, delle proprie facoltà manuali e logiche, e dignificata dal contatto fondamentale con il mondo naturale.

⁸⁴⁷ *Ivi*, p. 70.

⁸⁴⁸ G. Mistral, *Donatello*, in *Italia caminata*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁴⁹ A. Bonadeo, *L'Italia e gli Italiani nell'Immaginazione Romantica Inglese. Lord Byron, John Ruskin, D. H. Lawrence*, Napoli, Società Editrice Napoletana, p. 73.

Questo *impasse* di proiezioni psicologico-culturali e istanze sociali si ratificava nel campo della critica d'arte in una rigida dicotomia tra l'arte sacra medievale, e quella rinascimentale, che Ruskin nelle pagine dei suoi diari italiani censurava con disgusto nei percorsi cinquecenteschi di Venezia, Roma e Firenze, come le manifestazioni deprecabili di una modernità che assurgeva dal sacrificio dello spirito religioso allo «spirito maligno» della scienza e della tecnica. In quella visione – che, come argomenta Bonadeo, nella maturità, consentaneamente ad un allentamento della sua soffocante morale religiosa, si sarebbe stemperata dei suoi tratti più radicali – si consumava, come ha scritto Brilli, «il dramma dell'ultimo intellettuale romanticamente indiviso, che fonda ogni indagine sull'interconnessione fra attività creatrice e spirito religioso, principi etici e canoni estetici, pragmatismo scientifico e intuito folgorante, manualità e astrazione»⁸⁵⁰.

L'Italia mistraliana, com si vedrà più oltre, è pregna di umori ruskiniani. Di Ruskin la Mistral abbraccia senza dubbi l'intreccio etico-estetico di un pensiero artistico che reagisce tanto all'accerchiamento di concezioni “utilitaristiche” imposte dalla società capitalistica, tanto a vuote concezioni elitistiche ed estetistiche dell'arte, con l'impegno assunto quindi a favore di un'attività artistica fondata sull'unione di utilità e bellezza e saldamente integrata nel sistema sociale di una civiltà industriale illuminata.

Ma più vicino che dall'Inghilterra ruskiniana, era dal magistero dell'*Ariel* di Rodó, a sua volta intriso dell'umanesimo “integrale” di Renan e di Guyau, che era venuto per la poetessa cilena l'ammonimento a guardare con allerta a quel frazionamento disarmonico dell'umanità che anche un'anima positivista come Comte vedeva dedursi dal «principio de especialización» delle società tecnologiche avanzate: creatrici di «espíritus deformados y estrechos; de espíritus “muy capaces bajo un aspecto único y monstruosamente ineptos bajo todos los otros”», ammoniva, sulla scorta di Comte, Rodó attraverso la voce istruttiva di “Prospero”⁸⁵¹.

Rodó esortava la gioventù americana a tenere salda «la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza», riconoscendosi nella «profesión universal, que es la de *hombre*», rilanciata da Guyau, facendo del proprio essere individuale, secondo gli insegnamenti di Renan, «un cuadro abreviado de la especie»⁸⁵². Quell'ideale di perfezione si era incarnato nella sua massima levatura nell'antica Atene: il «*milagro griego*», «aquel libre y único florecimiento de la plenitud de nuestra naturaleza»⁸⁵³, sinergia armoniosa e serena di tutte le facoltà umane, «el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo»⁸⁵⁴. A un'esperienza opposta, governata dal principio dell'utilitarismo, Rodó vedeva sboccare la società dell'America

⁸⁵⁰ A. Brilli, *Introduzione* a J. Ruskin, *Diario italiano*, 1840-1841, Milano, Mursia, 1992, p. 10.

⁸⁵¹ J. E. Rodó, *Ariel*, in *Obras completas*, edición oficial al cuidado de J. P. Segundo y J. A. Zubillaga, vol. I, Montevideo, Barreiro y Ramos S. A., 1956, pp. 128-129.

⁸⁵² *Ivi*, p. 126.

⁸⁵³ *Ivi*, p. 130.

⁸⁵⁴ *Ivi*, p. 129.

anglosassone, abbagliata dai prodigiosi ma falsi «milagros materiales del triunfo», «una América deslatinizada por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista»⁸⁵⁵.

Contro quella «moderna barbarie utilitaria», commentava Clarín in un'elogiativa recensione dell'*Ariel*⁸⁵⁶, Rodó aveva schierato i due grandi «ideali umani storici» dell'ellenismo e del cristianesimo, trovandone «il momento in cui si danno la mano», diventando «complementari», con l'apostolato di San Paolo nelle colonie macedoni della Grecia, in Tessalonica e a Filippi: momento virginale del cristianesimo «en que la caridad se heleniza»⁸⁵⁷. La direttrice greca che era sfortunatamente venuta meno nei secoli dell'«ascetismo cristiano» sarebbe riemersa «en una de esas arrebatadas reacciones del espíritu humano» nell'età rinascimentale. Con argomenti affini a quelli ruskiniani, Rodó, qui, vede nell'Italia del Rinascimento «un tipo de civilización que consideró vanidad el bien moral y sólo creyó en la virtud de la apariencia fuerte y graciosa»⁸⁵⁸.

Ma anni più tardi, nei percorsi di viaggio raccolti ne *El camino de Paros* (1916), nel centro nevralgico della Firenze rinascimentale avrebbe individuato lo spazio in cui i due ideali erano tornati a fondersi in un abbraccio immortale, invertendo così drasticamente il precedente giudizio. «Parafrasando Darío, che “più della Grecia dei greci” amava “la Grecia della Francia”, Rodó avrebbe potuto scrivere che ciò che più amava era la Grecia italiana, la Magna Grecia e soprattutto il Rinascimento toscano che sembrava prolungare nei secoli il mito di Ariel, la parte nobile e alata dello spirito, governato dalla ragione, dal sentimento, dal disinteresse, dalla vivacità e la grazia dell'intelligenza, opposto a Calibano tutto istinto, forza, brutalità e ingordigia», ha scritto la Grillo nella postfazione di un'edizione italiana dei viaggi rodosiani⁸⁵⁹.

Al di là di Firenze, «las ciudades italianas con valor espiritual, fisionomía colectiva, carácter persistente y creador, “foco irradiador de toda patria” que cristalizan en un espíritu de sentido unívoco» sono la testimonianza viva – di altissimo esempio per il futuro dei paesi ispanoamericani - di come il processo di unificazione politica e giuridica del paese avesse salvaguardato «la variedad de sus personalidades sociales», come ha ricapitolato Ainsa in pagine di

⁸⁵⁵ *Ivi*, p. 168.

⁸⁵⁶ La recensione, pubblicata ne “El Imparcial” madrileno il 23 aprile del 1900 sarebbe stata assunta da Rodó come prologo della seconda edizione di *Ariel*. Il testo di Leopoldo Alas (“Clarín”), che fu tra gli intellettuali spagnoli che si impegnarono di più nella diffusione del messaggio arielista tra vecchio e nuovo mondo, è presentato nell'edizione dell'*Ariel* in versione italiana predisposta da Antonella Cancellier. Cfr. J. E. Rodó, *Ariel*, a cura di A. Cancellier, Bologna, Il Pomerio, 1999.

⁸⁵⁷ J. E. Rodó, *Ariel*, in *Obras completas, op. cit.*, p. 142.

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 141.

⁸⁵⁹ R. M. Grillo, *Potfazione a J. E. Rodó, Sulla strada di Paros*, traduzione di R. M. Grillo, prefazione di F. Ainsa, Salerno, Oedipus, 2001, p. 117.

ricognizione del Rodó in Italia.⁸⁶⁰ Lo seducevano le testimonianze di «esta maravillosa Italia del crepúsculo de la Edad Media; toda la vida legendaria y dramática, cívica y guerrera, enamorada y devota, de estas ciudades donde el mundo feudal dió de sí los primeros fulgores de la civilización moderna», come scriveva da Pisa.

Ma si torni alla Mistral. Si è già detto di come l'umanesimo progressista rodosiano – un pensiero, come ha scritto Ainsa, che «aspiraba a conciliar tradición histórica e innovación social, libertad romántica y medida clásica, originalidad americana y savia europea» - fosse rinvenibile alla base della sua stessa idealizzazione del “temperato” modello sociale italiano⁸⁶¹. Un'idealizzazione con la quale, si può osservare, si dissociava evidentemente da Ruskin, che nella «corte d'assise in seduta perpetua» - come la chiamò Henry James –degli scritti italiani aveva fustigato con la vemenza dei suoi integerrimi precetti protestanti le manifestazioni di un mondo che vedeva in preda alla più immonda sporcizia morale e rilassatezza dei costumi civici, confidando senza mediazioni alle pagine dei suoi diari l'«orrore di vivere tra questi sporchi, spregevoli italiani e di vederli comportarsi come cani e mosche fra i sepolcri e le chiese dei loro padri».

La valorizzazione dell'Italia contadina e medievale avanzata nei testi mistraliani si può accostare alla calda difesa, sostenuta in contrasto polemico con Subercaseaux nel testo già prima citato degli anni '40, di una classe contadina cilena che vede radicata con saldezza morale nel sentimento verace di un «cristianismo medieval», i cui principi etici ha cercato come delle premesse essenziali, esclusive, ella scrive, all'introduzione entro gli universi sociali delle «razas europeas» di cui ha fatto esperienza durante il suo autoesilio:

En las razas europeas que conozco no encontré nunca prendas cardinales que no fuesen las de la Edad Media o no tuviesen alguna ligazón con él. Yo no llamo “virtudes” la mera pujanza económica ni la higiene pública ni la avedez que llaman ahorro, ni varias cosas más en que se resuelve la edad moderna⁸⁶².

Nelle pietre sature di pace dell'Italia medievale la Mistral trovava un esemplare trampolino di lancio verso un sogno “medievalistico” che poteva condividere con importanti maestri e compagni di generazione della letteratura europea e

⁸⁶⁰ F. Ainsa, *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya*, Montevideo, Trilce, 2002, p. 85. Cfr. in particolare “La perspectiva americana de Rodó desde el Capitolio de Roma”, pp. 82-90.

⁸⁶¹ Un'idealizzazione in effetti già compiuta da Rodó. Come ha scritto uno studioso, «el interés específico de las crónicas de viaje en el ámbito de la obra de Rodó consiste en la construcción de una unidad cultural que podría postular desde un punto de partida estético un “nosotros” en oposición a la racionalidad económica de “ellos” y el deseo de su verificación en la realidad italiana». Cfr. T. Bremer, “En este maravilloso suelo de Italia, donde los ojos leen la unidad de una tradición y de un espíritu”. *Las crónicas de Rodó y El camino de Paros en el contexto del periodismo rioplatense del fin de siglo*, in José Enrique Rodó y su tiempo, *op. cit.*, p. 222.

⁸⁶² G. Mistral, *Benjamín Subercaseaux y su libro “Chile o una loca geografía”*, *op. cit.*, p. 103.

ispanoamericana. In quel sogno un settore importante del modernismo letterario trovava riposo spirituale dal confronto frustrante con la realtà della modernità industriale, che aveva alterato l'estetica delle vecchie città, per di più senza investire, nei paesi dell'ambito ispanico, le strutture profonde di sistemi economici di nazioni che di fatto non superavano, con l'eccezione di ristrette aree in cui si concentravano i capitali tecnologici e finanziari, la soglia di una modesta industrializzazione.

Sulla scorta del vecchio ma sempre lucido lavoro di Gutiérrez Girardot si deve ricordare che lo stesso macroscopico processo di «retorno» «a la tierra, al paisaje, al terruño, a lo “campesino”», attraverso cui si esprimeva una direttrice fondamentale del modernismo ispanico, reagiva al dispiegamento delle forme sempre più inquietanti e inafferrabili della realtà urbana contemporanea - quella descritta da Simmel in *La metropoli e la vita dello spirito*. Dalla comune esperienza di una «crítica a la modernidad», argomentava il critico, si irradiava in Spagna «el famoso “descubrimiento” del paisaje castellano de la llamada generación del 98», e dall'altra parte dell'oceano l'approfondimento del proprio mondo autoctono, con «el “descubrimiento” del pasado indígena, esto es, el “indigenismo” latinoamericano»⁸⁶³. Come aveva avvertito un altro studioso, una sete di sacralità, un rigurgito di “irrazionalismo” contro le forme secolarizzate del mondo contemporaneo, contro «la erosión positivista de lo maravilloso», sosteneva quella grande reazione indigenista, rivendicazione ad un «vivir integrado en lo sobrenatural sin perder el contacto con la tierra, y de ser hombre sin ceder a los rigores del mecanismo ordenancista»⁸⁶⁴.

Le correnti artistiche di orizzonte simbolista del secondo '800 reagivano al “disincanto del mondo” in cui era sbocciato il processo di secolarizzazione dell'età moderna, con un movimento di sacralizzazione dello strumento artistico e dei peculiari piani di “verità” da essa attinti. Assurto a ministro di uno strumento epistemologico privilegiato in un mondo che ha volto le spalle al sacro e scioccamente beato nella sua apoteosi tecnologica, il poeta, l'artista, ridona all'oggetto reificato dalle leggi del capitalismo, alla cosa-mercanzia, la sua aura perduta, che solo il suo occhio presago sa vedere: da cui un nuovo atteggiamento nei confronti delle cose, quella umile “mistica degli oggetti”, di cui Rehm avrebbe parlato per Rilke.

Nel modernismo ispanico, una peculiare tendenza tradizionalista e anacronistica, vigente in «críticos de la ciudad» come Unamuno, Azorín, il Lugones delle *Odas seculares*, che per Gutiérrez Girardot aspirarono semplicemente a fermare «la rueda de la historia», e ancora di Baroja, Darío, Gutiérrez Nájera, converse a modo suo in quell'estetica degli oggetti umili. Rappresentanze di un mondo su cui non era calata la vernice aggressiva della tecnologia, sopravvivenze ormai dimidiate di tempi di splendore passati, abbondavano nella loro letteratura: nella prosa antiquaria di Azorín, per

⁸⁶³ R. Gutiérrez Girardot, *Modernismo, op. cit.*, pp. 127-128.

⁸⁶⁴ R. Gullón, *Direcciones del Modernismo, op. cit.*, pp. 58, 59.

esempio, nel cui romanzo *La voluntad* è stata vista «la invasión del “intérieur” en el interior casi ascético de la España católica, en la celda monjil»⁸⁶⁵, o in *Paz en la guerra* di Unamuno, le cui scenografie ricorrono a man larga a oggetti dimessi di altri tempi, scaturiti dalla manualità del vecchio artigianato, proiettati entro l'alone arcaico di un mondo in via di estinzione.

È in questo contesto che si può leggere il grande auge delle figure poetiche di Gesù o di San Francesco, attorno ai cui nomi si dispiegava una poetica della povertà con la quale il modernismo compensava la sua peculiare infatuazione per il lusso e l'ornamento prezioso, già in un edonista come Darío. I suoi *Los motivos del lobo* appaiono non a caso nella sezione “Motivos espirituales” delle *Lecturas para mujeres* mistraliane, accanto alle rievocazioni “cristiane” del Rodó de *La transformación por el amor* o “El sermón de la montaña” del Papini, redento da sue precedenti “eresie” anticristiane, de *La vita di Cristo* (1921), testo ammiratissimo di uno degli autori italiani di più vasta fama nel continente ispanoamericano, che la poetessa incontrerà durante il suo *tour* italiano. Una delle sorgenti di questa significativa reazione “spiritualista” nel mondo ispanico era costituita ancora dall'*Ariel* di Rodó, tutto pervaso, come commentava Clarín, del senso di quelle «*tenerezze cristiane*» disprezzate dalla filosofia dell'«egoismo» di Nietzsche e proseliti, filosofia che, scriveva l'uruguayano, non sarebbe mai arrivata a prevalere «finché nel mondo ci saranno due legni che si possano disporre in forma di croce». Sulla scorta di Renan, Rodó aveva dato una versione lirizzata, frescamente poetica ed “estetizzata” della figura del maestro rivoluzionario, aveva cercato la «originalidad de la obra de Jesús» - piuttosto che «en la acepción literal de su doctrina», interamente iscritta entro «la moral de la Sinagoga» - nella «“poesía del precepto”» di cui aveva parlato Renan, nella sua «belleza íntima», nell'«evangélica hermosura de su genio de apóstol»⁸⁶⁶.

Anche Vasconcelos nel viaggio in terra santa realizzato nel 1925 con Pellicer, nel quale ritrovava la guida salda del credo cristiano dopo i pirotecnici attraversamenti degli anni messicani tra le più varie tradizioni religiose - buddismo, induismo, pitagorismo, teosofia... - si accordava all'insegnamento del «pobrecito»⁸⁶⁷.

A questo filone di parabole cristiche-francescane la Mistral contribuiva già prima della sua iniziazione alle città medievali umbre, della scoperta di Assisi,

⁸⁶⁵ R. Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁶⁶ J. E. Rodó, *Ariel*, in *Obras completas*, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁶⁷ La lettera del 7 aprile del 1928 a Pellicer presenta un interessante bilancio di quella conversione religiosa, alla quale, egli si lamenta, né il destinatario, né «Gabriela» riescono pienamente a credere: «Es que yo nunca me he convertido porque nunca he dejado de creer [...] el viaje que hice con usted a aquellos lugares benditos me ha sido muy útil después; me aclaró lentamente muchos problemas; me dejó viejo en mil años; pero en paz, con paz duradera y alegría como la de la fuente [...] Desde entonces ando rumiando una filosofía del Padre por encima de la filosofía del amante que tantos místicos cristianos han tomado de la ideología pagana. Con el pobrecito estoy cada día más de acuerdo; no puedo decir que más cerca; proque él era de sustancia aparte; pero más de acuerdo en todo (S. I. Zaitzeff, *op. cit.*, p. 40).

con i suoi *Motivos de San Francisco*, del 1923, e quindi nel 1926, con *Infancia de San Francisco*: scritti dal valore non certamente estemporaneo, essi rivelano una matrice essenziale di un naturalismo, peculiarmente teso su una doppia virtualità concettuale “pagana-cristiana”, come si vedrà più oltre, che darà i suoi risultati più specifici nelle “Materias” di *Tala* e, nell’ambito prosastico, negli *Elogios de las materias*.

Con estrema cura del dettaglio realistico, con un potenziamento ammirevole della facoltà plastica della parola, della sua forza tattile, la Mistral rilevava la densità fisica e la virginea freschezza coloristica del mondo naturale e domestico in cui immaginava scorrere la vita del santo, provandosi ella stessa nell’esperienza - religiosa e artistica assieme - dell’«elogio» delle bellezze del creato, del «nombrar las cosas» con «la gracia de saber nombrarlas donosamente»⁸⁶⁸, della “trasfusione” spirituale dell’io nelle cose, in cui avvertiva i tratti più profondi del suo limpido e caldo misticismo, nutrito – come scrive all’esordio dei *Motivos de San Francisco* - dagli «olivares y viñas muy bíblicas de tu país» e la «leche de mujer bebedora de soles» di Madonna Pica⁸⁶⁹.

In un’atmosfera intellettuale meno solare e mediterranea, ma ugualmente rinfrancata dall’insegnamento della povertà evangelica, la prostrata, ammalata, Spagna del ’98⁸⁷⁰ si redimeva grazie ad Unamuno nella “cristicizzazione” del Chisciotte, che assurgeva a profeta del popolo «intrahistórico» e vittima sacrificale della sua “casta storica”, venendo a impersonare l’essenza antimoderna della nazione, del suo spirito medievale. Si trattava - di contro la «nostalgia» di Ortega di un «Quijote sabio» - di un Chiosciotte «espiritualista», che «ni creyó en la Idea ni la buscó; creyó en el Espíritu, en el Santo Espíritu que flota sobre las aguas tenebrosas»⁸⁷¹. Un Chisciotte che conobbe la prova

⁸⁶⁸ G. Mistral, *Infancia de San Francisco*, in *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, op. cit., p. 114.

⁸⁶⁹ Ead., *Motivos de San Francisco*, in *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, op. cit., p. 103.

⁸⁷⁰ Come ha suggestivamente proposto Calvo Carrilla nel suo libro sulla «cara oculta del 98», nella letteratura spagnola del tempo un’attrazione dallo spirito morbosamente *fin de siècle* per l’esperienza rigenerante del dolore, del martirio spirituale, si inoculava, con una espressione di Ortiz, in «una lectura masoquista de la historia nacional como catástrofe irremediable», con la misma fruición deleitosa de un Job cubierto de ulceraciones o de una Teresa de Ávila en pleno trance transverberatorio». In questa «España nazarena, identificada con la escarnecida figura de Cristo en su dolorosa ascensión al Gólgota», la Spagna «amputada, doliente, vencida» nella cui «atmósfera» Darío aveva registrato «una exhalación de organismo descompuesto», erano d’altronde venute meno una a una le fondamentali figure della *Restauración* (Castelar, Pi y Margall, Clarín, Campoamor, Núñez de Arce...), il suicidio di Ganivet nelle acque del Dwina coronando «un tiempo mortuario» e costituendosi «en emblema de toda una España suicida» (J. L. Calvo Carrilla, op. cit., pp 96-97, 105).

⁸⁷¹ M. de Unamuno, *La supuesta anormalidad española*, in *Obras completas*, a cura di M. García Blanco, vol. III, *Nuevos Ensayos*, Madrid, Escelicer, 1968, p. 736. In questo articolo, traendo spunto dal contributo «discreto y sensato» di Sanín Cano, *La Race incomprise* (scritto pubblicato nella stessa “Hispania” in cui, nel luglio del 1913, appare questo di Unamuno), si sviluppa e conclude con una non mite polemica, in fatto di simbolizzazioni chisciottesche, con Ortega, non ancora quelle delle *Meditaciones del Quijote*, che appariranno

penosa dell'essere povero, di quella povertà che aveva fatto «el hediondo orgullo» di una Spagna ancora attuale di mendicanti e “straccioni”, come Unamuno commentava nelle sue chiose al capitolo XLIV della “bibbia” cervantina⁸⁷²; questo cavaliere indigente forse Ungaretti tenne presente quando schizzò la figura di ascetica e “folle” sapienza araba del Chisciotte-*faquir* in un testo che, preparato per un'edizione italiana del classico spagnolo illustrata da disegni di Carrà, avrebbe aperto la selezione di prose poematiche de *Il povero nella città*⁸⁷³.

Come ha segnalato la Litvak in un libro che prende a suo oggetto proprio la questione della diffusione del pensiero anticapitalistico nel contesto della letteratura spagnola modernista, Unamuno fu tra i letterati che più risentirono dell'impatto delle teorie di Ruskin e Morris⁸⁷⁴. Può bastare a testimoniarlo, tra

nel 1914. Il vagheggiamento orteguiano di un «Alonso Quijano el Sabio», desiderato al posto di quello «Bueno» inveratosi nel romanzo cervantino, accende in questo testo la celebrazione unamuniana delle doti illogiche, passionali, spirituali del *Quijote*, «hombre de corazón», opposte a quelle ‘matematiche’, presunte da Sanín Cano come proprie dei popoli vincenti, degli avanzati paesi europei. Prima che con il giovane filosofo spagnolo, Unamuno se la prende contro gli «hispanólogos de oficio y profesionales», in particolare i francesi, perniciosi ancor di più, con le loro pretese di erudizione, degli inventori di stereotipi di letterati quali Gautier e Barrès, e massimamente contro i tedeschi - «nación de faquires que se pasan la vida contemplando el ombligo imperial germánico o cada uno su propio ombligo, y cuya ignorancia actual respecto a lo que dicen y hacen y sienten otros pueblos, es enorme» (*ibid.*, p. 735). «Saduceos henchidos de petulancia matemática», tra i cui tanti vi è l'autore della *Logica*, per i quali «el pueblo español no puede ofrecer interés alguno, porque acaso sigue viviendo, ¡y loado sea Dios si es así!, en plena Edad Media» (*ivi*, p. 735). Insorge quindi Unamuno contro il desiderio di fare del *Quijote* «mítico, místico, medieval, romántico, anormal» - il Quijote nella cui biblioteca mancavano, come aveva deplorato Ortega, i «tratados matemáticos» e gli *Eroici furori* di Giordano Bruno - «un Alonso Quijano el Sabio, es decir, sabio matematico, profesor»: un «Alonso Quijano henchido de ciencia vana que hincha y no conforta, como el Apostol dijo» (*ivi*, pp. 736, 737).

⁸⁷² «¡Oh pobreza, pobreza! Tú has hecho el hediondo orgullo de nuestra España. ¿No conocéis acaso el orgullo de la pobreza, y de la más baja y declarada, de la pobreza del mendigo? Es cosa maravillosa que sea la pobreza, lo que más no afrenta y aflige, una de las cosas que nos dé más orgullo». E con tono più serio, una pagina dopo, rifletteva: «El delito hoy, el verdadero delito, es ser pobre; aquellas de nuestras sociedades que se dicen más adelantadas y cultas distingúense por su odio a la pobreza y a los pobres; nada hay más triste que el ejercicio de la beneficencia. Diríase que se quiere suprimir los pobres, no la pobreza; exterminarlos, como si se tratase de exterminar una plaga de animales dañinos. Se trata de acabar con la pobreza no por amor al pobre, sino para que su presencia no nos recuerde el terrible término». Cfr. M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, in *Obras completas, Nuevos ensayos*, op. cit., pp. 192, 193.

⁸⁷³ G. Ungaretti, *Il povero nella città*, a cura e con un saggio di C. Ossola, Milano, SE, 1993.

⁸⁷⁴ L. Litvak, *Transformación industrial y literatura en España (1885-1905)*, Madrid, Taurus, 1980. Si trattava in effetti, come ha scritto la Rossi, di un «anticapitalismo nostalgico di vecchie forme di produzione, di economia personale e di rapporti statici» che si diffonde tra gli intellettuali del '98 insieme al pensiero socialista, e che costituirebbe, in particolare con l'appello ganivetiano alla «Spagna feudale, guerriera e universale, mistica e fanatica» uno dei più esemplari episodi del «"chisciottismo" novecentesco». Chisciottismo, avverte la Rossi, che rappresenta da ultimo l'impoverimento della virtualità dialettica espressa da Cervantes

i vari scritti che potrebbero essere citati, il moto di disapprovazione per «el abismo que la tecnología ha abierto entre utilitarismo y belleza», per le macchine e le nuove estetiche ad esse legate espresso in “Sobre la literatura hispanoamericana”. Nell’epilogo di *Amor y pedagogía* Unamuno rimpiange il Medioevo come un periodo in cui le attività produttive congiungevano strettamente i due termini in questione, così come nelle sue traiettorie italiane la poetessa cilena guarda con tristezza allo spettacolo di «aplebeyamiento de los oficios» dei tempi presenti, ricordando con nostalgia i «nobles tiempos en que no hay deslinde entre los oficios y el arte, en que se hallan al mismo nivel, porque los grandes artistas son obreros que ponen el agudo sentido de la belleza en su oscura faena»⁸⁷⁵.

E se il primo Unamuno profetizzava l’avvento di un’età socialista che avrebbe rimposto i valori dell’«íntimo comercio entre los pueblos y el hondo internacionalismo tan vivos como lo fueron en aquella edad media tan profundamente internacional»⁸⁷⁶, la Mistral, dal canto suo, da poco reduce dagli esperimenti di collettivismo agrario del Messico vasconceliano, e dalle letture entusiastiche di Tolstói e Tagore, rievocava con enfasi nell’aura intrisa di cristianità del remoto Medioevo italiano il «comunismo delicioso de San Francesco», «loco de la caridad»⁸⁷⁷.

Si torni alla Mistral viaggiatrice nella solare Italia del «pobrecillo». La guida spirituale-artistica di Ruskin, così come non la ha impacciata nel suo immediato, empatico, solidarizzare con la gente italiana, così non le impedisce di guardare con ammirazione allo spettacolo di euforica produzione artistica dell’umanesimo italiano. Non è di certo impassibile, ma anzi si tinge di commozione lo sguardo della Mistral quando coglie la trepidazione estetica di quelle «almas tremolantes de los italianos del Renacimiento», o quando rievoca il pellegrinaggio di Michelangelo e Donatello alla città eterna dietro il richiamo venutogli dalle rovine che cominciavano a riemergere dal lungo sonno medievale:

nella diade Quijote-Sancho (l’usurato ideale cavalleresco contro il pragmatismo moderno), ridotto all’affermazione monodica di un’«anima spagnola» idealisticamente concentrata nella difesa di una propria identità “trascendentale”. Cfr. R. Rossi, *Da Unamuno a Lorca*, Catania, Giannotta, 1967.

⁸⁷⁵ G. Mistral, *Donatello*, in *Italia caminada*, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁷⁶ M. de Unamuno, *De patriotismo*, in *Obras completas, Nuevos ensayos*, *op. cit.*, p. 714. E, sul finire dell’articolo, una specie di speranza sembra aleggiare proprio sull’Inghilterra in quanto civiltà che reca nel suo impero, poderoso come l’antico romano, i semi ‘barbari’ delle sue ‘cellule’ socialiste, nelle quali si intravede la gestazione di un nuovo internazionalismo, fecondo come quello che seppe esprimere lo spirito comunitario dell’età media. Contro chi teme l’espansione dell’Inghilterra, Unamuno crede che «el exceso mismo del mal traerá el remedio»: «que se extienda el poderío inglés cuanto quiera, como se extendió el romano: los bárbaros están dentro de él, las diversas tendencias socialistas, que sin cesar avanzan» (*ibid.*).

⁸⁷⁷ G. Mistral, *Donatello*, in *Italia caminada*, *op. cit.*, p. 17.

Llamábanlos también las ruinas romanas desde los subterráneos con voces de madre. Se pusieron en marcha como peregrinos; caminaban charlando, embriagados con sus motivos de belleza.

Qué hermosa visión es la de la escultura antigua dormida por una Edad entera bajo la tierra. No parece sino que el tropel de las caballerías hubiera hecho la Venus, los Apolos, los Narcisos, hundirse en la tierra, irritados o llenos de espanto. Y duermen un sueño prodigioso como el de los siete durmientes de la Leyenda Dorada. El galope de los germanos que atraviesa cinquenta años la península, ni siquiera trizó en algunos la línea de un hombro ni la uña de un pie. El despertar y subir a la luz de los dioses griegos es un instante enloquecido de Roma: como si sus rostros de placidez eterna se descubriesen para apaciguar las almas tremolantes de los italianos del Renacimiento⁸⁷⁸.

Ma rimane pur sempre il suo un Rinascimento saturo di Medioevo, annunciato da un profeta che le magiche riemersioni rovinose di «dioses griegos» non hanno distolto dalla sua immaginazione pregna di maestà biblica. Michelangelo, l'«Isaías del Renacimiento», è celebrato innanzitutto come scultore della «raza hebrea», con evidenti reminiscenze del creatore del *David* celebrato da Rodó nel famoso *Diálogo de bronce y marmol*, tappa cruciale del viaggio narrato ne *El camino de Paros*: il cantore «del pueblo de Dios y la peregrinación del desierto y la Ley de justicia», la cui «avalladora energía se dilatava, como la inspiración de los Profetas, en la sombra y el dolor»⁸⁷⁹. Ma nel quale, come ha commentato la Grillo, «la serena e luminosa allegria dell'antichità» compensava «l'«eroismo casto» della Fede»⁸⁸⁰.

Al culmine dei percorsi fiorentini mistraliani si condensa a poco a poco l'ombra del Rodó viaggiatore in Italia, che nella scenografia della Piazza della Signoria aveva inscenato il celebre dialogo pregno di alte istanze umanistiche

⁸⁷⁸ *Ivi*, pp. 12-13. È interessante notare che l'operazione qui effettuata di simbolizzazione “materna” della rovina, in quanto entità attraverso cui passa il riconoscimento genealogico degli uomini del Rinascimento dei loro predecessori classici, trova analogie del tutto significative con quella riccamente attestata dalla sua poesia, dello spirito materno infuso nella pietra, nel corpo geologico della patria latinoamericana. Come in *Patrias*, per esempio, in cui «Montegrande y el Mayab», la valle di Elqui cilena e lo Yucatán messicano, sono «madres en soledad», «piedras del viejo regazo», verso le quali si orienta, con difficoltà ulissiaca ma comunque nella prospettiva di un lieto fine, la marcia di ritorno della figlia esule.

Al «flanco» della montagna pregna di «leche» della madre latinoamericana fa posto il simbolo rovinoso della madre classico-rinascimentale, simbolo ancora pietroso, ma di una materia che è passata sotto l'impressione della “forma” umana, per quanto poi di nuovo ceduta all'azione destoricizzante del “rovinare” architettonico. È facile individuare, in questa escursione simbolica tra le polarità dei termini “naturale” e “storico”, di una storicità che sconfina magari, dietro le facili suggestioni delle profezie spengleriane, nell'eccesso della forma decrepita, l'ambito concettuale fondamentale entro cui si gestisce tanta parte del dibattito novecentesco sull'identità culturale del continente: dibattito in cui la voce della Mistral, come si vedrà meglio più avanti, si farà sentire per una sua appassionata difesa di un'identità “naturalistica”, del tutto astorica, dell'essere ispanoamericano.

⁸⁷⁹ J. E. Rodó, *Diálogo de bronce y mármol*, in *Páginas de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, p. 123.

⁸⁸⁰ R. M. Grillo, *Postfazione a J. E. Rodó, Sulla strada di Paros, op. cit.*, p. 117.

tra il David di Michelangelo e il Perseo di Cellini. Inoltrandosi lungo la galleria di statue a cielo aperto della loggia affronta il tema già sviluppato dal maestro uruguayano del museo, “carcere” di opere destinate alla ricreazione ed educazione del popolo, per poi affondare lo sguardo sui corpi in «bronze» e «mármol» del Perseo e del David, che nel dialogo rodoniano del 1916 avevano dato voce alla rappresentazione di un’occidente emerso dall’armonica fusione delle sue due anime pagana e cristiana:

Bajo el claro cielo de Florencia se conciliaron ya la luz del Evangelio y la filosofía que dictaron los dioses. ¿Ves ese resplandor que dora la frente del mármol de Neptuno? Es el sol que viene de iluminar la altura del Calvario y las ruinas de Parthenón⁸⁸¹.

«La convergenza di cristianesimo ed ellenismo in opposizione alla moderna barbarie utilitaristica è motivo centrale in *Ariel*, e nella scelta delle due statue, Perseo e David, si ripropone il dialogo fruttifero delle due civiltà», ha scritto la Grillo⁸⁸².

In quel dialogo la poetessa non sembra del tutto convinta di poter credere. Niente affatto propensa a plaudire il mirabile spettacolo di rifrazioni luminose in cui si dissolveva la prosa del maestro uruguayano, la Mistral con un brusco e netto passaggio provvede a ripristinare le distanze tra due simboli che le paiono inconciliabili, l’uno voce dell’anima biblica, l’altro, segno di una vitalità “dionisiaca”, personificazione di una distruttiva “volontà di potenza” nietzscheana:

El “Perseo” no mira al David, como dijo Rodó, pues no fueron colocados frente a frente, como lo hubiera querido el contraste de símbolo rodeano. La actitud de Perseo es soberbia; es un héroe nietzscheano; el otro salió de la Biblia⁸⁸³.

Dunque è all’insegna dell’«adolescencia» vitale dell’«hondero judío», che si definisce la Firenze mistraliana. Ne elude la pittura soggiogata dal «lujo» di un Raffaello, per metterne in risalto le essenze medievali che vede individuare la singolarità del suo senso epico, un «épico diferente del romano y el español, es el épico de Parsifal o el de Juana de Arco, bañado de Gracia; es algo equivalente al heroico del clarín contra el heroico de la trompeta»⁸⁸⁴.

Nel segno di Giotto, umile seguatore della dottrina della povertà di San Francesco, e di Dante, nel circuito che va dalla cella 2 a quella 33 della chiesa fiorentina del Beato Angelico, dalle allegorie celesti del pittore dell’«éxtasis» all’indignata oratoria del Savonarola, si spende così la rappresentazione di una Firenze del tutto mondata dalle «clásicas reyertas de los señores Strozzi, Médici, y Orsini», e ancora vivificata dal traffico antico e laborioso degli

⁸⁸¹ J. E. Rodó, *Diálogo de bronce y mármol*, op. cit., p. 129.

⁸⁸² R. M. Grillo, *Postfazione...*, cit., p. 117.

⁸⁸³ G. Mistral, *Florencia*, in *Italia caminada*, op. cit., p. 41.

⁸⁸⁴ *Ivi*, p. 37.

affaccendati «plateros» lungo il Ponte Vecchio, eredi ancora sapienti e forse ancora felici di un'età in cui le forme del sapere tecnologico non avevano ancora impresso quella grave frattura tra arte e artigianato che lacera gli «oficios» dell'attualità⁸⁸⁵.

Carità, povertà, un rinascimento intriso di spirito religioso: un'Italia nel segno della pace e dell'umiltà cristiana certamente antitetica a quella del culto della violenza e del potere della cultura fascista, che la poetessa non può fare a meno di giudicare con parole di biasimo, come in un passaggio della visita senese, stimolato dalla visione pregna di godimento estetico dell'architettura turrita dei castelli feudali che le si è andata profilando tra Arezzo e Siena. Vede in questi un'architettura del “potere”, ma sublimata da ciò che chiama un «ascetismo de la fuerza», che manca invece alle vacue e pretenziose rappresentazioni urbane della civiltà contemporanea:

Yo encontré en los picos acres que los sustentan, algo del cuello de nuestro cóndor: su desolladura áspera. Y en sus torres de almena, lacerada y tenaz, la eternidad de la soberbia, la cresta de la vieja violencia. (Tanto olor áspero de fascio por toda Italia...)

Y con todo eso, los amo por sobre el rascacielo de Nueva York.

Expresan el poder con una austeridad que éste ha perdido después (la fanfarronería contemporánea está bien visible en nuestras construcciones).

Los castillos feudales, de sobrios, son como el ascetismo de la fuerza, como el grito acudo del dominio, saliendo sobre el horizonte⁸⁸⁶.

Chiacchierando di “architetture della violenza”, la poetessa inserisce disinvoltamente un inciso in cui dice senza mezzi termini la sua avversione per la dittatura fascista. Per questa e altre esternazioni del tipo, le reazioni da parte della stampa italiana non si sarebbero fatte attendere, e a queste la poetessa avrebbe replicato con una risposta articolata in due parti, pubblicate su *El Mercurio* il 23 e 24 febbraio del 1925: la *Respuesta a los Italianos*.

Si deve intanto dare conto del fatto che rispetto al pieno “elogio” del '31 che si è visto prima, le pagine del viaggio del '24 univano all'omaggio al mondo italiano senz'altro entusiasta tracciato dal giro toscano e umbro, aperte asserzioni critiche dello stato di disagio sociale delle realtà rurali del paese. Risultarono perciò sgradite agli ambienti della stampa italiana, in particolare del quotidiano “L'Italia”, che li commentò in quelli che la poetessa sotto “accusa” definisce due «briosos artículos». I suoi scritti di risposta testimoniano così dell’“intoppo” diplomatico che, probabilmente, contribuirà a determinare nel 1933 la risoluzione del governo fascista di ritirare il seggio consolare italiano inizialmente affidatole.

Ma non tanto in ciò sta l'interesse di quegli articoli, quanto nel fatto che essi motivano nella Mistral ormai rientrata in Cile una densa ricognizione del viaggio iniziatico alle terre del vecchio mondo da poco concluso. È il compendio di un'idea di Europa ancora pallida, ma nella quale Gabriela cerca

⁸⁸⁵ *Ivi*, p. 40.

⁸⁸⁶ Ead., *Siena*, in *Italia caminata*, *op. cit.*, p. 20.

ed estraee, forse un po' troppo facilmente, nette personalità nazionali e correlative risposte identitarie.

Così se l'Italia è «fuego de belleza y fuego de guerra interna», la Svizzera è un «extraño planeta espiritual» nel quale ritrovare la più alta manifestazione de «la dignidad cívica»; se la Svizzera rappresenta «la maravilla “colectiva” de un pueblo», la Spagna le rivela «la maravilla “individual”», le mostra «el rango moral que tenemos en el mundo los que de ella venimos»⁸⁸⁷. Non una terra staniera, quindi, la spagnola (come lo è in definitiva, anche con tutti i tratti di familiarità riscontrati, l'Italia, sembra dire in chiave ai redattori offesi de “L'Italia”); ma una “patria”, come è una patria quella messicana, che rappresenta per tutta l'America latina il riscatto dei diritti del «pueblo rural»: «patrias más tan más como esta chilena»⁸⁸⁸.

È un'affermazione che va considerata con cautela; i successivi riscontri del paese da cui ora trae il «rango moral» di orgogliosa cittadina della comunità ispanica le mostreranno un'altra Spagna: «aún no sé si debo decir mi España real o si debo quedarme con aquella que conocí el 24. ¡Ay, que son diferentes!», annoterà in una pagina degli anni del consolato a Madrid⁸⁸⁹. Nella poesia *Agua* – come si vedrà dopo – la patria della «maravilla “individual”» si sarà rivelata per la poetessa esule un carcere di secchezza desertica, che rende struggente il ricordo verdeggiante dei paesi mediterranei e dei litorali delle Antille; nel '49 la “Madre Romana” sembrerà aver “rimpiazzato” quella ispanica, rispetto alla quale, ora, in questa *Respuesta a los italianos*, il dettato di subordinazione filiale è totale. Torniamo per il momento all'Italia, fascista, di quel 1924, «fuego de belleza y fuego de guerra interna»: il fuoco della violenza politica, dell'autoritarismo, si giustappone malauguratamente a quello della sua atavica «belleza» artistica e spirituale.

Come la Mistral denuncia senza mezzi termini alla chiusura dei due articoli, è nelle sue «opiniones sobre el fascismo» che va riconosciuta «la razón verdadera de la irritación que h[a] provocado». «Yo no me he ocupado nunca de la política; cuando ella, como en Italia, se palpa en todas partes y constituye atmósfera moral, sólo entonces la miro un poco como se tiene que mirar el paisaje circundante»⁸⁹⁰. Un'«atmósfera moral» - oggetto del suo sguardo indignato – che, come lei stessa riconosce, si è profondamente insediata nelle architetture della Roma classica. Nel rifiuto di Roma, della Roma antica, agisce proprio l'insofferenza della poetessa per l'iconografia del «poder», della grandezza dell'Impero, ora intorbidita dal «paseo del fascio moderno por las calles»:

La Roma antigua fue el Derecho y el Imperio. El Derecho Romano fue trashendido por el cristianismo y una mujer hinca más fácilmente en la doctrina de la piedad, que supera a la de justicia. En cuanto al Imperio Romano, mi

⁸⁸⁷ Ead., *Respuesta a los italianos I*, in *Italia caminada*, op. cit., pp. 54, 52.

⁸⁸⁸ *Ivi*, p. 52.

⁸⁸⁹ Ead., *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 131.

⁸⁹⁰ Ead., *Respuesta a los Italianos II*, in *Italia caminada*, op. cit., p. 57.

pobre alma se conmueve poco con el poder; no siente su sacudida. He preferido a esa época la enorme Edad Media Italiana, la de las catedrales y San Francisco.

De las ruinas imperiales, me sacudieron fuertemente sólo las catacumbas, precisamente por ser el clamor contra el Imperio.

Vieja profesora de Historia, si yo hubiese sentido la época imperial de Roma, hace tres años, me hubiese dado, sin embargo, un noble choque espiritual; pero ahora perturba la emoción pura, enturbia la sensación antigua, el paseo del fascio moderno por las calles⁸⁹¹.

Non meno assertivo è Vasconcelos nel giudizio della Roma imperiale, della quale, però, nell'apertura di una prosa del '25 intitolata *Los mismos*, indulge almeno a contemplare con ammirazione le forme del Colosseo - come poi delle terme, del Pantheon, delle basiliche bizantine - di cui coglie allo stesso tempo un doloroso senso rovinoso, e una misura di grandezza nella quale vede esprimersi l'esperienza antica, non più ripetuta, del «poder del hombre objetivado y cumplido»⁸⁹². Ma è infine nel segno dell'etica cristiana, della sua fede eterna, che si sigilla la visione vasconceliana della Roma antica. Si è detto del viaggio pregno di investimenti spirituali e religiosi in Palestina nel '25.

Nel Circo Massimo, la celebrazione di una messa cattolica presenziata da credenti delle più diverse provenienze nazionali suscita nel pensoso visitatore la reminiscenza delle prime tragiche ore di una cristianità che sacrificava i suoi martiri nella lotta tragica con un paganesimo violento che avrebbe alla fine piegato a sé. In quello stesso stadio:

sobre la sangre de los mártires corría el estrépito de los carros y las risotadas de la multitud eran un reto a la verdad eterna. Pero he aquí que ahora venimos de triunfadores para afirmar la fe divina y para cantar victoriosamente las alabanzas del Dios inmortal. Nuestra presencia en este sitio es el testimonio renovado de la fe a través de los tiempos [...] Los Imperios son efímeros; sólo nuestra religión es eterna⁸⁹³.

Nell'impero "plutocratico" del mondo contemporaneo, e in particolare nella cultura della sopraffazione del fascismo italiano, si riafferma lo stesso spirito oppressivo dell'impero romano contro le essenze perennemente perseguitate del cristianesimo, che Vasconcelos vede assemblate sulla scena del teatro dal richiamo della fede, unite dallo spirito di «resignación» che le guida nell'attesa ormai millennaria e apparentemente vana di una redenzione in terra:

Un místico aire de resignación emprantaba los rostros, étnicamente distantes, de germanos y de sirios. Perteneían todos a la misma casta que la antigüedad, francamente designada con el nombre de esclavos y que no hamejorado gran cosa porque hoy sea teóricamente libre [...]

De suerte que iguales a los de hace más de mil años, estos cristianos seguían siendo la clase oprimida. Ayer trabajaban para los pretorianos del Imperio y

⁸⁹¹ Ead., *Respuesta a los italianos I*, op. cit., pp. 51-52.

⁸⁹² J. Vasconcelos, *Los mismos*, in *La sonata mágica*, op. cit., p. 71.

⁸⁹³ *Ivi*, p. 73.

hoy para los plutoócratas que rigen la Banca y por su conducto la política. Eternamente esclavos los hijos de Cristo, allí estaban ofreciendo el testimonio de su sentimiento y de su resignación [...]

Y no se veía radiosa ya la diferencia de los supuestos vencedores, los cristianos de hoy, y los cristianos de ayer martirizados, en el fondo erano los mismos: los eternos expoliados, los vencidos en las luchas implacables del mundo. Aquel era el cortejo de los proscritos en el valle de lágrimas. El destino ya no los arroja a las fieras porque sus brazos son útiles en el taller; ya no padecen bajo el látigo, pero soportan el quebranto continuo de los salarios mezquinos. No cabía duda: los de hoy invocaban a sus hermanos, los esclavos de antaño, y juntos elevaban preces a la esperanza⁸⁹⁴.

Gli schiavi di oggi, la massa del proletariato prodotta dagli stati industrializzati del presente, sono «los mismos» di ieri, «los esclavos de antaño». Ma oggi come ieri, sembra suggerire il viaggiatore messicano, quella categoria di uomini oppressi può continuare a sostenersi su quel principio essenziale della “rassegnazione”, della sopportazione dignitosa nell’avversità delle congiunture materiali e storiche, del ripiego salvifico nei domini della «libertad interior», che Rodó aveva visto esemplificarsi nella «hermosa figura de Cleanto, de aquel Cleanto que, obligado a emplear la fuerza de sus brazos de atleta en sumergir el cubo de una fuente y mover la piedra de un molino, concedía a la meditación las treguas del quehacer miserable y trazaba, con encallecida mano, sobre las piedras del camino, las máximas oídas de labios de Zenón». Quella virtù che anima Cleanto nella schiavitù alla più disumana fatica, virtù della resistenza dell’intelligenza, della razionalità umana, alle contingenze disumanizzanti del destino, costituiva il cuore della scuola stoica che Rodó, sotto l’influenza di letture di Guyau, pervasive in tutto l’*Ariel*, aveva visto illuminare «el ocaso de la antigüedad como por un anticipado resplandor del cristianismo». Radici filosofiche, quelle dello stoicismo e del cristianesimo, che il ’98 spagnolo, con Ganivet in prima linea, avrebbe congiunto in una peculiare operazione di innesto, facendone germogliare il frutto di un’identità spagnola seneciana e stoica: di un senecismo *ante litteram* già cristiano e spagnolo.

Ganivet aveva colto la «relación patente e innegable» tra morale stoica seneciana e morale cristiana (due radici, matrici - o fondi più che fonti... - della *hispanidad*), e l’unità, entro un’unica analoga traiettoria, delle due grandi esperienze dell’umanità, da una parte la classica, grecoromana, dall’altro la giudaicocristiana - esperienze l’una della ragione (ma di una ragione non rigida, astratta, meramente logica), l’altra della fede.

Per l’autore dell’*Idearium español* l’insegnamento del peculiare stoicismo (spagnolo) di Seneca era inoltre l’assoluta preminenza, la totale invincibilità e quindi dignità del «espíritu», «eje diamantino, alrededor del cual giran los echos mezquinos que forman la trama del diario vivir». La peculiarità dello stoicismo seneciano sarà individuato nel suo essere non rigido, ma «tolerante», in concordia con la disposizione cristiana all’«amore», attitudine

⁸⁹⁴ *Ivi*, pp. 74-75.

che contribuirà a trasmettere un peculiare sentimento spagnolo verso la «giustizia»⁸⁹⁵.

Sulla scia della “spagnolizzazione” dello stoicismo realizzata da Ganivet, Unamuno avvertirà la singolarità di una sensibilità religiosa di una “Spagna stoica”, già annunciata da Seneca, che fa del «sentimiento de la nadería de todo lo temporal ante el eterno» motivo non di prostrazione ma di vitale dignità, che trova la sua «mayor fuerza de aguante» nella «reposada sumisión al Destino», attitudine che scarsamente riesce ad essere compresa oltre le frontiere della Spagna: il «vanidad de vanidades» che giustifica infine, come in Calderón, quella «misma vanidad imprenscondible» di doversi lasciare andare al “cauto” sogno della vita ne *La vida es sueño*, «la más acabada versión del espíritu evangélico a letra española»⁸⁹⁶.

È nella compenetrazione con questo spirito stoico-cristiano di «resegnación activa», di perenne «insubordinación» alle leggi dei potenti, che Vasconcelos, nell'epilogo della prosa, in un crescendo di indignati sentimenti antimperialistici, esprimerà la sua «repugnancia de la Roma eterna, que endiosó a la Loba y crucificó a San Pedro», proclamando «sobra las ruinas» delle sue architetture il “trionfo” del «clamore del'espíritu» cristiano eterno:

Siempre obsedida por las cosas de la tierra, nunca se libra de caer en abominaciones. Su contagio mancha culturas y credos. Odiosa Roma de Césares. Arcos de triunfo ridículos, no llegan a parodia de lo monumental a lo Luxor. Todo el asco de la Roma milenaria nos sube al cuello y pensamos en los cortejos marciales de la era Imperial; no nos sentimos en el carro de los vencedores, sino entre la plebe colonial, que ya soñaba con la destrucción del Imperio. De todas maneras, nuestro sitio por allí no es otro que el de las catacumbas, repartiendo la consigna, la insubordinación o formulando las frases del escarnio de la realeza [...] Sobre las ruinas triunfa el clamor del espíritu. Y no es Roma la eterna, porque sólo es eterna el alma divina, que la combate y la vencerá⁸⁹⁷.

6. Il Mediterraneo mistraliano, tra «latinidad virgiliana» ed eredità orientali

Disgustata come Vasconcelos dalle testimonianze della Roma dei Cesari, la «maestra rural» volgeva i suoi interessi ad altre esperienze dell'antichità.

L'amore viscerale per il mondo rurale, il sentimento di rispetto quasi religioso per il valore della terra – da sempre al centro dell'esistenza oltre che del mondo letterario della poetessa di Vicuña⁸⁹⁸ - orientano il sentimento della

⁸⁹⁵ A. Ganivet, *Idearium español*, *op. cit.*, pp. 8, 58.

⁸⁹⁶ M. de Unamuno, *España y los españoles*, *op. cit.*, p. 723.

⁸⁹⁷ J. Vasconcelos, *Los mismos*, *op. cit.*, pp. 75-76.

⁸⁹⁸ Su «Tierra, Indio, Mujer» come i tre fondamentali cardini del «pensamiento social» mistraliano si può consultare il volenteroso lavoro di tre giovani studiosi: L. Figueroa, K.

classicità mistraliana verso un *topos* etico, piuttosto che estetico, di una «latinidad virgiliana», “georgica”, ancora viva – come si è visto nell’*Elogio* del ‘31 - nella realtà «soberanamente contadina» del popolo italiano, ed esemplarmente illustrata dall’esperienza vitale e poetica di Frédéric Mistral:

Se quedó en campesino con función virgiliana de informar sobre los “héroes y los campos”, función cívica que se impuso a sí mismo y que tomó más en serio que si le viniese del estado con sellos y todo. El apetito rural [...] no se lo servían a la pobre Provenza los poetas de la ciudad, y a él le tentó este oficio, abandonado después de los griegos, de alimentar a los campesinos con una cultura rimada⁸⁹⁹.

Lo strumento poetico sorregge chiaramente una «función cívica», «de alimentar a los campesinos con una cultura rimada», assimilabile a quella da lei sostenuta con la sua missione poetica di narrare entro «el cuerpo de la América» le gesta quotidiane del «pueblo» contadino, indio e meticcio.

Con queste stesse “georgiche” connotazioni, Virgilio e Mistral ritorneranno nelle pagine dedicate a *Juan Montalvo y el clasicismo*, testo di una relazione – come si deduce dalle formule iniziali del discorso - pronunciata all’Universidad de Guayaquil nel novembre del 1938. Si tratta in effetti di un testo improntato alle esigenze didattiche (e ai modi retorici) dell’occasione accademica, ma che può contribuire a illustrare il concetto di “classico” nella Mistral, in questo frangente sollecitato dalla figura del grande umanista ecuadoriano Montalvo, e dall’interpretazione che ne ha dato nel suo «sabio libro “Montalvo”» Gonzalo Zaldumbide. En la «siembra del clasicismo» in America, la Mistral lo affianca a Rodó, «pedazo de columna griega echada al mar de las Indias», come lo definisce un paio di pagine dopo nell’illustrare l’elenco dei grandi classicisti di America (l’Inca Garcilaso, Ricardo Palma, Martí).

Il discorso si incentra quindi attorno alla definizione di classicità come «módulo cenital de vida, una manera solar de existencia» e come «organización cabal del espíritu, más necesaria en la raza americana que en otra alguna, por ser ella todavía una criatura del caos»⁹⁰⁰. Nel 1938, quando già si preparavano letture in chiave “barocca” del mondo americano destinate ad essere fortunate, la Mistral dunque oppone al «caos» autoctono la regola classica di un «organización cabal del espíritu», fondamentale alla costruzione – secondo l’insegnamento montalviano – di una «América latina de veras y no pseudo-latina, dueña de la voz profunda y no de la voz gárrula, América medular y no fantasmal»⁹⁰¹. A quanti della platea studentesca di Guayaquil aspirino ad essere i prossimi scrittori di questa America Latina pregna di spirito umanistico la poetessa indirizza infine il consiglio - che riassume nelle sue intenzioni l’auspicio che era stato già del «nuestro Bello» - di scavare, attraverso i miti dei

Silva, P. Vargas, *Tierra, Indio, Mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad Arcis, 2000.

⁸⁹⁹ G. Mistral, *La leyenda prodigiosa de Frederic Mistral*, op. cit., p. 127.

⁹⁰⁰ Ead., *Juan Montalvo y el clasicismo*, in *Gabriela piensa en...*, op. cit., p. 198.

⁹⁰¹ *Ivi*, p. 199.

grandi scrittori antichi, nel repertorio autoctono del proprio universo americano:

a escribir la Geórgicas, mirando a Virgilio, pero contando la caña, el algodón y el banano, donde él cortaba el trigo y vareaba el olivo. Yo les pediría cantar a nuestro Pacífico, vacante aún de alabanza, cuando salgan embriagados de la Odisea; yo les rogaría que recojamos, baya por baya, nuestro enorme folklore indígena, lo devastemos y lo escardemos ayudados de la ciencia folklórica de aquel gran fiel que se llamó Federico Mistral⁹⁰².

Virgilio per “catalogare” il repertorio botanico della natura americana, Omero per raccontare le gesta prive ancora di epica dei mari d’oriente, Mistral per riossigenare attraverso la “sarchiatura” di una “scienza folclorica” le radici della tradizione indigena. Come è evidente, la Mistral appoggia qui la costruzione di una cultura americana e indigena su un sedimento culturale “latino”, dal quale rinvia un incompiuto lavoro di classicizzazione dell’americano (anche qui si può richiamare Vasconcelos).

Qui la Mistral ancora la costruzione di un’epica americana all’osservazione di un metodo rigoroso di introspezione dell’autoctono improntato alla razionalità dell’occidente europeo. Si noti la dimensione “scientifica” che assume nel testo mistraliano il procedimento di “raccolta” delle tradizioni indigene, con l’uso della metafora agricola del “sarchio”, che rinvia alla dimensione paziente e costruttiva del lavoro agreste, della purificazione e fecondazione di un “terreno” pregno di un *humus* indigeno occultato e inaridito da secoli di oblio. Sarchio europeo per la fecondazione di un vasto terreno americano, che la poetessa aspira a vedere organizzato - da una scienza agronoma di ispirazione georgica - in fertili campi agricoli, sui quali imporre l’autorità del suo antico detentore indio.

Latinità *vs* indigenismo, dunque, ma in una reciproca compenetrazione delle parti, tra di loro insolubili. «Somos latinos aunque seamos indios; Roma llegó hasta nosotros bajo la figura de España», aveva scritto quattro anni prima in *Breve descripción de Chile*⁹⁰³, constatando così la condizione di un bifrontismo etnico-culturale ineluttabile, inscindibile. L’asciutta affermazione concludeva lì un ragionamento attorno all’urgenza di una «política latinista» in grado di contrastare l’eccedente immissione di colonie tedesche nelle aree industrializzate del paese, del «llano central»: «A pueblos de habla española no les corresponde otra política cultural que la de una adopción de la cultura clásica, y en los que escogieron mal en el pasado, la vuelta a ella del hijo pródigo mudado en leal para su propia salvación»⁹⁰⁴. L’Europa latina, il suo Mediterraneo classico, devono sorreggere la costruzione culturale, sociale e politica di un’America altrimenti destinata alla dissipazione delle sue forze ancora irrazionali, bisognose di incanalarsi attorno a un rigoroso metodo intellettuale, culturale e civile. Come si è accennato prima, sulla scorta delle

⁹⁰² *Ibid.*

⁹⁰³ Ead., *Breve descripción de Chile*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 348.

⁹⁰⁴ *Ibid.*

osservazioni di Vargas Saavedra, nell'indigenismo mistraliano vige soprattutto una vocazione pedagogica, fattivamente emancipatoria delle categorie indigene: nessuna nostalgia estetica per l'*indio* solamente innocente, ma necessità di immetterlo nella laboriosità della vita moderna, che ha avuto il suo modello nell'Occidente europeo.

Un modello produttivo che, nelle sponde del Mediterraneo latino, trova i suoi più diretti riferimenti mitico-letterari nei prosperi campi georgici e nell'armoniosa campagna provenzale di Mistral, e una ancora viva incarnazione nelle virtù del popolo italiano.

“No pierdas, hija mía, las esencias de Castilla; no arrojes el latín, padre de tu razón, y empínate por coger la inspiración, de la santa Grecia, polinizadora de todo viento sobre la Tierra”⁹⁰⁵.

Con questo emblematico monito montalviano diretto alla «prosa americana» si chiude il testo *Juan Montalvo y el clasicismo*.

Ma questo Mediterraneo classico convive e in qualche momento entra in conflitto con un altro Mediterraneo, assai più impuro. Già quel “primo” Mediterraneo che si è visto è di un’assai “esigua” classicità, assestata su un baricentro cristiano, con un’eredità virgiliana invasa del suo tellurismo di matrice indigenista.

In quest’“altro” Mediterraneo in effetti ricompare, attestandosi con maggior forza, la matrice biblica profilatasi sotto il segno di David, e nell’antagonismo con il Perseo, nelle note del viaggio italiano del 1924. In *Waldo Frank y nosotros*, del 1932, il richiamo di quella matrice supporta una più vasta operazione di rivendicazione culturale, che punta il dito contro quello che definisce il vuoto mito della *latinidad*, per rivolgersi a un’emarginata ma fecondissima eredità del Mediterraneo orientale.

La sua rivendicazione “orientalistica” in effetti non riguarda soltanto il riscatto delle ricche culture semitiche nel cuore dell’Occidente europeo, ma coinvolge una stessa cifra orientale dell’identità ispanoamericana: un’identità che la Mistral vede forgiata dall’inserzione di due orienti, quello che le viene da ovest, da questo Mediterraneo “impuro”, pregno di sangue semita, un occidente pregno di rimosse eredità orientali, e quello che le viene da est, dall’Asia ricca di altissime tradizioni, e, bacino di provenienza delle primissime migrazioni dirette verso il continente che ancora non si chiamava “America”.

La Mistral, in maniera emblematica in questo testo, abbozza un tracciato cartografico dell’identità ispanoamericana che insiste crucialmente sulla coppia di punti cardinali est-ovest. Vengono alla mente alcune osservazioni di Octavio Paz circa la normatività “storica” oltre che “spaziale” dei punti cardinali per le culture ispanoamericane:

Los puntos cardinales nos han servido para orientarnos no sólo en el espacio sino en la historia. La dualidad Este/Oeste adquirió pronto una significación

⁹⁰⁵ Ead., *Juan Montalvo y el clasicismo*, op. cit., p. 200.

más simbólica que geográfica y se convirtió en un emblema de la oposición entre civilizaciones. Lo mismo sucedió con Norte/Sur. La oposición Este/Oeste ha sido vista siempre como la básica y primordial; alude a la marcha del Sol y así es una imagen de la dirección y el sentido de nuestro vivir y morir. La relación Este/Oeste simboliza dos direcciones, dos actitudes, dos civilizaciones. Cuando se cruzan, hay choque guerrero o, más raramente, esa milgrosa conjunción que llamamos “coincidencia de los opuestos”⁹⁰⁶.

Testi della Mistral parleranno proprio di un “appacificamento” di questi due opposti nel corpo e nello spirito “sintetici”, cioè *mestizos*, dell'uomo latinoamericano. In queste sue proiezioni universalistiche e sincretiche, come si accennava prima, entra in gioco in maniera cruciale la già discussa discendenza di Vasconcelos e in generale della cultura messicana dell'*Ateneo*, che offrì al '900 ispanoamericano un'esperienza di vivacissimo interculturalismo, nella quale l'intensa attrazione verso la cultura della Grecia classica si attivava con un'esigenza di vivo ecumenismo, di confronto sincretistico con tutte le civiltà universali, di un“universalidad” che, sottolineava Henríquez Ureña ne *La utopía de América*, non significava «descastamiento»:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y ésa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento [...] Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos⁹⁰⁷.

La Grecia costituiva per Henríquez Ureña un fondamentale fulcro filosofico e spirituale della nuova “utopia” americana:

Hacia la utopía? Sí: hay que ennoblecer nuevamente la idea clásica. La utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles. Es una de las magnas creaciones espirituales del Mediterráneo, nuestro gran mar antecesor. El pueblo grieco da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante⁹⁰⁸.

Se, scriveva nel 1927 da Buenos Aires in *Alfonso Reyes*, un'affettuoso omaggio al compagno di generazione, sul mondo greco sembrava essere calata una spessa penombra, rischiarata solo dai contributi di figure illustri come Santayana e Valéry, la «Grecia estaba en apogeo» negli anni di gioventù che avevano condiviso in Messico. Era una «Helade viviente», trascinata al

⁹⁰⁶ O. Paz, *México y Estados Unidos. Posiciones y contraposiciones. Pobreza y civilización*, in *El laberinto de la soledad*, edición de E. M. Santí, Madrid, Cátedra, 2004 [1993], p. 448

⁹⁰⁷ P. Henríquez Ureña, *La utopía de América*, in *Ensayos*, edición crítica al cargo de J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998, p. 271.

⁹⁰⁸ *Ivi*, p. 270.

Messico dal «viento tempestuoso de Nietzsche, henchido del duelo entre el espíritu apolíneo y el dionisiaco»:

enterrada la Grecia de todos los clasicismos, hasta los de los parnasianos, había surgido otra, la Hélade agonista, la Grecia que combatía y se esforzaba buscando la serenidad que nunca poseyó, inventando utopías, dando realidad en las obras del espíritu al sueño de perfección que en su embrionaria vida resultaba imposible⁹⁰⁹.

Erano frutti di quella stagione il suo stesso *El nacimiento de Dionisos*, raffinata ricostruzione del teatro greco primitivo, e *l'Ifigenia cruel* di Reyes, opere nelle quali si può peraltro sentire, come ha avvertito Zea, la difesa portata avanti dal gruppo messicano delle «despreciadas cualidades de la raza latina» rispetto a quelle dell'utilitarismo calibano degli anglosassoni⁹¹⁰. Se indubbiamente partecipava a quell'«apogeo» ellenico descritto da Henríquez Ureña, il ciclo di scritture vasconceliane precedenti alla *Raza cósmica* trovava nell'oriente un'altrettanto, se non più feconda, fonte speculativa dell'agognata «universalidad» americana. Con opere come il *Prometeo Vencedor*, *Pitágoras*, *una teoría del ritmo* e gli *Estudios indostánicos* Vasconcelos lavorava febbrilmente alla creazione di un retroterra di saperi mitici, filosofici, letterari, artistici – con un riferimento privilegiato alle civiltà della Grecia «pitagorica» e dell'India antica – che aprisse una prospettiva alternativa a un monolitico modello della cultura europea contemporanea.

Nell'ambito dell'Ateneo de la Juventud, Vasconcelos fu senz'altro tra quelli che lavorarono con maggiore trasporto intellettuale, e spirito spericolato di eclettismo culturale, alla modellatura di questa «decentralizzazione orientalista». Per Henríquez Ureña, l'esperienza della dialettica critica, dell'uomo in perenne processo di perfezionamento che fu propria della civiltà greca le dava un carattere di assoluta esemplarità, di immortalità ermeneutica, che viceversa non si poteva ritrovare nella dimensione sostanzialmente «quietistica», «immobilistica» delle pur apprezzate tradizioni culturali del medio ed estremo oriente⁹¹¹. Vasconcelos percepì (si vantò di percepire)

⁹⁰⁹ Id., *Alfonso Reyes*, p. 289.

⁹¹⁰ L. Zea, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968, p. 441.

⁹¹¹ «El antiguo Oriente se había conformado con la estabilidad de la organización social: la justicia se sacrificaba al orden, el progreso a la tranquilidad». Cfr. P. Henríquez Ureña, *La utopía de America*, *op. cit.*, p. 270. Il ragionamento è portato a fondo nell'importante testo *La cultura de las humanidades*, rievocazione della rivendicazione delle «grandes aspiraciones humanísticas» del cruciale anno messicano del 1907, rivendicazione, in senso antipositivista, di una «restauración de la filosofía, de su libertad y de sus derechos» che sarebbe stata argomentata, attraverso la voce in particolare di Antonio Caso, nel ciclo di seminari della «Sociedad de Conferencias». «La creencia en el “milagro helénico”», sttoscritta dall'autore, è significativamente messa in concorrenza con «la hipótesis del progreso indefinido» che non ha convinto i filosofi messicani, scrive Henríquez Ureña. Insiste quindi sul divario della Grecia con le culture orientali: «las grandes civilizaciones orientales (arias, semíticas, mongólicas u otras cualesquiera) fueron sin duda admirables y profundas: se les iguala a menudo en sus resultados pero no siempre se les supera. No es posible construir con

invece la grande capacità liberatoria della tradizione orientale, rispetto alle strettorie del linguaggio scinetifico europeo, e dello stesso *logos* greco. Entro il repertorio di letture di Descartes, Hegel, Weber, Fouillé, Nietszsche e Schopenhauer, nel segno delle quali - all'ombra protettiva dell'olimpico busto di Goethe dello studio di Caso - si tenevano i conviti degli intellettuali messicani, Vasconcelos, aveva introdotto quelle della mistica orientale, come rievocava con compiacimento nella pagine autobiografiche dell'*Ulises criollo*:

Llevé yo por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller, por entonces reciente. El poderoso misticismo oriental non sabría senderos más altos que la ruin especulación científica. El espíritu se enchanzaba en aquella tradición ajena a la nuestra y más vasta que todo el contenido griego [...] Prefería el arte profuso totalizante de la India al arte esquemático que el europeo adopta de modelo a causa de cierto simplismo estético o bien por exceso de abstracción idealista. Hurgando en el pensamiento exótico caí, por fin, en mi predilección más permanente: la Escuela de Alejandría. La conocí a través del libro admirable de Vacherot⁹¹².

Come ha scritto Blanco, «al proponer la Grecia de Pitagoras y la India de Buda como modelos históricos, la América de Vasconcelos dejaba de ser una sub-Europa y surgía la posibilidad de que lograra, por medio de una cultura original, una personalidad independiente»⁹¹³. Ben oltre le frontiere messicane e in generale latinoamericane, tutto il modernismo e il decadentismo europeo è interessato da un'attività di ricerca, volontariamente predatoria, asistemica, eclettica, sulle antiche fonti della sapienza occidentale e orientale, a partire dalle quali «artistas enfrentados con una crisis espiritual de insólitas proporciones» intraprendevano «camino de perfección», con le parole di Gullón, «diferentes de los impuestos por las ortodoxias predominantes»: «misticismo cristiano, orientalismo, iluminismo, teosofía, magia, hermetismo, ocultismo, kabalismo, alquimia...»⁹¹⁴ sono alcune delle direttrici di un ampio, ma non già esaustivo, quadro di quegli attraversamenti dottrinari, che il critico rintraccia nelle variegata esperienze di scrittori di entrambe le sponde del mondo ispanico, Rubén Darío e Juan Ramón Jiménez, di Antonio Machado e Juan de Mairena, di Lugones, Unamuno, Valle-Inclán e Herrera y Reissig. C'è da augurarsi che le sintetiche ricognizioni offerte nello studio di Gullón si

majestad mayor que la egipcia, ni con elegancia mayor que la pérsica; no es posible alcanzar legislación más hábil que la de Babilonia, ni moral más sana que la de China arcaica, ni pensamiento filosófico más hondo y sutil que el de la India, ni fervor religioso más intenso que el de la nación hebrea. [...] Así, la patria de la metafísica budista es también patria de la fábula, del "thier epos", malicioso resumen de experiencias mundanas. Todas esas civilizaciones tuvieron como propósito final la estabilidad, no el progreso [...] El pueblo grieco introduce en el mundo la inquietud del progreso». Id., *La cultura de las humanidades*, in *Ensayos*, *op. cit.*, pp. 21, 22-23.

⁹¹² J. Vasconcelos, *Ulises criollo*, *op. cit.*, pp. 277-278.

⁹¹³ J. J. Blanco, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, México, FCE, 1977, p. 69.

⁹¹⁴ R. Gullón, *op. cit.*, p. 109.

estendano finalmente in studi sistematici sul complesso ambito problematico. Un ambito che nel caso latinoamericano chiama strettamente in questione l'assunto dell'identità culturale del continente, della cernita dei suoi eterogenei referenti genealogici, come sta illustrando un recente settore di studi, ancora esiguo, ma contrassegnato da contributi apprezzabili, sull'«orientalismo» ispanoamericano. La maggior parte di questi si muovono entro un confronto con la linea concettuale e critica dell'«orientalismo» saidiano, mettendo in risalto ora l'estraneità del discorso orientalistico dei letterati ispanoamericani rispetto a quello europeo, con il quale non condividerebbe - o anzi, in alcuni casi, disconoscerebbe - l'assunto "imperialistico"; ora, in più sfumati e condivisibili approcci critici, come quello della Nagy-Zekmi⁹¹⁵, rilevando la "permeabilità" di quelle pratiche orientaliste alla logica "eurocentrica" che governa la tradizione orientalistica europea, una tradizione nella quale il modernismo dariano può saziare la sete del suo desiderio di esotismo e evasione, soddisfacendo non infine - c'è da aggiungere - l'esigenza di imporre, come il soggetto europeo descritto da Said, la propria egemonia, ermeneutica, linguistica e letteraria, sul corpo inferiore ed inerme, sull'oggetto transitivo e privo di parola, dell'"oriente". I lavori della Kushigian d'altra parte rivendicano il carattere originale e innovatore dell'orientalismo ispanico rispetto alle tradizioni teoriche ed estetiche fatte oggetto degli studi di Said: immerso nella rete peculiarmente eterogenea, multiculturale, multi-etnica che immaglia la sua cultura, l'orientalista ispanoamericano sa darsi in un dialogo "rispettoso" con la plurale alterità dell'oriente, in un confronto che non ne invalida l'autorità intellettuale. Con questa innesca anzi un gioco di riconoscimento e rispecchiamento, che la studiosa propone di chiamare un "autoorientalismo".⁹¹⁶ Si tratterebbe in effetti di un'operazione di dislocazione del sé all'altro orientale, entro cui si gioca evidentemente un processo di marginalizzazione, o almeno di messa in questione, dell'"altro" europeo, del suo "ego" eurocentrico. In questo senso sarebbe andata la proposta provocatoria di Fernández Retamar, dietro la quale stava il Martí di *Nuestra América*⁹¹⁷, di sottrarre il progetto dell'identità del continente all'ipocrita ammaestramento razionalistico di Prospero, per rintonarlo alle forze brute, incorreggibilmente irrazionali, del "selvaggio" Calibano: un'estrema rilettura, nel capovolgimento, della *Tempesta* shakespeariana, e in particolare delle sue riscritture renane e rodosiane, e

⁹¹⁵ S. Nagy-Zekmi, *Introducción: Buscando el Este en el Oeste: prácticas orientalistas en la literatura latinoamericana*, in *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2008.

⁹¹⁶ J. Kushigian, *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz and Sardinia*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.

⁹¹⁷ «Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza». Cfr. J. Martí, *Cuba, Nuestra América y los Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1973, p. 113.

un'eloquente, acre, risposta all'ermeneutica sarmientina del “civilización y barbarie”⁹¹⁸.

Riflessi di queste scorribande concettuali si possono facilmente individuare in testi della Mistral che peraltro testimoniano in maniera esemplare del processo di scoperta del patrimonio archeologico precolombiano avviato dal viaggio messicano. Proprio in un testo dedicato all'autore de *La raza cósmica*, *Primeras luchas de Vasconcelos*, dopo aver celebrato la bellezza naturalistica della *meseta* messicana e dei suoi eminenti cantori messicani, Martín Luis Guzmán, ma in particolar modo il Reyes di *Visión de Anáhuac* (con il quale la Mistral strinse un rapporto di profonda stima e amicizia intellettuale), metteva in risalto, in un vivace confronto tra i diversi linguaggi artistici delle grandi tradizioni universali, i pregiati caratteri di armonia e rigore geometrico, di «casticidad pitagórica», non a caso, delle rovine messicane di Mitla:

nada de monstruos agazapados en la bases o parando en seco el intruso espantado en los pilares; nada de esa odiosa imaginación china que se complace en reptiles y en cuadrúpedos de pesadilla, salidos de una doble creación maniquea; y, en vez de esto, una decoración estrictamente geométrica de cuadrados y rombos de una castidad pitagórica⁹¹⁹.

Suggerimenti dalle culture orientali d'altronde scaturivano dalle non insignificanti letture di matrice teosofica nelle quali la Mistral si era battezzata in Cile, e che aveva potuto poi continuare a condividere anche con Vasconcelos nel periodo messicano, ciò a dispetto dell'affettuosa tutela spirituale predisposta da Palma Guillén nei confronti della poetessa con il fine di “riconvertirla” al credo cattolico da cui l'aveva allontanata la stregatura delle “eresie” buddiste e induiste. Nel testo su Vasconcelos, la poetessa connette la «falda profética» dell'opera del maestro messicano a quelle ormai superate incursioni per la fede buddista, in cui sembra includersi, che il messicano aveva condiviso con Madero (il cui fallimento politico, sia detto di passaggio, rimette appunto al suo essere «hombre de ejercicios yoga» piuttosto che «domador de guerrilleros»), rievocando come nella teosofia avessero incontrato «una especie de silabario sentimental del budismo, un granito de indostanismo bien batido por la señora Besant»⁹²⁰.

Nutrito anche da questi ingredienti teosofici, quel sincretismo utopico avrebbe preso “forma” e “colore” nel Palazzo della Segreteria che Vasconcelos fece costruire per dare un'adeguato asilo, fisico e simbolico, al suo ministero. Si inaugurò nel giugno del 1922, quando un ciclo di allegorie riassuntivo del suo credo universalistico - «alegorías de España, de México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de la América Latina» - ne aveva già decorato i «tableros del patio nuevo». Il complesso architettonico dava rilievo

⁹¹⁸ R. Fernández Retamar, *Todo Calibán*, La Habana, 2000.

⁹¹⁹ G. Mistral, *Primeras luchas de Vasconcelos*, *op. cit.*, p. 187.

⁹²⁰ *Ivi*, p. 190.

monumentale - come più tardi nell'incarnazione "eurindica" della casa di Rojas - alla nuova dottrina nazionalistica ed etnica di Vasconcelos. Uomo, come ha scritto Domínguez Michael, dai «delirios arquitectónicos» e di vivacissimi interessi per la dimensione delle arti figurative, contribuì a stimolare con la sua intensa politica culturale la formazione di quella corrente della pittura murale messicana nella quale la Mistral avrebbe invitato Papini a riconoscere un esito autenticamente originale della cultura e l'arte ispanoamericana, un risultato alto che meritava di essere tenuto in conto entro il costrutto della sua spietata stroncatura della cultura del nuovo mondo.

Con più umiltà, allo scoperto da grandiosi simboli monumentali, ma anzi con il linguaggio intriso della domesticità delle sue ricette culinarie, la Mistral proponeva dunque di appacificare in America le due «orillas enconadas» di Oriente e Occidente, e, del tutto idealmente, in improvvise aperture panamericanistiche del suo nazionalismo continentale, perfino le sue due polarità del sud latino e il nord anglosassone, ridotte alla guerra dagli interessi meschini dell'imperialismo yankee. Quei quattro punti cardinali carichi di conflittualità storica, per dirlo ancora attraverso gli spunti riflessivi di Paz, sembrano trovare un'esemplare opera di mediazione nella figura di Waldo Frank. Il ritratto di questo Frank in realtà non indugia nemmeno tanto sulla sua figura classica, quella che aveva trovato un apprezzamento smisurato in tutta l'America Latina: l'intellettuale statunitense che, nella critica corrosiva del capitalismo degli USA, si è fatto l'apostolo del risorgimento delle terre in attesa di redenzione sociale del meridione.

Difende dagli attacchi duri, per quanto conditi dalla «salsa de la burla», della stampa spagnola, la sua *España virgen*, nella quale riscontra un'interpretazione densa e profonda del paese - incapace di darsi per conto suo, annota criticamente, a un lucido esame di coscienza -, e solleva qualche riserva, invece, rispetto al «Waldo Frank nuestro», intendendo con questo il protagonista «de las conferencias un poco sociológicas, un tanto históricas y un mucho apóstolicas» attivo nelle capitali americane, al quale dice di preferire l'autore della sua opera letteraria pura. È un'opera che non può non conquistare la Mistral per il culto che essa esprime per la terra «como tamaño y como hermosura», innanzitutto, e poi per la complessa esperienza di incrocio razziale - «de un complejo europeo-oriental» - da cui, in maniera cruciale, la poetessa sente provenire l'essenza del suo messaggio americanistico: questione «embriagante para los seguidores de la aventura de las sangres cruzadas»⁹²¹.

Quell'opera sa versarsi con generoso spirito di comprensione sulla questione latinoamericana, sa leggerne a fondo i problemi per il fatto di essere determinata dallo sguardo di un ebreo americano: in quanto ebreo, infatti, «relacionador natural de oriente y occidentes en cualquier campo, cultura o política o religión»⁹²², ponte per quelle due sponde nemiche dell'occidente e

⁹²¹ Ead., *Waldo Frank y nosotros*, in *Gabriela piensa...*, cit., pp. 227, 230.

⁹²² *Ivi*, p. 231.

l'oriente. L'elogio, di per sé già significativo in una corrispondenza firmata a Napoli nell'agosto del 1932, di una minoranza perseguitata in Europa, e osteggiata negli USA, si apre quindi in una forte rivendicazione della forte, maggioritaria, componente "orientale" che si rinviene nell'«abigarrada» ricetta razziale del mondo sudamericano, che la poetessa descrive come la miscidazione tra due "orienti", quello del mondo indigeno e quello della Spagna intrisa di eredità arabo-giudaiche:

La América llamada "Española" es hoy por hoy y hasta nueva rectificación, más el sustantivo fundamental que el adjetivo añadido, y esto para su mal o para su bien, como se quiera considerarlo. Ella contiene dos cuartos de substancia precolombina sobre uno de enjundia ibérica, que ha influido mucho por ser vigorosa, y sobre otros de limos cosmopolitas. La fracción española arrastraba tantos elementos orientales, que su disputa con los indígenas viene a ser un alboroto exagerado, si se consideran las numerosas coincidencias orientales de ambas, de las que no supieron aprovecharse los conquistadores⁹²³.

Nel punto più alto di questa rivendicazione "orientalista" si mette in crisi tanto la categoria dell'"America spagnola" quanto, se non ancor di più, la denominazione corrente di "latinità", che per i latinoamericani - «cuasiorientales de sangre que respondemos muy fácilmente a una voz con dejos del Asia» - si riferisce alla «ruta mediterránea con todas sus escalas»:

Ellos nos dicen [los norteamericanos], y nosotros también a veces "latinos". Pero cuando nos nombramos con esta certidumbre que sería ingenua, pensamos la ruta mediterránea con todas sus escalas: costa de Siria, costa egipcia, costa berbere, costa griega, costa romana. Las últimas escalas son las más próximas, pero las anteriores duran mucho. Pensando el Mediterráneo, nos callamos, por ignorancia o por malicia, el otro mar y la otra ruta que se va aclarando más y más en las investigaciones: la de Behring, la de la "nao" de China, el Pacífico, que es más nuestro padre que el Atlántico⁹²⁴.

Lo scenario atlantico entro cui Rojas, pur estremamente aperto a considerare l'apporto orientale nel suo racconto della genesi americana, aveva celebrato l'accoppiamento ispano-indigeno, matrice della sincretistica impresa "eurindica", si sposta con la Mistral, verso oriente, all'oceano Pacifico, mare di un'epica che si sta spogliando dei tratti leggendari attraverso le ricognizioni di investigazioni scientifiche dai risultati incontrovertibili. Rispetto al dualismo tra il Mediterraneo rodosiano e l'Atlantico della scoperta dell'America entro cui si gestiva la cartografia identitaria del *Retablo* di Rojas, si apre una terza polarità geografica, quella del Pacifico, attraverso cui l'America può pensare un'identità totalmente disgiunta dall'orbita europea, più vicina alla sua lontana, ma ormai non del tutto misteriosa genesi razziale.

Anche il Mediterraneo, d'altronde, si comincia a pensare non come il luogo di un'astratta razza latina, ma come il caos di culture, la somma di Occidente ed

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ivi*, pp. 231-232.

all'ispirazione mediterranea dei suoi cantori «felibres», e da una «Liguria matrona y doncella», ricordata per la pacificità - e, si noti, «sin acidia» - dei suoi spaccati di vita:

Adiós la tierra de cinco años,
Provenza sin melancolía,
alegre del claro aceite,
de felibres y romerías,

aunque te quiero sol y viento
y come joya me bruñías
tu padre-río ya lo dejo
aunque su silbo ya fuese mío.

Liguria matrona y doncella
donde tan dulce se dormía,
donde tan dulce se marchaba,
y sin acidia se vivía:
también me voy, también de ti,
aunque fui tuya y eras mía⁹²⁷.

Il tono qui è pacato, mestamente elegiaco. C'è la malinconia del distacco, il cruccio del nuovo partire; ma i versi sembrano riferire di un'acquisizione inalienabile - espressa dai possessivi mutui «aunque su silbo ya fuese mío»; «aunque fui tuya y eras mía» - di quelle “patrie” provvisorie nel serbatoio della memoria affettiva.

Altrove, come in *Agua*, di *Tala* - brano non meno significativo della fenomenologia poetica del nomadismo mistraliano – la voce poetica prorompe in pronunce di schietto rimpianto patetico per i luoghi amati e perduti, tra i quali, insieme alle Antille, si impongono ancora una volta le placide e mediterranee terre provenzali e liguri:

Hay países que yo recuerdo
como recuerdo mis infancias.
Son países de mar o río,
de pastales, de vegas y aguas.
Aldea mía sobre el Ródano,
rendida en río y en cigarras;
Antilla en palmas verdinegras
que a medio mar está y me llama;
¡roca ligure de Portofino:
mar italiana, mar italiana!

La linfa vitale dell'acqua e dell'infanzia costeggia una topografia idilliaca, da cui le vicende avverse del destino hanno sottratto la poetessa nomade, sospingendola verso terre inospitali, asciutte, «sin río», «sin agua». Sono le terre di Spagna, dell'arsa Castiglia:

⁹²⁷ G. Mistral, *Adiós*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 543.

Me han traído a país sin río,
tierras-Agar, tierras sin agua;
Saras blancas y Saras rojas,
donde pecaron otras razas,
de pecado rojo de atridas
que cuentan gredas tajeadas;
que no nacieron come un niño
con unas carnazones grasas,
cuando las oigo, sin un silbo,
cuando las cruzo, sin mirada.

Quiero volver a tierras niñas;
llevenme a un blando país de aguas⁹²⁸.

Il motivo della prosciugazione della natura viene forgiata in questo brano poetico attraverso una metaforica della sterilità, attinta alle fonti dell'Antico Testamento, che attraversa molta poesia della Mistral. L'infertilità della terra sembra infatti rimandare ad una dimensione di colpevolezza originaria della razza spagnola, allusa nelle «Saras rojas», macchiate di sangue: «madres que matan a los hijos que engendran, tal como las “atridas”», spiega uno studioso⁹²⁹. Nell'infertilità delle “Agar” e “Saras” spagnole, si può supporre, la Mistral metaforizza l'“infanticidio” dei popoli indigeni del Nuovo Mondo, o il destino, scritto dalla colpevolezza della Spagna “conquistadora”, di perdere la feconda, popolosa discendenza americana. La poesia riferisce di una situazione di straniamento identitario, di precipizio ad una condizione antropologica “altra”, in terre inospitali di «otras razas», che non hanno conosciuto la linfa fertilizzante della fanciullezza (resa attraverso la figura delle “carnazones grasas”), e che sembrano sprovviste delle ordinarie funzioni comunicative dell'uomo (all'ascoltarle senza un “silbo”, all'incrociarle senza “mirada”)⁹³⁰.

⁹²⁸ Ead., *Agua*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 354.

⁹²⁹ M. C. Taylor, *Sensibilidad religiosa de Gabriela Mistral*, versión española de P. García Noreña, preliminar por J. Loveluck, Madrid, Editoriale Gredos, 1975, p. 75. Si veda in particolare del valido contributo di Taylor “Las mujeres del Antiguo Testamento y la esterilidad”, pp. 69-77.

⁹³⁰ Ne *La extranjera* (nella sezione *Saudade* di *Tala*, risalente al periodo del soggiorno portoghese) invece, l'espressione del sentimento di sradicamento identitario si oggettiva in una narrazione corale svolta dal punto di vista delle genti del paese ospitante, che registrano l'alterità inquietante del suo essere esotico («habla con dejo de sus mares bárbaros, con no sé qué algas y no sé que arenas»), l'inadattabilità dei suoi costumi ad un innesto armonioso nelle terre d'arrivo («en huerto nuestro que nos hizo extraño, / ha puesto cactus y zarpadas hierbas»), l'incapacità di assimilare la lingua alla nuova («hablando lengua que jadea y gime/y que la entienden solo bestezuelas»): presagendone nell'epilogo una fine imminente e impietosa, «con sólo su destino por almohada, / de una muerte callada y *extranjera*». Cfr. G. Mistral, *La extranjera*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 381.

L'acqua, elemento primario del sistema simbolico mistraliano, viene meno lì dove comincia il cammino dell'erranza, si potrebbe dire sulla scorta delle meditazioni della Zambrano sulla «sequedad» dell'«exilio»:

No se sabe si es del destierro o del exilio que en él se va ganando de donde proviene esa sequedad. Sequedad de tierra sin agua, desierto sin fronteras y si espejismos. El espejismo de la fuente que permite beber en sueños⁹³¹.

Di questi sogni, di questi purificanti miraggi d'acqua pullula la poesia della Mistral, che d'altronde come la Zambrano aveva dedotto dalla fonte del Vecchio Testamento il motivo, accolto dalla sua poesia, dell'esodo nel deserto, nell'attesa di una "terra promessa", o già di una patria redenta dalla sporcizia delle patrie storiche. «Tantos años que muerdo el desierto/ que mi patria se llama la Sed», aveva pateticamente lamentato in *Nocturno de la consumación* un soggetto poetico chiaramente identificato con quello dell'ebreo perseguitato e costretto a un destino di erranza dolorosa: «despojada de mi propio Padre,/ rebanada de Jerusalem».

Senza inoltrarsi nel compito di una ricognizione esaustiva del motivo equoreo nella poesia mistraliana, si possono ricordare innanzitutto versi che sulla scia degli inni in "tono maggiore" di *Sol del trópico* o di *Cordillera* esaltano l'orografia primigenia e virginale del continente americano: l'energia saettante, dal gettito quasi metafisico, dell'«agua india» delle cascate del Laja (*Salto de Laja*), o l'«agua de Llanquihue» che costeggia il vulcano Osorno (*Volcán Osorno*); il «río lento» di *Bío-Bío* «bautizador como Juan», ma anche purificatore che «lava y lava piedrecillas,/ cabra herida, puma enfermo».

In *Cosas* il fiume dell'infanzia elquina pulsa nella stessa «sangre» della poetessa: «canturía de mi sangre/o bien un ritmo que me dieron»⁹³².

E nella bellissima *Beber* dall'atto del dissetamento si innerva un trasparente rituale di iniziazione, con sue esemplari figure sacerdotali, detentori dei segreti della natura, del *genius loci*. Le quattro strofe che compongono la poesia incorniciano altrettanti episodi legati al bere, sullo sfondo di distinte scenografie della natura americana. Nella prima, inscenata in Cile, alla fonte dell'Aconcagua, l'acqua respinge e punisce la bocca evidentemente indegna della poetessa, che si è inchinata per riceverla e ne rimane sanguinante per tre giorni. Ma a Mitla, in Messico, un indio aiuta la viaggiatrice a saziarsi dell'acqua della natura messicana:

En el campo de Mitla, un día
de cigarras, de sol, de marcha,
me doblé a un pozo y vino un indio
a sostenerme sobra el agua,
y mi cabeza, como un fruto,
estaba dentro de sus palmas.
Bebía yo lo que bebía,

⁹³¹ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 36.

⁹³² G. Mistral, *Cosas*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 387.

que era su cara con mi cara,
en unrelámpago yo supe
carne de Mitla ser mi casta.

En la isla de Puerto Rico,
a la siesta de azul colmada,
mi cuerpo quieto, las olas locas,
y como cien madres las palmas,
rompió una niña por donaire
junto a mi boca un coco de agua,
y yo bebí, como una hija,
agua de madre, agua de palma.
Y más dulzura no he bebido
Con el cuerpo ni con el alma⁹³³.

È il fresco racconto mitico del battesimo indigenista della Mistral in Messico: nella cornice della campagna messicana di Mitla, con l'intercessione dell'*indio*, con l'armonica fusione della testa china della poetessa tra le sue mani soccorritrici, dall'appagamento della sete emana anche la rivelazione fulminea di un'appartenenza di «casta», «alla carne di Mitla». Nella campitura azzurra della *siesta* portoricana, una bimba propizia quindi il battesimo, con la dolce acqua di cocco, alla terra dell'isola, alle sue cento palme, «cien madres», così come è «madre» l'acqua dei suoi cocchi. Infine, oltre i miti naturalistici e quelli di iniziazione, la poesia indietreggia alla scena primordiale di un'infanzia ritrovata nel gesto semplicissimo del ricevere l'acqua, di una figura materna che si disegna nella “trasparenza” e ritmicità di quel rito:

A la casa de mis niñeces
mi madre me traía el agua.
Entre un sorbo y el otro sorbo
la veía sobre la jarra.
La cabeza más se subía
y la jarra más se abajaba.
Todavía yo tengo el valle,
tengo mi sed y su mirada.
Será esto la eternidad
que aún estamos como estábamos.
Recuerdo gestos de criaturas
y eran gestos de darme el agua⁹³⁴.

La polarità metaforica dell'acqua-infanzia si trasfonde nell'operazione di simbolizzazione dell'esperienza nomadica nella polarità dei paesi “niños”, infanti, paesi innocenti, adamitici, irrigati dall'acqua:

Quiero volver a tierras niñas;
llévenme a un blando país de aguas.
En grandes pastos envejezca

⁹³³ Ead., *Beber*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 382.

⁹³⁴ *Ivi*, pp. 382-383.

Y haga el río fábula y fábula.
Tenga una fuente por mi madre
Y en la siesta salga a buscarla,
y en jarras baje de una peña
una agua dulce, aguda y áspera

Me venza y pare los alientos
El agua acérrima y helada.
¡Rompa mi vaso y al beberla
me vuelva niñas las entrañas⁹³⁵.

La presenza d'acqua assicura una fonte di “favolosità”, di smemoramento dalle responsabilità del reale, al soggetto poetico, che si riconosce così entro un rapporto di filialità rispetto alla «fuente» madre. L'acqua dispensatane sciacqua ciò che è sporco e contaminato per definizione, ridona fanciullezza virginea alla “viscere”.

Si può pensare ancora alla Zambrano, che nella navigazione dolorosa dell'esilio sentì Cuba come un'isola edenica, sottratta alla tragedia della storia, sorta di miraggio erotto dalla sete del pellegrinare: «las Islas, lugar propio del exiliado que las hace sin saberlo allí donde no aparecen. Las hace o las revela dejándolas flotar en la ilimitación de las aguas posadas sobre ellas, sostenidas por el aliento que viene de lejos remotamente, aun del firmamento mismo, del parpadear de sus estrellas, movidas por ellas por invisible brisa»⁹³⁶.

Con queste stesse caratteristiche, di levità galleggiante e comunione con l'orizzonte australe, delle “isole” della Zambrano, si disegna in *Mar Caribe* un'altra raffigurazione mistraliana di Puerto Rico, l'isola di palme che è appena dotata di un corpo fisico, sottile fascia di terra posata sull'acqua, tremante in uno splendido fulgore cosmico, nutrita dagli astri, quasi in balia del mare, “Cordelia delle onde” (perché in preda all'aggressione imperialistica degli USA):

Isla de Puerto Rico,
isla de palmas,
apenas cuerpo, apenas,
como la Santa,
apenas posadura
sobre las aguas
[...]

Isla en amaneceres
de mi gozada,
sin cuerpo aconjugado,
trémula de alma;
de sus constelaciones
amamantada,
en la siesta de fuego

⁹³⁵ Ead., *Agua, op. cit.*, pp. 354-355.

⁹³⁶ M. Zambrano, *op. cit.*, pp. 41-42.

punzada de hablas,
y otra vez en el alba,
adoncellada.

Isla en caña y cafés
apasionada;
tan dulce de decir
como una infancia;
[...]
sirena sin canción sobre las aguas⁹³⁷.

Per la sua secchezza leggendaria la terra della Castiglia appare irriducibile a questa categoria dei paesi dell'acqua-infanzia: impossibile trasfigurarla, senza il veicolo elementare dell'acqua, nel racconto genesiaco che ne permette la mitizzazione ultrastorica. Priva d'acqua, la Spagna deve essere affrontata come una "patria della storia", l'exmadrepatria di una storia sulla quale pesa il delitto di un genocidio.

8. Nella Castiglia di Santa Teresa

Sólo ponzosas charcas
sobre el arduo suelo
tienes, Castilla, que mojen
esos labios sedientos.
Que el mar te dejó olvidada
y lejos de ti corrieron
las blandas aguas que traen
las plantas cien semilleros.
Ni árboles que te den sombra,
ni sombra que preste aliento...
llanura y siempre llanura,
desierto y siempre desierto...
(R. de Castro, *Cantares gallegos*)

Il senso opprimente di una natura desolata e drammaticamente priva di segni umani dominava già il primo diretto confronto della poetessa con il mondo spagnolo, testimoniato da una serie di cronache di viaggio, oltre che dalla già citata lirica *Salutación*, alle quali è venuto ormai il momento di dedicarci. Si tratta di un corpo di scritti in effetti esiguo, ma che è caratterizzato, a dispetto della sua prevalente matrice giornalistica, da una coerenza tematica e una compattezza concettuale tali da restituire un'intensa parabola del complesso processo di avvicinamento, via Castiglia, della Mistral alla exmadrepatria spagnola. Sono peraltro materiali che non hanno trovato ancora adeguati riscontri critici, limitandosi per lo più questi alla lucida, ma in effetti succinta, trattazione di Vargas Saavedra, al quale si deve peraltro l'accorpamento di

⁹³⁷ G. Mistral, *Mar Caribe*, in *Poesías completas*, op. cit., pp. 375-376.

testi, come la stessa *Salutación*, dispersi e cruciali per la ricostruzione della traiettoria mistraliana incontro alla matrice ispanica: incontro ad un *topos* castigliano, come si vedrà, verticalmente dislocato tra terra e cielo.

In *Castilla*, del '25⁹³⁸, la poetessa si inoltra nella Spagna continentale, l'«alma» spagnola che aveva cominciato a conoscere dai testi di Unamuno e di Azorín: incontra una «tierra cansada» dal suolo assetato, irraggiungibile ormai dagli effluvi mitiganti del mare di Ulisse. L'azzurro del Mediterraneo veicola infatti l'*incipit* della prosa come un motivo *in absentia*, come un campo figurale antifrastico rispetto allo scenario d'aridità con cui, dal finestrino del suo vagone ferroviario, le si vanno annunciando le terre della Castiglia:

La ventanilla deja ver una miseria de tierra cansada, que el alba hace más mezquina todavía, tierra con no sé qué *del menesteroso humano*, que la niebla desnuda a medias, rompiéndose sobre ella también como túnica pobre [...] mis ojos, que vienen llenos de Mediterráneo, es decir de índigo y sol, rechazan mucho tiempo este paisaje, a trechos de ceniza, a trechos de cobre de yelmo viejo⁹³⁹.

Già nelle cronache della visita a Maiorca, la poetessa aveva sottolineato il laconico consiglio dei suoi compagni di viaggio di «recibir bastante azul del Mediterráneo en los ojos, que se los va a quemar en Castilla».⁹⁴⁰ Febbrilmente lavorata nei secoli dalla parola della sua mistica accesa, è terra drammaticamente abbandonata all'inerzia «abúlica» del castigliano, popolo di *conquistadores*, di alte epiche guerresche, di fervidi slanci religiosi, ma che si è docilmente sottomesso – per una sua indifferenza congenita alla dimensione prosaica del lavoro materiale - alla «tiranía geográfica» di una natura inclemente, che oggi ancora sopraffà ogni dato umano.

Una Castiglia antimediterranea, quindi, espressione fisica di un'antropologia «deshumanizada», opposta a quella misuratamente progressista, laboriosamente costruttrice della *latinidad* italiana. Con ogni evidenza lo sguardo della Mistral, ancora imbevuto del Mediterraneo di cui ha fatto scorta a Napoli e a Maiorca, resiste, o almeno si aggira con fatica sul paesaggio «monoteístico» – con un'espressione di Unamuno –, penosamente privo di lusinghe sensoriali di questo assetato cuore di Spagna.

Ma in questo suo primo contatto con la Castiglia la volontà di solidarizzare con il mondo ispanico e di riconoscersi nel suo illustre blasone genealogico è più forte delle idiosincrasie. Se ne stupiva Vasconcelos, che dal Messico aveva avuto notizia delle effusive espressioni di benvenuto con cui le istituzioni intellettuali madrilene, attraverso la voce di María de Maeztu, avevano accolto la poetessa che aveva pronunciato il solenne messaggio di *Salutación*. Nella già citata lettera del 9 gennaio 1924 si dice rallegrato dal fatto che «le haya causado

⁹³⁸ Come riferisce Arrigoitia, le cronache scaturite dal viaggio del 1924 saranno pubblicate un anno dopo in Cile, al quale la poetessa era intanto ritornata, da *El Mercurio* (*El Mar Mediterraneo, Nápoles, Siena*) e dall'*Universal* (*Castilla, Mallorca, Florencia*).

⁹³⁹ G. Mistral, *Castilla*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 203.

⁹⁴⁰ Ead., *Mallorca*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 215.

buena impresión la raza», ma non può fare a meno di commentare con una certa ilarità la rettificazione che in tale disposizione scorge rispetto a sue passate pronunce: «casi me río de Ud. – que según recuerdo non se mostraba muy española, cuando me dice qua había colocado en Capri el paraíso pero que se ha rectificado»⁹⁴¹.

Siamo infatti avvertiti da Vargas Saavedra che, nel mosso diagramma del rapporto intessuto dalla Mistral con la Spagna, il 1925, anno di queste prose castigliane, segna l'apice più alto di una ispanofilia che conviverà in implicita contraddizione con la forte coscienza indigenista frattanto germogliata nell'esperienza in Messico al fianco del programma di riforma rurale di Vasconcelos. Tale contraddizione si scioglierebbe per il critico solo nel 1933, quando il suo ispanismo entra definitivamente in crisi, ma già attorno al 1928 si mostrano chiari segni di un affievolimento dell'«hispanismo lírico» che aveva scortato il suo ingresso in Spagna.

In realtà queste due fondamentali direttrici identitarie - della Mistral «vasca-india» - non stridono a quell'altezza in un effettivo antagonismo.

La celebrazione della Castilla, come quella della *Salutación* del '24 intonata agli spagnoli «perdedores», così come quella del già citato testo *Antillas*, del '30, può erigersi su una distinzione interna al giudizio storico sulla conquista spagnola del nuovo mondo, come si è visto prima: una distinzione – si può continuare a spiegare attraverso le eloquenti espressioni di *Una biografía del Padre Las Casas* - tra l'azione meramente distruttrice dei «conquistadores» e quella cristianamente costruttiva e integrante dell'evangelizzazione dei «misioneros», tra «la tremenda presión de los encomenderos, los cuales forman una masa que corre entre la avidez del halcón y la del buitre» e l'operato apostolico de «la línea misionera», riconosciuta anche da «los marxistas que le estiman el ensayo del colectivismo»⁹⁴².

Ancora all'altezza del 1930, ci si imbatte in pronunce, come quelle di *Sentido del 12 de octubre*, che riconoscono e anzi omaggiano apertamente l'apporto del conquistatore spagnolo alle terre del Nuovo Mondo. È il testo di un discorso tenuto a New York, il giorno della festa della Scoperta dell'America: «fiesta de la tierra novedosa», innanzitutto, festa della scoperta di una natura nuova, sconosciuta. Ma scoperta anche de «un segundo Oriente», cioè di una ricca, evoluta società parallela a quella europea, dal cui incontro nasce un nuovo tipo umano, un «nuevo cuerpo creado entre Atlántico y Pacífico, y en verdad labrado por los vientos contrarios que soplan de Europa y del Asia», corpo meticcio in cui si “appacificano” le sembianze europee e quelle orientali fino ad allora «enemigas»⁹⁴³. E la fusione di quelle razze è celebrata con fervore dalla poetessa come il più ricco, il più generoso apporto dato dagli spagnoli ai popoli amerindiani: di una «caridad sobrenatural» definisce quella «aceptación de la sangre india»⁹⁴⁴, alla quale mai si sarebbe offerto il conquistatore

⁹⁴¹ S. I. Zaïtzeff, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁴² G. Mistral, *Una biografía del Padre Las Casas*, in *Gabriela piensa...*, cit., pp. 284-285.

⁹⁴³ Ead., *Sentido del 12 de octubre*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 176.

⁹⁴⁴ *Ivi*, p. 176.

francese, mai l'inglese. Se non un buon conquistatore, egli è stato «el único conquistador posible, a pesar de todos sus yerros, a pesar de algunas crueldades inútiles, y a pesar de sus torpezas de administración»⁹⁴⁵.

Di lì a poco – osserva Saavedra – quelle «crueldades» passeranno a definire senza mezzi termini l'intero popolo spagnolo come «cruel»⁹⁴⁶. L'allontanamento dal mondo spagnolo si era approfondito durante l'esperienza di insegnamento nel Barnard College di New York nel 1930, dove peraltro le reiterate esternazioni di condanna nei confronti della distruzione da parte della colonia spagnola delle civiltà precolombiane – sulle quali la poetessa teneva un corso – avevano prodotto la reazione di Federico de Onís e di altre personalità del mondo ispanico. Quando, con estrema reticenza, accetterà nel 1933 l'incarico onorifico di console della legazione cilena in Spagna, la poetessa farà ritorno a Madrid occultando un ormai aspro «antiespañolismo»; che, come si vedrà, proromperà poi con estremo rumore da una lettera privata della poetessa.

Ha contribuito ad alimentarlo l'esperienza amara del diffuso atteggiamento di insensibilità, non privo di connotazioni di disprezzo razzistico, entro la classe intellettuale spagnola, rispetto al problema delle minoranze indie della sua amata America meticcica. Su questo caldissimo tema entrò, come è noto, in discordia con Luis Oteiza e con lo stesso Unamuno, in un episodio che la poetessa avrebbe in seguito rievocato in più di una occasione, come nella lettera, del 1951, a Exequiel de la Barra: «entonces [...] yo no creí más en la consciencia de España. Porque ese viejo [...] era precisamente la consciencia de España»⁹⁴⁷.

Nel 1924, quando si recava per la prima volta in Spagna, la Mistral non conosceva ancora personalmente Unamuno, ma certamente i suoi testi – come quelli di altri esponenti della generazione del '98 – costituivano una fondamentale chiave di accesso all'interpretazione dell'essenza castigliana. Secondo Vargas Saavedra, in questo suo primo pellegrinaggio spagnolo, la Mistral sostanzialmente elude il riferimento alle grandi voci della cultura spagnola contemporanea, per rivolgersi soprattutto a «los egregios personajes del pasado»⁹⁴⁸.

⁹⁴⁵ *Ivi*, p. 177.

⁹⁴⁶ Cfr. in particolare “Gabriela Mistral y la crueldad española” nel testo già citato di Vargas Saavedra, pp. 104-119.

⁹⁴⁷ Passo citato ancora in L. Vargas Saavedra, *op. cit.*, p. 113. È una questione che invalida seriamente il giudizio dell'intera generazione del '98, come si evince dagli scritti di *Bendita mi lengua sea*: «se me ocurre que los otros, la Generación del 98, odia a la América con la excepción única de Valle Inclán que es quien la ha entendido. Baroja la insulta cada vez que puede y el propio Unamuno, don Miguel, me ha dicho hace días que el indio americano debe desaparecer. Mantengo con casi todos, hasta con Maeztu, a pesar de su actitud loca, relación amistosa. Prefiero frequentarlos poco, por las tonterías que les oigo sobre nuestros países. Aun a los mejores: envidia de pobres, verde cara de una derrota que aún duele, que sangra España» (G. Mistral, *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 130).

⁹⁴⁸ L. Vargas de Saavedra, *op. cit.*, p. 39.

Alla guida di Santa Teresa di Avila Gabriela si rimetterà come alla più sapiente detentrica dei segreti castigliani, certo; ma la potente rappresentazione del paesaggio offerta in queste pagine dimostra che la pellegrina cilena aveva profondamente introiettato la versione *noventayochista* di quella geografia di rarefatto astrattismo: una geografia d'altronde profondamente insediata in quella che Unamuno aveva chiamato la «roca viva del espíritu» della casta spagnola, la roccia, cioè, profonda e fertile dei suoi alti mistici.

Vi accede dunque la poetessa come alla terra che «ha enloquecido de abstracciones a vuestro Unamuno»⁹⁴⁹. «Castilla no se conoce sino en extensión» - annota la poetessa in marcia verso l'Escorial - l'estensione infinita di una terra che fagocita ogni rilievo umano: lo stesso Escorial, registra, «es solamente una estrofa de la meseta»⁹⁵⁰. Paesaggio di una «vasta calvedad», terra «seca y febril», che certi momenti della prosa mistraliana colgono nell'attimo della sua estrema disidratazione fisica:

Ahora Castilla es una desolladura de gredas rojas, la piel de un desollado inmenso, que a trechos sangra y a trechos tiene una sequedad que mis ojos no conocían. ¡Ay, la aridez, de Castilla! ¡Parece que chupara la sangre del que pasa!⁹⁵¹

Geografia disumana, e non già solo per l'indifferenza terribile con cui, leopardianamente, sembra accogliere i suoi abitanti; piuttosto per il suo altero affermarsi come luogo sottratto di fisicità. «Castilla casi no es una tierra, es una norma»⁹⁵²: irriducibile agli strumenti sensoriali dell'uomo, è acquisibile piuttosto attraverso le speculazioni che ha acceso nel suo intelletto. Come queste unamuniane di *En torno al casticismo*, che sembrano venire a proposito, sull'entità «monoteistica» del paesaggio castigliano:

No evoca su contemplación al animal que duerme en nosotros todos, y que medio despierto de su modorra, se regodea en el deajo de satisfacciones de apetitos amasados con su carne desde los albores de su vida [...] Nos desase más bien del pobre suelo, envolviéndonos en el cielo puro, desnudo y uniforme. No hay aquí comunión con la naturaleza, ni nos absorbe ésta en sus esplendidas exuberancias; es, si cabe decirlo, más que panteístico, un paisaje monoteístico este campo infinito en que, sin perderse, se achica el hombre, y en que se siente en medio de las sequía de los campos sequedades del alma⁹⁵³.

Assomiglia certo a una «norma», la scabra terra castigliana, se confrontata con l'abbondante fisicità della natura americana, come nelle osservazioni della visitatrice cilena:

⁹⁴⁹ G. Mistral, *Castilla*, op. cit., p. 203.

⁹⁵⁰ *Ivi*, pp. 203, 204.

⁹⁵¹ *Ivi*, p. 206.

⁹⁵² *Ivi*, p. 203.

⁹⁵³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, in *Obras completas, Ensayos espirituales*, op. cit., p. 809.

Castilla casi non es una tierra, es una norma: no se la olfatea como el platanar del trópico ni se la palpa con los ojos como a la pradera norteamericana: se la piensa; nacen conceptos de ella, en vez de olores; en lugar de la fertilidad del humus, los huesos de sus muertos hacen su fertilidad de fiebre⁹⁵⁴.

È un punto che si presta a diverse riflessioni. L'eminenza assoluta della terra come elemento spoglio si rovescia nella sollecitazione all'astrazione totale dallo stesso mondo fisico. La pura fisicità della terra priva di articolazioni morfologiche, carente di manifestazioni botaniche, conduce, come per un implosione della materia, alla sua negazione. Secondo questo stesso movimento che si disloca dal terreno all'astratto, dalla «tierra» alla «norma», la materia arida si «spiritualizza» in «secchezze dell'anima»: dalla secchezza dei campi nascono così «sequedades del alma», nella desertificazione delle terre fermenta la «fertilidad de fiebre» della mistica spagnola.

Allora, come un rigurgito di quel sottosuolo febbrile - nella potente scenografia di un mattino senza luce, dal livore verdastro della «carne muerta que pintaba Mantegna» - emana un'incarnazione fantasmatica. Presso la «mole de piedra» dell'Escorial - fuori i giardini già conosciuti per un appunto, «fiel como un tacto», di Azorín - alla viaggiatrice si manifesta, «sin misterio de aparición», «una vieja monja», che si mette a camminare al suo fianco: «un poco gruesa, nada ascética», sorridente e dalle fattezze vigorose⁹⁵⁵. Di energico temperamento, dal sembiante «rojo como un cántaro castellano»⁹⁵⁶, la monaca si offre di scortarla verso i segreti «sottili» di quelle terre, perché, ne è ammonita la visitatrice cilena, la Castiglia «es vino fuerte que necesita potencias firmes», è «tierra de aire sutil», difficilmente captabile da «los sentidos gruesos» dell'uomo americano⁹⁵⁷.

⁹⁵⁴ G. Mistral, *Castilla, op. cit.*, p. 203. Un confronto tra la sobrietà espressiva della «meseta aséptica» - «el rostro seco de Castilla/como un océano de cuero» visto dalla sua «casa de las flores» - e la «desordenada» varietà morfologica delle terre americane sosterrà la rievocazione di Neruda della sua iniziazione al paesaggio castigliano. È un'iniziazione profonda, innanzitutto fisiologica, come si è visto prima, che solleva «siglos de sangre común sumergidos»; ma è anche l'iniziazione dello spirito latinoamericano esorbitante di eccessi «barocchi» alla disciplina di un rigore logico, di una semplicità espressiva che lo «depura» dal suo «frenesí confuso e impulsivo»: «al descender de montañas y de volcanes, acostumbrados a una geografía brusca y completamente desordenada, creemos no comprender su meseta aséptica, desgastada por el tiempo, con colores roídos. Pero Castilla entra en nosotros casi sin esfuerzo, entra para no volver a salir, entra sin imponerse, porque siempre ha existido en nuestro corazón sin que lo supiéramos. Y Castilla con su clara y orgullosa ciudad, Madrid la pura, ataca nuestros excesos, nuestro barroco americano, nos depura, directa y precisa de las sombras implacables del frenesí confuso e impulsivo que en nosotros actúan». Cfr. J. Quezada, *Neruda-García Lorca*, Santiago de Chile, Fundación Pablo Neruda, pp. 63-64.

⁹⁵⁵ G. Mistral, *Castilla, op. cit.*, pp. 204, 205.

⁹⁵⁶ *Ivi*, p. 207.

⁹⁵⁷ *Ivi*, p. 205.

Gabriela non tarda a riconoscervi Teresa di Avila, il cui nome tuttavia non pronuncerà esplicitamente sino alla seconda parte della prosa, riferendosi alla santa come all'«andariega».

Al passo infaticabile della santa comincia allora il pellegrinaggio della Mistral lungo una *meseta* battuta dal sole, incontro ai segreti della natura castigliana. Il discorso tra Teresa e Gabriela incede serrato nella marcia lungo il paesaggio dominato dai dorsi massicci dell'Escorial, procedendo su urgenti temi spirituali. La dimensione del camminare imprime strategicamente tensione dinamica al narrato, che in questo modo non incappa mai in pericolose stasi sceniche, dove sarebbe stato più difficile reggere il confronto con la dimensione soprannaturale dell'incontro. Ma nel camminare si esprime soprattutto il temperamento avventuroso, proselitistico della monaca «andariega» e «fundadora»:

-Sí, dice, fundaba; levánte por aquí conventos, ya ni sé cuantos. Te puedo guiar sin ir preguntando, hasta la frontera del Portugal. Ahora hacen mapas para andariegos. Yo medí mi Castilla caminando; llevo el mapa vivo bajo mis pies, hija. No me cansé de fundar⁹⁵⁸.

Viene dunque incontro alla visitatrice cilena non la monaca delle clausure prolungate e delle estenuanti flagellazioni, ma quella pellegrina e fieramente costruttrice de *El libro de las fundaciones*. In una prosa a venire, del '34, che si esaminerà dopo, la viaggiatrice guarderà la Castiglia dalle prospettive del suo cielo, nel quale leggerà «el reino de las metáforas de Santa Teresa». La *Castilla* del '25, invece, è dominata dalla figura essenzialmente terrena, dal gesto fattivo, della santa camminatrice, «místic[a] del viaje» che «ha tomado la tierra por el cielo», come scriverà nella prosa del '27 *Viajar*:

¿Existe un místico del viaje? Para mí el místico es el que a cada hora saborea el cielo como de nuevo. Santa Teresa va de un éxtasis al otro como un sembrador por diversas calidades de suelo fértil. No se fatiga porque sigue hincándose en la experiencia como en un fruto que tuviese capa a capa sabores diferentes. El místico del viaje ha tomado la tierra por cielo. Entiende en calidades del aire, hace jerarquías de paisajes con la tierra de llanura, la de montaña y la de colinas...⁹⁵⁹

È una mistica del viaggio, quella teresiana, dalla quale viene per Gabriela l'insegnamento spirituale – tra i tanti ricavati da questo «diálogo de la meseta» - del «desposeimiento». L'esercizio del costruire, del fondare – le spiega la santa – è esercizio puro della volontà, che si esprime nell'ambito terreno, ma che rimane avulso alla logica terrena del possesso, dell'attaccamento ai propri beni:

Cuando me echaron de un convento, hija, salí con irritación. Más, lo miré desde lejos y no era mío, era de la loma y de la atmósfera. ¡Qué ganas tuyas,

⁹⁵⁸ *Ibid.*

⁹⁵⁹ Ead., *Viajar*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 19.

mujer de Chile, de hacer las cosas y quedar con ellas! Ni con las conyunturas de tus dedos vas a quedarte⁹⁶⁰.

È un insegnamento questo che si infiltrerà nella stessa “poetica” mistraliana del viaggio e dell’esilio: viaggio come palestra costante del “desasimiento”, del distacco, che produce un soggetto migrante puro, che ha rinunciato ad ogni connotazione terrena, spoglio di ogni collegamento a radici di casta e patria. È una logica della rinuncia che la santa invita a leggere nello stesso paesaggio castigliano:

Mira bien a mi Castilla, para que aprendas desposeimiento⁹⁶¹.

È una Castiglia “espoliata” innanzitutto di linfe vitali, di beni botanici, come riflette la poetessa vedendo sfilare, nella «tierra que es como los riñones secos de Job», «pinars escasos, pinars entecos, que el suelo, con esta terrible voluntad de desposeimiento, no quiere sustentar»⁹⁶². Ma, in un più alto livello di significazione, la Castiglia teresiana metaforizza uno stato di «desposeimiento» “storico”, «virtud tremenda» del popolo spagnolo che la poetessa elogerà nei versi apologetici, già richiamati prima, della *Salutación*. In questo testo, dello stesso 1924, la poetessa compone il ritratto di un popolo disarmato ormai dei ferri della conquista, un popolo anzi “perdedor”, già serenamente “decontratto” dalla posa di «épico erguimiento» che l’ha corazzato nelle ore maggiori della sua storia; solidamente sostenuto dalla sua fede cattolica, esso ha saputo separarsi con atteggiamento di stoico «desposeimiento» dal «butín» mandatogli da Dio del suo immane imperio coloniale:

Y cruzando Castilla la miré tajeada
de sed como mi lengua; como la volteadura
de mis entrañas era su ancha desolladura.
soy vuestra, y ardo dentro de la España apasionada
como el diente en el rojo millón de la granada.

Os fue dada por Dios una virtud tremenda
el ganar el botín y abandonar la tienda:
perder supieron solo España y Jesucristo,
y el mundo todavía no aprende lo que ha visto.

Sobre la tierra yo os amo, perdedores,
que nos miráis con limpios ojos perdonadores.
¡Qué dignas son las manos en desposeimiento!
¿Qué tranquilo costado sin épico erguimiento!

Serenos escucháis en la gruta ceñida
del corazón, caer la gota de la vida.

⁹⁶⁰ Ead., *Castilla, op. cit.*, p. 210.

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² *Ivi*, p. 206.

en esta hora espesa de los violentadores,
fétida de codicia, yo amo los perdedores⁹⁶³.

La candida virtù della rassegnazione cristiana dei «perdedores» spagnoli, l'«energía inquieta y menospreciadora de lo terrenal» della loro mistica «alma castellana»⁹⁶⁴, si contrappongono qui alla legge della sopraffazione, della «codicia» dei tempi moderni, del materialismo dei dominatori *yankee*, o della violenza delle culture dell'autoritarismo che la poetessa ha visto trionfare nel «paseo del fascio moderno» per le strade della capitale italiana. Già appariva cifrata, questa «hora» «fétida de codicia» - come termine di confronto del «desposeimiento» spagnolo - in un importante passo del discorso di Teresa, suscitato dalle domande della visitatrice circa lo stato di abbandono «abúlico» delle genti spagnole. «-¿Qué es eso de la abulia? Tu tiempo se ha invilecido tanto, que ahora, hija, confunde la voluntad con la *codicia* y llama abulia al no negociar, al no hacer viajes»⁹⁶⁵, le risponde la santa.

Secondo le sue diagnosi non si tratta di mancanza di volontà, ma solo di una riconversione spiritualistica, chiusa ormai a viaggi e conquiste, dell'animo spagnolo. Consumata nei secoli la sua energica missione storica, di «conquistar en la tierra», «la voluntad española» si è ora rifugiata in se stessa, «se ha internado y anda por el alma, tremenda como antes», asserisce la monaca. Un «internamento» dello spirito che connota la Spagna di *Respuesta a los italianos* come il paese de «la maravilla “individual”», come si è visto.

Una Spagna vista dunque dall'ottica dei furori mistici dello spirito e come densa metafora del «desposeimiento»; ma come metafora anche, ha suggerito Vargas Saavedra, di se stessa, come rispecchiamento dialettico, venutole dalla «Castilla tajada de sed», di una propria nociva «índole flamígera», che la Santa invita a rinfrescare nell'acqua allegra della carità, della pietà umana: «-A los místicos pertenecen estos elementos: el agua, el fuego y el aire, dice. Tú tienes el fuego, pero no el agua: te quemas sin renfrescarte en la alegría. ¡Cuidado, que del fuego con la tierra sale la yesca! El estar con Dios es meterse en el fuego; el bajar hacia el prójimo es descender al agua, para enternecerse»⁹⁶⁶.

⁹⁶³ Ead., G. Mistral, *Salutación*, *op. cit.*, pp. 208-209.

⁹⁶⁴ J. L. Calvo Carilla, *op. cit.*, p. 425. Cfr. in particolare “Martínez Ruiz: el alma mística de Castilla”, pp. 422-431.

⁹⁶⁵ G. Mistral, *Castilla*, *op. cit.*, p. 212.

⁹⁶⁶ *Ivi*, p. 211. Qui il verbo “discendere” esprime la direzione spirituale dell'inclinarsi all'esercizio umile dell'amore per il prossimo, ma anche la dinamica defatigante di una discesa alle fonti della tenerezza, dell'amore. Questi propiziano anche la generazione di una parola poetica, quella della mistica, che si definisce, attraverso le parole della santa, come spontanea dazione divina, come concezione “immacolata” dello spirito poetico fecondato dalla grazia divina: «Tú las haces [las rimas], yo me las hallaba algunos días como frutas redondas en el regazo [...] eso también viene del amor y no del pensamiento con jadeo». Per la poetessa invece la creazione di «rimas» è un “fare”, un umanissimo fare, i cui frutti sono sottoposti alle forze della degenerazione organica, o acquisiscono “durezza”, caratteristica propria del minerale, elemento che, come si è visto, non appartiene all'essenza della mistica: «en cuanto vuelves y revuelves, lo que vas a decir, se te pudre, como una fruta

Un'indole ignea, una propensione al bruciato «pensamiento con jadeo» che, avverte Vargas Saavedra, la poetessa affermerà di avere debellato, 11 anni dopo, nei versi de “La Otra” di *Lagar*. «Castilla, espejo enjuto, espeja la sequedad de Gabriela Mistral, quien, guiada por Santa Teresa, se contempla como un espino en llamas sobre la Castilla quemante [...] El consejo de apertrecharse los ojos con índigo del Mediterráneo para que Castilla no se los quemase, se ha vuelto una experiencia de la propia índole flamígera: Castilla, vía la Santa, le enseña que ha de regarse de caridad»⁹⁶⁷.

Ma, oltre che una sete di amore cristiano – risvegliato secondo alcuni dalla calda amicizia con Palma de Guillén negli anni del soggiorno messicano - questa Spagna del '24 istiga nella poetessa una brama di vegetazione e coltivazioni, di intervento umano e progresso civile, che la fisionomia della terra «seca como los riñones de Job», il profilo dei «pobres pueblos de Castilla» che si susseguono durante il tragitto, negano crudemente al suo sguardo, facendo rinverdire il ricordo, in effetti non ancora molto sfocato a quell'altezza del suo «vagabundaje», di più miti e prosperi vissuti cileni. Tra le due viandanti, infatti, prende a un certo punto corso un confronto dialettico tra l'asciutta «naturalidad» della natura castigliana e l'abbondante primordialità di quella americana.

È quest'ultima una «naturaleza épica», dice Santa Teresa, «donde la tierra es grasa como aceitunas molidas y los hombres y las mujeres se ablandan como la pulpa, y sirven para poco. Andan exprimiendo frutos fáciles, viven en interminable complacencia. Sí que tiene muchas exhalaciones de vainilla y mar suntuoso. De allí les ha venido un vicio de palabras grandes que también es el tuyo. La naturalidad, hija, nació en Castilla, es también un poco hijita mía, y se perdió en la tierra de América»⁹⁶⁸.

Si tratta, come si vede, di una rappresentazione canonica della natura americana, fondata sull'enfatizzazione dell'elemento primigenio, e della condotta dei suoi abitanti in una vita “sensuale” e molle, che elude il confronto con la durezza del lavoro quotidiano. Sotto il dettato di questa natura scomposta, l'uomo americano ha così dissipato il mandato della «naturalidad» inviatogli dai progenitori spagnoli, cedendo a «un vicio de palabras grandes», che viene provocatoriamente rimproverato anche alla sua discendente cilena⁹⁶⁹: «me mira a hurtadillas, por verme el enojo», annota la

magullada; se te endurecen las palabras, y es el que atajas a la Gracia, que iba caminando a tu encuentro» (*ivi*, p. 210).

⁹⁶⁷ L. Vargas Saavedra, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁶⁸ G. Mistral, *Castilla*, *op. cit.*, p. 207.

⁹⁶⁹ Al proposito pare opportuno notare che ricorre in più momenti della prosa saggistica ed odeporica mistraliana il tentativo di demistificare una corrente e arbitraria iconografia tropicale, che viene fatta genericamente coincidere con lo spazio di una natura ipertrofica e di un ampolloso virtuosismo immaginativo e verbale. Quest'ultimo, obietta la poetessa in un testo del '22, sarebbe tutt'al più una caratteristica espressiva che gli ispanoamericani avrebbero ereditato dagli spagnoli: sono piuttosto i letterati de «las escuetas y grises Castillas, y la España del norte» a ridondare «de un atroz recargamiento verbal» (G. Mistral, *Palabras que hemos manchado: tropicalismo*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 168). Decisamente più

poetessa, sottolineando così il momento di tensione nel raffronto con l'illustre "anfitrione". Santa Teresa non le dimostrerà in ogni modo «rencor» quando la viaggiatrice oserà smentire questo troppo facile *topos* americano di una natura paradisiaca dai «frutos fáciles»:

Yo vengo, madre, de otra tierra pequeña; donde fundaron con modestia, y las justicias son menudas y cotidianas; la cara de la vaquera suiza es dichosa, y la tierra que no deja descansar para que alimente en todas las estaciones⁹⁷⁰.

È forse una già nostalgica evocazione della sua nativa valle di Elqui, un laborioso, felice, per quanto umile, "modesto", spaccato di vita contadina del suo lontano Cile, alla quale l'«andariega» Gabriela non avrebbe più fatto stabile ritorno, ma la cui memoria eserciterà in una serie numerosa di articoli dedicati alla sua geografia e storia.

In un articolo coevo alla prosa castigliana, *Chile*, lo tratteggia come un «pequeño territorio», ma non perciò una «pequeña nación», forgiata da una «raza nueva que no ha tenido a la Dorada Suerte por madrina, que tiene a la necesidad por dura madre espartana»⁹⁷¹. Una razza senza passato glorioso, non raffinata, riconosce; ma – con un apparentamento antropologico di cui appare un'eco anche nel dialogo con Teresa di Avila - laboriosa come «la Suiza primitiva, cuya austeridad baja a la índole de las gentes desde las montañas tercas», e allo stesso tempo con l'orecchio affinato a «la invitación griega del mar». E a tale sobria povertà deve continuare a ispirarsi per non abboccare ai richiami di «los países poderosos que corrompen con la generosidad insinuante», ammonisce la poetessa⁹⁷².

«Nacida la nación bajo el signo de la pobreza, supo que debía ser sobria, superlaboriosa y civilmente tranquila, por economía de recursos y de una población escasa» dirà nella già citata prosa *Breve descripción de Chile*, bella per l'appassionata introspezione del popolo cileno sullo sfondo nitidamente disegnato della sua variegata geografia, assai aspra alle due estremità del «desierto de la sal» e della regione antartica della Patagonia⁹⁷³. «Chile o la Voluntad de Ser», ratifica orgogliosamente (e con tanto di maiuscole) la poetessa in questo scritto, pronunciato in una conferenza a Malaga nel 1934. Cile, dunque, come controparte virtuosa - pur nelle similari difficoltà genetiche di climi e terre - della Spagna, «sustentadora de desiertos»: così l'aveva definita in *Ruralidad chilena*, del 1933, e proprio nell'ambito di un confronto con il lodevole amore per la terra della gente di Elqui.

Nelle note di studio inedite sull'epica ercillana dell'Araucania raccolte da Quezada nell'edizione del suo "diario intimo", si ritrovano ulteriori riflessioni sullo scarto di concezioni cosmiche ed esistenziali che proprio attorno al

parchi, addirittura classici, i nuovi scrittori ispanoamericani nei quali si è voluto vedere tale tropicalismo. «El trópico no es excesivo, es intenso», conclude la poetessa.

⁹⁷⁰ G. Mistral, *Castilla*, op. cit., p. 207.

⁹⁷¹ Ead., *Chile*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 303.

⁹⁷² *Ivi*, p. 305.

⁹⁷³ Ead., *Breve descripción de Chile*, op. cit., p. 339.

valore della terra si osserva tra l'*indio*, la cui vita dipende interamente dalla «Ceres confortante y nutridora», per il quale la terra è «su alfa y su omega, el asiento de los hombres y el de los dioses, la madre aprendida como tal desde el gateo del niño, algo como una esposa por el amor sensual con que se regodea en ella y la hija suya por siembras y riesgos», e i *criollos* americani, «descendientes de españoles apáticos para el cultivo, insensibles de toda insensibilidad para el paisaje, y cristianos espectadores en vez de paganos conocidores con ella»⁹⁷⁴.

Ma bisogna andare ancora alle pagine di *Geografía humana de Chile* (1939) per comprendere la radicalità, nella Mistral, di questo compiacimento per la «reacción violenta», come quella della storia del Cile, «contro la tiranía geográfica», contro la propria «suerte geográfica». La poetessa qui si rifà al *Motivo* di Rodó *La Pampa de Granito* come a una parabola esemplare della sollecitazione morale, ancora una volta dialettica, che proviene dalla natura più dura, eccessiva, come quella della «pampa de granito» argentina, ma ancor più quella della «pampa del salitre» cilena, quel «cuadrilátero de calentura y de sed», che richiama, può essere richiamato, a proposito dell'assetata aridità castigliana.

Il brano dell'uruguayano faceva parte della collezione delle *Lecturas para mujeres*, non a caso proprio ad apertura della sezione intitolata “La voluntad”, nella quale esemplifica evidentemente un caso di “volontà” esercitato sulla durezza della natura. Ed ancora nelle *Lecturas*, la sezione “La tierra” si apriva con le sagge riflessioni di Fénelon - autore dell'opera pedagogica *Traité de l'éducation des filles* - della quale la mestra rurale cilena raccomandava la diffusione scolare - circa la prodigalità della terra, la sua spontanea malleabilità alle cure degli uomini.

Già in questa Castiglia del 1924, i fervidi insegnamenti teresiani non distolgono lo sguardo della Mistral dallo stato di «abulia» e di prostrazione delle terre e del popolo castigliano. Ai piedi della collina su cui sorge il convento di San Juan de la Cruz, la santa, come si è visto, aveva difeso la “salute” integerrima della «voluntad» spagnola; volontà però tutta volta alla mistica: «la mística ¿no es una terrible voluntad de alcanzar a Dios? Y el amor español ¿no será la más roja de las voluntades que andan por el mundo sueltas

⁹⁷⁴ Ead., *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 75. E infatti, in altri testi, come “Una Provincia en desgracia: Coquimbo”, pubblicato su “El Mercurio” nel settembre del 1925, l'apologia delle virtù produttive della razza cilena cede il posto a una sconsolata presa di coscienza della «barbarie rural» che affligge il paese, conseguenza di scellerate visioni economiche che eludono il valore primario della cultura rurale e contadina, base inscalfibile di ogni struttura sociale: «toda cultura empieza por la tierra; entre nosotros, la cultura ha querido empezar por el bachillerato... El campesino es el hombre primero, en cualquier país agrícola; primero por su número, por su salud moral, por la noble calidad de su faena civil, sustentadora de poblaciones, y el primero, principalmente, porque ha domado el suelo, como el curtidor sus pieles, y lo maneja después de cien años, con una dulzura como dichosa». Cfr. “El suelo y la cultura” in P. Zegers Blachet, *op. cit.*

como tigretillos?»⁹⁷⁵. Dinnanzi alla sepoltura del santo si chiude quindi l'iniziatico pellegrinaggio all'arida essenza castigliana.

9. Castiglia, tra cielo e terra

En verdad que no hay, Castilla,
nada como tú tan feo,
que mejor aún que Castilla
valiera decir infierno.
¿Por qué fuiste, mi bien?
¡Nunca tal hubieras hecho!
¡Trocar campiñas floridas
por triste campos sin riego!
Trocar las fuentes más claras,
ríos tan murmuraderos,
por seco polvo que nunca
mojan lágrimas del cielo
(R. de Castro, *Cantares gallegos*).

Nel '28, quando nelle cronache di *Otra vez Castilla* riannoderà il suo discorso sulla Spagna, indirizzerà la sua voce sulle tare storiche che hanno sostenuto quella inviolata prepotenza della disumana geografia castigliana. Guidata dall'Ortega y Gasset dei *Temas de viaje* del 1922, riconosce in quel suo suolo assetato una creatura storica della psicologia asensuale, sprovvista di appetiti materiali, degli spagnoli. In quelle pagine, che Gabriela sembra avere presente, il filosofo spagnolo smontava il meccanismo deterministico che aveva nutrito in maniera sostanziale l'interpretazione *noventayochista* del soggetto castigliano, come osserva Moreno Hernández. La storia non dipende dalla geografia, piuttosto vale il contrario. «El dato geográfico es muy importante para la historia, pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma»⁹⁷⁶.

«Quando Ortega y Gasset se pregunta si Castilla, la seca, ha hecho al hombre o el hombre seco hizo a Castilla, y acepta lo segundo, tiene razón», commenta la poetessa cilena. «*Fata ducunt, non trahunt*. La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo, cuya reacción puede transformar la tierra en

⁹⁷⁵ Ead., *Castilla, op. cit.*, p. 212.

⁹⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *Temas de viaje*, in *Obras completas*, tomo II, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 373.

torno», aveva scritto Ortega⁹⁷⁷, reagendo, sembra di poter ricostruire, ad una diversa conclusione di Unamuno⁹⁷⁸.

La Mistral concorda pienamente con dell'argomentazione storicistica orteguiana nel momento in cui afferma che è l'uomo «seco» della Castiglia - nella misura in cui non ha reagito alle sfide lanciatogli dalla natura in cui è stato chiamato a vivere - l'artefice della vasta «sequía» che l'affligge. Ma in un secondo momento del suo discorso, come si può vedere, le sue osservazioni sembrano rifluire inavvertitamente verso la prospettiva essenzialistica entro cui rimaneva ferma l'interpretazione di Unamuno, per il quale – si ricordino i cruciali scritti, esaminati nella sezione su Rojas, *Junto a la cerca del paraíso*, e *La soledad de Castilla* - era stata la “congenita” vocazione della gente castigliana a un vivere “astorico” a determinare la desertificazione “metafisica”, “purgatoriale” del “limbo” castigliano:

No hay tierra árida que así se quede si aloja un tiempo a criaturas que tengan un apetito vegetal en los cinco sentidos. Como este apetito es casi la naturaleza humana, muy deshumanizadas han debido andar las gentes que no se han irritado aquí con la sequía, como un adefesio de su aliento y hasta de su piel, y no se han puesto tercamente a enmendarla. Porque se las vence, y bien, a la sequía, más fácilmente que a la exuberancia viciosa y húmeda del Brasil o la India [...] Es el apetito del ojo que les ha faltado. El hombre más sensual del otro lado, el francés, no sabría vivir sobre este llano como sobre una armadura, y criar aquí niños, y amar mujer, y hacer fiestas, sobre este escudo liso, muy saliente en julio, frígido en enero [...]

El castellano se ha metido los cinco sentidos en la bujeta del alma, tronchándose los en la bujeta del alma, para que, vueltos hacia afuera, no le diesen guerra a ella⁹⁷⁹.

⁹⁷⁷ *Ivi*, p. 372.

⁹⁷⁸ In *La conquista de la meseta*, il rettore di Salamanca aveva polemizzato con quelle semplicistiche posizioni di quanti, travolti dalla “moda” del tema della rigenerazione di quell'inservibile cuore geografico del territorio spagnolo, chiedevano a gran voce, come fosse un fatto scontato e di facile soluzione, il sovvertimento di quella congelata condizione di ritardo economico: nel coro dei tanti si distingueva la voce impetuosa di Maeztu, che nel capitolo “La Meseta Castellana” del suo *Hacia otra España* aveva reclamato la “conquista” dell'altopiano da parte del capitale accumulato nelle periferie del sistema economico nazionale. Unamuno è propenso piuttosto a guardare alla questione attraverso le più caute, sostanzialmente scettiche, visioni di Pacheco, che, in un articolo intitolato appunto “Las mesetas de moda”, aveva sottolineato la relativa disponibilità di quella natura inerte alla repentina trasformazione agricola invocata. Non per niente, ragiona Unamuno, il castigliano è popolo di pastori piuttosto che di agricoltori, e non perché - come aveva sostenuto in un'altra occasione - la dedizione alla pastorizia ha schiacciato una vocazione per l'agricoltura, ma perché una sostanziale lacuna «nutriticia», denunciata anche dal libro di Salillas sull'*Hampa*, ha spinto il popolo all'attività pastorile, dal cui stato primario di nomadimo, sottolinea inoltre Unamuno, avrebbe ereditato «no pocos caracteres psíquicos». «Tal estado de cosas», conclude con un'affermazione alla quale sembrano replicare le esternazioni in esame di Ortega, è in un certo senso «consecuencia de la pobreza del suelo». «Porque si bien el hombre hace a éste es por haber antes sido hecho por él» (M. de Unamuno, *La conquista de la meseta*, in *Obras completas, Nuevos ensayos*, *op. cit.*, p. 703)

Nella clausura dell'anima castigliana dal richiamo corrompente dei sensi si è asciugata fino alla deserticità una terra «que hizo como ciertos suelos los cristales, a los místicos» - «inaudito lujo umano que se permitió Castilla la pobre» -, ma che, sotto la legge immobile di un latifondo spietato, ancora prostra fino alla fame la vita dei suoi contadini. Questa drastica vocazione all'asceti dello spirito, e di conseguenza all'abbandono della terra, è stata infatti favorita dalla radicalizzazione di antichi mali storici, dei quali la potessa, in un'accorata espressione di «ternura de la España nuestra», reclama la risoluzione urgente.

Come si può notare, la Mistral imposta il tema a partire dal registro proprio della *psicología de los pueblos*, qui in particolare entrando in dialogo con Ortega y Gasset, per inoltrarsi nella più concreta dimensione sociale del problema agrario, servendosi così di una strumentazione "critica" prettamente *noventayochista*, basata cioè su una profonda interconnessione tra storia, politica e identità nazionale. Nella prosa del '24, aveva risolto l'impatto con l'«ancha desolladura» di Castiglia spremendone la sua feconda linfa mistica, facendola incarnare nella concretissima figura di Santa Teresa. Qui riconduce il paesaggio alla dimensione realistica della sconcertante realtà sociale spagnola che lo contiene. Rifugge apertamente la prospettiva de «esa cosa repugnante que se llama el esteticista», dell'«impávido esteta, seguidor del "arte por el arte" y capaz de obnubilarse ante un cuadro, que le tapa suntuosamente la miseria de los siervos de la gleba», come ha già commentato Vargas Saavedra⁹⁸⁰. Il suo sguardo su questa terra che non conosce il piacere essenziale della natura idratata non approva quelle concezioni immobilistiche del destino storico di Spagna, quel diffuso atteggiamento di «pesimismo magnífico inspirado, ciertamente, en el amor a España» che l'Azorín di *Sintiendo a España* rappresenterà nella parabola paradossale di Silvino Poveda. L'ormai annoso problema dell'«europeización de España» si incarna qui in maniera esemplare nell'esperienza del personaggio, un contadino alicantino che - sotto la perniciosa influenza del «verbo de Joaquín Costa» - rinuncia a trasformare con delle nuove tecnologie idroscopiche il suo povero campo agricolo in terreni docili alle coltivazioni: nel rassegnato riconoscimento della parentela climatica e culturale del suo paese con la vicina Africa, che in tanti hanno inutilmente provato a contrastare, conclude Poveda che «la seca España debe ser seca España»⁹⁸¹.

All'«hambre de extensión verde» non sa e non vuole resistere invece la viaggiatrice cilena: «es para mí entre las más nobles avideces que llevamos, y

⁹⁷⁹ G. Mistral, *Otra vez Castilla*, in *Prosa de Gabriela Mistral (Materias)*, selección y prólogo de A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989, p. 27.

⁹⁸⁰ L. Vargas Saavedra, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁸¹ «Y qué bien se sueña aquí, en esta tierra seca, apartado del mundo, sin grandes necesidades, sin ansia de inmortalidad, contemplando a veces, desde la cima de un monte, el Mediterráneo azul, que se parece allá en lontananza!», esclama il rinunciatario Poveda. Cfr. Azorín, *Sintiendo a España*, Barcelona, Edición Tartessos, 1942, p. 179.

no sé vivir en paisaje que no me la aplaque y, además, me la revele». Sembra non poterla convincere a ritrattare questo suo ripudio della terra asciutta l'ormai estesa letteratura che si è impegnata a legittimare la peculiare bellezza del paesaggio castigliano, contro l'ortodossia del comune senso estetico, contro «el prejuicio inaceptable de no considerar bellos más que los paisajes donde la verdura triunfa» denunciato da Ortega y Gasset in una pagina delle *Notas de andar y ver*⁹⁸². In tale dominante orientamento estetico, scrive il viaggiatore con l'occhio rivolto alla «tierra sin verdor vegetal, sin veste botánica» del paesaggio castigliano, si è insediato il calcolo occulto dell'utilitarismo borghese, che nella fertilità della flora presagisce l'abbondanza dei proventi futuri e «aplaude el espectáculo con secretas intenciones alimenticias». Al contrario – continua Ortega - «don Francisco Giner, para quien sólo lo inútil era necesario», aveva riscattato e difeso «la superior belleza del paisaje castellano»⁹⁸³. Sulle tracce di Giner de los Ríos, l'iniziatore delle pratiche escursionistiche, pregnante manifestazione *regeneracionista* di un patriottismo “a base geografica”, le virtù estetiche della natura castigliana emanano proprio dall'essere espressione dell'«inútil», dal manifestare un “diritto” vitale per così dire autoreferenziale, irriducibile a quello «alimenticio» dell'uomo, immune ai ritmi e alle esigenze della storia.

Ma dall'ottica del naturalismo cristiano della Mistral, una terra che, come quella castigliana, non esprime altro che lo stato delle sue necessità primarie non richiama tanto l'intervento di categorie estetiche, quanto quello di un operare morale dell'uomo, del quale è compito garantire l'armonia del creato di cui è custode terreno. La terra è infatti emanazione e creatura dell'uomo, che la riceve in affidamento da Dio come dono prima e poi come strumento di affermazione della sua «dignidad». Non solo è una sua creatura, ma una guaina protettiva, un prolungamento corporeo, attraverso cui organizza i segni della sua volontà nel mondo:

el alma pide cuerpo para manifestarse y el cuerpo necesita de la tierra para que ella le sea una especie de cuerpo mayor que le exprese a su voz y que le obedezca los gustos y las maneras⁹⁸⁴.

⁹⁸² J. Ortega y Gasset, *Notas de andar y ver*, in *Obras completas, op. cit.*, p. 253. Similmente Unamuno, nelle sue *Andanzas*, in polemica con i giudizi poco lusinghieri di Justi sullo scabro «gusto» architettonico dell'Escorial, denuncia che «eso de hablar de la aridez repulsiva de El Escorial, como hablar de lo sombrío de su carácter, carece en rigor de valor estético, pues falta probar que lo árido y lo sombrío no puedan ser hermosísimos». Articolando il discorso sull'«aridez», sul «desnudo», dall'architettonico al paesistico, ritorna il viaggiatore sul tema del diffuso rifiuto della natura castigliana nella maggioranza degli osservatori comuni: perché «en el paisaje ocurre lo que en la arquitectura: el desnudo es lo último que se llega a gozar» (M. de Unamuno, *En el Escorial*, in *Obras completas, op. cit.*, pp. 372-373).

⁹⁸³ J. Ortega y Gasset, *Notas de andar y ver, op. cit.*, p. 253.

⁹⁸⁴ G. Mistral, *Conversación sobre la tierra con las mujeres portorriqueñas*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 153.

È un passo che rivela ancora la propensione mistraliana ad umanizzare il dato naturale, a leggerlo nella chiave “non-pagana”, perché comunque “post-cristiana”, della natura sempre connessa con l’umano, con le dimensioni della laboriosità e dell’affettività dell’umano. In quanto «cuerpo mayor», prolungamento carnale dell’uomo, la terra è sottomessa alle sue stesse leggi affettive. Si deve tornare in proposito alle pagine di *La nave y el mar*, a quel passo in cui distingue tra il mare «que nunca se ha humanizado» e la terra che «bajo las plantas humanas se traspasó de piedad, de sufrimiento y de suavidades en caminos y surcos. Ella es una cosa humilde y triste. Su mismo silencio es pensamiento; su esponjadura tiene algo de emoción y hasta en la suma aridez posee expresión humana»⁹⁸⁵.

La «suma aridez» della Castiglia deve dunque suggerire a Gabriela non l’insensibile alterità di una natura “matrigna”, quanto la vita stentata e sofferente di un “corpo” che reclama idratazione e cure, l’abissamento infernale della terra dal suo originario stato di perfezione nell’eden divino.

L’«alianza perdurable de alma, cuerpo y cielo» che struttura l’uomo è stata infatti ratificata dal gesto di Dio di soffiare l’anima sul «barro de Adán» e di porre poi «ese cuerpo animado en un jardín»⁹⁸⁶.

In un giardino, dunque, e non sulla nuda terra, appunta la severa osservatrice di *Otra vez Castilla*: «Ruskin decía [...] que no en vano Dios puso al hombre en un jardín»⁹⁸⁷. E l’osservazione rimanda ad un altro interessante documento della “poetica della terra” mistraliana, il curioso *Decálogo del Jardinero, cultivemos las flores*, il cui primo testamento impone di coltivare i fiori «para devolver a la tierra su belleza primitiva, pues Dios la entregó florida al hombre y éste no ha hecho cada día sino envilecerla». Davvero troppo lontana la Castiglia che sta esplorando da questa prima immagine edenica, idea paradisiaca che funge come incontaminato termine platonico al compito “ecologico” dell’uomo dopo la sua caduta dal giardino divino. In *Otra vez Castilla*, sulle tracce di Ruskin, riflette così la poetessa che «lo floral non es lujo [...] sino condición vital primarísima. Lo floral añade, además, la dignidad, que es lo bello, y sin esta dignidad de la hermosura el negocio de vivir se aplebeya infinitamente, reducido al esqueleto casi deshonesto de las necesidades inmediatas»⁹⁸⁸.

Sei anni dopo, nel 1934, la poetessa torna a parlare della Castiglia, ma da un’altra prospettiva visiva.

«En Castilla, mirar suele ser disparar la flecha visual al infinito; ni al salir de la pupila ni en el resto de su trayectoria encuentra obstáculo alguno. Cuando se ha hartado de volar en el vacío, la rauda saetilla cae por su propio peso y se hinca en un punto de la tierra que es ya casi un punto del cielo»: così Ortega y Gasset nelle già citate pagine di *Notas de andar y ver* del ’22, preziosa riserva di *topoi* e spunti riflessivi sull’universo castigliano⁹⁸⁹.

⁹⁸⁵ Ead., *La nave y el mar*, op. cit., p. 23.

⁹⁸⁶ Ead., *Coversación sobre la tierra con las mujeres portorriqueñas*, op. cit., p. 153.

⁹⁸⁷ Ead., *Otra vez Castilla*, op. cit., p. 27.

⁹⁸⁸ *Ivi*, p. 28.

⁹⁸⁹ J. Ortega y Gasset, *Notas de andar y ver*, op. cit., p. 254.

La Mistral assesta la mira un po' più in alto, portando lo sguardo in picchiata dritto verso il cielo: ne nasce la prosa, dal marcato accento lirico, *El cielo de Castilla*⁹⁹⁰. Secondo una testimonianza di Carmen Conde essa è il risultato di un'escursione realizzata ad Avila: «la maravillosa ciudad que tiene que mirar al cielo», che la letteratura di viaggio unamuniana ha già profondamente attraversato come il «paisaje teresiano» per eccellenza. È un paesaggio, questo della città natale di Teresa, che collega verticalmente l'ossamento della città fortificata all'orizzonte piano del suo cielo, secondo un'ascisi architettonica che ha strutturato lo stesso edificio mistico delle *Moradas*: «ciudad, como el alma castellana, dermatoesquelética, crustácea, con la osamenta, - coraza - por de fuera, y dentro la carne, ósea también a las veces. Es el castillo interior de las moradas de Teresa, donde no cabe crecer sino hacia el cielo. Y el cielo se abre sobre ella como la palma de la mano del Señor», scrive Unamuno in *Extramuros de Ávila*⁹⁹¹.

Il cielo è d'altronde il complemento architettonico essenziale non solo di questa Avila teresiana, ma di tutta la Castilla *noventayochesca*: la sua misera terra, priva di articolazioni, piatta come un esteso basamento, sembra a volte sussistere solo in quanto sostegno ancillare delle manifestazioni sovrane dell'infinito etere. Da questo sovvertimento – geografico e metafisico – di terra e cielo era scaturita la «celestial visión» lirica della *Puesta del sol* unamuniana: «la celeste visión era entonces lo real y fuerte, y el terrestre campo, nuestro sostén, mezquino remedo de ella, menguado poso del impalpable polvo desprendido de la luz de la celeste magnificencia para posarse en la penumbra del crepúsculo terrenal»⁹⁹².

Anche la poetessa, respinta dalle prospettive piatte e incolori della «terrible meseta», si è rivolta – forse anche sulle tracce di Unamuno - alle qualità preziose del suo cielo, «cristal de cristales», «casco seco y luciente». E verso le sue purissime prospettive indirizza lo sguardo del «viajero sudamericano», dei suoi compagni d'oltreoceano, per distoglierne l'attenzione dalla desolazione terrena, perché non impatti ancora con la terra «tajeada de sed» che aveva prodotto quella “viscerale” *Salutación* al popolo spagnolo del 1924: «Y cruzando Castilla la miré tajeada/de sed como mi lengua; como la volteadura de mis entrañas era su ancha desolladura».

Come console onorario del Cile soggiorna a Madrid dal giugno del '33, e in una serie di articoli la poetessa ha già registrato gli esiti dei suoi pellegrinaggi castigliani; può dirigersi allora ai fratelli d'oltreoceano come una già esperta guida, facilitando il cammino verso i difficili segreti di Castiglia, come aveva fatto con lei Santa Teresa nella prosa di viaggio del '24.

Il testo sembra assumere così il senso di un testamento poetico della relazione contrastata, non solo personale, ma di una generazione intera di viaggiatori, esuli, pellegrini ispanoamericani, con questa ispida, inospitale madre spagnola:

⁹⁹⁰ La prosa venne pubblicata come prologo al libro pubblicato in suo omaggio *Gabriela Mistral, premio Nobel*, Madrid, 1946.

⁹⁹¹ M. de Unamuno, *Extramuros de Ávila*, in *Obras completas, Paisajes y ensayos, op. cit.*, p. 498.

⁹⁹² Id., *Puesta del sol*, in *Obras completas, op. cit.*, p. 74.

Viajero sudamericano, que no mire la tierra, por famosa que sea la terrible meseta. Si es verídico, dirá mal de ella, y los suyos se lo oirán con indignación. Si es embustero, repetirá los elogios clásicos de la aridez como clima bueno para acicatear las potencias del alma, y dirá de las verduras de este mundo que son unos regodeos viciosos de la mirada y la piel.

El viajero mida el cielo; vale el viaje él solo; talvez no se lo encuentre más en otra parte. Se necesita de una fantástica sequía del suelo para que la atmósfera llegue a tener esta castidad cabal, para que devore así vahos y nieblas⁹⁹³.

Questo cielo, «cielo patricio, de una metalidad a la vez terca y ligera», che sembra il «reino de las metáforas de Santa Teresa», che «parece pensado y logrado por los Ejercicios espirituales de Loyola», costituisce l'estrema sintesi geografica e la finale rarefazione trascendentale di una «tierra [que] renuncia casi a toda materia». Attraverso la sua «transfiguración teológica», la Mistral sintonizza la chiave d'accesso all'essenza di Castiglia negli «aires celestes» dei suoi amati mistici, allontanandosi definitivamente dalle inamabili prospettive terrestri⁹⁹⁴.

L'aveva avvertita la monaca «andariega» che la Castiglia «es vino fuerte que necesita potencias firmes», è «tierra de aire sutil» per «los sentidos gruesos» dell'uomo americano. Gabriela spinge a fondo il suggerimento della prosa del '25: se per gli «americanos de limos fermentosos» il “mosto” della vita fermenta nella terra, da questa derivandogli la «embriaguez necesaria para la oración y los actos», «los vinos heroicos de Castilla le vienen de lo alto, y su divino lagar sigue estando allá arriba; más ancho que cualquier llano nuestro, cierto e impalpable»⁹⁹⁵.

Ubriacata dal «vino fuerte» di questa vasta patria celeste la poetessa si abbandona ad un'ultima, schietta pronuncia di incompatibilità con l'«afligida Castilla» terrena:

Una que no te puede amar la costra telúrica, Castilla árida, afligida Castilla, Níobe al revés, de ojos secos, te quiere el cielo, presencia grande de su noche y purificación de sus días.

Desterrada del agro americano, sin poder ni querer olvidarlo, enviada en verdes tiernos y en verdes ácidos, criatura nacida en botánicas dichasas, sólo el cielo puede ser la parte suya en el hogar ancho de Castilla⁹⁹⁶.

«Si es verídico, dirá mal de ella, y los suyos se lo oirán con indignación»: sembra un'inconsapevole preconizzazione del grave episodio che, un anno più tardi, avrebbe forzatamente condotto la Mistral alle dimissioni dal seggio diplomatico occupato in Spagna. Ma inalteratamente feconda, la radice della mistica spagnola avrebbe continuato a nutrire le profondità del suo pensiero

⁹⁹³ Ead., *El cielo de Castilla*, op. cit., p. 10.

⁹⁹⁴ *Ivi*, pp. 9, 10.

⁹⁹⁵ *Ivi*, p. 11.

⁹⁹⁶ *Ivi*, p. 12.

religioso, fornendo al suo viscerale tellurismo lo stimolo di un'opposta norma incorporea, eterea, celeste.

Terra e cielo, riferiti a Santa Teresa, comparivano già nelle fervide annotazioni della poetessa del periodo di Los Andes. Già si misurava, con sfiducia, con l'impresa di dare il «ciel» in «palabras», e si diceva pronta, preparata dal fervore dell'insegnamento teresiano e dalla scuola dell'umiltà pascaliana, ad arrampicarsi per i celesti pioli della "scala di Giacobbe" in erte scalate mistiche:

La vivificación de la flora teresiana dentro de mí es un gran momento de mi vida: la animación de Santa Teresa en mí. Poner el cielo en notas; en palabras no cabe, las rebasa. La escalera de Jacob que deja subir las almas por ella, desprendiéndolas de la tolladura del cieno. A mí me den esa escalera. Que estoy pronta, aunque no sea digna. Lo merezco sólo porque, como Pascal, voy buscando a Dios con mis gemidos⁹⁹⁷.

È quanto mai significativo che nella prosa spagnola del 1934 la poetessa ricorrerà di nuovo all'episodio biblico per rafforzare in chiusura, anche attraverso suggestioni iconografiche della pittura barocca spagnola, l'interpretazione di una Castiglia trascesa nel «divino lagar» del suo cielo:

De allí bajaron y bajan los ángeles del conocimiento – otros dirían querubines - . Los del consejo y los de las órdenes. La escalera de los sueños, la de Jacob, aquí no es estrella, como la hizo Murillo, ni se rompe con el guía: tiene el ancho del cielo mismo – todo el cielo es escala – y se continúa del día a la noche⁹⁹⁸.

Il cielo castigliano come un'estesa, immane, impalpabile scala di Giacobbe; un cielo, regno della trascendenza, che a dispetto della sua altezza e immatericità non smette mai di essere in comunicazione con la terra, regno della materia. Il simbolo della scala rappresenta come si sa la transizione ad una dimensione ontologica superiore, «la comunicazione fra il cielo e la terra con un perpetuo movimento ascendente dell'uomo e discendente della divinità». Perciò, si può leggere nel *Dizionario dei simboli* di Cooper, «la scala è un simbolo assiale che, a sua volta, ricollega l'asse del mondo all'Albero Cosmico e alla colonna»⁹⁹⁹.

Se la scala ricongiunge terra e cielo, imponendosi come un'essenziale figura del simbolismo religioso, l'albero, infatti, si offre dal mondo naturale come l'elemento che garantisce, ancora nella modalità spaziale dell'elevazione, la connessione tra l'organico più profondo con la cima alta dell'aereo. Su questa sua funzione di tramite, assicurata dal suo emanare dalla cellula buia della terra e svettare all'altezza vertiginosa dell'infinito celeste, insisteva l'*Himno al árbol*: componimento della stagione di *Ternura* - significativamente dedicato a a Vasconcelos - che la giovane poetessa cilena sottoponeva all'attenzione di

⁹⁹⁷ Ead., *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 60.

⁹⁹⁸ Ead., *El cielo de Castilla*, op. cit., pp. 11-12.

⁹⁹⁹ J. C. Cooper, *Dizionario dei simboli*, Padova, Franco Muzzio Editore, 1987, p. 258.

Magallanes Moure, indicandolo come un prodotto esemplare della sua poesia traboccante di affanni spirituali quanto priva di preoccupazioni di ricerca formale:

Árbol hermano
[...]
Hazme piadoso hacia la escoria
De cuyos limos me mantengo,
sin que se duerma la memoria
del país azul de donde vengo¹⁰⁰⁰.

Sentirsi francescanamente uniti all'«árbol hermano», nelle trame impure delle “scorie” terrestri che “apparenta” l'umano con l'inanimato, senza perdere la memoria della procedenza e la destinazione alle supreme regioni celesti.

In questa dislocazione tra il terreno e il celestiale, tra il materico e l'invisibile, entro una decisiva eredità della mistica occidentale, e in particolare di quella spagnola, la Mistral avrebbe letto, in frammenti di interpretazione letteraria in cui è possibile scorgere interessanti interventi di critica “rispecchiativa”, esperienze cruciali della letteratura contemporanea, come quella di Neruda, in un testo ben conosciuto incluso nell'edizione di Scarpa, e su Mallea, in un articolo del '37 che mi pare valga la pena riscattare dall'oblio in cui sembra essere caduto. Nel *Recado* sul collega cileno, la “mistica della materia” che fermenta nella sua poesia ricca di stimoli corporei è vista innescata da un'ossessione mortuaria e una conseguente brama di purezza metafisica che viene fatta risalire a una «vena castellanísima»:

El lector atropellado llamaría a Neruda un antimístico español. Tengamos cuidado con la palabra mística, que sobajamos demasiado y que nos lleva frecuentemente a juicios primarios. Pudiese ser Neruda un místico de la materia. Aunque se trata del poeta más corporal que pueda darse (por algo es chileno), siguiéndole paso a paso, se sabe de él esta novedad que alegraría a San Juan de la Cruz: la materia en la que se sumerge voluntariamente, le repugna de pronto y de una repugnancia que llega hasta la náusea. Neruda no es un adulator de la materia, aunque tanto se restringe en ella; de pronto la puñetea, y la abre en res como para odiarla mejor... Y aquí se desnuda un germen eterno de Castilla¹⁰⁰¹.

Nello studio intitolato *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, che la Mistral pubblicò nel 1937 in *Argentina libre*, anche l'opera di Mallea è vista alla luce di una vocazione mistica¹⁰⁰²: contrariamente a quanto suggerisce il titolo

¹⁰⁰⁰ G. Mistral, *Himno al árbol*, in *Ternura*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989 p. 205.

¹⁰⁰¹ Ead., *Recado sobre Pablo Neruda*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰⁰² Ead., *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, in C. F. Grieben, *Eduardo Mallea*, Buenos Aires, “Ediciones Culturales Argentinas”, 1961. Come si specifica in questa edizione, il testo, «fragmento de un estudio mayor, no terminado», fu pubblicato in “Argentina libre”, Buenos Aires, 1937.

dell'articolo, non di indole slava, ma ancora di rango "ispanico". È uno scritto in cui, come si avrà modo di vedere più oltre, la Mistral esamina alcune fondamentali direttrici della letteratura contemporanea ispanoamericana, indulgiando in particolare su quelle dell'ambito argentino, alla quale la *Historia de una pasión argentina* apporta dal suo punto di vista un grande valore, contribuendo, con il suo carattere di tormentata moralità a sfatare il luogo comune che attribuisce all'Argentina «escritores satisfechos, mediocres y regulares», svelando al contrario la realtà di un universo culturale che - scrive la poetessa ricordando i tragici destini di Lugones, di Quiroga e della «pobrecita Alfonsina nuestra», la Storni, ovviamente - ha creato «varias existencias tan remecidas de angustia que se echan al suicidio como locas vidas esclavas»¹⁰⁰³.

Vita tormentata come quelle che si incontrano nel romanzo russo, ma dei cui «elementos proveedores» non ritiene i primi due, «la tara y la miseria», per riempirsi de «el tercero y el más puro de ellos», «el religioso». È appunto a partire dalla sfera religiosa, che è indagato il senso fondamentale dell'opera malleana, e in tal senso è facile riconoscere il gioco dialettico di rispecchiamenti e rimandi che, tra interpretazione e autointerpretazione, sembra stabilirsi tra la sua esperienza e quella del giovane autore argentino. Le inquietudini che vede tormentare Mallea in quanto «español heterodoxo, perseguido por la herencia religiosa», penosamente scisso tra le due «orillas de fidelidad y rebelión», sono le stesse che agitano la sua complessa sensibilità religiosa.

La poetessa non ha dubbi a vederla sollecitata da varie tradizioni "mistiche", come quella della poesia inglese, ma a coglierne il collegamento "sanguineo" che la lega soprattutto a una genealogia della cultura spagnola che vede delinearci tra la mistica ed Unamuno. «Por el río morado de la sangre» malleana scorre la linfa drammatica dello spagnolo religioso, della mistica spagnola, in lotta permanente «contra la invasión de la materia en la vida»¹⁰⁰⁴. Scrittore solo temporaneamente ipnotizzato dal «fuego ligero con poco tizón y alta llama» dei visionari inglesi, «por el mismo odio de la materia torpe, se acordará a cada rato de sus místicos españoles y volverá a su Miguel de Unamuno», alla cui alta levatura di intellettuale il giovane Mallea promette di arrivare negli anni se continuerà ad astenersi dalla «coquetería mental a lo Lugones» e dalla «tentación, en que casi todos caemos, de merodear por fincas ajenas»¹⁰⁰⁵.

Senza uno scarto significativo dei termini critici, nella lotta tra la materia e lo spirito, tra il corporeo e l'immateriale divino si sintetizzano le esperienze così evidentemente distinte dei due autori, e dentro la cornice culturale di una significativa eredità della mistica spagnola, in Mallea affiorante in particolare attraverso la "mistica contemporanea" di Unamuno.

¹⁰⁰³ *Ivi*, p. 121.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁰⁵ *Ivi*, pp. 122-124.

Se, come hanno pure avvertito critici eminenti dell'opera mistraliana come Arceche e Rojas, nello studio su Neruda si cifra un essenziale testamento della poetica mistraliana, si deve ragionare allora su quella emblematica fusione di "spirito" e "materia" che dà sostanza alla figurazione "angelica" con cui si metaforizza la figura del poeta sul finire dello scritto. La poetessa descrive il poeta come un rilkiano mediatore tra cielo e terra, precisamente come un «ángel abortado» che supplisce alla mutilazione delle sue capacità aeree con il potenziamento "febbrile" delle sue facoltà sensitive. Subito dopo la poetessa ne propone una "luciferina" variante nerudiana:

el poeta, eterno ángel abortado, busca la fiebre para suplirse su elemento original. Ha de haber también unos espíritus angélicos de la profundidad, como quien dice, unos ángeles de caverna o de fondo marino, porque los planos de la frecuentación de Neruda parecen ser más subterráneos que atmosféricos, a pesar de la pasión oceánica del poeta¹⁰⁰⁶.

È un'osservazione che aderisce allo stesso mondo simbolico della Mistral, i cui «planos de frecuentación» abbiamo si attestano nell'ambito del minerale, dell'organico, del viscerale, oltre che dell'equoreo, più che dell'aereo, in effetti. Si è visto prima come nella poesia *Agua*, nell'esperienza dolorosa dell'esilio, appunto dalle asciutte terre castigliane, la poetessa lamentava il refrigerio di un'acqua che ridonasse l'infanzia alle «entrañas». Certamente la vitalità simbolica dell'universo letterario della Mistral si alimenta notevolmente dei processi di "combattimento" metaforico tra i vari elementi naturali, tra buie viscere e luce accecante, materia scura, fiamme brucianti e acque rinfrescanti dell'amore, con cui i mistici descrivono i loro processi di elevazione spirituale. Nel "Cuaderno de los Andes", tra le diverse significative testimonianze della ricerca spirituale della Mistral degli anni di *Desolación*, tra orazioni buddiste, letture bibliche, scoperte delle tradizioni religiose occidentali e orientali, un frammento descrive tentativi di "meditazioni" e "ascesi" mistico-religiose entro termini espressivi che chiaramente denotano la lettura, anche piuttosto convenzionale, della letteratura mistica:

Voy orando, orando. Mi corazón y mi pensamiento son una llama que clamorea al cielo por trepar hasta Dios. Y esos son mis días de dicha intensa. Será que riego las cosas de mi amor y gasto raudales de espíritu. Ello es que tengo después depresiones lastimosas. Y tanto como oí de luz cegadora veo después de entraña negra. ¡Caigo tan alto como subí!¹⁰⁰⁷

Lì diceva di sentirsi pronta a scalare la scala di Giacobbe; ora parla di beatitudine intense e prolungate, ma anche di frustranti precipizi da domini di luce accecante, conquistati a forza di preghiere, al piano diversamente irrazionale della viscera buia. Tra le viscera e la luce: sono due essenziali referenti figurali del simbolismo mistico di Giovanni della Croce, autore di

¹⁰⁰⁶ Ead., *Recado sobre Pablo Neruda, op. cit.*, p. 129.

¹⁰⁰⁷ Ead., *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 50.

una scrittura che si muove con estrema audacia espressiva – come ha scritto Trione - «tra il silenzio e il brusio delle cose, tra la terra e il cielo»¹⁰⁰⁸.

Non a caso i livelli del profondamente impuro e del sommamente trascendentale si raccolgono nella densa immagine in cui, all'epilogo delle pagine castigliane del 1925, raffigurava lo “scavo” mistico di San Juan de la Cruz nella solitudine della notte di Segovia. Fino a lì si era protratto il pellegrinaggio delle due “andariegas”, la santa castigliana e la poetessa cilena:

Asoma Segovia y mi monja grita:

-¡Mira sobre esa loma el convento de Juan de la Cruz!

Yo veo por debajo de una loma un monasterio que tiene a la entrada un temblor de cipreses oscuros. La loma es suave como una mejilla humana. En una arruga de la loma, hecha como voluntariamente dulce, se asienta el convento, donde el otro Seráfico oía a la noche en un silencio de calidades preciosas y trabajaba con ella como con una entraña de Dios¹⁰⁰⁹.

Anni più tardi la Zambrano, dall'esilio americano, andrà con la memoria a quello stesso scenario della *meseta* castigliana in cui si diedero le asceti mistiche di San Juan de la Cruz, rievocandolo in una rappresentazione memorabile di una Castiglia che è «tutta solco, ruga nella terra e sulla fronte degli uomini che la popolano», congerie di «solchi, orme, tracce rinsecchite di un fuoco che l'avvolse e che poi è andato occultandosi»:

Vi è una terra gialla bruciata da un fuoco che non è quello del sole e che sembra scaturire dalle sue stesse viscere, e, su di essa, una piccola città vibrante¹⁰¹⁰.

Così si aprivano le pagine di *San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística*, apparse nella rivista bonaerense “Sur” nel 1939. Nella “mistica luminosa” del santo la Zambrano rintracciava il collegamento estremo delle “viscere” di cui è sempre fatta la poesia e l’“oggettività” conquistata attraverso la «voracità amorosa», una voracità che si nutre degli stimoli della materia, e non delle astrazioni della «ragione», con la quale falliscono le ricerche della filosofia:

la poesia è sempre stata cosa “della carne”, dell'interiorità della carne, delle viscere. Ma in relazione e contatto con qualcosa che è fuori di esse, così come fuori della mente sta ciò che si conosce¹⁰¹¹.

La «ragione poetica» della Zambrano voleva infatti essere, in contrapposizione con la ragione filosofica, una ragione intrisa di umanità, un

¹⁰⁰⁸ A. Trione, *Mistica impura*, Genova, Il Melangolo, 2009, p. 103.

¹⁰⁰⁹ Ead., *Castilla, op. cit.*, p. 212.

¹⁰¹⁰ M. Zambrano, *San Juan de la Cruz: de la noche oscura a la más clara mística*, in “Sur”, LXIII, Buenos Aires, 1939, infine in *La confesión: Género literario*, Ediciones Siruela, 1995, traduzione italiana a cura di E. Nobili, Milano, Bruno Mondadori, 1997, p. 109.

¹⁰¹¹ *Ivi*, p. 120.

«logos sensibile», ha scritto una studiosa della filosofa spagnola, che per il suo essere “infetto” di sedimenti terreni sa trovare un suo canale privilegiato di comunicazione con il tutto originario¹⁰¹².

Piena della “sostanza delle cose”, come aveva segnalato Valéry, la poesia della Mistral non è da meno sollecitata da una ricerca religiosa di un’unità, un inizio al di là dalla storia, in un tempo originario e mitico, nel quale la parola dell’uomo non si è ancora contaminata degli artefici dell’«expresión racional y antirrítmica». In un suo testo assai importante, che si può considerare come un vero e proprio manifesto della sua poetica, la “maestra rural”, la poetessa dell’infanzia e “madre nacional” dei popoli ispanoamericani, chiama significativamente «infanzia» quel perduto, abissato mondo delle origini che la poesia sa fare riaffiorare con la sua parola ingenua, musicale:

La poesía es en mí, sencillamente, un regazo, un sedimento de la infancia sumergida. Aunque resulte amarga y dura, la poesía que hago me lava de los polvos del mundo y hasta no sé de qué vileza esencial parecida a lo que llamamos el pecado original, que llevo conmigo y que llevo con aflicción. Tal vez el pecado original no sea sino nuestra caída en la expresión racional y antirrítmica a la cual bajó el género humano y que más nos duele a las mujeres por el gozo que perdimos en la gracia de una lengua de intuición y de música que iba a ser le lengua del género humano¹⁰¹³.

Questo anelito regressivo, però, non scavalca il piano del sensibile, ma anzi mira proprio al mondo impuro della materia, aspirando a sorprenderla nei movimenti irrazionali del suo primo farsi, nella allucinata e magmatica espressione del suo fulgore primordiale. È difficile riscontrare nella poesia della Mistral, finanche nei suoi piani più nascosti, tracce di quella «repugnancia» del corporeo, di quella lotta angustiata per la conquista di un’immacolatezza ultraterrena che la poetessa riscontrava nella poesia apparentemente «antimística» di Neruda e nell’opera dalla forte impronta castigliana di Mallea.

Non mi pare esserci un segreto disgusto del corpo dietro quella solare glorificazione della natura, dei suoi doni, e quella religiosa vocazione francescana a gioire dei prodotti del creato, testimoniati in maniera particolare dagli intensi *Elogios de las cosas de la tierra* e dal gruppo di *Materias* di Tala, ma in effetti affiorante da tutta la sua scrittura. C’è tutt’al più un senso come estatico

¹⁰¹² P. De Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Catanzaro, Rubbettino, 2004. Nel capitolo dedicato a “la notte oscura” del santo castigliano del suo recente libro *Mistica impura*, Trione confronta l’interpretazione giovannea della Zambrano, e quella recente di Karol Woytila, con quella meno convenzionale di un “filosofo della mente”, antimetafisico» come Valéry. Nei suoi *Cantiques spirituels* Trione riscontra il disegno concettuale di un’«ermeneutica “nuova”» in grado di cogliere, oltre la lettura impressionistica della filosofa spagnola, e agli antipodi della troppo angusta revisione teologica di Woytila, il fondamentale senso ontologico di un’esperienza fondata su «una autentica poetica delle cose, che *dicendo* il pathos dell’esserci, sappia *intravedere* il mistero dell’Essere».

¹⁰¹³ G. Mistral, *Cómo escribo*, in *Gabriela Mistral: única y diversa*, op. cit., p. 101.

o ipnotico nella contemplazione delle forze misteriose che percorrono combinazioni di atomi, flussi molecolari delle «materias alucinadas»:

Ese magma primordial en su más rudimentaria uniformidad desde donde el visionario dice su balbuceo; esos dominios imprecisos en los que van sucediéndose y configurándose lo físico, lo mineral, lo vegetal, lo inerte y lo sensible, lo viviente, lo instintivo de ritmos y de lavas, como si desde allí buscara forma, lentamente y desde lo oscuro, la materia original, y empezaran a producirse los primeros movimientos elementales; esas irritaciones rudimentarias de pesantez, densidad, tacto, humedad, penumbra, nebulosa germinal en el silencio todavía sin nombre¹⁰¹⁴.

Gonzalo Rojas presenta questo significativo frammento testuale per illustrare l'impulso “teogonico” che soggiacerebbe alle fondamenta della poesia della Mistral, una poesia che nasce dall'idea di aiutare, come ella stessa avrebbe detto, «la materia a engendrarse», con quel parto creando se stessa. In questo senso il riconoscimento di Neruda come «místico de la materia» andrebbe letto secondo il poeta e critico «por la coincidencia o consonancia con su propio sistema poético-teogónico, tan próximo a ciertas teogonías de los antiguos griegos»¹⁰¹⁵. La constatazione critica è valida, anche se sfuma un non secondario livello di argomentazione della Mistral nel *Recado* su Neruda, quello che rinveniva una fobia dell'impurità materiale che, per l'appunto, dietro la superficie di edonismo naturalistico, rivelava un severo spiritualismo d'impronta cristiana, piuttosto incompatibile con le suggerite “teogonie” delle culture pagane.

In fatto di poetiche della materia nerudiane-mistraliane era già intervenuto Bussche nel suo libro ormai vecchio, ma ancora oggi apprezzato per l'equilibrio delle sue tesi critiche, *Visión de una poesía*. La comparazione tra i due poeti cileni evidenziava i caratteri radicalmente distinti delle esperienze, che Miguel Arteche riprende nel suo recente contributo, in cui postula con vigore l'esigenza di ristabilire una visione critica dell'opera mistraliana entro l'orizzonte che considera a ragione quello suo costitutivo del pensiero cristiano, dal quale deriverebbe le pulsioni antagonistiche del binomio fondamentale del “materiale” e dell’“invisibile”. Il critico annota dunque, sviluppando le intuizioni comparatistiche di Bussche, che nelle *Odas elementales* di Neruda «se hace resaltar *la materia exterior*, no aquello de *donde la materia surge*. La materia en *Tala*; en cambio, en *Lagar*, en *Poema de Chile* – para decirlo con palabras de la poetisa – será “materia alucinada”, referida, religada [...] a un origen, a una memoria – dual, es cierto -, desde los cuales se remonta»¹⁰¹⁶.

Sulla densità materica della poesia di Gabriela Mistral era già intervenuto con lucidità Paul Valéry nel testo che avrebbe introdotto l'edizione francese della

¹⁰¹⁴ Testo citato da Gonzalo Rojas nella sua già richiamata “rilettura” critica della Mistral: cfr. p. 282.

¹⁰¹⁵ G. Rojas, *op. cit.*, p. 282.

¹⁰¹⁶ M. Arteche, *op. cit.*, p. 331.

sua opera, tradotta da Mathilde Pomès e Francis de Miomandre nel 1946¹⁰¹⁷. A dispetto del pregiudizio della poetessa nei confronti dell'illustre prefattore, a suo dire troppo digiuno di cose della cultura ispanoamericana per potere arrivare ad intendere il senso della sua poesia, Valéry aveva saputo decifrare con puntualità e curiosità intellettuale i caratteri fondamentali di quella che chiamava «una producción esencialmente natural», opponendola a quella dai marcati caratteri razionali della sua, frutto, egli scriveva, «de un espíritu nutrido por la más vieja tradición literaria europea»¹⁰¹⁸.

Il poeta coglieva la “stupefacente” ricchezza delle presenze naturali di una poesia che, nell'assenza totale di artefici retorici e tecniche formali di orizzonte avanguardistico, per una sua spontanea e peculiare «intimidación con la materia», sa attrarre, inglobare nel suo linguaggio l'«expresión extraordinaria de una vida profunda, orgánica y a veces violentamente vivida». Analizzava quindi il «paroxismo de ternura casi salvaje» delle unioni di bimbi e madri che si intrecciano lungo la sua poesia, vive e palpitanti di una sorta di «mística fisiológica» - che vede per esempio scorrere nel flusso di latte e sangue della *Canción de la Sangre* - e apprezzava particolarmente il dono raro di una scrittura che sa ritenere dal reale «la substancia de las cosas» piuttosto che il livello meno essenziale, in definitiva solo “decorativo”, della “forma”¹⁰¹⁹.

Si deve provare ora a tirare le somme di questo denso attraversamento dell'universo letterario mistraliano tra varie forze mistiche, una mistica del “basso”, del “profondo”, o, come sentì Valéry, una «mística fisiológica», e una mistica dell'elevazione, dell'altezza, della purezza celeste, verso la quale la spingevano le letture dei suoi mistici, di Santa Teresa, e Giovanni della Croce (che pure, però, le insegnava a connettere il buio viscerale della notte con il cielo luminoso della più alta trascendenza). Le frequentazioni teosofiche e le correlative letture delle mistiche orientali invitavano intanto la poetessa a sollevarsi a cieli più alti ancora, più immensi e puri di quello castigliano.

Occorre fermarsi almeno un momento su questo aspetto oltre modo centrale della concezione religiosa della poetessa. Su questa, Griner Rojo ha lamentato a ragione la mancanza di aggiornamenti critici rispetto al contributo isolato e ormai antico di Taylor, - l'unico studio che si è d'altronde predisposto sull'ambito come si vede assai impegnativo della sensibilità religiosa della poetessa di Vicuña -, e ha denunciato la parzialità o la superficialità di giudizi, dovuti a biografi e studiosi anche stimati della sua opera come Vargas Saavedra, curatore dell'antologia degli scritti mistraliani di tema religioso, che hanno sentenziato la provvisorietà e l'ininfluenza di quelle incursioni della poetessa per logge teosofiche, infatuazioni orientalistiche - comuni d'altronde allo spirito della cultura di tutto il suo tempo - tentazioni occultistiche, letture

¹⁰¹⁷ Il testo, apparso nel febbraio del 1946 sulla *Revue de Paris*, e, in una versione spagnola, in “Atenea”, año XXIV, tomo LXXXVIII, Nos 269-270, noviembre/diciembre de 1947, è stato recentemente pubblicato, con una traduzione a cura di L. Oyarzún, dalla rivista cilena con il titolo di *Gabriela Mistral*: cfr. “Atenea”, N. 500, 2009.

¹⁰¹⁸ P. Valéry, *Gabriela Mistral*, op. cit., p. 186.

¹⁰¹⁹ *Ivi*, pp. 188, 190.

appassionate dei fondamentali testi della teosofia della Blavatsky e della Besant.

Propendo a credere con Rojo che l'incidenza sulla sua visione religiosa di quegli attraversamenti conoscitivi fu assai più profonda e duratura di quanto la poetessa avesse ammesso nella *Carta a Eduardo Barrios*, del 1917, e nella *Carta a Francisco Dussuel*, di incerta datazione, ma attribuibile senza dubbi agli anni '50: testi che costituiscono dei bilanci sistematici di quelle esperienze, e che si rinvengono significativamente all'esordio e all'epilogo dell'antologia prima citata, che Vargas Saavedra ha organizzato con il fine di illustrare la complessa evoluzione del credo religioso della poetessa¹⁰²⁰.

Quelle incursioni, ella conclude nel primo dei due articoli citati, non hanno potuto in fondo intaccare l'identità antica e resistente della sua fede cristiana, la «*statuadura sagrada* i eterna de un viejo credo»¹⁰²¹. La sua incompatibilità con la teosofia, i cui indirizzi fondamentali vede esprimersi nella teoria avversa al cattolicesimo della Blavatsky e nella fede piena di spirito evangelico della Besant, radicano nella matrice “passionale”, ovvero intensamente umana, della sua personalità, del tutto inadatta quindi a darsi alla palestra della catarsi emotiva che la teosofia, in quanto «budhismo elevado», professa: «suprimir la pasión en mi sería talarme todo el espíritu, dejarme un harapo de alma», conclude la poetessa, aggiungendo rispetto alla religione induista, che anni di «sangría pasional» non riuscirebbero a metterla sulla strada di quel «culto supra-humano [...] un culto que está casi al margen de lo humano»¹⁰²².

È interessante annotare che questa distinzione tra l'essenza passionale a cui rimane sostanzialmente vincolata la religione umana del cristianesimo e lo spiritualismo ascetico fino alla disumanità delle religioni orientali si svilupperà ancora, in un altro importante testo delle prose religiose della Mistral, *Mi experiencia con la Biblia*, attorno ai due campi metaforici oppositivi del cielo e la terra. Il ritornare dalle letture dei testi buddisti alle pagine della «vieja Biblia» è descritto come una dislocazione del moto dall'aereo, nel quale inclina allo squilibrio o allo spaesamento, al terrestre, nel quale è la riconquista della propria stabilità naturale. La mistica orientale sfida le leggi naturali della gravità terrestre, turbando l'ordine emotivo, passionale, umano della donna cilena:

¹⁰²⁰ G. Mistral, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, op. cit. Se concordo con la valorizzazione dell'esperienza teosofica rivendicata da Rojo, e soprattutto condivido i suoi appunti a proposito delle caratteristiche per così dire “revolutive”, “cicliche” dei processi di attivazione dei vari apporti concettuali da quella risultati, rimango invece piuttosto scettica rispetto a tentativi di ricostruzione di rigidi diagrammi cronologici lungo i quali individuare le oscillazioni della sua spiritualità tra i poli ortodossi ed “eretici” delle religioni cattolica e di quella orientale. Ampie parti della monografia di G. Rojo (*Dirán que está en la gloria...*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1997) sono reperibili nella sezione “Estudios” del sito della “Universidad de Chile” dedicato alla poetessa (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudiosframe.html>).

¹⁰²¹ G. Mistral, *Carta a Eduardo Barrios*, in *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, op. cit., p. 29.

¹⁰²² *Ivi*, p. 30.

Devoraba yo el budismo a grande sorbos; lo aspiraba con la misma avidez que el viento en mi montaña andina de esos años. Eso era para mi el budismo, un aire de filo helado que a la vez me excitaba y me enfriaba la vida interna; pero al regresar, después de semanas de dieta budista a mi vieja Biblia de tapas resobadas, yo tenía que reconocer que en ella estaba, no más que en ella, el suelo seguro de mis pies de mujer¹⁰²³.

L'avventura nei cieli lontani dell'oriente, intriso di un «espíritu místico que rebana lo terrestre», si conclude con un rimettere i piedi per terra, con un rassicurante riappropriazione del «suelo seguro» del mondo biblico. L'arrovellata disputa religiosa tra fonti orientali e fonti bibliche è descritta infine come un conflitto tra un animale di aria, il «petrel de aire», cioè la procellaria, uccello della tempesta, e un animale di terra, e per eccellenza di terra americano, il puma, qui ritagliato nel paesaggio della «quebrada chilena»¹⁰²⁴.

Nella lettera a Eduardo Barrios, quindi, con il chiarimento del carattere temporaneo della sua infatuazione per la teosofia, vi è pure il riconoscimento di una pur forte conquista che ha tratto da quelle a suo dire dismesse frequentazioni, il fatto cioè di avere ottenuto una più profonda conoscenza dei mistici cristiani. La riflessione intesse una relazione tra la religiosità orientale e la mistica occidentale: se tra vento e gelidi eteri si svolgono le forme rarefatte della mistica orientale, ancora nel cielo, come sipario delle asceti dei mistici spagnoli, si completa la rappresentazione della Castiglia del '37, una Castiglia celeste, ma assai più prossima alla terra dei cieli buddisti o vedici o delle elevazioni yogiche...

Si raccoglierà invece tutto nella terra, nell'humus della sua natura feconda, delle sue irrazionali forze telluriche, il senso del suo impegnato, appassionato americanismo, e il simbolo della sua America meticcina, indigena, contadina, agricola. All'epilogo del suo prologo all'opera della Mistral, Valéry ripeteva un'antica «idea de América», che assumeva ulteriore pregnanza in anni in cui la diagnosi della decadenza dell'Europa si era avverata nel bilancio di due immani catastrofi belliche. Intonata dalla voce autorevole del maestro francese quella diagnosi assumeva una drammatica attualità:

Nous autres, civilizations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles.

Nous avons entendu parler de mondes disparus tout entiers, d'empirs coulés à pic avec tout leurs hommes e tout leurs engins [...] Mais ces naufrages, après tout, n'étaient pas notre affaire.

Élam, Ninive, Babylone étaient de beaux noms vagues, et la ruine totale de ces mondes avait aussi peu de signification pour nous que leur existence même. Mais *France, Angleterre, Russie...* ce seraient aussi de bons noms. *Lusitania* aussi

¹⁰²³ Ead., *Mi experiencia con la Biblia*, in *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, op. cit., p. 44.

¹⁰²⁴ *Ibid.*

est un beau nom. Et nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde¹⁰²⁵.

In uno scritto più tardo, riagganciandosi alle meditazioni di *La crise de l'esprit*, scriveva:

Toutes le fois que ma pensée se fait trop noire, et que je désespère de l'Europe, je ne retrouve quelque espoir qu'en pensant au Nouveau Continent¹⁰²⁶.

Nell'America Latina intravedeva il luogo in cui «las esencias de nuestras creaciones y las cristalizaciones de nuestros ideales se combinarán con los principios vírgenes y las energías naturales de una tierra enteramente prometida a la aventura poética y a la fecundidad intelectual de los tiempos que vienen». A quelle creazioni, concludeva l'intellettuale francese, contribuiva l'opera dal senso marcatamente “autoctono” dell'opera di Gabriela Mistral, la sua «poesía tierna, y a veces feroz», che includeva in un epilogo generoso tra «las más nobles cosas del mundo»¹⁰²⁷.

10. «Nacionalismo terrícola»

Si torni per un momento ai più prosaici fatti che determinarono la dimissione immediata della Mistral, rea protagonista di uno dei più gravi incidenti della storia diplomatica del Cile con la Spagna, dal seggio consolare di Madrid. Armando Donoso, caporedattore di “El Imparcial”, e la moglie María Monvel, suoi corrispondenti epistolari in Cile, rendono pubblica una lettera privata della poetessa, che farà il giro dei principali giornali nazionali, suscitando l'indignazione della comunità spagnola in Cile, da ciò scatenandosi «una especie de proceso moral contra la escritora»¹⁰²⁸. Si è rivolta ai facoltosi amici d'oltreoceano perché l'aiutino a conseguire un trasferimento della sede diplomatica e, nell'argomentare lo stato di disagio in cui si dibatte nella capitale spagnola, si abbandona imprudentemente ad un lungo, aspro sfogo contro la realtà umana e sociale del paese che la ospita.

Per certi versi l'impetoso ritratto del popolo spagnolo che vi abbozzava costituisce la riscrittura in un registro “grottesco” delle qualità che ella stessa riconosce come “stereotipi” delle «clásicas estampas españolas» della letteratura “denigratoria” contro la quale insorgeva il risentito ispanismo di un Rojas, e che avevano in effetti puntellato lo stesso spratito retorico della sua

¹⁰²⁵ P. Valéry, *La crise de l'esprit (Variété)*, en *Oeuvres*, édition établie et annoté par Jean Hytier, I, Paris, Gallimard, 1957, p. 988.

¹⁰²⁶ Id., *L'Amérique, projection de l'esprit européen (Regards sur le monde actuel)*, en *Oeuvres, op. cit.*, II, p. 989.

¹⁰²⁷ Id., *Gabriela Mistral, op. cit.*, p. 191.

¹⁰²⁸ A. Caballé, *Gabriela Mistral en Madrid*, in *Anales de literatura hispanoamericana*, núm. 22, Editorial Complutense, Madrid, 1993, p. 239.

ormai vecchia *Salutación*. La poetessa suggerisce che si possa continuare a chiamare il paese spagnolo «estoico» «por quanto es capaz de soportar», che lo si possa dire «fuerte», «ya que aún no lo deshace el hambre y hasta en la basura municipal halla tres calamidades que comer». Si accordava al grido di dolore di Unamuno (il famoso «me duele España»), in un momento di concessione compassionevole nei confronti della nazione «llagada e hambrienta». Ma dava subito dopo del “demente” a quei «literatos y literatoides sudamericanos que mandan articulitos o gritan a todo pecho pidiendo que nos españolicemos»:

¿O es la política española lo que quiere transportar allá, por si fuese poca nuestra desgracia para doblarla con hispanidades de esta ora morada de España? No tienen ninguna conciencia y ningún decoro, para gritar así¹⁰²⁹.

«Es una carta tremenda, durísima con los españoles, y desde luego impropia de alguien que está ejerciendo una labor diplomática, pero que hay que situar en un contexto de íntima desolación en que transcurre su vida entonces», scrive la Caballé¹⁰³⁰, ricordando le notevoli difficoltà finanziarie che gravarono sul soggiorno madrilenò della poetessa, caduto peraltro in un momento di fortissima agitazione della vita politica dell'intero paese. Con questo increscioso dissapore, questo grave “desencuentro” dalle risonanze pubbliche, si chiude l'esperienza castigliana della Mistral. L'“intrigo” della Monvel, come lo aveva chiamato la poetessa, mise bruscamente in marcia il cammino della poetessa per le sedi consolari di mezza Europa e America.

Sostituita a Madrid dal compatriota Neruda, verrà nominata console di seconda classe a Lisbona¹⁰³¹. Nel '38, anno della pubblicazione di *Tala*, dopo un breve ritorno in Cile, viene fatta console di Nizza; con la seconda guerra mondiale si trasferisce in Brasile, a Niteroi nel '40 e a Petropolis nel '41. Nel '45, dopo avere ottenuto il Premio Nobel, è negli Stati Uniti, nel '48 in

¹⁰²⁹ La lettera è riprodotta nelle pagine diaristiche di *Bendita mi lengua sea...*, cit., pp. 131-134 (per il passo citato cfr. pp. 131-132).

¹⁰³⁰ A. Caballé, *op. cit.*, p. 241.

¹⁰³¹ Sulla stagione del consolato portoghese, con uno sguardo particolare alla nuova trama di relazioni intellettuali e amicali intrattenute da Lisbona, e al nuovo impulso che nell'ambito del suo impegno umanitario seppe imprimere alla promozione delle questioni del mondo latinoamericano, si può consultare E. Horan, *Consul Gabriela Mistral in Portugal, 1935-1937: “un policía en la esquina y dos o tre espías adentro del hotel”*, nella rivista cilena consultabile anche in versione on-line “Historia”, n. 42, Vol. II, julio-diciembre 2009, pp. 401-434.

Lo spostamento della poetessa realizza così l'urgente aspirazione di Neruda di lasciare Barcellona per trasferirsi finalmente nella capitale, come ricostruisce uno studioso nel suo recente *El Madrid de Pablo Neruda*: cfr. S. Macías Brevis, *El Madrid de Pablo Neruda*, Madrid, Tabla Rasa, 2004. Dello stesso autore e per gli stessi tipi è la recente «biografía novelada» *Gabriela Mistral o retrato de una peregrina*, Madrid, Tabla Rasa, 2005; non se ne sentiva in verità l'esigenza in una bibliografia critica, come si è visto, dominata da studi divulgativi centrati sulla rievocazione biografica – e molto spesso aneddótica – della figura della poetessa cilena.

Messico, come console di Veracruz, dal '50 al '53 in Italia, nel '53 negli Stati Uniti, dove finirà i suoi giorni.

In questo inesausto girovagare tra vecchio e nuovo mondo – di cui, in maniera stringata, ho richiamato solo le traiettorie principali – la poetessa omaggerà la terra natale solo in due occasioni, nel '38, quando tornerà al suo “Valle de Elqui”, e qualche anno prima della morte, quando da New York cederà agli insistenti inviti da parte del governo di Ibáñez¹⁰³².

Tali dati hanno indotto alcuni critici a vedere nell'esilio mistraliano l'esecuzione di un progetto ostinato di sradicamento dal suolo nativo, un «ciego empeño por cortar las raíces, raicillas que mantenía en el país». «Porque es necesario decirlo de un modo rotundo: lo que críticos perspicaces (Alone, Scarpa) intuyeron con acierto, aunque paliando las conclusiones, es una franca evidencia: la Mistral no amaba ni amó nunca a Chile. Que se nos entienda bien: amó un país mítico que ella se forjó y, sobre todo, la tierra y su naturaleza – sus valles, montañas, bestezuelas y pequeñas cosas de su suelo. En cuanto a su gente, salvo un puñado de amistades leales, no le era grata y probablemente, en el fondo de su corazón, la despreciaba»¹⁰³³.

È un tema questo delicatissimo, per la sua “intimità” fino a un certo punto afferrabile dallo sguardo degli studiosi, e sul quale, come su altri, occorrerà tornare. Esso obbliga in ogni modo a più profondi esercizi critici, da effettuare ancora esaustivamente, per esempio, sul campo della poesia, da *Tala* all'incompiuto *Poema de Chile*. D'altronde, la forte coerenza narrativa che struttura l'universo letterario della Mistral invita particolarmente a lavorare sul fluido scambio di rimandi attraverso cui, tra prosa e poesia, si intrecciano i temi di viaggio, esilio e patria: temi dai quali sprigiona una vasta “geografia” letteraria, come quella dell'incompiuto, erratico *Poema de Chile*, estrema ricongiunzione della poetessa con la patria cilena, «el reino/que me tuvo sesenta años/y me habita como un eco»¹⁰³⁴. Qui in particolare la “poetizzazione” geografica del Cile sembra avere il senso di una riacquisizione del suolo patrio che, inagibile nei percorsi effettivi del destino, si riafferma come totalità plastica di segni fisici negli spazi della letteratura, spalleggiata

¹⁰³² «Cuando en 1954 volvió a Chile para recibir el premio Nacional de Literatura, era un fantasma de sí misma», annota Taylor (*op. cit.*, p. 54). In una celebrazione presenziata dallo stesso presidente - racconta Fernando Alegría nel suo libro di testimonianze - una Gabriela evidentemente spossata si era affacciata da «un balcón de La Moneda» alla folla festosa, pronunciando a braccio un discorso confuso e privo di alcuna affettazione retorica, nel quale «felicité al gobierno por haber realizado una reforma agraria que sólo estaba en su imaginación» (F. Alegría, *op. cit.*, p. 90).

¹⁰³³ J. Concha, *op. cit.*, pp. 23-24. Per Quezada, invece, «a pesar de los muchos años de su extranjería, nuestra Mistral tuvo siempre un verdadero y auténtico amor por su país natal [...], sin chovinismos ni meros afanes patrióticos [...] En un país como Chile, “donde la mayoría de los chilenos tiene el patriotismo quisquilloso”, ella estará lejos de aquellos patriotismos de orfeones y escarapelas, diciendo su palabra desmitificadoramente, importándole, por sobre todo, la justicia social, y el “destino del pueblo, que es el vidente mayor”» (J. Quezada, *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 15).

¹⁰³⁴ G. Mistral, *Poema de Chile*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 560.

dall'ausilio visivo e grafico della geografia. Questa colma le distanze incolmabili nella vita, restituendo con un atto di «misericordia» - espressione mistraliana - la presenza palpitante di un cosmo perduto. Come una «misericordia», la poetessa, già avida lettrice, da ragazza, di Reclus e conoscitrice di Vidal de la Blache, aveva ricevuto nelle sue «soledades de Provenza» i volumi della «Geografía humana» di Bruhnes: «la misericordia de allegarme, y aun echarme en la falda, el paisaje americano: la de sustentarme en la ausencia las imágenes que flaquean y la de darme, a veces, las que en América no recogí nunca», ella rievoca in *Jean Bruhnes y la geografía humana*¹⁰³⁵.

In definitiva la geografia costituisce un argine rigoroso agli sconfinamenti soggettivi del ricordo, uno sprone continuo all'esercizio della memoria, l'arma di battaglia contro la perdita di "corpo" della terra patria, quella cilena, quella dell'intero continente americano. E attraverso di essa si esprime un'attitudine "pietosa", con un termine mistraliano, un atto cioè di offerta servile, di «amor servicial», reso ai luoghi amati ma traditi con l'esilio:

“amor servicial” hacia la tierra misma a la que se quiere, sirviéndola en su propio relato, y piedad para los que necesitamos a veces, y con qué violencia, de la descripción geográfica como del retrato materno, por consolarnos de lo perfecto que perdimos y que, sin nosotros, “sigue siendo” a lo lejos¹⁰³⁶.

L'infedeltà alla terra patria – preoccupazione, rimorso che vediamo aggirarsi per tutta la letteratura mistraliana¹⁰³⁷ - si risarcisce con la fedeltà mimetica della scrittura, guidata dall'obiettività della traccia geografica, ai luoghi alienati. Una geografia come veicolo del sentimento patrio, quindi, e, come un fondamentale strumento di edificazione della cultura, dell'identità collettiva, cilena e panamericana, che per Gabriela poteva coagularsi solo attorno ad un'immagine viva, concreta del territorio di appartenenza. «Otra forma de patriotismo que nos falta cultivar es esa de ir pintando con filial ternura, sierra a sierra, río a río, la tierra de milagro sobre la cual caminamos», aveva scritto in *Lecturas para mujeres*.

In funzione di un tale patriottismo la poetessa immaginò la creazione di un ciclo grandioso di libri che, scritto ognuno dalla rispettiva prospettiva nazionale, ricostruissero il «semblante físico de nuestra América»:

Pronto empezaremos a buscar quiénes hacen, a lo menos, la sección de cada país. Queremos uno como dilatado friso dividido en segmentos nacionales, del

¹⁰³⁵ Ead., *Jean Bruhnes y la geografía humana*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 36.

¹⁰³⁶ *Ibid.*

¹⁰³⁷ Si pensi per esempio a *Patrias*, in cui le terre promesse di Montegrande e Mayab – il villaggio della Valle di Elqui e lo Yucatán - «son madres en soledad», che «dieron el flanco y la leche y se oyeron renegar»; ma, pietose, «por si regresásemos/nos dejaron en señal, /los pies blancos de la ceiba/ y el rescoldo del faisán» (G. Mistral, *Patrias*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 546). Altrove, come in *Emigrada judía*, per esempio, la terra natale non riconosce più il corpo della "figlia prodiga", assorbendone la presenza come un'insensibile sabbia mobile: «Ya el torrente de mi aldea/ No da mi nombre al rodar/ y en mi tierra y aire me borro/ Como huella en arenal» (Id., *Emigrada judía*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 545).

semblante físico de nuestra América: unos veinte cuadros todo lo caliente de veracidad panorámica que se pueda y en los que, como en los frescos de Gozzoli, salten al ojo, enlazados, el árbol típico, la montaña patrona y la besta heráldica¹⁰³⁸.

A quel progetto la Mistral tenne in ogni modo fede e contribuì attraverso un lavoro costante, portato avanti soprattutto attraverso le occasioni della scrittura giornalistica, dedicato alla rappresentazione dell'universo sudamericano e cileno.

Venivano comunque a sostenere onorevolmente quel compito scrittori di tutte le parti d'America. Come Benjamín Subercaseaux, la cui opera «sencillamente magistral» *Chile...* ha reso ormai superfluo il suo desiderio, dice la Mistral, di scrivere un libro attraverso cui farsi «el perro de Tobías que condujese a los cegatones propios y extraños por la bien hallada tierra cilena» e il «lazarillo “ganoso” que trotase al lado de los indígenas de fervor, cuando ellos caminan sin hazaña interna, es decir, sin hallazgo»¹⁰³⁹, o i *Resoles Áridos* (1948-1949), il «libro ultra-terricola» di Elvio Romero, che l'ha incantata per il suo «olor a Gea». La poesia dell'autore paraguaiano le ha dato al massimo grado la sensazione di tenere «la tierra como acostada sobre un libro», avrebbe scritto in una lettera in cui, ringraziando per l'omaggio ricevuto, annuncia il nuovo viaggio in Europa, destinazione l'Italia, che si frappone ancora a un ideale («debería», sottolinea la poetessa), definitivo radicamento in «tierra nuestra». Paradossalmente in quei versi in cui la Mistral ritrovava dal Cile, dove era transitoriamente tornata, l'odore della terra americana, Romero piangeva dall'esilio con «sed de retorno» il triste «aprendizaje de ausencia involuntaria» dalla patria paraguaiana da cui era stato allontanato¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁸ G. Mistral, *La geografía humana: libros que faltan para la América nuestra*, in *Magisterio y niño*, *op. cit.*, p. 136. Appare condivisibile l'auspicio di Vargas Saavedra di realizzare sotto il titolo di «La geografía humana» un libro che ricompatti il corpo frammentario dei numerosi scritti versati dalla scrittrice in tale ambito (cfr. L. Vargas Saavedra, *op. cit.*, pp. 86-87).

¹⁰³⁹ G. Mistral, *Benjamín Subercaseaux...*, *cit.*, p. 96.

¹⁰⁴⁰ E. Romero, *Poesías completas*, tomo I, con un «Retrato Romántico de Rafael Alberti y una carta de Gabriela Mistral», Asunción, Alcántara. Cfr. *Ya en el camino*, della raccolta *Los días roturados*. Ma altrove, come ricorda una studiosa di letteratura paraguaiana, Romero poteva intravedere la fecondità di quella condizione innescata dalla violenza politica, riconoscendo l'importanza decisiva del «destierro», attraverso il quale conobbe Guillén, Alberti e «los otros amigos célebres: Asturias, Neruda, Gabriela», per farlo uscire dall'anonimato che incombeva sulla sua vita se fosse rimasto in Paraguay. La studiosa riflette che in un certo senso la dispersione e conseguente riconcentrazione, a Buenos Aires soprattutto, di una densa classe intellettuale segnata dall'esperienza della dittatura e quindi dell'esilio, in particolare negli anni '40, aveva permesso la maturazione e la circolazione continentale di una letteratura fino a allora ripiegata sui suoi angusti margini nazionali, e stimolato un'ampia elaborazione dei problemi politici e sociali che affliggevano la patria. Cfr. M. G. Dionisi, *I due volti dell'esilio*, in «Quaderni di Thule», Atti del XXIV Convegno Internazionale di Americanistica, Argo, Perugia 2002, pp. 241-246. Romero individuava così quel «campo positivo» dell'esperienza dell'espatrio su cui rifletteva Cortázar: «Hasta hoy no me ha sido dado leer muchos poemas, cuentos o novelas de exilados latinoamericanos en los que la condición que los determina, esa condición específica que es

E così pure, nell'opera di Mallea *Historia de una pasión argentina* la poetessa ritrova un'«Argentina carnal - en carne geológica, fluvial y vegetal», una patria corporea, organica insomma, a partire dalla quale commisura ancora il modello di patria «abstracta», desangrada», volatilizable», «ayuna de geografías y botánicas vivientes», «el país intelectual o mutilado», trasmesso e celebrato dalla retorica nazionalistica che si infila nelle linee didattiche dei libri di scuola¹⁰⁴¹.

Nello scritto dedicato alla *Chile o una loca geografía* di Subercaseaux, la Mistral chiama più semplicemente quella tradizione «ensayo geográfico», annoverando in essa esperienze come quella dell'«argentino Martínez Estrada, en su magnífica “Radiografía de la pampa”; el colombiano López de Mesa, en su relato lírico de Colombia...y el chileno Agustín Edwards, ensayista de una geografía humanizada»¹⁰⁴². Sono questi alcuni degli esponenti di un «nacionalismo terrícola», “esplosivo” come un antidoto magnifico per combattere l'«arteriosclerosis de los abstracto absoluto» entro cui si dibattono i patriottismi retorici, autocelebrativi della sua generazione, che, ella denuncia, hanno perduto competentemente il gusto per la dimensione concreta dei luoghi, il ricordo dei quali si risveglia solo quando è sollecitato da «la quemazón insensata de fronteras» o già dall'impulso «a la rapiñería suelta»¹⁰⁴³. Istinti e interessi conservativi o predatori propri delle più basse logiche identitarie, difesi da quello che con acre ironia definì il «Santo Sínodo de los nacionalistas», dal cui ubiquo tribunale sentì di dover proteggere, in qualche maniera giustificare, il suo progetto volontario di esilio. Fu l'unica forma di nazionalismo, questo “terrícola”, che Gabriela aspirò a professare, come a un esercizio che, nel rendere “servizio” da lontano alla patria, dava consolazione alla “figlia infedele” in preda alla nostalgia.

«Contadora de la infancia» per eccellenza, alla poetessa cilena non sarebbe ovviamente sfuggito l'intimo e fecondo incrocio tra narrazione dell'infanzia e della terra nativa attraverso cui si dipanava spesso la scrittura di questo genere ibrido. Scrivendo a proposito di Edwards Bello, lo scrittore che aveva regalato al Cile il suo «niño novelado», la Mistral asserisce che «la mejor Geografía Pintoresca de nuestros países sería la que resultase de unas diez infancias escritas por diez buenos veedores de las suyas en otras tantas regiones de Chile, o de Colombia, o del Perú»¹⁰⁴⁴.

E proprio all'esordio dell'articolo dedicato a Mallea, riflette sulla dignità e l'interesse di una tradizione memorialistica e autobiografica scarsamente

el exilio, sea objeto de una crítica interna que la anule como disvalor y la proyecte a un campo positivo [...] Quienes exilian a los intelectuales consideran que su acto es positivo, puesto que tienen por objeto eliminar al adversario. ¿Y si los exilados optaran también por considerar como positivo ese exilio?» (J. Cortázar, “América Latina: exilio y literatura”, in *Argentina, años de alambradas culturales*, Barcelona, Mario Muchnik, 1984, p. 20).

¹⁰⁴¹ G. Mistral, *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, op. cit., p. 125.

¹⁰⁴² Ead., *Benjamín Subercaseaux...*, cit., p. 95.

¹⁰⁴³ *Ibid.*

¹⁰⁴⁴ Ead., *Joaquín Edwards Bello*, in *Gabriela piensa...*, cit., pp. 125-126.

valorizzata nella letteratura ispanoamericana, ma che aveva dato grande prova di sé in opere come i *Comentarios Reales* dell'Inca Garcilaso, il *Facundo* di Sarmiento, *Las Tradiciones peruanas* di Palma o il *Martín Fierro*. Un «Estado Mayor de nuestra literatura», a cui aggiunge poco dopo titoli di letture dello stesso genere che l'hanno diletta negli ultimi tempi, «el “Periquillo Mejicano”, los “Recuerdos del Pasado” del chileno Pérez Rosales, algunos artículos memorialistas de Rodríguez Mendoza, y además una página autobiográfica de D'Halmar», e quindi l'opera «magistrab», come la definisce, di Mallea *Historia de una pasión argentina*, «adolescencia argentina» carica di contenuti nobili e già molto maturi, per quanto pregni di un ardito spirito drammatico, di uno squassante «misticismo eslavo» che induce il giovane spirito alla vita tomentata¹⁰⁴⁵.

Sono queste alcune delle opere che per la poetessa attestano i progressi di un genere letterario nella quale intravede una zona estremamente feconda per il processo di definizione identitaria e culturale del continente, cioè quella scrittura, su cui si è ormai più volte discusso nel corso di questa trattazione, che dal tronco della tradizione della “psicologia dei popoli” si sviluppa nel '900 ispanico alla confluenza di diversi generi e ambiti disciplinari: tra letteratura - verso la quale propende ora per l'eminenza della scrittura odeporica, ora della rievocazione autobiografica o della nota memorialistica -, trattato geografico - spesso lirizzato attraverso l'intervento dell'intenzione letteraria -, e interpretazione socio-antropologica e storica. Molte altre se ne potrebbero citare per ingrandire il quadro di un ciclo di scritture in cui si dispiegava la grande reazione “regionalista” del primo '900 ispanoamericano, entro cui pure si formò il segno più forte, o almeno più vistoso, delle trasformazioni letterarie, in un ambito realista prima - con opere come *Los de abajo* (1916) di Azuela, *La Vorágine* (1924) di Eustasio Rivera, *Don Segundo Sombra* (1926) di Güiraldes, *Dona Bárbara* (1929) di Gallegos, *Huasipungo* (1934) di Jorge Icaza, *El mundo es ancho y ajeno* (1941) di Ciro Alegría - poi nelle nuove tendenze fantastico-surrealiste dell'incipiente “real maravilloso” o “realismo mágico” degli anni '40-'50. Entro quel contesto di manifestazioni culturali-letterarie, Rojo propone di leggere la stessa gestazione del principale nucleo ispirativo del *Poema de Chile*, entro il cui mosaico compositivo, modellatosi principalmente negli anni '50, venivano a confluire frammenti poemati assai più antichi, attribuibili - secondo prospettive cronologiche avanzate da studi di carattere filologico della Falabella - addirittura ai lontani anni '20.

Per Rojo è comunque negli anni '30, è in particolare a partire dal '38, anno dell'elezione di Aguirre Cerda alla presidenza del Cile, che si sviluppano testi poetici di tematica cilena che troveranno posto ora in *Tala* ora nel poema postumo, così come scritture importanti dell'ambito prosastico come *Breve descripción de Chile* e *Geografía humana de Chile*. Lo studioso sottolinea con ciò l'unità di una fase della scrittura mistraliana che si svilupperebbe sotto l'auge di un'intenzione patriottica legata all'ascesa politica del suo influente amico,

¹⁰⁴⁵ Ead., *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, op. cit., p. 119.

ma soprattutto segnala su un piano di discorso più generale – entro il quale collocare la situazione della Mistral - la stretta connessione tra le tendenze culturali sopra enunciate del “nativismo” ispanoamericano e le pratiche di promozione dei progetti nazionali che dovevano accompagnare, nelle varie realtà nazionali del continente, l’investimento di «un capitalismo autárquico, con participación del estado en el manejo del aparato productivo y financiero del país de que se trate [...] y en el que magicamente acabarían por converger los intereses de la empresa privada con las demandas de justicia social»¹⁰⁴⁶. In questo senso, esemplifica lo studioso, il segno tellurico e “folcloristico” di *Don Segundo Sombra* riflette chiaramente, come gli studiosi hanno avvistato da tempo, la risposta ideologica, tutta nel segno della nostalgia, della difesa di un passato assolutamente remoto e falsificato, delle oligarchie terriere minacciate dalle nuove trasformazioni dell’ordine socio-economico e delle istanze della cultura conservatrice e patriarcale ad esso legate.

In ogni modo il contributo mistraliano alle costruzioni dell’americanismo di quegli anni, anche quando, come propongono gli studiosi, si apriva - in consonanza con le aspettative più o meno implicite delle elites governative cilene - a una definizione più specificamente “nazionalistica”, si definiva con i tratti peculiari di un’esperienza intellettuale nutrita in profondità dalla condizione del nomadismo, che l’assunzione sempre più radicale di una filosofia dell’“interculturalità” contribuiva a sostenere e prolungare nello spazio e nel tempo e a liberare ulteriormente dai vincoli di una rigida identificazione con l’origine nazionale.

In questo ambito di discorso non può essere elusa la considerazione critica di testi illuminanti della scrittura prosastica di tematica cilena degli anni ’30, come *Un valle de Chile*, e *Breve descripción de Chile*, nei quali la rivendicazione del suo regionalismo si coniuga del tutto significativamente con quella di un genuino cosmopolitismo, improntato ad un’idea di universalismo che non disperde ma anzi potenzia ed accresce nella condizione vivificante dell’alterità la sua forte matrice locale e territoriale. L’illustrazione di punti nodali di quel discorso chiariranno questo ragionamento.

Un valle de Chile, composto a Barcellona nel 1933, si snoda anche, con ogni evidenza, dall’intenzione di contraddire la leggenda del «descastamiento» che si è legata alla sua vita di viaggiatrice inesausta, «corredora de tierras extrañas, descastada según ciertos santiaguinos señoritos, contadora y alabadora de suelos extranjeros»¹⁰⁴⁷. Il sentimento regionalistico è considerato come il motore genuino e imprescindibile di ogni riconoscimento nazionalistico, come l’origine indissolubile, atavica e sentimetale, di tutte le altre più avventizie costruzioni “culturalizzate” dell’identità¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁶ G. Rojo, *op. cit.*

¹⁰⁴⁷ G. Mistral, *Un valle de Chile*, in *Gabriela anda...*, cit., p. 331.

¹⁰⁴⁸ Anche su questo sentimento di «regionalista de mirada y entendimiento», di «enamorada de la “patria chiquita”» - come si definisce in *Breve descripción de Chile* (*op. cit.*, p. 343) - si stabilisce la sua simpatia per il mondo provenzale - di cui si è già parlato - e per quello catalano, omaggiato, oltre che nelle prose del ’25 di *Mayorca*, nel *Recado para la Residencia de*

È un regionalismo che, specificherà meglio in *Breve descripción de Chile*, non si sostiene tanto di una concezione organicistica del territorio («la imagen infantil de la región como una de las vértebras o como uno de los miembros de la patria»), quanto piuttosto si basa sulla spontanea correlazione, entro i processi di figurazione dell'entità comunitaria, tra un «microcosmo» concreto e un «macrocosmo» astratto¹⁰⁴⁹. Per il cittadino ordinario, che non ha viaggiato oltre le circostanze immediate delle proprie terre, ragiona la Mistral, la patria non è altro che un'estensione affettiva, una proiezione mentale dell'ambito regionale, del suolo familiare che si conosce effettivamente. Dunque è il microcosmo regionale a contenere, in effetti a produrre, il macrocosmo nazionale, e non viceversa. C'è un significativo ribaltamento della consueta prospettiva visuale, che attribuisce priorità concettuale all'ambigua «mistificación política» dell'organismo nazionale: a questo viene preposta la cellula regionale, che involucra il più concreto mondo geografico ed affettivo dell'uomo comune, dell'umile, sul quale si raccoglie ancora una volta l'attenzione del caldo pensiero sociale mistraliano.

Con accenti notevolmente affini a quelli della Mistral, tempo addietro, in un articolo non a caso pubblicato dalla capitale del catalanismo (*De patriotismo*, in *La Noticias*, settembre del 1899), Unamuno si appellava alla fecondità di quel «sentimiento» patrio che scaturisce dall'«amor al rincón nativo» sul quale si fondano le esperienze dei regionalismi:

A medida que el “sentimiento”, más bien la sensación de patria, el sentimiento cordial y primitivo, el amor al rincón nativo, se precisa y define, extiéndose y se purifica la idea de patria. Aquel sentimiento se intensifica achicando su objeto, y esta idea, agrandándolo, “extensificase”; crece aquél en comprensión cuanto en extensión ésta crece, y se fundirán al cabo, dando el uno la materia sensible, la forma ideal el otro¹⁰⁵⁰.

La difesa del regionalismo – che cederà nell'Unamuno più tardo alla declinazione di un costrutto sostanzialmente accentratore dell'ideale della

Pedralbes, en *Cataluña*. Salta all'occhio il confronto tra l'ospitalità delle sue magioni castigliane e la salutare accoglienza con cui le terre catalane – dalle connotazioni spiccatamente mediterranee – hanno dato asilo alla sua vita raminga e senza riposo: «Hacia años que no paraba,/y hacía más que no dormía./Casas en valles y en mesetas/no se llamaron casas mías./El sueño era como las fábulas,/la posada como el Escita;/mi sosiego la presa de agua/y mis gozos la dura mina» (G. Mistral, *Recado para la 'Residencia de Pedralbes*, en *Cataluña*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 423). Nella famosa lettera che fu all'origine dello scandalo diplomatico del '33 la poetessa distingueva dal rovinoso organismo nazionale spagnolo le aree delle regioni basca e catalana, elogiando in particolare il catalano come un “paese” forte dal punto di vista culturale come quello economico, che «ha creado una gran industria; tiene razón, tiene clan, está vivo, ha vuelto la espada al sepulcro di Castilla y se ha labrado con mar, comercio, clásicos griegos y latinos y con espíritu regional de los más sabios y maravillosos de Europa. No es que sean separatistas, es que desde siempre fueron otra raza, otro ritmo, otro sentido de la vida» Cfr. *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 133.

¹⁰⁴⁹ Ead., *Breve descripción de Chile*, op. cit., p. 343.

¹⁰⁵⁰ M. de Unamuno, *De patriotismo*, op. cit., p. 714.

hispanidad, meno concessivo verso espressioni di “localismi” geografici e culturali - poteva radicare in quegli anni nella difesa sostenuta ad oltranza dall’intellettuale basco di una dimensione empirica prima che culturale del sentimento patrio, un’esperienza gestita nel rapporto consapevole ed armonioso del cittadino con il contesto geografico e sociale a cui appartiene atavicamente. Il costrutto identitario proposto da Unamuno si disegna in questo ed altri testi secondo un movimento circolare che partendo dal riconoscimento primitivo dell’entità regionale, si estende progressivamente all’idea già razionalizzata della patria, da questa e oltre questa indirizzandosi all’esperienza “universale” prodottasi nel dialogo fraterno con le altre realtà nazionali. Solo dal contatto con queste, solo dalla sollecitazione reciproca delle forze endogene-esogene che la nazione deve innescare all’interno e al di fuori di se stessa, può sbocciare una forma alta e consapevole di nazionalismo.

Rispetto alle tesi avanzate da Navarro Ledesma in uno scritto eloquentemente intitolato “La peste internacionalista”, Unamuno difende così l’idea di un patriottismo fondato su una solida mentalità “internazionalistica”, pronto ad emanciparsi dalla logica egoistica del rendiconto privato, a mondarsi dell’«impuro deseo de bélicos desquites y venganzas», a puntare sulla scommessa universalistica del soggetto nazionale e ad emanciparsi dal patriottismo «exclusivista» gestito dalla «clase media en cultura», e da quello «puramente histórico, libresco no pocas veces» delle grandi nazioni del momento - «hijas de la guerra y de la rapiña, patrias que se basan en la aprobación del suelo y culminan en un ejército». «Santo y bueno y grande es el patriotismo, pero cuando lleva finalidad universal humana, cuando la patria se forja una misión “ad extra”, algo que no sea conservarse y enriquecerse, cuando es patria altruista»¹⁰⁵¹.

Contro l’egemonia di quei nazionalismi aggressivi e retorici anche la voce dalla Mistral insorgerà dalla tribuna della sua scrittura giornalistica, con un registro espressivo che dimostra il pieno assorbimento del linguaggio di ordine organicistico-medico largamente frequentato dalla letteratura *regeneracionista* spagnola intenta a decifrare i sintomi vistosi dell’organismo malato, se non già il «cuerpo exánime», della patria reduce dalla catastrofe del ’98. Nell’ambito cileno la Mistral sembra rinvenire le figure dei più vigorosi *regeneracionistas* della patria in Subercaseaux, critico spietato dei mali della patria, e in Edwards Bello, «gran descontento en cuanto a gran exigidor de la chilenidad», che in un articolo ricordato dalla poetessa aveva mosso appunti critici verso la suscettibilità di quei paesi che «por flacos o por caídos, se vuelven quejumbrosos y lanzan un grito en cuanto alguien los voltea para hurgarlos»¹⁰⁵². Come aveva predicato Rafael Altamira nella *Psicología del pueblo español*, «el deber del patriotismo», non consiste

en la hinchada vanidad de proclamar lo propio como lo mejor del mundo, negando y encubriendo sus defectos, a reserva de cruzarse luego de brazos y

¹⁰⁵¹ *Ivi*, p. 713.

¹⁰⁵² G. Mistral, *Benjamín Subercaseaux...*, cit., pp. 106, 107.

eludir, con criminal egoísmo, el menor sacrificio por el interés común: sino que es, ante todo, “una noble pasión por engrandecer la tierra donde uno ha nacido”, mediante el reconocimiento sincero de las faltas, el trabajo diario para corregirlas, el afán por aprovechar el ejemplo ajeno, el deseo vivísimo de igualar a los más perfectos y de conseguir, por amor a la patria, que en todas partes y en todos los órdenes valga realmente tanto o más que cualquier otra nación.¹⁰⁵³

Con i “fustigatori” della “chilenidad”, di cui sostiene appieno la drasticità dei metodi diagnostici, la poetessa condivide l’idea che

las naciones fuertes dejan al crítico propio como al extraño penetrar su gran cuerpo y consienten ser palpadas y también punzadas, porque, al igual de las presas fuertes, no tienen miedo de la pequeña hemorragia, por estar bien regadas de sangre y saber que el cirujano no mata, cura¹⁰⁵⁴.

Affiancandosi ancora alla voce critica di Edwards Bello la poetessa prende di mira le espressioni di quel patriottismo ipocrita e autocelebrativo, chiuso nella conservazione immobilistica delle proprie decrepite istituzioni: il «país apoltronado» che non vuole prendere atto dai suoi critici intellettuali che il seggio che lo sostiene è ormai logoro e mangiato dai tarli, il patriottismo «hidalgo pulcro y sin experiencias de vendavales», che non si sporca le mani delle immondizie, dei «cachivaches en putrefacción» che ha accumulato nei sottoscala dei suoi lustri palazzi rappresentativi¹⁰⁵⁵.

Assai lontano da quei corrotti e inefficienti centri del potere si trovava il Cile nel quale la poetessa poteva ritrovare dall’«extranjería» il centro nevralgico della patria: anzi delle sue molte “patrie”, sembra di potersi dire dalle pagine di *Un valle de Chile*, alle quali si deve ritornare. La Mistral, qui, dà voce aperta a una sua visione “selettiva” della patria. Questa non corrisponde al Cile intero, certamente non include quello delle inamabili grandi città, peraltro senza stile architettonico, come Santiago, conosciute nell’ora della maturità: «la patria es otra cosa: la infancia, el cielo, el suelo y la atmósfera de la infancia», l’infanzia dunque del «Valle de Elqui»¹⁰⁵⁶.

Ma dalla cellula originante del «paisaje de la infancia» - del «subsuelo de la infancia» - aggiunge la poetessa, si sprigionano «otras patrias». Dall’archetipo affettivo di Elqui si irradia – con un movimento di proiezione universalistica - un più complesso sistema di riferimenti patrii, che rinnovano nell’alterità, in una spazialità variegata, l’ambiente sentimentale e morale della terra natale: al di là della «patriecita» del «Valle de Elqui», spiega Gabriela, esiste «una patria campesina universal», che ben oltre le frontiere cilene e americane si può

¹⁰⁵³ R. Altamira, *Psicología del pueblo español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 199.

¹⁰⁵⁴ G. Mistral, *Benjamín Subercaseaux...*, cit., p. 107.

¹⁰⁵⁵ Ead., *Joaquín Edwards Bello*, op. cit., p. 125.

¹⁰⁵⁶ Ead., *Un valle de Chile*, op. cit., p. 331.

riconoscere in un paesaggio rurale di Provenza, come nelle campagne di Sestris in Liguria¹⁰⁵⁷.

E c'è poi «la patria común del oficio», dei suoi mestieri di maestra e scrittrice, «que me han hecho tatuaje sobre el cuerpo e sobre el alma»¹⁰⁵⁸, una patria umana, quindi, circoscritta dalla dimensione elettiva della passione pedagogica, intellettuale e artistica, continuamente alimentata dall'esperienza del viaggiare. Il ragionamento è rinsanguato da esplicite esemplificazioni:

La campesina provenzal que recoge la aceituna, apaleando su olivo cerca de mi casa, es criatura más próxima a mi vida que el rentista santiaguino con el que me encuentro en el balneario y que no tiene conmigo ninguna visión común, ninguna memoria de paisaje compartible; los niños de las colinas de Sestris, en la Liguria, que viven como yo viví, trepando y bajando cerros y comen a la noche una cena de higos con pan, se entienden conmigo mejor que los niños “bien educados” que me llevan en La Habana o Panamá, como presentes de lujo [...] A pesar de lengua y culturas opuestas, después de cuatro frases comentadoras, el escritor o el maestro francés están ya en mi círculo [...] mucho mejor que la señorita sin oficio alguno compartible que vive entre la Viña del Mar mío y la Costa Azul extranjera¹⁰⁵⁹.

Questo Cile dell'infanzia, più che “mitico”, come ha proposto Concha, è una profonda traccia affettiva, un irremovibile *imprinting* morale, dal quale con assoluta coerenza umana si snoda il percorso vitale della poetessa.

La disposizione erratica della Mistral, la sua flessibilità a farsi cittadina di «otras patrias» proviene dalla saldezza di un nesso identitario che “áncora” senza costringere alla vita immota, alla chiusura nell'originario, proprio per questa sua potente capacità di tradursi plasticamente nelle forme dell'«universal» (la patria “contadina”, la patria dei “mestieri”...). Si tratta in effetti di un'estesa, variegata “patria etica” mondiale, una cittadinanza universale lungo la quale l'incorruttibile «niña» di Elqui può “trascinare” con sé le radici telluriche, morali, civiche del suo mondo di origine, trovando per esse il “terriccio” culturale, la linfa nutritiva che può tenerle in vita.

Possedeva certo Gabriela quello che Ortega y Gasset aveva chiamato «el don más delicado del hombre», un'attitudine di cui trovava fatalmente priva la psicologia del popolo spagnolo, inibita all'esperienza dell'alterità dalla tenacia di una logica «defensiva» che ha radicato nella fragilità della sua stessa ossatura caratteriale:

¹⁰⁵⁷ *Ivi*, p. 332. Non può dunque appartenere alla «patria campesina universal» l'asciutta, «tremenda tierra de Castilla» - «tremenda tierra de Castilla,/donde las aldeas de soledad gritan/a cielo absoluto y tierra absoluta» (*Recado a Rafaela Ortega, en Castilla*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 421) - la «Níobe al revés», il «país sin río» che confina in un esilio doloroso la poetessa di *Agua*: «tierras-Agar, tierras sin agua», sprovviste delle acque della fanciullezza, irriducibili alle «tierras niñas», che aveva potuto invece riconoscere nel villaggio provenzale, tra le floride palme antigliane, nelle coste liguri di «mar italiana» (*Agua*, *op. cit.*, p. 354)

¹⁰⁵⁸ *Ead.*, *Un valle de Chile*, *op. cit.*, pp. 332, 333.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

esta actitud transmigratoria de la personalidad que va recorriendo las cosas y siendo cada una de ellas durante un rato [...] Cuando éste es fuerte, no teme que le suceda eso que llaman perder la personalidad. Seguro de no disolverse en lo ajeno, se lanza a la aventura de trashumar por todos los corazones, y hecha la presa vuelve a sí mismo, como el halcón al puño¹⁰⁶⁰.

È una pronuncia che lega in maniera profonda il problema dell'“identità” con la funzione transitiva del viaggio, esperienza dialettica dell'espansione, della dispersione nel molteplice, che torna in beneficio del soggetto che ha saputo scindersi da un'identità non monolitica.

11. Tra misticismi tellurici ed esili mistici

La patria può “disseminarsi” nel mondo, nel momento in cui il soggetto migrante l'ha “interiorizzata” e messa in comunicazione con le altre patrie:

Por la patria interior se va a los otras, a las de afuera, a la patria nacional y a la patria universal, puesto que la verdadera patria, la profunda, no se hace sola, sino con el interior de cada hombre...

No se va a ninguna parte sin desterrarse. El camino de la creación es el camino del destierro; y hay una hora de rechazar esto y otra de aceptarlo; hay una hora de optar por quedarse atado a la ficción circunstancial o por desterrarse¹⁰⁶¹.

È una pronuncia nodale della *Historia de una pasión argentina*, nella quale l'esilio è postulato come condizione nella quale deve forzosamente passare la ricerca dell'«Argentina invisible». Un esilio che, come si è accennato, è affrontato come un «camino de Damasco», un processo cioè di autoespoliazione dei propri beni, che ha al suo inizio il riconoscimento incondizionato del principio tellurico che impregna tutta l'esperienza umana, ma in particolare la modalità di esistenza dell'essere sudamericano. «El sudamericano es total y absolutamente hombre telúrico. Encarna el polo opuesto al hombre condicionado y traspasado por el espíritu»¹⁰⁶². È la tesi che la Mistral, dissertando attorno all'opera del collega argentino, salva da quello che definisce come il «montón de errores» di cui si compone il «novelón» sull'America di Keyserling, sostenendo con fervore la tesi ampiamente avanzata nella *Historia* di stringere l'identità del continente ispanoamericano al «cordón umbelical que nos liga y aprieta a la tierra»¹⁰⁶³.

Dagli insegnamenti del cristianesimo primitivo e della mistica occidentale Mallea ricavava una filosofia elementare che trovava nella terra la sua

¹⁰⁶⁰ J. Ortega y Gasset, *Notas de andar y ver*, op. cit., pp. 255-256.

¹⁰⁶¹ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, op. cit., p. 191.

¹⁰⁶² *Ivi*, p. 134.

¹⁰⁶³ G. Mistral, *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, op. cit., p. 125.

condizione di significazione esistenziale. Con quell'umile filosofia della terra Mallea rispondeva all'arrogante idealismo a partire dal quale Keyserling giudicava il nuovo mondo¹⁰⁶⁴, interpretandolo come il mondo delle forze telluriche, avulso dall'intervento razionalizzante dello "spirito" che ha trionfato invece nelle forme storiche dell'Europa. Con argomenti che oltre Hegel sembrano risalire a Buffon, il «conde báltico» aveva identificato quel fervore tellurico non tanto in una forza grandiosa, come era stato con Humboldt, ma, esprimendosi nello stesso campo naturale zoologico individuato dal naturalista francese settecentesco - nei cui testi sull'America Gerbi ha individuato una prima sistematizzazione teorica dell'idea già più antica dell'inferiorità della natura e degli uomini americani -, si esprime anzi nella proliferazione di quella che Mallea sintetizza, in un'indignata rievocazione di quelle teorie, la «reptilidad sudamericana». In relazione a questa condizione peculiare dell'essere americano, Keyserling aveva parlato di uno stato di esuberanza e freneticità sessuale che non corrisponde però ad una dimensione di pienezza vitale, ma che anzi si consuma fino al suo triste esaurimento nel

¹⁰⁶⁴ Le cronache del suo viaggio intorno al mondo (Genova, Suez, Mar Rosso, Oceano Indiano, India, Cina, Giappone, America) si sarebbero raccolte in un *Diario di viaggio* nel 1918, riedito tra il '19 e il '23 in ben sette edizioni che propagarono per il mondo la fama del filosofo estone naturalizzato tedesco, e fondatore nel 1920 a Darmstadt di un'associazione filosofica che si proponeva l'integrazione della cultura occidentale e di quella orientale. L'America Latina avrebbe trovato spazio autonomo nelle *Meditaciones sudamericanas*, del 1933, delle quali, si può annotare, il numero di "Sur" dell'ottobre 1931 offriva già delle primizie in un articolo intitolato *Perspectivas sudamericanas*, posto all'esordio dell'editoriale composto tra altre cose da contributi della Ocampo in risposta a Ortega (su questioni attinenti il suo saggio di argomento dantesco), di Borges sul *Martín Fierro*, dello stesso Mallea, che vi propone il racconto *Sumersión*. Si ritrovano le idee fondamentali che vengono enunciate nella irritata rassegna concettuale che forma il capitolo della *Historia de una pasión argentina* di Mallea: l'ingiudicabilità, per immaturità, dell'America con la quale Hegel aveva liquidato il caso del nuovo mondo estromettendolo dai percorsi della storia universale nella sua *Filosofia della storia*; la condizione "primordiale" della vita americana, cioè non ancora fecondata dallo spirito, paragonata alle «tinieblas fecundas» che precedono il «día de la creación»; il suo essere perciò un «continente ciego», pregno di «riqueza emocional»: «América del Sur es verdaderamente el continente más nuevo del mundo, pues en todas partes el orden emocional y ciego fue anterior al orden espiritual». Infine, «su carácter refinado a pesar de su primordialidad»: «se puede ser refinado con arreglo a cualquier grado en la escala de los seres». Pur nella primitività del suo stadio l'America possiede la caratteristica della raffinatezza, che Keyserling vede discendere dalle antiche civiltà autoctone, contrassegnate dalla "crudeltà", ma mai dalla "brutalità", che caratterizza invece la cultura pur tecnicamente avanzata dell'America anglosassone, che è detta anche "barbara". Risalta un particolare sforzo di introspezione psicologica nei confronti dell'argentino, di cui mette in luce la propensione alla «improvisación», «el santo horror que todos los argentinos típicos tienen a toda previsión», così come alla «generosidad típicamente sudamericana, la generosidad en el sentido del vocablo español antiguo *desprendimiento*. No se trata aquí en modo alguno -salvo excepciones- de amplitud de miras sino de un sentimiento *exuberante e irradiante*, ciego en sí mismo» ("Sur", Otoño 1931, Año I, Buenos Aires, pp. 12, 13, 9).

«mundo abisal», nel «pantano interior» nel quale vede affondare le coscienze degli americani del sud, «un orden abisal anterior al espíritu»¹⁰⁶⁵.

È nel senso della valorizzazione in termini sia culturali che religiosi di questo “abisso” tellurico che Mallea intende realizzare la trama formativa della sua «pasión» argentina e americana. Rievocherà la Mistral nelle pagine del suo diario:

Quando yo era niña y preguntaba a mi madre cómo era la Tierra, ella me decía: “Es desnuda y horrible”. Ya voy viendo, madre, el interior de la Tierra: como el seno abullonado de una gran flor, está lleno de formas y se camina sin aliento dentro esta tremenda hermosura¹⁰⁶⁶.

Nell’abisso, come si è visto, la Mistral aveva collocato la figura del poeta nerudiano, l’angelo della terra, delle viscere telluriche, delle profondità cavernose. Come in Neruda, la poetessa aveva visto nell’inquieto autore della *Historia de una pasión argentina* un dibattito tormentato tra impulsi tellurici ed aneliti di elevazione ultraterrena.

La saggezza della parola evengelica, l’insegnamento pregno di passioni umane della religiosità di San Francesco e S. Agostino sostengono Mallea nella risoluzione di quel conflitto, tra la prigionia della terra e l’elevazione dello spirito al disopra delle passioni primarie legate a quella, sul quale si impernavano le dissertazioni del filosofo baltico. Di questi Mallea innanzitutto si sforza di evidenziare la fiacchezza di temperamento della sua struttura razionale, non così ben allenata nella «spiritualità» che intride l’atmosfera del vecchio mondo, se ha mostrato di soccombere in maniera così inerme alle forze “spaventose” della natura latinoamericana.

Tutta la sua interpretazione americana – prova a sostenere Mallea – nasce nella condizione dell’«espanto telúrico» attraverso cui si dà il suo impatto con il mondo sudamericano, incontro appunto dominato dalla paura verso la dimensione potentemente irrazionale delle sue forme naturali¹⁰⁶⁷. In ogni modo, obietta l’argentino, la dimensione della terra non è rimovibile, come pretende l’autore delle meditazioni, dalla condizione vitale dell’uomo, giacché è la terra il punto di partenza e di arrivo di ogni esperienza dello spritito. “De la tierra venimos y a la tierra vamos”», ricorda Mallea,¹⁰⁶⁸ opponendo al

¹⁰⁶⁵ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, op. cit., p. 139.

¹⁰⁶⁶ G. Mistral, *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 215.

¹⁰⁶⁷ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, op. cit., p. 136.

¹⁰⁶⁸ «La tierra es la verdad definitiva, la primera y la última: es la muerte», aveva scritto Martínez Estrada, in pagine di *Radiografía de la pampa* che ripercorrevano la storia della conquista dell’America nei termini di una violenza innanzitutto perpetrata all’entità della terra, «tierra agreste» nella quale il conquistatore volette vedere a tutti i costi una “Trapalanda” di prodigiose ricchezze. Cfr. E. Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 10. Il rapporto instauratosi tra il conquistatore e la terra fu un rapporto di violenza, di sottomissione, di sfruttamento avido o incuranza dettata dalla prepotenza dell’ansia del guadagno, che alla fine avrebbe generato quella distanza tra l’uomo e le «cosas» in cui Ortega individuava una delle fondamentali lacerazioni dell’essere argentino: «Trabajar, ceder un poco a las exigencias de la naturaleza era ser vencido, barbarizarse. Así nació una

«“librarse de la tierra”» keyserlingiano il «“levantarse desde”» che gli viene dall’esperienza della sua fervida religiosità¹⁰⁶⁹. Con l’esempio di S. Francesco e S. Agostino, oppone quindi alla fredda speculazione di Keyserling, un’etica cristiana, nella quale ben poteva rispecchiarsi l’americanismo della Mistral, riscattata dal principio naturalistico della terra come «cuerpo móvil, eterno» della «creación», intriso di «piedad y misericordia»: «por lo cual no podemos desligarnos de ella sin haber nutrido en ella, aun espiritualmente, nuestra raíz». Il santo, Francesco e Agostino, Teresa o Juan de la Cruz, «no ha hecho en el creciente discurso de su vida temporal sino levantarse desde la tierra, pero sin dejar de tener en ella los pies, como el árbol en la gleba su raíz»¹⁰⁷⁰.

Come nell’esperienza mistica la massima identificazione con l’esperienza corporea prelude agli slanci più arditi nelle regioni celesti del divino, così pure, in quella che si potrebbe chiamare la “mistica patria” di Mallea, un percorso - fatto più di difficili peregrinazioni, sbandamenti, miraggi, illusioni, che di slanci ottenuti in stato di grazia - conduce dall’«Argentina visible» all’«Argentina invisible»: dalla patria reale si dirama alle regioni tutte eteree della «patria interior», in un pellegrinaggio che deve trascorrere per l’esperienza dell’esilio.

Inoltrato nel suo cammino di Damasco – cammino, come si è visto, di tutta una generazione di nuovi pensatori dell’identità americana -, Mallea prospettava una modalità di vita armoniosa entro l’esilio: una «residencia voluntaria» nell’esilio, appresa dalle esperienze della mistica, che comportava l’accettazione della «pobreza fundamental» dell’essere americano.

escala de valores falsos y los hombres y las cosas marcharon por caminos distintos» (*ivi*, p. 6).

Quella terra idealizzata e maltrattata nella sua essenza effettiva avrebbe consumato alla lunga la sua vendetta - «pero a la larga la tierra tiene razón» (*ivi*, p. 37) – avviluppando, con la sua malevola influenza l’essere americano e argentino in un destino di fosca irrazionalità. Earle ha parlato di un “fatalismo tellurico” (P. G. Earle, *op. cit.*, in E. Martínez Estrada, *op. cit.*). Così pure Sigal, che ne analizza l’opera nel confronto con la tradizione sull’identità nazionale otto-novecentesca, e in particolare con le teorie ottimistiche, rassicuratrici, di Rojas, afferma che nella sua *Radiografía* «en lugar de historia acumulativa, de progreso, se da una constante “caída” en la etnografía, en lo primitivo, en el acomodamiento a las fuerzas de la tierra». La «negación del discurso iluminista oficial y para-oficial», poggiata su uno schema teleologico, è rimpiazzata con la visione del «ciclo de un drama eterno sin salida», delimitato da una «fatalidad geográfica» irrevocabile (L. Sigal, *Un saber espectral*, in E. Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, *op.cit.*, pp. 500, 512). Anche Fiorani, in un recente contributo sull’autore, insiste – sulla traccia implicita di Sigal e di altri studi che corredano l’edizione dell’opera del 1991 – sulla critica corrosiva che l’analisi martinezestradiana ingaggia con l’idea dell’identità nazionale costruita dal pensiero liberale otto-novecentesco, della quale denuncia le astratte storicizzazioni e arbitrarie mitizzazioni, opponendovi un determinismo geografico nichilistico dagli insuperabili effetti nefasti (F. Fiorani, *Il palmo della mano e il chiromante: la Radiografía de la pampa di Ezequiel Martínez Estrada*, in *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica...*, cit).

¹⁰⁶⁹ E. Mallea, *Historia de una pasión argentina*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*.

La Mistral, come si è già detto, segnalava con forza la decisività con cui il magistero unamuniano aveva avviato nel giovane scrittore argentino una valorizzazione della tradizione mistica spagnola da cui sarebbe risultata estremamente arricchita la sua acuta sensibilità religiosa, estetica, etica e civica assieme. Ma allo stesso tempo nelle pagine della recensione all'opera di Mallea, come da altri suoi testi, si evidenzia chiaramente l'intento di legittimare il valore autoctono di una geografia americana pregna – al pari se non di più di quella castigliana - di sollecitazioni “mistiche”. Quella della *meseta* messicana, nella cui «luz de un absoluto teológico» si era rischiarato il mondo religioso di Sor Juana Inés de la Cruz, e che Alfonso Reyes e Martín Luís Guzmán avevano cantato con accenti definitivi¹⁰⁷¹; quella del «desierto pastoso» della pampa, che per le caratteristiche della sua circondante, ossessiva «lejanía», viene imparentata come “cugina di primo grado” con il deserto arabo, piuttosto che con la più modesta «excitadora española», la *meseta* castigliana, «delgada tortura de los místicos». E qui la poetessa cilena non tralascia di rinfacciare ad Unamuno – come già nei testi castigliani alla Santa di Avila - un errato «prejuicio» sulla qualità di una natura americana presuntamente «llena de accidentes aparatosos», dalla quale vedeva provenire l'indole “distratta”, incoerente nella logica, da cui avrebbe figliato la «banalidad criolla»¹⁰⁷².

La seria lettura dell'opera di Mallea, l'apprezzamento della *Radiografía de la pampa* di Martínez Estrada, entusiastico anche se non altrettanto foriero di contributi critici, indicano che la poetessa di Vicuña seguiva con avvertimento la produzione di un nuovo contesto della scrittura sull'identità nazionale e ispanoamericana, che negli anni '30-'40 prendeva piede da una singolare vitalità di istanze cristiane, mistiche e stoiche, recuperate dal magistero di esponenti del '98 spagnolo, Ganivet ed Unamuno *in primis*, ed attivate come i fondamentali filtri interpretativi e narrativi del mondo americano. Una filosofia della “desposesión”, del “desposeimiento”, la proposta di un riscatto in senso cristiano dello stato di povertà del mondo ispanoamericano, sono i lemmi concettuali attraverso cui le scritture dell'identità nazionale di ambito rioplatense e in particolare argentino reagiscono al naufragio estremo delle ottimistiche proiezioni nazionalistiche che aveva accompagnato la costruzione dello stato tra Otto e Novecento, in franca decadenza con la crisi istituzionale e economica del 1930, e all'avanzare minaccioso di forze ideologiche e politiche di segno reazionario. Rispetto alle proposte dogmatiche e aggressive di quel nuovo discorso nazionalistico, un'opera come *Historia de una pasión argentina* imponeva la voce di una fede patriottica totalmente interiorizzata, vissuta nel calore spirituale di un'ardita ricerca esistenziale e religiosa, che condivideva con la coeva “radiografía” identitaria di Martínez Estrada la liquidazione del «patriotismo» come «sentimiento de poder y propiedad», come ideale annesso alla politica, e quindi, «como los demás ideales burocráticos y cosmopolitas», corrotto.

¹⁰⁷¹ G. Mistral, *Primeras luchas de Vasconcelos*, op. cit., p. 186.

¹⁰⁷² Ead., *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, op. cit., p. 123.

Certamente Mallea si muoveva nello spazio aperto dalla *Radiografía de la pampa argentina* di Martínez Estrada di un'“Argentina pobre”, concepibile secondo una sua osservazione con un criterio di «homología y simetría» con quella di Lugones, ma nel rovesciamento del segno grandiloquente che si annunciava sin nei due suoi titoli del 1930, *La patria fuerte* e *La grande Argentina*: «Él es el autor de la grande Argentina; yo el de la pobre Argentina [...] Cada cual propuso una terapéutica: él, una heroica y con espada; yo, una psicoanalítica y con cilicio», avrebbe analizzato in *Para una revisión de las letras argentinas*¹⁰⁷³.

Il senso di questo processo di “pauperizzazione” dell'esistenza si riversa ne *La bahía de silencio* sulla simbolizzazione delle due Argentine visibile e invisibile attraverso le metafore “liturgico-vestiarie” della “porpora” e del “saio” che avrebbero dato poi il titolo alla raccolta di saggi del 1949 *El sayal y la púrpura*: «aquel país que tocábamos no era el país que esperábamos. Debajo de la purpura queríamos ver el sayal. El sayal es lo que está cerca de la piel y la piel es lo que está cerca de la sangre. En el país, la purpura mentía»¹⁰⁷⁴. «Benditas sean las voces que, lejos de raptarnos, nos acercan a la tierra y nos proporcionan la medida de nuestra particular obligación», aveva scritto l'autore in uno dei saggi riuniti in quel libro. Sentenza nella quale Díaz Plaja ritrova un segno ulteriore della «dignidad senequista que para España postulaba Ganivet», all'insegna della quale vede svolgersi l'inchiesta dell'*argentinidad* di Mallea.¹⁰⁷⁵

Con forza, dalle pagine di *Hay misticismo eslavo...*, la Mistral tracciava - contrapponendolo al grigio schieramento dei nazionalismi politici del momento - una zona pura del patriottismo americano, di ispanoamericani «rabiosamente patriotas», profondamente legati alle radici del loro terreno

¹⁰⁷³ E. Martínez Estrada, *Para una revisión de las letras argentinas (Prolegómenos)*, compilados por E. Espinoza, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 163.

¹⁰⁷⁴ E. Mallea, *La bahía de silencio*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 37.

¹⁰⁷⁵ Cfr. G. Díaz-Plaja, *Poesía y realidad. Estudios y aproximaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, p. 211. Il risultato di quell'inchiesta è forse troppo “parzialmente” ricercato dal critico spagnolo in un'impronta “ispanica”: «a una más profunda argentinidad corresponde – en aparente paradoja – una más profunda hispanidad». *Ivi*, p. 200. Ma Seneca fu, nel mondo ispanico, il segno di un'intera epoca intellettuale. «Séneca vuelve sencillamente porque lo hemos buscado», scriveva nel 1944 la Zambrano in *El pensamiento vivo de Séneca*, raccordando esplicitamente quella ricerca alla condizione della Spagna repubblicana travolta dalla guerra civile, la cui sconfitta fu assunta dalla classe intellettuale esiliata, si segnala in uno studio, «como una destrucción personal y colectiva», da impugnarsi con le armi della sopportazione senechiana, di uno stoicismo passato, nel caso della Zambrano, per il filtro cristiano di S. Agostino. Cfr. M. Laffranque, *De la guerra al exilio: María Zambrano y el senequismo de los años 40*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, 413, noviembre 1984, p. 107. «La actitud estoica siempre será de retraimiento ante la violencia de la historia» aveva scritto la filosofa spagnola, visto che l'uomo che vive nell'insegnamento senechiano, consegnando la sua vita intera alla “natura” e agli “dei” come «se entrega un préstamo a un deudor», abdicando alla pienezza del suo essere umano, impedisce il darsi della stessa storia («si la vida humana no es propia, persistentemente humana, no puede haber historia»). Cfr. M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1945, p. 74.

naturale, nel cui contatto viscerale continuavano a vivere anche nelle forme dell'esilio.

Di fronte a questi – denunciava la poetessa - sta il «desvaído patriotismo escolar o adulto» che ha propagato «la ventolera vacua que hemos dado por “emoción patria”», ed è questo un fronte protetto da un suo tribunale aggressivo, «el Santo Sinodo que forman los nacionalistas en cualquier país», forte ed esteso tra la gente ispanoamericana, abituata a toccare «siempre a la Nación con una mano enguantada de blanda hipocresía»¹⁰⁷⁶. Cautela inutile, dice la poetessa, verso questa «persona inalcanzable, la Atalanta por excelencia», la patria «impecable y diamantina» - cantata da López Velarde in *La suave patria* - che «es la Patria y son todas las patrias»¹⁰⁷⁷. Una patria irraggiungibile, surrealmente trascendentale, dura, inscalfibile; è a questa patria, e non a quella presupposta dall'ipocrito circuito dei cultori della nazione, che Gabriela sente di rendere ragione del suo «descastamiento».

Alla mitizzazione della patria nella figura di “Atalanta” corrisponde in altri testi la sua divinizzazione, attraverso repertori mitologici eterogenei, attinti da Oriente ed Occidente, nelle figure della «Demeter» dai «cien rostros» e della «Vishnú de cien brazos»¹⁰⁷⁸: simbolizzazioni di quella peculiare «pluralidad» naturalistica del Cile che Subercaseaux aveva già magnificamente espresso nella sua opera. Sono questi alcuni degli esempi riscontrabili sul piano della prosa di un'operazione di naturalizzazione e divinizzazione della patria, un processo in definitiva di destoricizzazione della nazione, spogliata delle sue connotazioni politiche, mondane, umane, e restituita alla vitalità primigenia e insondabile del suo essere corporeo, di una corporeità intrisa di divinità.

12. Tornare nudi alla Madre Terra

Yo fui coral primero,
después hermosa piedra,
después fui de los bosques verdes y colgante hiedra;
después yo fui manzana,
lirio de la campiña,
labio de niña,
una alondra cantando en la mañana;
y ahora soy una alma
que canta como canta una palma
de luz de Dios al viento.
(R. Darío, *Reencarnaciones*)

Congiuntamente a questo processo di “ontologizzazione” naturalistica dell'essenza patria si dispiega un'esperienza di “destoricizzazione” del soggetto

¹⁰⁷⁶ G. Mistral, *Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea, op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*

¹⁰⁷⁸ Ead., *Benjamín Subercaseaux...*, cit., p. 98.

migrante, da cui emanerà la creatura esule, spogliata dal viaggiare continuo di tutte le superflue suppellettili identitarie, che vagabonda ossessivamente, facendo mostra del suo stato di estrema nudità e povertà, nell'ultima poesia della Mistral. Una poesia nella quale l'esito di tanto viaggiare e vagabondare converge esemplarmente nell'assunzione della lezione del «desposeimiento», del distacco dai propri beni, recata dalla mistica spagnola. Espropriazioni continue, rinunce sistematiche alle proprie «fundaciones», devono necessariamente costellare la situazione di un viaggiare inesausto, di un esilio irreversibile.

Quel “trascinamento” delle radici originarie nei percorsi della “patria universale”, di cui si è detto prima, pure è dovuto passare per uno “sradicamento”; il viaggio, continuato nell'autoesilio, deve comportare necessariamente, un oblio intermittente del sé, come scrive la stessa poetessa nel breve ma importante scritto “testamentario” della sua filosofia del «viajar»:

Para ser leal a las cosas que venimos a buscar, para que el ojo las reciba como al huésped, espaciosamente, no hay sino el arrollamiento de las otras¹⁰⁷⁹.

Perciò, «viajar es profesión del olvido», riflette Gabriela, rimozione temporanea del proprio portato esistenziale, *epochè* del proprio essere, attraverso cui solo può avverarsi il patto di “lealtà” accordato implicitamente dal viaggiatore con l'oggetto incognito del suo pellegrinaggio.

E perciò il viaggio implica l'esercizio costante del «desasimiento» - concetto chiave della “filosofia” mistraliana del viaggio - profondo insegnamento appreso sotto la guida di Teresa di Avila nel «despojo» materiale, nello spettacolo del «desposeimiento», del paesaggio castigliano. Si ricorderà l'ammonimento della Santa:

¡Qué ganas tuyas, mujer de Chile, de hacer las cosas y quedar con ellas! Ni con las conyunturas de tus dedos vas a quedarte. Mira bien a mi Castilla, para que aprendas desposeimiento¹⁰⁸⁰.

E nel riferimento all'esperienza della santa la poetessa si sosterrà negli ultimi anni della sua vita lacerata dalla scissione dell'esilio, dal desiderio inappagato del ritorno:

Pocos entenderán qué balbuceo al columpiarme entre dos orillas, a punto de, por fin, desprenderme de este lado y caer al dintel de la Patria. Vivo a medio irme, en puro deseo de irme. Muy lejos yo, muchísimo, de Santa Teresa, pero le entiendo cabalmente su morir de no morir. Sólo Jesucristo entregó su alma cuando Él quiso, Rey de su propia muerte¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁹ Ead., *Viajar, op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁸⁰ Ead., *Castilla, op. cit.*, p. 210.

¹⁰⁸¹ Ead., *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 224.

Il «desasimiento» è il culminante stato mistico di un viaggiare esistenziale e poetico che costa la rinuncia perenne alle proprie “fondazioni” (case, paesi, patrie...), è il finale anelito ascetico di un peregrinare estenuato dalla «profesión», non immune di dolorosità, «del olvido». Anelito che addensa il sogno di *La desasida*, di *Lagar*, raccolta che, ha scritto Quezada, reca la testimonianza di una Mistral matura «desasida ya de todo»¹⁰⁸²:

En el sueño yo no tenía
padre ni madre, gozos ni duelos,
no era mío ni el tesoro
que he de velar hasta el alba,
edad ni nombre llevaba,
ni mi triunfo ni mi derrota.

[...]

Donde estuve nada dolía:
estaciones, sol ni lunas,
no punzaban ni la sangre
ni el cardenillo del Tiempo;
ni los altos silos subían
ni rodaba el hambre los silos.
Y yo decía como ebria:
¡Patria mía, Patria, la Patria!¹⁰⁸³

È una “terra promessa” intemporale, sottratta al dolore della fisicità, evidentemente apparentata con la patria scarnificata del *País de la ausencia* di Tala - l’«extraño país,/ más ligero que ángel/ y seña sutil,/color de alga muerta,/color de neblí» - sorta di approdo metafisico dell’odissea poetica della Mistral, avanzo etereo del suo perenne «desasir», del suo vagabondaggio attraverso paesi e patrie perduti¹⁰⁸⁴.

Patrie rarefatte, eremi metafisici, quasi proiezioni siderali erotte dalla palestra severa del «desposeimiento», dell’abnegazione: sono il rovescio delle tanto vivide, corporee patrie toccate dal lungo viaggio mistraliano, la nemesi disumanizzata della felice plasticità geografica del suo mappamondo letterario, ricco della difficile sapienza umana che viene dal rito degli addii:

Ahora son los adioses
que por un golpe de viento
se allegan o parten;
así son todas la dichas.
Si Dios quiere vuelvo un día

¹⁰⁸² J. Quezada, *Gabriela Mistral a través de su obra poética*, in G. Mistral, *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁸³ G. Mistral, *La desasida*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 476.

¹⁰⁸⁴ «Parece una fábula/que yo me aprendí/sueño de tomar /y de desasir./Y es mi patria donde/vivir y morir.//Me nació de cosas/que no son país;/de patrias y patrias/que tuve y perdí;/de la criaturas que yo vi morir;/ de lo que era mío/y se fue de mí» (G. Mistral, *País de la ausencia*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, pp. 513, 514).

de nuevo la cara,
y no regreso si los rostros
que busco me faltan.

Así somos como son
cimbreado las palmas:
apenas las junta el gozo
y ya se separan.

Gracias del pan, de la sal
y de la pitahaya,
del lecho que olía a mentas
y la noche “hablada”.
La garaganta más no dice
por acuchillada;
no ven la puerta los ojos
cegados de lágrimas¹⁰⁸⁵.

Gli studiosi hanno avvertito la dimensione onirica che si insinua in una poesia dell'«alienazione» identitaria, messa in atto dal viaggiare, già affiorante in *Tala*, e del tutto pervasiva nelle due edizioni di *Lagar*. «Entre el exilio y el olvido, entre la alienación y la pérdida de la conciencia de sí, la actualidad de la Mistral no es, en esos años finales de su vida, más que un lento trascordarse», ha scritto Rojo¹⁰⁸⁶. È inesausta in questa ultima poesia mistraliana l'affermazione di un soggetto poetico “smemorato” e “spossessato”, senza “nome”. Si pensi al «cabal despojo» de *La bailarina*, di *Locas mujeres*, ripresa nella «danza del perder cuanto tenía»:

Deja caer todo lo que ella había,
padres y hermanos, huertos y campiñas,
el rumor de su río, los caminos,
el cuento de su hogar, su propio rostro
y su nombre, y los juegos de su infancia
como quien deja todo lo que tuvo
caer de cuello y de seno y de alma¹⁰⁸⁷.

In *La abandonada*, è venuto ad essere “eccedenza” lo stesso stare al mondo con il carico della propria vita, alla quale rimane a malapena la capacità di dirne le “parole” «expolio», «nada», «postrimería», che con un certo greve sentore barocco la sigillano:

¿Por qué trajiste tesoros
si el olvido no acarrearías?
Todo me sobra y yo me sobro
como traje de fiesta para fiesta no habida;
¡tanto, Dios mío, que me sobra

¹⁰⁸⁵ G. Mistral, *Despedidas*, in *Poesías completas*, op. cit., pp. 543-544.

¹⁰⁸⁶ G. Rojo, op. cit.

¹⁰⁸⁷ G. Mistral, *La bailarina*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 474.

mi vida desde el primer día!

Denme ahora las palabras
que no me dio la nodriza.
Las balbucearé demente
de la sílaba a la sílaba:
palabra "expolio", palabra "nada",
y palabra "postrimería",
¡aunque se tuerzan en mi boca
como las víboras mordidas!¹⁰⁸⁸

El huésped testimonia esemplarmente l'epilogo «antinominalistico» di una poesia che in passato si era ampiamente servita del richiamo informale e schietto di nomi e nomignoli, di amici, conoscenti, anfitrioni, dei posti che avevano incorniciato gli incontri tra quelli. Ci si riferisce in particolare ai suoi originali *Recados*, il *Recado a Lolita Arriaga en México*, o il *Recado para Victoria Ocampo en Argentina*... piccole epistole poematichette, cartoline lirizzate, una costellazione di minuti brani di vita quotidiana, attraversati dal tono sentimentale del ricordo affettuoso e nostalgico. L'«ospite», ora, deve invece rimanere «sconosciuto»:

No quiero que diga su nombre
El desconocido.
Tantos nombres están manchados
Que sólo es puro el de los niños¹⁰⁸⁹.

Ora la dichiarazione del nome turba un ordine comunicativo che si è stabilito nella perfetta anonimata di soggetti connotati solamente dal loro essere straniero ed errante. «Parta mañana sin nombre/ de oficio, de patria, y puerto» è la risoluta disposizione dell'anfitrione decisa a preservare l'«estraneità» del suo ospite. Nell'«extranjería» e la nudetta di un'espiazione estrema è l'incontro tra i due «smemorati», i «dos trascordados» della poesia omonima:

Está el pasado cayendo en pedazos
Como el mendigo de las ropas bufas...
No lloramos viéndonos desnudos,
no titiramos de tanto despojo;
si tanto falta es que nada tuvimos¹⁰⁹⁰.

«Umbrales» e «puertas», le soglie e le porte delle case, si innalzano in quest'ultima poesia mistraliana come muri, ostacoli minacciosi, elementi

¹⁰⁸⁸ Ead., *La abandonada*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 471.

¹⁰⁸⁹ I versi appartengono al gruppo di poesie che la Mistral decise di non includere dalla raccolta *Lagar*. Escluse dalle edizioni della sua poesia completa che ho potuto reperire, esse sono presentate con il titolo di *Lagar II* nel già richiamato sito della «Universidad de Chile». Cfr. *El Huésped*,

<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/poesia/lagarii/vagabundaje/huesped.html#1>.

¹⁰⁹⁰ Ead., *Dos trascordados* (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudiosframe.html>).

turbativi, in effetti, di questo stare al mondo nella nudezza, nella deposizione di abiti e maschere, e nell'apertura indeterminata degli orizzonti nomadici. Strutture, in fondo, che si frappongono a un'idea di vagheggiato connubio "comunitario" dell'umanità sul corpo ospitale della terra: è questa la meta, quasi atopica, a cui sbocca infine l'ideale etico-civico inseguito durante tutta la sua parabola migratoria.

I versi di *Puertas* si domandono esplicitamente: «¿Por qué fue que la hicimos/para ser sus prisioneras?». Ancora in *Tala*, "el fantasma" che parla nella poesia omonima si è finalmente sciolto da quella "prigionia", anche se al costo della perdita dei suoi connotati fisici e del proprio mondo d'origine. Un soggetto irricognoscibile, fantasmatico, si prova nell'impresa di varcare l'«umbral», la «puerta» dietro la quale si estende la terra che ha lasciato al partire:

Y de verdad yo soy la Larva
desgajada de otra ribera,
que resbala país de hombres
con el silencio de la niebla;
[...]
¡Que dormida dejó su carne,
como el árabe deja la tienda,
y por la noche, sin soslayo,
llegó a caer sobre su puerta!¹⁰⁹¹

Con la mera materialità degli strumenti che ne permetterebbero l'accesso (la chiave, il catenaccio, posti a difesa della proprietà) si confronta un soggetto destituito di fisicità, «alga», «larva», «alga lamentable/que se retuerce contra su puerta»¹⁰⁹².

Fantasmatico, errante, e non meno determinato nel suo progetto di schivare, almeno nella poesia, gli usci di ogni casa umana, è il personaggio che nel *Poema de Chile* realizza il suo estremo congedo poetico dalla patria. In esso convergono esemplarmente quei processi correlativi che si sono segnalati prima di disincarnazione del soggetto poetico ed assolutizzazione naturalistica della terra nativa.

Claro, tuviste el antojo
de volver así, en fantasma
para que no te siguiesen
las gentes alborotadas,

¹⁰⁹¹ Ead., *El fantasma*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 349.

¹⁰⁹² Si può riflettere che l'alga, per il suo essere priva di radici, è figura che si presta particolarmente a condurre la simbologia dello sradicamento identitario dell'esilio. Si possono ricordare in merito le figurazioni zambraniene del vivere dell'esiliato e dell'idiota come «un fluttuare "blando, aperto, senza legami", simile a quello di "un'alga che fluttua nel più vivo della corrente senza esserene tracinata. Anche in loro, allo stesso modo dell'alga, la capacità di mantenersi in sé è sottigliezza e flessibilità, la liquidità è modo del resistere». Cfr. P. De Luca, *op. cit.*, p. 23.

pasas, pasas las ciudades,
corriendo como azorada,
y cuando tienes diez cerros,
paras, ríes, dices, cantas.

[...]

-¿A dónde es que tú me llevas
que nunca arribas ni paras?
O es, di, que nunca tendremos
eso que llaman “la casa”
donde yo duerma sin miedo
de viento, rayo y nevadas.
Si tú no quieres entrar
en hogares ni en posadas
¿cuándo es que voy a dormir
sin miedo de las iguanas
y cuándo voy a tener
cosa parecida a casa?
Parece, Mama, que tú
eres la misma venteada...¹⁰⁹³

A parlare così è il bimbo *diaguita* che la poetessa ha coinvolto nella sua furiosa, intrepida marcia di ricognizione del territorio cileno. È ridiscesa ad esso in qualità di fantasma, un'unamuniana «nonada,/no más que una “aparecida”/, bulto que mientan fantasma,/ que no me vale de nada», un fantasma che è l'incarnazione estrema della poetessa vagabonda della realtà, un estremo ritratto autobiografico nel quale Rojo sostiene di dover individuare uno dei livelli di significazione imprescindibili dell'opera: il *locus* retorico dal quale è pronunciato il dettato poetico dell'autrice del *Poema de Chile*, sottolinea lo studioso, è lo spazio dell'esilio. L'ingranaggio narrativo del poema scaturisce dall'incontro e il dipanarsi di un dialogo in “cammino” tra questo soggetto poetico ormai incorporeo e il «Niño-Ciervo» *indio*, nato dal «palmo último de los Incas», che assume sotto la sua guida materna, e dal quale a sua volta la «mujer que de loca/ trueca y yerra los senderos,/porque todo lo ha olvidado,/menos un valle y un pueblo» - ottiene una guida fisica¹⁰⁹⁴.

Rojo ha già segnalato con forza l'intenzione, per così dire, “anticulturalista” entro la quale si svolge il processo di ritorno e di ritrovamento della geografia cilena, studiato sullo stesso criterio selettivo che aveva fatto vigere, nell'esclusione pressocché assoluta di tutti i centri urbani del paese, nel percorso odeporico di *Breve descripción de Chile*. «Puesto ante la oposición antropológica entre naturaleza y cultura, el “Poema de Chile” pareciera escoger la primera y prescindir de la segunda. Esta sería así una Gabriela Mistral que retorna al país de su nacimiento en calidad de fantasma para

¹⁰⁹³ G. Mistral, *Poema de Chile*, in *Poesías completas*, op. cit., pp. 643-644, 668.

¹⁰⁹⁴ *Ivi*, p. 561.

reencontrarse con la flora y la fauna, *y nada más*»¹⁰⁹⁵. In quel gioco di elezioni e rifiuti i critici hanno visto una rimozione della struttura patriarcale della nazione e di tutte le sue annesse istituzioni culturali, a partire dalla quale viene celebrato il ritrovamento di un'essenza esclusivamente "materna" del suolo patrio, ritrovamento, suggerisce Rojo, di una «matria», piuttosto che una «patria».

Si deve ricordare tuttavia che questo riconoscimento della madre terra, un'attitudine di rispecchiamento filiale nell'entità materna della terra americana risale già ai primi momenti della scrittura prosastica e poetica mistraliana. Parla emblematicamente in questo senso il frammento prosastico *Imagen de la tierra*, incluso nell'antologia *Lecturas para mujeres*, nel quale la giovane autrice registrava la scoperta di un «sentido maternal de todo»:

No había visto antes la verdadera imagen de la Tierra. La Tierra tiene la actitud de una mujer con un hijo en los brazos, con sus criaturas (seres y frutos) en los anchos brazos. Voy conociendo el sentido maternal de todo. La montaña que me mira también es madre, y por las tardes la neblina juega como un niño en sus hombros y sus rodillas... Recuerdo ahora una quebrada del valle. Por su lecho profundo iba cantando una corriente, que las breñas hacían todavía invisible. Ya soy como la quebrada: siento cantar en mi hondura este pequeño arroyo, y le he dado mi carne por breña hasta que suba hacia la luz¹⁰⁹⁶.

La maestra rurale, che sfogava le sue pene di «mujer sola», abbandonata, sterile, «intrusa en el mundo de los niños», nei quaderni della sua gioventù già piena di "desolación", rivendicava la sua appartenenza all'Elqui in cui era nata, come una devota figlia della «montaña madre», degna quanto altri figli di abitarla per le lunghe "contemplazioni" con cui sa gratificarla :

Yo he nacido aquí, junto a esta montaña madre, ella quiere alimentarse como a los demás, con sus vertientes generosas, y con las hijas de sus faldas. Ella da, en una misma espiga, la harina del pan nuestro y el mío. Ella os ama, porque aráis su valle, y me ama a mí porque la se contemplar largamente¹⁰⁹⁷.

Madri pietrose, misericordiosi ventri geologici sono pure le «piedras del viejo regazo, /jades que van a soltar la llama» di Montegrande e il Mayab, la regione cilena e quella messicana dello Yucatán, elette come «patrias» nella poesia

¹⁰⁹⁵ La Falabella, come altri studiosi, ha segnalato il chiaro messaggio sociale che è messo in gioco dall'incontro tra i protagonisti dell'impresa regressiva, la figura autobiografica della poetessa, «un sujeto desterritorializado, en fuga "como la misma venteada"», «un sujeto incopóreo, limpio de clase y etnia», e il soggetto del bimbo indio, che «por su edad, cuerpo, clase y etnia está "condenado" a una posición marcada por la opresión, segregación e injusticia social». Quel rapporto si definisce come «un proceso pedagógico y disciplinador, mediante el cual la madre-maestra socializa a su hijo-aprendiz», redimendolo come «un agente de la justicia social, capaz de cumplir con un rol profético de corte casi divino». Cfr. S. Falabella, *Infancia y Autobiografía en Gabriela Mistral: problematización de clase, género y etnia en el "Poema de Chile"* (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudiosframe.html>).

¹⁰⁹⁶ G. Mistral, *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 33.

¹⁰⁹⁷ *Ivi*, p. 80.

omonima di *Tala*. *Cordillera* è un grande inno intonato alla grande «madre» della catena andina, la «carne de piedra de la América» dai fecondi latti metallici:

¡Cordillera de los Andes,
Madre yacente y Madre que anda,
que de niños nos enloquece
y hace morir cuando nos falta;
que en los metales y el amianto
nos aupaste las entrañas;
hallazgo de los primogénitos,
de Mama Oclo y Manco Cápac,
tremendo amor y alzado cuerno
del hidromiel de la esperanza!¹⁰⁹⁸

Oltre *Tala*, in *Lagar*, alla nuda e profonda pietra di una grotta si può vedere ancora approdare e trovare asilo congeniale alla sua residua vita la poetessa reduce ormai da un lungo «andar», stanca ormai «de tener brazos/y tener nombre en esta tierra»: «En una costa que nunca vi/vine a encontrar madre de piedra». E a quelle montagne-madri ritornerà in compagnia del piccolo *diaguita* il soggetto poetico impegnato nel suo estremo commiato con la patria nel *Poema de Chile*:

En montaña me crié
con tres docenas alzadas.
Parece que nunca, nunca,
aunque me escuche la marcha,
las perdí, ni cuando es día
ni cuando es noche estrellada,
y aunque me vea en las fuentes
la cabellera nevada,
las dejé ni me dejaron
como a hija trascordada¹⁰⁹⁹.

La rievocazione di tutta una vita si avvolge di nuovo attorno a quelle masse geologiche, pietre orientative, secondo Gonzalo Rojas, di tutta la sua traiettoria creativa¹¹⁰⁰. Al di là di queste salde presenze litiche, la visione

¹⁰⁹⁸ Ead., *Cordillera*, in *Poesías completas*, *op. cit.*, p. 364.

¹⁰⁹⁹ Ead., *Poema de Chile*, *op. cit.*, p. 587.

¹¹⁰⁰ Gonzalo Rojas, poeta cileno della generazione del '38, considerato tra i maggiori viventi di lingua ispanica, nella *Relectura de Mistral* che per certo versi profila una sorta di suo testamento petico, afferma la consonanza del suo universo creativo con quello della poetessa cilena - che, come qui si ricorda, nel '48 aveva lodato «la materia preciosa» del suo primo libro *La Miseria del Hombre* - riconoscendo nella «piedra fundadora» del Cile l'origine della sua poesia come di quella della Mistral. In un testo che va oltre i confini della scrittura critica, la rilettura della sua esperienza si incrocia con una sobria rievocazione biografica della propria, e si racconta a un certo punto come un ritorno concreto, pellegrinaggio fisico che deve accompagnare un'epifania della memoria, alle fonti pietrose della sua poesia, lassù verso il «valle mistraliano», tra i monti che erano stati anche i «tutelares» del suo mondo

cosmica che struttura l'opera della Mistral sembra articolarsi secondo il senso che Eliade attribuisce alle più primitive «teofanie della terra», divinizzazioni spontanee della terra come «maternità ctonia», entità materna prodiga di frutti. «Prima di essere considerata una dea madre, una divinità della fecondità, la terra si è imposta direttamente come Madre, Tellus Mater. L'ulteriore evoluzione dei culti agricoli, mettendo in chiaro con precisione sempre maggiore la figura di una Grande Dea della vegetazione e dei raccolti, finì col cancellare le tracce della Terra Madre. In Grecia Demeter si sostituì a Ge»¹¹⁰¹.

Nella Mistral sembra di potersi ritrovare invero tutte e due le forme delle ierofanie telluriche antiche: della terra come «cosmoricettacolo di forze sacre diffuse», nella quale lo strato propriamente tellurico è assorbito nel magma indistinto di tutte le manifestazioni che ne scaturiscono (acque, montagne, vegetazione...); e come ente tellurico materno che nutre e gratifica dei suoi frutti gli uomini che ne sono prodotto come ogni altra cosa. Gea e Demetra insieme, entrambe feconde e materne, potenti e protettive, divinità ubiqua, numi tutelari della sua parabola nomadica, perché dappertutto riscontrabili nei segni tangibili delle loro manifestazioni naturali (meno nella terra affaticata, assetata della Castiglia, meno dove la società le offendono con le forme prepotenti delle loro istituzioni, porte, case, città...). Se l'esperienza mondana si circoscrive secondo il senso cristiano - ma con un'amplificazione dell'esperienza sensoriale della materia di segno piuttosto pagano, si è detto - come un venire dalla terra, uno starvi, e tornare a essa, come la poetessa aveva esemplificato attraverso la calda parabola mistica di San Francesco:

familiare e la sua infanzia lontana. Richiamandosi all'opera di Subercaseaux annotava che «la loca geografía no va con lo sedentario y exige recomenzarlo todo en el ejercicio nada idílico de una marchas forzadas, como lo dijo ella en su *Chile y la piedra*», e individuava quindi che nella Mistral «la clave promordial de sus visiones es la patria inmediata de la infancia como si en ella y desde ella se suspendiera el tiempo “errante y todo”». G. Rojas, *op. cit.*, p. 285.

Il riferimento di Rojas alla figura appartata della Mistral deve essere letto nell'avvertimento, segnalato da uno studioso, dell'insofferenza verso le uniformanti «normas del momento» imposte dalle mode poetiche di un poeta, come Rojas, che si è mosso con spontanea apertura tra i versanti classico e contemporaneo della cultura letteraria nazionale e internazionale, che ha assimilato i nutrimenti essenziali dei grandi maestri dell'avanguardia ispanoamericana, e nella libertà dei suoi precorsi formativi aveva potuto così rilevare «la trascendencia de la Gabriela Mistral de *Tala y Lagar*, cuando era moda denostarla por anticuada, y en otro orden, la de Pablo de Rokha». Il critico segnala la sua scelta di solitudine dinnanzi all'elitismo avanguardistico di una Santiago in verità assai provinciale. «Supo romper con la Mandrágora por su obsecuencia con París, y en fin, no tuvo empacho en dejar Santiago, ante el desconcierto de no pocos, con su Mapocho que se creía el Sena, para buscar el aire de las altas cumbres de Atacama, done [...] empleó desusados silabarios [para su labor pedagógica con los hombres de la mina]. Cfr. L. Sainz de Medrano, *A propósito de Gonzalo Rojas. Un gran poeta incómodo*, in “Quaderni Ibero-Americani”, “Omaggio al Chile”, a cura di G. Bellini, e G. Soria, Dic. 2002, n. 92, p. 105.

¹¹⁰¹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, traduzione italiana a cura di V. Vacca, Milano, Bollati Boringhieri, 1976, pp. 252-253.

Murió San Francisco y sus carnes se mezclaron a la tierra como la pulpa fundida de las frutas de otoño [...] Su carne por humildad, quiso disolverse, no quedó intacta como la mejilla de otros santos. Su esqueleto tan fino como nervadura de una hoja se desgranó también calladamente...¹¹⁰²

Allora la patria è dappertutto, oltre il Cile-Visnú dai cento bracci o il Cile-Demetra dalle cento facce, sta nella Gea e la Demetra universale. Così, d'altronde, aveva spiegato la «mamá» pazza e fantasmatica del *Poema de Chile* al suo piccolo accompagnatore, stupito di vederla assorta in conversazione con animali e con tutti gli elementi, corporei e non, della natura, e preoccupato dalla prospettiva di non raggiungere mai una sistemazione domestica:

-¡Ay, mama! Será que es cierto
lo que de ti me dijeron.
Yo no lo quise creer
¡y era cierto, y era cierto!

¿Qué? Dilo, dilo, cuenta.

-Que tú eres mujer pagana,
que haces unos locos versos
donde no mientas, dijeron,
sino a la mar y a los cerros.

-¡Ja, ja, ja! Niño, parece
que todo lo que cruzamos
y todo lo que tenemos
y todo lo que alabamos
hemos de amarlo y lo amamos;
pero que no lo decimos
por locos o renegados.

-Mama, y no te aburres, di,
de caminar sin descanso tierras ajenas,
oyendo ajenas lenguas y cantos.

-No me canso, no, chiquito,
a todos perdí en marchando.
La montaña me aconseja,
el viento me enseña el canto
y el río corre diciendo
que va a la mar de su muerte,
como yo, loco y cantando¹¹⁰³.

Ancor di più si appartiene a tutte le patrie se si erra nella consapevolezza, di segno ancora cristiana, che la patria “vera”, “originaria”, la Patria, non sta in questo mondo, appartiene all’“eternità” e non al “tempo”, nello scorrere del

¹¹⁰² G. Mistral, *Infancia de San Francisco*, op. cit., p. 122-123.

¹¹⁰³ Ead., *Poema de Chile*, op. cit., pp. 694-695.

quale è tutta vana, “balbettante” l’affabulazione attorno alle proprie illusorie patrie terrene:

Desnudos volveremos a nuestro Dueño,
manchados como el cordero
de matorrales, gredas, caminos,
y desnudos volveremos al abra
cuya luz nos muestra desnudos:
y la Patria del arribo
nos mira fija y asombrada.

Pero nunca fuimos soltados
del coro de las Potencias
y de las Dominaciones,
y nombre nunca tuvimos
pues los nombres son del Único.

Soñamos madres y hermanos,
rueda de noches y días
y jamás abandonamos
aquel día sin soslayo.
Creímos cantar, rendirnos
y después seguir el canto;
pero tan sólo ha existido
este himno sin relajo.

Y nunca fuimos soldados
ni maestros ni aprendices,
pues vagamente supimos
que jugábamos al tiempo
siendo hijos de lo Eterno.
*Y nunca esta Patria dejamos,
y lo demás, sueños han sido,
juegos de niños en patio inmenso:
fiestas, luchas, amores, lutos.*

[...]

*Y baldíos regresamos,
¡tan rendidos y sin logro!
balbuceando nombres de "patrias"
a las que nunca arribamos.
Y nos llamaban forasteros
¡y nunca hijos, y nunca hijas!*¹¹⁰⁴

Qui viene esemplarmente alla luce come l’esperienza esistenziale e letteraria dell’esilio nella Mistral partecipino di quella «tensión entre la dispersión del Nombre divino y su reunificación, que tan profundamente marca toda la tradición judía», nella quale la scissione della patria è innanzitutto dispersione

¹¹⁰⁴ Ead., *El regreso*, in *Poesías completas*, op. cit., pp. 526-529. La sottolineatura è mia.

dalla parola originaria, da cui deriva «la imposibilidad del canto mismo, lo cual aparece ya en el famoso salmo *Super flumina Babilonis* (“¿Cómo habíamos de cantar las canciones de Yahvé/en la tierra extranjera?”), 136, 4)»¹¹⁰⁵.

Alla luce di questa “impotenza” del nome, il senso di vanità e illusorietà quasi calderoniana del trascorrere umano che si afferma in questo testo, in cui Marchant ha proposto di vedere «*el poema*», il «gran poema» di Gabriela Mistral, si chiarisce anche il senso della densa trama di addi, partenze, incroci tra figure di erranti smemorati, poveri e naufraghi, che si intesse nella poesia di *Lagar*, e in particolare nella sezione “Vagabundaje”, che si sono rapidamente e del tutto parzialmente richiamati prima. «Y nos llamaban forasteros/ ¡y nunca hijos, y nunca hijas!» . Alla luce del senso illusorio di ogni fare e dire umano non può che esserci un incontrarsi anonimo e solidale nella fraternità della propria comune, precaria condizione esistenziale, un vivere comunitario, non intralciato dalla presenza dei vincoli possessivi dell’identità e delle ermetiche espressioni architettoniche del possesso. Nell’imminenza del “ritorno” alla Patria di Dio non può esserci altro che un riconoscimento nell’“uguaglianza” sostanziale dell’umanità in viaggio provvisorio sulla ruota temporale del proprio finito mondo.

Nell’imminenza di quell’estremo viaggio, la poetessa si preparava anche secondo una prospettiva alternativa al trapasso nell’“eternità” prospettatale dalla sua fede cristiana, in più di un momento, come si è visto, messa in crisi dall’incursione di altre, antagonistiche forme di saperi religiosi. Al solenne congedo di *El regreso* si possono affiancare due testi, l’uno in versi, l’altro in prosa, come alternativi testamenti poetici ed esistenziali, pronunciati nella prospettiva ipotetica di una reincarnazione dopo la morte: credenza, illusione, vagheggiamento che – come la poetessa confessava nella lettera a Eduardo Barrios – il ritorno all’“ortodossia” cattolica, dopo gli intensi attraversamenti dei classici della spiritualità orientale, non aveva potuto completamente debellare.

Último árbol, certamente importante se è posto all’epilogo di *Lagar*, riconferma, nell’ipotesi di poter disporre di una seconda vita, l’elezione naturalistica e anticulturale nel cui segno si è consumato l’estremo spoglio mistico della poetessa «desasida»:

Por si en la segunda vida
no me dan lo que ya dieron
y me hace falta este cuajo
de frescor y de silencio,

y yo paso por el mundo
en sueño, carrera o vuelo,
en vez de umbrales de casas,
quiero árbol de paradero¹¹⁰⁶.

¹¹⁰⁵ A. López Castro, *Luis Cernuda en su sombra*, Madrid, Editorial Verbum, 2003, p. 55. Cfr. cap. II “La experiencia del exilio”.

¹¹⁰⁶ G. Mistral, *Último árbol*, in *Poesías completas*, op. cit., p. 554.

Appartiene invece ad uno dei suoi ultimi diari privati la formulazione, a cui il segno ironico non toglie certo di significatività, dell'aspirazione a perpetrare il suo vagabondaggio nei vari stadi della reincarnazione formulati dai teosofi, ma per cicli di vita non più lunghi di cinque anni, in modo da poter saltare di infanzia in infanzia, e di patria in patria diverse:

arrénglensela los teósofos con sus avatares de modo que yo vuelva a aquella tierra de mi Valle, que suele parecerme buena unas cincuenta veces, pero cada vida me la den de cinco años no más, que así yo me daré el gusto soberano de ser sucesivamente niña elquina, caxaqueña, provenzal de las Santas Marías, bretona, corsa, cuarenta cosas más, y también niña de Sestris Levante en la costa ligúrica [...] Hallen manera mis amigos que cuentan con influjo sobre la “rueda de los nacimientos”, de acomodarme esta combinación¹¹⁰⁷.

Tre testi, tre testamenti esistenziali, religiosi, e poetici su cui si può riflettere ancora sulla scorta di quello scontro concettuale tra “cielo e terra”, tra assoluto divino e impura polimorfità della terra che si è provato a tracciare a ridosso delle pagine castigliane. Rispetto alla prospettiva verticalistica e monologica della “trascendenza” cristiana la logica tellurica ed immanentistica della reincarnazione prometteva alla creatrice di quella “mistica fisiologica” che aveva celebrato Valéry una continuata ricreazione entro i sedimenti impuri della materia. E prometteva ancora terre, vecchie e nuove, alla sua inesauribile sete di viaggio, sete di poter testimoniare la bellezza inesauribile del creato, con i suoi occhi nomadi e contemplativi, che vollero impregnarsi e farsi “specchi” di immagini come quelli, continuamente in cammino, del poverello d'Assisi:

Su esqueleto tan fino como nervadura de una hoja se desgranó también calladamente... Pero los ojos de San Francisco se endurecieron, para volverse dos piedras de luces, redonditas y vivas.

Los nuevos hombres las hallaron en la greda de una cuesta. Mirábanlas asombrados. A su superficie subía la belleza de la vieja tierra. Conocieron por su reflejo las rosas, los redondos corderillos blancos, los pájaros, los caminos. Hacíanlos girar y pasaba por ellos la tierra entera. De esta manera el mundo de las formas que había rehusado quedar en los mamotretos sabios quiso quedarse en los dos ojos que mejor lo habían vivido caminando¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁷ Ead., *Bendita mi lengua sea...*, cit., p. 28.

¹¹⁰⁸ Ead., *Infancia de San Francisco*, op. cit., p. 123.

BIBLIOGRAFIA

Avvertenza

Ai fini della compilazione della seguente bibliografia si è scelto il criterio di richiamare in essa soltanto le opere esplicitamente citate nel lavoro: salvo che nella bibliografia delle opere primarie relative ai due autori oggetto più ravvicinato, specifico, della ricerca. Seguire viceversa il criterio di ricomprendere nell'apparato bibliografico, con tendenziale esaustività, i tanti testi riguardanti gli ambiti tematici investiti dal lavoro, svariati ed estesissimi, avrebbe comportato un'abnorme estensione di tale apparato: operando in direzione dell'approntamento di un certamente utile repertorio bibliografico sistematico, al momento non disponibile, che sarebbe ampissimo già se soltanto limitato ad un censimento delle scritture di viaggio in area ispanoamericana, nonché alla relativa letteratura critica.

Tra le fonti primarie l'indicazione della principale produzione di Ricardo Rojas e Gabriela Mistral è preceduta, in una prima sezione, dall'elenco di opere pertinenti al complessivo arco problematico e tematico oggetto della ricerca, e quindi, relativamente all'arco temporale in oggetto, alla riflessione identitaria e alla letteratura di viaggio proprie della cultura ispanoamericana nelle sue relazioni con analoghe manifestazioni della cultura europea.

A

FONTI PRIMARIE

I

Fonti primarie generali

Almirall V., *Lo catalanisme*, Barcelona, Llibr. de Jaume Ballbé y Companyia, 1888.

Altamira R., *España en América*, Valencia, F. Sempere y Compañía, 1908.

Altamira R., *Psicología del pueblo español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Asturias M. A., *Obras completas*, vol. I, prólogo de J. M. Souviron, Madrid, Aguilar, 1967.

- Asturias M. A., *Paris 1924-1933. Periodismo y creación literaria*, edición crítica por A. Segala, Madrid, Colección Archivos, 1988.
- Azorín, *Sintiendo a España*, Barcelona, Edición Tartessos, 1942.
- Azorín, *Obras completas*, introducción, notas preliminares, bibliografía y ordenación por A. Cruz Rueda, vol. I, Madrid, Aguilar, 1975.
- Azorín, *La voluntad*, edición, introducción y notas de E. I. Fox, Madrid, Castalia, 1989.
- Azorín, *Castilla*, edición de I. Fox, Madrid, Espasa Calpe, 2006 [1991].
- Azorín, *La ruta de Don Quijote*, Madrid, Cátedra, 2009 [1985].
- Baroja P., *Camino de perfección*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Blesta Gana A., *Los trasplantados*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1974.
- Borges J. L., *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974.
- Canal Feijóo B., *En Torno al Problema de la Cultura Argentina*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1981.
- Carpentier A., *Tientos y diferencias*, La Habana, Ediciones Unión, 1966.
- Carpentier A., *El recurso del método*, México, Siglo XXI, 1974.
- Carpentier A., *Los pasos perdidos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Carpentier A., *Concierto barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 2005 [1998].
- Costa J., *Reconstitución y europeización de España. Programa para un partido nacional*, Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1900.
- Costa J., *Ideario*, recopilación de J. García Mercadal, prólogo de L. de Zulueta, Madrid, Biblioteca Nueva, 1936.
- Darío R., *España contemporánea*, París, Garnier, 1901.
- Darío R., *Peregrinaciones*, Madrid, Renacimiento, 1922 [1901].
- Darío R., *Tierras solares*, Madrid, Leonardo Williams, 1904.
- Darío R., *Poesías completas*, edición, introducción y notas de A. Méndez Plancarte, Madrid, Aguilar, 1975.
- Darío R., *¿Va a arder París? Crónicas cosmopolitas, 1892-1912*, edición de G. Schmigalle, Madrid, Veintisiete Letras, 2008.
- Díaz Rodríguez M., *De mis romerías y Sensaciones de viaje*, Madrid, Editorial-América, 1915.
- Díaz Rodríguez M., *Sangre patricia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972.
- D'Ors E., *Cuando ya esté tranquilo*, Madrid, Renacimiento, 1930.
- D'Ors E., *La bien plantada*, Barcelona, Montaner y Simón, 1969.
- Edwards Bello J., *Criollos en París*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965.
- Gálvez M., *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina*, estudio preliminar de M. T. Gramuglio, Buenos Aires, Taurus, 2001.

- Gálvez M., *El solar de la raza*, Buenos Aires, Sociedad Coop. “Nosotros” - Libertad, 1913.
- Gálvez M., *Hombres en soledad*, Buenos Aires, Losada, 1946.
- Gálvez M., *Recuerdos de mi vida literaria. Amigos y maestros de mi juventud*, Buenos Aires, Hachette, 1961.
- Ganivet A., *Idearium español y El porvenir de España*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1940.
- Ganivet A., Unamuno M., *L'avvenire della Spagna*, a cura di G. Scocozza, Catanzaro, Rubbettino, 2009.
- Girondo O., *Obra completa*, edición crítica por R. Antelo, ALLCA, 1999.
- Giusti R. F., *Visto y vivido: anécdotas, semblanzas, confesiones y batallas*, Buenos Aires, Losada, 1965.
- Gómez Carrillo E., *Sensaciones de París y de Madrid*, París, Garnier, 1899.
- Gómez Carrillo E., *El Modernismo*, Madrid, Editorial Francisco Beltrán, 1905.
- Gómez Carrillo E., *La vida errante (Oriente)*, Madrid, Editorial Mundo Latino, vol. III, 1919.
- Gómez Carrillo E., *La Grecia eterna*, prólogo de J. Moréas, Centro Editorial “José de Pineda Ibarra”, Guatemala, 1964.
- Gómez Carrillo E., *Treinta años de mi vida*, Guatemala, Editorial “José Pineda Ibarra”, 1974.
- Gómez Carrillo E., *La miseria de Madrid*, edición y prólogo de J. L. García Martín, Gijón, Llibros del Peixe, 1998.
- Grenier J., *Isole*, prefazione di A. Camus, a cura di C. Pastura, Messina, Mesogea, 2003.
- Grenier J., *Ispirazioni mediterranee*, a cura di C. Pastura, Messina, Mesogea, 2003.
- Groussac P., *Dal Plata al Niágara*, estudio preliminar de H. Clementi, Buenos Aires, Biblioteca Nacional de Buenos Aires- Ediciones Colihue, 2006.
- Gutiérrez Nájera M., *Obras*, I, México, UNAM, 1959.
- Henríquez Ureña P., *La utopía de America*, in *Ensayos*, edición crítica por J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998.
- Hernández J., *Martín Fierro*, edición crítica por J. L. Borges, con la colaboración de M. Guerrero, Buenos Aires, Columbia, 1953.
- Lezama Lima J., *La expresión americana*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Lugones L., *Obras en prosa*, selección y prólogo de L. Lugones (hijo), Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- Lugones L., *El Payador y Antología de Poesía y Prosa*, prólogo de J. L. Borges, selección, notas y cronología de G. Ara, Caracas, Ayacucho, 1992.
- Machado A., *Poesía*, prólogo y notas de J. B. de Lucas, Madrid, Biblioteca Edef, 1979.

- Maeztu M. de, *Antología, siglo XX: prosistas españoles, semblanzas y comentarios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964.
- Mallea E., *Nocturno europeo*, Sur, Buenos Aires, 1935.
- Mallea E., *La ciudad junto al río inmóvil*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954.
- Mallea E., *Historia de una pasión argentina*, prólogo de M. Aguinis, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1994.
- Mallea E., *La babia de silencio*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
- Martí J., *Cuba, Nuestra América y los Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1973.
- Martínez Estrada E., *Para una revisión de las letras argentinas (Prolegómenos)*, compilados por E. Espinoza, Buenos Aires, Losada, 1967.
- Martínez Estrada E., *Radiografía de la pampa*, a cura di L. Pollman, Madrid, Archivos, CSIC, 1991.
- Menéndez Pidal R., *Historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.
- Menéndez Pidal R., *Gli spagnuoli nella storia. Introduzione alla Storia della Spagna*, tr. it., a cura di E. Ruggiero, Bari, Laterza, 1951.
- Menéndez Pidal R., *La epopeya castellana a través de la literatura española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959.
- Menéndez Pidal R., *Mis páginas preferidas. Temas lingüísticos e históricos*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- Murena H. A., *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
- Neruda P., *Confieso que he vivido*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 2002.
- Ocampo V., *Testimonios. Primera serie 1920-1934*, Buenos Aires, Sur, 1981.
- Ortega y Gasset J., *Obras completas, El Espectador*, tomo II, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Ortega y Gasset J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001 [1981].
- Ortega y Gasset J., *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006 [1981].
- Ortiz F., *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*, París, Librería P. Ollendorff, 1910.
- Parra T. de la, *Diario de Villevue, Fuenfría, Madrid (1931-1936)*, in *Obra (narrativa, ensayo, cartas)*, selección, estudio crítico y cronología por V. Bosch, Caracas, Ayacucho, 1982.
- Paz O., *El laberinto de la soledad*, edición de E. M. Santí, Madrid, Cátedra, 1993.
- Quiroga H., *Diario de viaje a París*, Montevideo, Ediciones Número, 1950.
- Renan E., *Pregbiera sull'Acropoli, Souvenirs*, traducción de S. Battaglia, Palermo, Novecento, 1992.

- Reyes A., *Visión de Anáhuac*, in *Obras completas*, II, México, FCE, 1956.
- Reyes A., *Cartones de Madrid*, Madrid, Hiperión, 1988.
- Rodó J. E., *Obras completas*, edición oficial a cargo de J. P. Segundo y J. A. Zubillaga, vol. I, Montevideo, Barreiro y Ramos S. A., 1956.
- Rodó J. E., *Páginas de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.
- Sarmiento D. F., *Viajes por Europa, Africa i América, 1845-1847*, Edición Crítica de J. Fernández, Nanterre, ALLCA XX, 1993.
- Silva J. A., *De sobremesa*, prólogo de G. García Márquez, Madrid, Hiperión, 1996.
- Terán J. B., *Lo gótico, signo de Europa*, Buenos Aires, Cabaut y Cia Editores, 1930.
- Ugarte M., *Paisajes parisienses*, Paris, Garnier, 1903.
- Ugarte M., *Visiones de España (apuntes de un viajero argentino)*, Valencia, Sempere, 1904.
- Ugarte M., *Escritores Iberoamericanos del 900*, México, Editorial Vértice, 1947.
- Ugarte M., *El porvenir de América Latina*, Buenos Aires, Editorial Indoamérica, 1953.
- Unamuno M. de, *Obras completas*, introducciones, bibliografías y notas por M. García Blanco, vol. 9, Madrid, Escelicer, 1966-1971.
- Unamuno M. de, *El gaucho Martín Fierro*, con un estudio preliminar por D. Cúneo, Buenos Aires, Editorial Américalee, 1967.
- Ungaretti G., *Il povero nella città*, a cura e con un saggio di C. Ossola, Milano, SE, 1993.
- Uslar Pietri A., *El globo de colores*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975.
- Valdelomar A., *La ciudad muerta. Crónicas de Roma*, recopilación e introducción de E. Nuñez, Lima, Publicaciones del Instituto de Literatura de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960.
- Valéry P., *Oeuvres*, édition établie et annotée par J. Hytier, Paris, Gallimard, 1957-1960.
- Vasconcelos J., *Obra selecta*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Vasconcelos J., *Ulises criollo*, prólogo de E. Carballo, México, Trillas, 1998.
- Zambrano M., *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1945.
- Zambrano M., *Los bienaventurados*, Madrid, Ediciones Siruela, 1990.

II

Opere di Ricardo Rojas

La victoria del hombre y otros cantos, Buenos Aires, Editorial Losada, 1951 [1903].

- El país de la selva*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltda., 1946 [1907].
- El alma española. Ensayo sobre la moderna literatura castellana*, Valencia, F. Sempere, 1908.
- Cosmópolis*, París, Garnier Hermanos, 1908.
- Cartas de Europa*, Barcelona, Editorial Sopena, 1908.
- La Restauración Nacionalista. Crítica de la Educación Argentina y Bases para una Reforma en el Estudio de las Humanidades Modernas*, prólogo de F. Chavez, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1971 [1909].
- Blasón de plata. Evocaciones y meditaciones sobre el aboleo del pueblo argentino*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1954 [1912].
- La Argentinidad. Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional, en la gesta de la emancipación: 1810-1816*, Buenos Aires, La Facultad, 1916.
- Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata (1917-1922)*, Buenos Aires, Losada, 1948 [1917-1922].
- Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*, Buenos Aires, Losada, 1951 [1924].
- Discursos, Obras*, vol. VI, Buenos Aires, "La Facultad" Juan Roldán, 1924.
- Las provincias, Obras*, vol. XVII, Buenos Aires, "La Facultad" Juan Roldán, 1927.
- El Cristo invisible, Obras*, vol. XVIII, Buenos Aires, "La Facultad" Juan Roldán, 1928.
- Retablo español*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948 [1938].
- El pensamiento vivo de Sarmiento*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- Oda Latina. Texto original en hexámetros romanceados, seguidos de una traducción en latín y de otras versiones en lenguas modernas*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., 1953.

III

Opere di Gabriela Mistral

- Palabras para la Universidad de Puerto Rico*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1948.
- Recados contando a Chile*, al cuidado de A. Escudero, Santiago de Chile, Editorial Pacífico, 1957.
- Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea*, in C. F. Grieben, *Eduardo Mallea*, Buenos Aires, "Ediciones Culturales Argentinas", 1961, pp. 119-126.
- Motivos de San Francisco*, selección y prólogo de C. Díaz-Muñoz, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1965.
- Antología poética de Gabriela Mistral*, edición crítica de A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1974.

- La desterrada de su patria*, edición crítica de R. E. Scarpa, Santiago, Nascimento, 1977.
- Recados para América. Textos de Gabriela Mistral*, al cuidado de M. Céspedes, Santiago de Chile, Revista Pluma y Pincel/Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, 1978.
- Prosa Religiosa de Gabriela Mistral*, introducción, recopilación y notas de L. Vargas Saavedra, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978.
- Gabriela anda por el mundo*, selección y prólogo de R. E. Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978.
- Gabriela piensa en...*, selección y prólogo de R. E. Scarpa, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1978.
- Materias. Prosa inédita*, selección y prólogo de A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1978.
- Cartas de amor de Gabriela Mistral*, introducción, recopilación y notas de S. Fernández Larraín, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1978.
- Grandeza de los oficios. Gabriela Mistral*, selección de prosas y prólogo de R. E. Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979.
- Magisterio y niño*, selección de prosas y prólogo de R. Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979.
- Elogio de las cosas de la tierra*, selección de prosas y prólogo de R. Esteban Scarpa, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1979.
- Croquis Mexicanos*, por A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1979.
- El otro suicida de Gabriela Mistral*, edición crítica por L. Vargas Saavedra, Santiago de Chile, Editorial Universidad Católica, 1985.
- Lecturas para mujeres (1922-1924)*, por P. Guillén de Nicolau, México, Editorial Porrúa, 1988.
- Cartas a Lydia Cabrera: correspondencia inédita de Gabriela Mistral y Teresa de la Parra*, Madrid, Torremozas, 1988.
- Prosa de Gabriela Mistral*, selección y prólogo de A. Calderón, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989.
- Italia caminada*, presentación de R. Verdi, prólogo y recopilación de M. Arteché, Santiago de Chile, Instituto Italiano di cultura in Chile, Gutenberg, 1989.
- Invitación a Gabriela Mistral (1889-1989)*, por G. Rodríguez Valdés, México, FCE, 1990.
- Antología Mayor de Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, Editorial Lord Cochrane, 1992.
- Cuenta-mundo*, selección y prólogo de J. Quezada, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.
- Antología de poesía y prosa de Gabriela Mistral*, selección y prólogo de J. Quezada, Santiago de Chile, 1997.

Poesías completas, estudio preliminar y referencias cronológicas de J. Quezada, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001.

Bendita mi lengua sea. Diario íntimo de Gabriela Mistral, edición por J. Quezada, Santiago de Chile, Planeta/Ariel, 2002.

Gabriela Mistral: única y diversa, por P. Zegers Blachet, Santiago de Chile, 2005.

La niña errante. Cartas a Doris Dana de Gabriela Mistral, por P. P. Zegers, Lumen, 2010.

Nubes blancas (Poesías) y La oración de la Maestra, Barcelona, Editorial Bauza, s.f.

B

LETTERATURA SECONDARIA

Letteratura crítica su Ricardo Rojas

AA. VV., *La obra de Rojas. XXV años de labor literaria 1903-1928*, Buenos Aires, Imprenta López, 1928.

AA. VV., “Revista Iberoamericana”, n. 46, vol. XXIII, julio-diciembre 1958, “Homenaje a Ricardo Rojas”.

Canal Feijóo B., *Sobre el americanismo de Ricardo Rojas*, in “Revista Iberoamericana”, *op. cit.*, pp. 221-225.

Cárdenas E. J., Payá C. M., *El primer nacionalismo argentino. En Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1978.

Castillo H., *Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1999.

Castillo H., *Darío e Rojas. Una relación fraternal*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 2002.

Dalmaroni M., *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2006.

Degiovanni F., “Estado, inmigración y democracia: la Biblioteca Argentina de Ricardo Rojas”, in *Los textos de la patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007, pp. 97-214.

De la Guardia A., *Ricardo Rojas 1882-1957*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1967.

Estrín L., *Entre la historia y la literatura, una extensión. La Historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas*, in N. Rosa (editor), *Políticas de la crítica. Historia de la crítica literaria en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999, pp. 75-114.

- Furt J. M., *Lo gauchesco en "La literatura argentina" de Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Coni, 1929.
- Glauert E. T., *Ricardo Rojas and the Emergence of Argentine Cultural Nationalism*, in "Hispanic American Historical Review", n. 43, 1963, pp. 1-13.
- Hourcade E., *La trascendencia de Ricardo Rojas I. Decano de la Facultad (1921-1924)*, in "Espacios de crítica y producción", publicación de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, N. 19-20, noviembre-diciembre de 1996, pp. 61-68.
- Masotta O., "Ricardo Rojas y el espíritu puro", in *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1968, pp. 145-150.
- Moya I., *Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961.
- Pagés Larraya A., *Iniciación de la crítica argentina, J. M. Gutiérrez y R. Rojas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1983.
- Pickenhayn J. O., *La obra literaria de Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1982.
- Solberg C., *Immigration and nationalism. Argentina and Chile 1890-1914*, Austin, University of Texas Press, N. 18, 1970.
- Soto L. E., *Ricardo Rojas y la americanidad*, in "Revista Iberoamericana", *op. cit.*, pp. 317-333.
- Viñas D., "Rojas, rebeldía y respetabilidad", y "Oligarquía y nacionalismo", in *Apogeo de la oligarquía*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Letteratura critica su Gabriela Mistral

- AA. VV., *Una palabra cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral*, al cuidado de R. Olea y S. Fariña, Santiago de Chile, Corporación de Desarrollo de la Mujer La Morada, Editorial Cuarto Propio, Isis Internacional, 1990.
- Abós A., *Los últimos mil días de Roberto Arlt*, in "Cuadernos Hispanoamericanos", n. 599, mayo 2000.
- Alegría C., *Gabriela Mistral íntima*, Santiago de Chile, Editorial Antártica, 1989.
- Alegría F., *Genio y figura de Gabriela Mistral*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.
- Arce de Vásquez M., *Gabriela Mistral: persona y poesía*, San Juan, Puerto Rico, Asonante, 1964.
- Arrigoitia L. de, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989.

- Arteche M., *El extraño caso de Gabriela Mistral*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, 221, mayo 1968.
- Baquero G., *Ensayo*, edición a cargo de A. Ortega Carmona y A. Pérez Alencart, Fundación Central Hispano, Madrid.
- Caballé A., *Gabriela Mistral en Madrid*, in *Anales de literatura hispanoamericana*, núm. 22, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 231-245.
- Carrión B., *Santa Gabriela Mistral*, in “Letras del Ecuador”, Quito, n. 106, 1956.
- Concha J., *Gabriela Mistral*, Madrid, Ediciones Júcar, 1987.
- Falabella S., *Infancia y Autobiografía en Gabriela Mistral: problematización de clase, género y etnia en el “Poema de Chile”* (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudiosframe.html>).
- Figueroa L., Silva K., Vargas P., *Tierra, Indio, Mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad Arcis, 2000.
- Figueroa V., *La divina Gabriela*, Santiago de Chile, El Esfuerzo, 1933.
- Fiol-Matta L., *Reproducción y nación: raza y sexualidad en Gabriela Mistral*, in *Sexualidad y nación*, edición de D. Balderston, Pittsburgh, Biblioteca de América, 2000, pp. 77-97.
- Gazartan-Gautier M.-L., *La prosa de Gabriela Mistral, o una verdadera joya desconocida*, in “Revista de Literatura Chilena”, N° 36, noviembre 1990.
- Guillén de Nicolau P., *Prólogo a G. Mistral, Lecturas para mujeres (1922-1924)*, *op. cit.*
- Horan E., *Consul Gabriela Mistral en Portugal, 1935-1937: “un policía en la esquina y dos o tres espías adentro del hotel”*, in “Historia”, n. 42, Vol. II, julio-diciembre 2009, pp. 401-434.
- Iglesias A., *Gabriela Mistral y el modernismo en Chile. Ensayo de crítica subjetiva*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1950.
- Jorquera C., Aedo O. R., *La poética del retorno eterno. Ensayo sobre lo espiritual-literario en Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, Editorial la Noria, 1993.
- Ladrón de Guevara M., *Gabriela Mistral, rebelde magnífica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1962.
- Loveluck J., *Estirpe martiana de la prosa de Gabriela Mistral*, México, Universidad Veracruzana, 1980.
- Macías Brevis S., *Gabriela Mistral o retrato de una peregrina*, Madrid, Tabla Rasa, 2005.
- Oyarzún K., *Genealogía de un ícono: crítica de la recepción de Gabriela Mistral*, in “Revista Nomadías”, No. 3, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Programa de Género y Cultura, 1998, pp. 21-37.
- Oyarzún L., *Regreso y derrota*, in “Revista Nomadías”, *op. cit.*, pp. 87-93.
- Pizarro A., *Gabriela Mistral en el discurso cultural*, in *Una palabra cómplice, op. cit.*, pp. 99-107.

- Quezada J., *Cronología. Gabriela Mistral a través de su vida (1889-1957), Gabriela Mistral a través de su obra poética*, in G. Mistral, *Poesías completas, op. cit.*
- Quezada J., *Referencias prologales para estos cuadernos de vida*, in *Bendita mi lengua sea. Diario íntimo de Gabriela Mistral, op. cit.*
- Rojas G., *Relectura de la Mistral*, in *Lectura crítica de la literatura americana: Vanguardias y tomas de posesión*, por S. Sosnowski, Caracas, Ayacucho, 1997.
- Royo G., *Dirán que está en la gloria...*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1997 (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudiosframe.html>).
- Silva A., *La "maestra rural" en la posrevolución*, in "A Journal of the Céfiro Graduate Student Organization", vol. 7, n. 1-2, 2007, pp. 47-60.
- Szmulewicz E., *Gabriela Mistral. Biografía emotiva*, Santiago de Chile, Editorial Orbe, 1974.
- Taylor M. C., *Sensibilidad religiosa de Gabriela Mistral*, versión española de P. García Noreña, preliminar por J. Loveluck, Madrid, Editoriale Gredos, 1975.
- Teitelboim V., *Gabriela Mistral, pública y secreta*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 1991.
- Valdés A., *Identidades tráfugas (lectura de Tala)*, in *Una palabra cómplice, op. cit.*, pp. 85-97.
- Valenzuela Fuenzalida A., *Gabriela Mistral y la reforma educacional de José Vasconcelos*, "Reencuentro", septiembre, n. 34, México, pp. 9-27.
- Vargas Saavedra L., *Castilla, tajeada de sed como mi lengua. Gabriela Mistral ante España y España ante Gabriela Mistral. 1933 a 1935*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002.
- Zemborain L., *Gabriela Mistral. Una mujer sin rostro*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2002.

B

LETTERATURA SECONDARIA

- AA. VV., *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas "España en América y América en España"* (Buenos Aires, 19-23 de mayo de 1992), al cuidado de L. Martínez Cuitiño y E. Lois, Buenos Aires, Asociación Argentina de Hispanistas - Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", 1993, vol. I.
- AA. VV., *Actas del IX Congreso Internacional de Hispanistas*, Berlín, 18-23 agosto 1986, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, 1989.

- AA. VV., *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, al cuidado de C. Alemany Bay, B. Aracil Varón, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009.
- AA. VV., *América Latina en sus ideas*, coordinación e introducción por L. Zea, México, Siglo XXI-Unesco, 1986.
- AA. VV., “América sin nombre”, N° 3, Alicante, junio de 2002 (“Relaciones entre la literatura española e hispanoamericana en el siglo XX”).
- AA. VV., *Azorín et la Génération de 1898*. IV^e Colloque International, Pau, Saint-Jean-de-Luz, 23-24-25 Octobre 1997, Université de Pau et des Pays de l’Adour [Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines], Pau, L.R.L.L.R. et Editions Covedi, 1998.
- AA. VV. *Camminare scrivendo. Il reportage narrativo e dintorni*, Atti del Convegno, Cassino, 9-10 dicembre 1999, a cura di N. Bottiglieri, Cassino, Edizione dell’Università degli Studi di Cassino, 2001.
- AA. VV., “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 577-578 , julio-agosto 1998 (“El 98 visto desde América”).
- AA. VV., *Dal Mediterraneo al Mare Oceano. Saggi tra storia e letteratura*, Salerno/Milano, Oèdipus, 2002.
- AA.VV, *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, por A. de Toro y F. de Toro, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1999.
- AA. VV., *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Identidad, utopía, integración*, vol. I, por H. E. Biagini y A. A. Roig, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- AA. VV., “Encuentros y desencuentros”, *Actas del Cuarto Congreso Internacional del C.E.L.C.I.R.P.*, Río de la Plata 15-16, Canarias, 1992.
- AA. VV., *Fuentes de la cultura latinoamericana*, al cuidado de L. Zea, México, FCE, 1993.
- AA. VV, *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*, al cuidado de L. Royano, Santander, Universidad de Cantabria, 2000.
- AA. VV., *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de «Ariel»*, al cuidado de O. Ette e T. Heydenreich, Madrid/Frankfurt am Main, Vervuert-Iberoamericana, 2000.
- AA.VV., *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, edición por S. Yurkievich, Madrid, Alhambra, 1986.
- AA. VV., *Identidad y literatura en los países hispanoamericanos*, edición por P. Verdevoye, Buenos Aires, Solar, 1984.
- AA.VV., *Identità americane: corpo e nazione*, a cura di C. Cattarulla, Roma, Cooper, 2006.

- AA. VV., *Identità americane. Etnie, culture, nazioni dal Río Grande alla Patagonia*, a cura di P. L. Crovetto e L. de Llera, Salerno, Edizioni del Paguro, 2004.
- AA.VV., *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica (1914-1945)*, a cura di M. Porciello e M. Succio, Milano, Arcipelago, 2009.
- AA. VV., *Incontri e "disincontri" tra Europa e America*, Atti del XXX Congresso Internazionale di Americanistica, Salerno 14-15 maggio 2008, a cura di E. Guagliano, Salerno-Milano, Oèdipus, 2009.
- AA.VV., *La latinidad y su sentido en América Latina*, Simposio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- AA. VV., *L'America latina tra civiltà e barbarie*, a cura di R. M. Grillo, Salerno-Milano, Oèdipus, 2006.
- AA.VV., *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870 y 1914*, al cuidado de A. Albónico y A. Scocozza, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000.
- AA.VV., *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, a cura di I. Chambers e L. Curti, Napoli, Liguori, 1997.
- AA. VV., *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. J. Hobsbawm e T. Ranger, Torino, Einaudi, 2002 [1987].
- AA. VV., *Literatura iberoamericana y tradición clásica*, al cuidado de J. V. Bañuls Oller, J. Sánchez Méndez, J. Sanmartín Sáez, Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de València, 1999.
- AA.VV., *Lo sguardo esiliato. Cultura europea e cultura americana tra delocalizzazione e radicamento*, a cura di C. Giorcelli e C. Cattarulla, Napoli, Loffredo Editore, 2008.
- AA. VV., *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2008.
- AA. VV., *Poesía de la Guerra Civil española: antología, 1936-1939*, edición crítica de J. Urrutia, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006.
- AA.VV., *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, al cuidado de H. Herlinghaus e M. Walter, Berlín, 1994.
- AA.VV., *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, al cuidado de A. de Toro, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997.
- AA. VV., *Quale America? Soglie e culture di un continente*, a cura di S. Serafin, vol. I, Venezia, Mazzanti Editore, 2007.
- Abellán J. L., *La idea de América. Origen y evolución*, Madrid, Ediciones Istmo, 1972.
- Abellán J. L., "Ramiro de Maeztu y la voluntad de poder", in *Sociología del 98*, Península, Barcelona, 1983, pp. 289-295.

- Abellán J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V (II), *La crisis contemporánea. Fin de siglo, Modernismo, Generación del 98 (1898-1913)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Abellán J. L., *El 98 cien años después*, Madrid, Aldebarán, 2000.
- Abellán J. L., *Los secretos del Cervantes y el exilio de don Quijote*, presentación de A. Alvar, Alcalá de Henares (Madrid), Centro de Estudios Cervantinos, 2006.
- Abós A., *Los últimos mil días de Roberto Arlt*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 599, mayo 2000.
- Ainsa F., *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- Ainsa F., *Ariel, una lectura para el año 2000*, in José Enrique Rodó y su tiempo, *op. cit.*, pp. 41-57.
- Ainsa F., *Indicios de un desencuentro mayor. Negación y nostalgia de Europa en El pecado original de América de H. A. Murena*, in AA. VV., “Encuentros y desencuentros”, *Actas del Cuarto Congreso Internacional del C.E.L.C.I.R.P.*, *op. cit.*, pp. 153-164.
- Ainsa F., *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya*, Montevideo, Trilce, 2002.
- Alemaný Bay C., *La polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica (1927). Estudios y textos*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998.
- Alemaný Bay C., *América en el imaginario español y, por ende, europeo (siglo XX)*, in *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, *op. cit.*, pp. 141-162.
- Alfieri T., *La generación del 98 en el ensayismo argentino*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 577-578, julio-agosto 1998, *op. cit.*, pp. 201-213.
- Anderson B., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, prefazione di M. d'Eramo, Roma, Manifesto Libri, 1996.
- Ara G., *Los argentinos y la literatura nacional. Estudio para una teoría de nuestra expresión*, Buenos Aires, Editorial Huemul, 1966.
- Ardao A., *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.
- Ardao A., *Panamericanismo y latinoamericanismo*, in *América latina en sus ideas*, *op. cit.*, pp. 157-171.
- Arias Saravia L., *La Argentina en clave de metáfora. Un itinerario a través del ensayo*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2000.
- Arias Saravia L., *Desterritorialización/reterritorialización, parámetro identitario de la argentinidad*, in *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 259-278.
- Arrieta R. A., *La literatura argentina y sus vínculos con España*, Buenos Aires, Editorial Uruguay, 1957.

- Barbero M. I. y Devoto F., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.
- Barriales-Bouche S., *España: ¿laberinto de exilios?*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 2005.
- Barthe R., *L'idée latine*, Toulouse, Institute d'Etudes Occitanes, 1962.
- Bellini G., *Storia delle Relazioni Letterarie tra l'Italia e l'America di lingua spagnola*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 1982.
- Bellini G., *Dal Mediterraneo caraibico al Mar Dulce*, in *Dal Mediterraneo al Mare Oceano. Saggi tra storia e letteratura*, op. cit., pp. 301-318.
- Berchet J. C., *La Grecia*, Palermo, Novecento, 2003 (traduzione italiana a cura di M. Ferrara di *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX siècle*, Edition Robert Laffont, 1994).
- Biagini H., *Las ideas-fuerza*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 577-578, op. cit., pp. 7-22.
- Blanco J. J., *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, México, FCE, 1977.
- Blanco Aguinaga C., *Escepticismo, paisajismo y los clásicos: Azorín y la mistificación de la realidad*, in “Ínsula”, n. 247, 1967.
- Blanco Aguinaga C., *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Editorial Laia, 1975.
- Blanco-Fombona R., *El modernismo y los poetas modernistas*, Madrid, Editorial Mundo, 1929.
- Blengino V., *Noi (altri) ispanoamericani e l'Europa*, in *Lo sguardo esiliato. Cultura europea e cultura americana tra delocalizzazione e radicamento*, op. cit., pp. 61-77.
- Bonadeo A., *L'Italia e gli Italiani nell'Immaginazione Romantica Inglese. Lord Byron, John Ruskin, D. H. Lawrence*, Napoli, Società Editrice Napoletana.
- Bonatti M., Martín Fierro: *è o no il poema nazionale argentino?*, in Atti del Convegno di Roma dell' AISPI, 15-16 marzo 1995, vol. I, 1996, pp. 313-318.
- Bottiglieri N., *L'esperienza di viaggio nell'epoca della sua riproducibilità narrativa*, introduzione a *Camminare scrivendo*, op. cit., pp. 5-47.
- Bremer T., “*En este maravilloso suelo de Italia, donde los ojos leen la unidad de una tradición y de un espíritu*”. *Las crónicas de Rodó y El camino de Paros en el contexto del periodismo rioplatense del fin de siglo*, in *José Enrique Rodó y su tiempo*, op. cit., pp. 213-231.
- Brilli A., *Introduzione a J. Ruskin, Diario italiano, 1840-1841*, op. cit.
- Calvo Carilla J. L., *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Campra R., *América Latina: l'identità e la maschera*, Roma, Meltemi, 2000.

- Cansinos Assens R., *La Nueva Literatura. La evolución de la poesía*, in *Obra crítica*, vol. I, introducción de A. González Troyano, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.
- Cardwell R. A., *Modernismo frente a Noventa y ocho: el caso de las andanzas de Unamuno*, in *Anales de la literatura española*, N. 6, 1988, pp. 87-107.
- Carpani D., *Nuestra América mestiza: le identità perdute e ritrovate di José María Arguedas*, in *Identità americane. Etnie, culture, nazioni dal Río Grande alla Patagonia*, op. cit., pp. 19-28.
- Carrión B., *Los creadores de la Nueva América. José Vasconcelos, Manuel Ugarte, F. García Calderón, Alcides Arguedas*, prólogo de G. Mistral, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1928.
- Casanova P., *La República mundial de las Letras*, traducción de J. Zulaika, Barcelona, Editorial Anagrama, 2001.
- Castellanos J., *Presentación a Taula rodona: el diàleg intel·lectual Madrid-Barcelona. A propòsit de Maragall i Unamuno*, in AA. VV. *1898: entre la crisi d'identitat i la modernització*, Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, 20-24 d'abril de 1998, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, vol. II, pp. 501-505.
- Cattarulla C., *Storie di corpi reali e metaforici*, in *Identità americane: corpo e nazione*, op. cit., pp. 11-14.
- Chaves J. C., *Unamuno y América Latina*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1970.
- Cheymol M., *Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de Prensa Latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*, in M. A. Asturias, *Paris 1924-1933. Periodismo y creación literaria*, op. cit., pp. 844-882.
- Colombi B., *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2004.
- Curtius E. R., *Miguel de Unamuno, "Excitator Hispaniae"*, in *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 60, diciembre 1954, pp. 248-264.
- Crawford W. R., *A Century of Latin-American Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963.
- De la Fuente García M. A., *Polifonía e ideología: diferentes voces en la poesía de Luis Cernuda*, in AA. VV., *Nostalgia de una patria imposible: estudios sobre la poesía de Luis Cernuda*, al cuidado de J. Matas Caballero, J. E. Martínez, J. M. Trabado, Madrid, Akal, 2005.
- De Luca P., *Il logos sensibile di María Zambrano*, Catanzaro, Rubbettino, 2004.
- Degiovanni F., *Los textos de la patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007.
- Devoto F. J., *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2006.

- Díaz N., Hombres en soledad de Manuel Gálvez, in *Identidad y literatura en los países hispanoamericanos*, op. cit., pp. 41-64.
- Díaz-Plaja G., *Modernismo frente a Noventa y Ocho. Una introducción a la literatura española del siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951.
- Díaz-Plaja G., *Meditación sobre lo argentino en la novela*, in *Poesía y realidad. Estudios y aproximaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 189-228.
- Díaz-Plaja G., *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- Dionisi M. G., *I due volti dell'esilio*, in "Quaderni di Thule", Atti del XXIV Convegno Internazionale di Americanistica, Argo, Perugia 2002, pp. 241-246.
- Domínguez Michael A., "Prólogo" a J. Vasconcelos, *Obra selecta*, op. cit.
- Earle P. G., *Radiografía de la pampa: los temas*, in E. Martínez Estrada, op. cit., pp. 461-470.
- Esteban J., *Viajeros hispanoamericanos en Madrid*, Madrid, Sílex, 2004.
- Ette O., "Una gimnástica del alma": José Enrique Rodó, *Proteo de Motivos*, in *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de «Ariel»*, op. cit., pp. 173-201.
- Fell B., *José Vasconcelos. Los años del águila*, México, UNAM, 1989.
- Fernández T., "El regreso del viajero modernista", in C. de Mora (ed.), *Diversidad sociocultural en la literatura del siglo XX*, Universidad de Sevilla, 1995.
- Fernández T., *España y la cultura hispanoamericana tras el 98*, in *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*, op. cit., pp. 11-31.
- Fernández Retamar R., *Calibano e altri saggi*, prefazione di F. Cardini, Firenze, Ponte alle Grazie Editori, 1992.
- Fiorani F., *Il palmo della mano e il chiromante: la Radiografía de la pampa di Ezequiel Martínez Estrada*, in AA. VV., *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica*, op. cit., pp. 211-228.
- Fogelquist D. F., *Españoles de América y Americanos de España*, Madrid, Editorial Gredos, 1967.
- Fombona J., *La Europa necesaria. Textos de viajes de la época modernista*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2005.
- Foresta G., *Dannunzianesimo e antidannunzianesimo in Perù*, "Rivista dell'Istituto degli Studi Abruzzesi", VIII, 1969.
- Foresta G., *Rubén Darío: Prose e canti per l'Italia*, Estratto da "Dialoghi", N. 4-5, Tivoli, 1971.
- Foresta G., *L'Italia vista da scrittori e poeti latinoamericani. Dal '700 al '900*, Settimana della Cultura Spagnola 7-12/V/1979, Messina, Università degli Studi di Messina, Istituto di Lingua e Letteratura Spagnola, 1979.
- Fox I., *Lectura y literatura (en torno a la inspiración libresca en Azorín)*, in "Cuadernos Hispanoamericanos", LXIX, 1967.

- Fox I., *Introducción a Azorín, Castilla, op. cit.*, pp. 11-75.
- Fox I., *Introducción biográfica y crítica a Azorín, La voluntad, op. cit.*, pp. 9-47.
- Fox I., *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Franco J., *Un viaje poco romántico: viajeros británicos hacia Sudamérica, 1818-28*, in “Escritura”, N. 7, 1979, Caracas, pp. 129-142.
- Fuente García M. A. de la, *Polifonía e ideología: diferentes voces en la poesía de Luis Cernuda*, in AA. VV., *Nostalgia de una patria imposible: estudios sobre la poesía de Luis Cernuda*, al cuidado de J. Matas Caballero, J. E. Martínez, J. M. Trabado, Madrid, Akal, 2005.
- Fuentes Vázquez M., *Notas provisionales de una lectura compartida (de Borges a Unamuno)*, in “América sin nombre”, N° 3, junio de 2002, *op. cit.*, pp. 29-34.
- García Blanco M., *América y Unamuno*, Madrid, Editorial Gredos, 1964.
- Gerbi A., *La disputa del nuovo mondo*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955.
- Giacoman H. F., *Homenaje a Miguel Ángel Asturias, variaciones interpretativas en torno a su obra*, New York, Las Américas, 1972.
- Gómez-Martínez J. L., *Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset*, in “Quinto Centenario”, N. 6, 1983, pp. 125-157.
- Gómez-Montero J., *Nueva York, Buenos Aires, Santiago de Compostela: Apoteosis, ruina y restitución periférica de la ciudad en la lírica hispánica del siglo XX (O. Girondo, J. L. Borges, F. García Lorca, J. Hierro y L. G. Tosar)*, in *Pasajes. Homenajes a C. Wentzlawff-Eggebert*, a cura di S. Grunwald, C. Hammerschmidt, V. Heinen, G. Nilsson, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Castilla, 2004, pp. 215-238.
- González A., *La crónica modernista hispanoamericana*, Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1983.
- Grieben C. F., *Eduardo Mallea*, Buenos Aires, “Ediciones Culturales Argentinas”, 1961.
- Grillo R. M., *Viajeros rioplatenses en la Italia clásica*, in *Literatura iberoamericana y tradición clásica, op. cit.*, pp. 215-228.
- Grillo R. M., *Postfazione a J. E. Rodó, Sulla strada di Paros*, traducción de R. M. Grillo, prefazione di F. Ainsa, Salerno, Oedipus, 2001, pp. 113-122.
- Grillo R. M., *Cinque secoli di civiltà e barbarie*, in *L'America latina tra civiltà e barbarie, op. cit.*, pp. 155-318.
- Gullón R., *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969.
- Gullón R., *El modernismo visto por los modernistas*, Barcelona, Guadarrama, 1980.
- Gullón R., *Direcciones del Modernismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Gutiérrez Girardot R., *Modernismo*, Barcelona, Montesinos, 1983.
- Henríquez Ureña M., *Breve historia del modernismo*, México, FCE, 1954.
- Henríquez Hureña P., *Las corrientes literarias en la América Hispana*, México, FCE, 1954.

- Heredia P., *Diseños regionales y macro-regionales de nación*, in *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 289-301.
- Hobsbawm E. J., *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1991.
- Ighina D., “*Por mi raza hablará el espíritu*”: *el renacimiento como configuración de la utopía latinoamericana*, in *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 303-310.
- Izzo J.-C., Fabre T., *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo francese*, Messina, Mesogea, 2000.
- Jiménez O. A., *Dos cartas inéditas de Gabriela Mistral a Lydia Cabrera*, in *Hispanamérica*, Año 12, n. 34/35 (Apr. - Aug., 1983), pp. 97-103 .
- Jitrik N., *Los viajeros*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1969.
- Josef J., *El mestizaje lingüístico y la teoría de los dos Mediterráneos en la obra de Alejo Carpentier*, in AA. VV., *Actas del IX Congreso Internacional de Hispanistas*, Berlín, 18-23 agosto 1986, *op. cit.*, pp. 591-601.
- Pérez A. J., *Postcolonialismo y la inmadurez de los pensadores hispanoamericanos*, in A. de Toro – F. de Toro (eds.), *op. cit.*, pp. 199-213.
- Keyserling H., *Perspectivas sudamericanas*, in “Sur”, Otoño 1931, Año I, Buenos Aires, pp. 7-15.
- Kushigian J., *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz and Sardin*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.
- Laffranque M., *De la guerra al exilio: María Zambrano y el senectismo de los años 40*, in “Cuadernos Hispanoamericanos”, n. 413, noviembre 1984, pp. 103-120.
- Láin Entralgo P., *La generación del Noventa y Ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959.
- Liano D., *Algunas reflexiones sobre identidad y cultura*, in *Identità americane. Etnie, culture, nazioni dal Río Grande alla Patagonia*, *op. cit.*, pp. 121-131.
- Litvak L., *Latinos y anglosajones: orígenes de una polémica*, Barcelona, Puvill Editor, 1980.
- Litvak L., *Transformación industrial y literatura en España (1885-1905)*, Madrid, Taurus, 1980.
- Llorens García R. F., *Los libros de viaje de Miguel de Unamuno*, Alicante, Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1991.
- Llorens García R. F., *José Martínez Ruiz: la educación del viajero*, in *Azorín et la Génération de 1898*, *op. cit.*, pp. 375-384.
- López Castro A., *Luis Cernuda en su sombra*, Madrid, Editorial Verbum, 2003.
- López-Morillas J., *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972.
- López-Vega M., *El viajero modernista*, Gijón, Libros del Pexe, 2002.

- Lojo M. R., *La raíz aborigen como imaginario alternativo*, in *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, op. cit., pp. 311-328.
- Lozano M. A., Recuerdos de niñez y de mocedad. *Unamuno y «el alma de la niñez»*, in “Anales de literatura española”, n. 14, 2000-2001, pp. 151-162.
- Lucena Giraldo M., *La formación de la identidad americana y la literatura de viajes*, in *Camminare scrivendo*, op. cit., pp. 299-304.
- Macías Brevis S., *El Madrid de Pablo Neruda*, Madrid, Tabla Rasa, 2004.
- Maíz C., *De París a Salamanca: trayectorias de la modernidad en Hispanoamérica. Aportes para el estudio del Novecentismo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Manzoni C., *Un dilema cubano. Nacionalismo y vanguardia*, La Habana, Casa de las Américas, 2001.
- Marfany J.-L., *Intervenció in Taula rodona: el diàleg intel·lectual Madrid-Barcelona. A propòsit de Maragall i Unamuno, in 1898: entre la crisi d'identitat i la modernització*, op. cit., pp. 506-509.
- Marichal J., *El designio de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2002.
- Martín C., *América en Rubén Darío. Aproximación al concepto de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Gredos, 1972.
- Martínez Cachero J. M., *Introducción a Azorín, La ruta de Don Quijote*, op. cit., pp. 13-46.
- Martínez Blanco M. T., *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*, Madrid, Editorial de la Univesidad Complutense, 1988.
- Mascolo A., *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet*, prefazione di G. Cacciatore, Roma, Bonanno Editore, 2010.
- Mataix R., *Para una teoría de la cultura: La expresión americana de José Lezama Lima*, prólogo de J. C. Rovira, Alicante, Cuadernos de “América sin nombre”, s.d.
- Matamoro B., *América y España en el 98: miradas recíprocas*, in *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*, op. cit., pp. 33-45.
- Mead R., *Breve historia del ensayo en la América Hispana*, México, De Andrea, 1956.
- Melis A., *Il Perù come nazione da costruire in José Carlos Mariátegui*, in AA. VV., *Il saggio in Spagna e Ispanoamerica (1914-1945)*, op. cit., pp. 245-260.
- Mendiola Oñate P., *Buenos Aires entre dos calles. Breve panorama de la vanguardia poética argentina*, prólogo de R. Mataix, Alicante, Cuadernos de “América sin nombre”, 2001.
- Mendiola Oñate P., *El llanto de España: un episodio de las relaciones literarias entre España y Argentina*, in *América sin nombre*, N° 3, junio de 2002, op. cit., pp. 71-78.
- Meneses C., *Miguel Angel Asturias*, Madrid, Ediciones Jucar, 1975.
- Molloy S., *La diffusion de la littérature hispano-américaine en France au XX siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

- Molloy S., *Dos proyectos de vida: "Cuadernos de Infancia" de Norah Lange y "El Archipiélago" de Victoria Ocampo*, in "Filología", año, XX, n. 2, 1985, Universidad Nacional de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, pp. 279-293.
- Moreno Hernández C., *En torno a Castilla. Ensayos de historia literaria*, Las Palmas de Gran Canaria, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2001.
- Nagy-Zekmi S., *Introducción: Buscando el Este en el Oeste: prácticas orientalistas en la literatura latinoamericana*, in AA. VV., *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, op. cit., pp. 11-21.
- Nanni S., *Cortázar da Parigi: lo sguardo straniato di uno scrittore auto-esiliato*, in *Lo sguardo esiliato. Cultura europea e cultura americana tra delocalizzazione e radicamento*, op. cit., pp. 303-322.
- Navarro Gerassi M., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez, 1968.
- Noguerol Jiménez F., *De parasitismo y rastacuerismo: Rubén Darío en Francia*, in A. García Morales (ed.), *Rubén Darío. Estudios en el centenario de Los raros, Prosas profanas*, Salamanca, Universidad de Sevilla, 1998.
- Núñez E., *Valdelomar, viajero*, introducción a A. Valdelomar, *La ciudad muerta. Crónicas de Roma*, op. cit., pp. 6-17.
- Núñez E., *Las letras de Italia en el Perú: estudios de literatura comparada. Florilegio de la poesía italiana in versiones peruanas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.
- Núñez E., *España vista por viajeros hispanoamericanos*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1985.
- Núñez E., *Viajeros hispanoamericanos. Temas continentales*, Caracas, Ayacucho, 1989.
- Nuzzo G., *Tra prosa d'arte e prosa sull'arte. Itinerari figurativi nelle prose di viaggio di Ungaretti*, Genova, Il Melangolo, 2007.
- O'Gorman E., *La invención de América*, México, FCE, 1958.
- Oviedo Pérez de Tudela R., *Utopía y mestizaje: creatividad, lenguaje y literatura en Iberoamérica*, in *Quale America? Soglie e culture di un continente*, op. cit., pp. 109-129.
- Pelosi H. C., *Rafael Altamira y la Argentina*, prólogo de M. A. de Marco, Alicante, Cuadernos de "América sin nombre", 2005.
- Pena M., *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*, Madrid, Taurus, 1982.
- Pera C., *Modernistas en París. El mito de París en la prosa modernista hispanoamericana*, Bern, Peter Lang, 1997.
- Pérez A. J., *Imaginación literaria y pensamiento propio. Ensayos de Literatura Hispanoamericana*, Buenos Aires, Corregidor, 2006.
- Phelan J. L., *El origen de la idea de Latinoamérica*, in *Fuentes de la cultura latinoamericana*, op. cit.,

- pp. 461-475.
- Picón Salas M., *Europa-América. Preguntas a la Esfinge de la Cultura*, México, Ediciones Cuadernos Americanos, 1947.
- Picón Salas M., *Formación y proceso de la literatura venezolana*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1984.
- Poderti A., *La narrativa del noroeste argentino. Historia socio cultural*, Salta, Consejo de Investigación Universidad Nacional de Salta - Milor, 2000.
- Pontiggia E., *Il ritorno all'ordine*, Milano, Abscondita, 1925.
- Porciello M., La raza cósmica di *Vasconcelos: costruzione di un mito o delirio eugenetico*, in *Il saggio in Spagna e Hispanoamerica (1914-1945)*, op. cit., pp. 261-280.
- Pratt M. L., *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997 [1992].
- Quezada J., *Neruda-García Lorca*, Santiago de Chile, Fundación Pablo Neruda, 1998.
- Quinziano F., La "eterna" España de Manuel Gálvez: *del ensueño de España a la Argentina soñada*, en *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política* (Buenos Aires), 8 (1998), pp. 101-109.
- Quinziano F., "El solar de la raza" de Manuel Gálvez: *tradición hispánica e identidad nacional en la Argentina del Centenario*, in *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y España entre 1870 y 1914*, op. cit., pp. 253-276.
- Quinziano F., La "eterna vejez" de España: *arquitectura, arte y paisaje hispánicos en la escritura de Manuel Gálvez*, en R. Londero e A. Cancellier eds., *Le arti figurative nelle letterature iberiche* (Atti AISPI Roma 1999), Padova, Unipress, 2001, II, pp. 341-35.
- Quijada M., *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.
- Quijada M., *Latinos y anglosajones. El 98 en el fin de siglo sudamericano*, in "Hispania", LVII/2, núm. 196 (1997), pp. 589-609.
- Rama A., *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1981.
- Rama A., *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama-Arca Editorial, 1984.
- Rama A., *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo, Fundación Ángel Rama-Arca Editorial, 1985.
- Rama C. M., *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina*, México, FCE, 1982.
- Ramos J., *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, FCE, 1989.

- Ramsden H., *The 1898 Movement in Spain: Towards a Reinterpretation*, Manchester University Press, 1974
- Ramsden H., *The Spanish "generation of 1898". A Reinterpretation*, "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester", 57, 1974, pp. 167-195.
- Romero J. L., *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Romero J. L., *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- Rojas Mix M., *Lo cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- Rossi P., *L'identità dell'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Rossi R., *Da Unamuno a Lorca*, Catania, Giannotta, 1967.
- Rotker S., *La invención de la crónica*, México, FCE, 2005.
- Said E. W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, traduzione di S. Galli, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Sainz de Medrano L., *A propósito de Gonzalo Rojas. Un gran poeta incómodo*, in "Quaderni Ibero-Americanos", "Omaggio al Cile", a cura di G. Bellini e G. Soria, n. 92, Dic. 2002, pp. 99-108.
- Salinas P., *La poesía de Rubén Darío*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- Salomon N., *Cosmopolitismo e internazionalismo (desde 1880 hasta 1940)*, in *América Latina en sus ideas*, op. cit., pp. 172-200.
- Salvioni A., *L'invenzione di un medioevo americano. Rappresentazioni moderne del passato coloniale in Argentina*, Reggio-Emilia, Diabasis, 2003.
- Salvioni A., *Portoricaní. Sembianze dall'album di famiglia*, in AA. VV., *Identità americane: corpo e nazione*, op. cit., pp. 133-155.
- Sanhueza C., *En busca de un lugar en el mundo: viajeros latinoamericanos en la Europa del siglo XIX*, in "Estudios Ibero-Americanos", PUCRS, vol. XXXIII, n. 2, dic. 2007, pp. 51-75.
- Santos-Rivero V., *Unamuno y el sueño colonial*, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert Iberoamericana, 2005.
- Sarlo B., *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Scarabelli L., *Identità di zucchero. Immaginari nazionali e processi di fondazione nella narrativa cubana*, Milano, Arcipelago, 2009.
- Shaw D., *La generación del 98*, Madrid, Catedra, 1997.

- Silvestri L., *Per una ridefinizione della generazione del 98*, in AA.VV., *Fine secolo e scrittura: dal Medioevo ai giorni nostri*, Atti del XVIII Convegno dell' AISPI, Siena, 5-7 marzo 1998, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 245-270.
- Stabb M., *América latina en busca de una identidad. Modelos del Ensayo Ideológico Hispanoamericano, 1890-1960*, Caracas, Monte Avila Editores, 1969.
- Subirats E., *España: miradas fin de siglo*, Madrid, Akal, 1995.
- Terán O., *El dispositivo hispanista*, in *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas "España en América y América en España"*, op. cit., pp. 129-137.
- Terán O., *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- Toro A. de, *Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica*, in A. de Toro (ed.), *Postmodernidad y Postcolonialidad*, op. cit., pp. 11-49.
- Toro A. de, *La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?*, in AA.VV., *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica*, op. cit., pp. 31-77.
- Tuñón J., *Corpi di donna, corpi di patria. Le icone nazionali in Messico*, in *Identità americane: corpo e nazione*, op. cit., pp. 109-132.
- Trione A., *Mística impura*, Genova, Il Melangolo, 2009.
- Valero Juan E. M., *Rafael Altamira y la «patria intelectual» hispano-americana*, Alicante, Cuadernos de "América sin nombre", 2002.
- Valero Juan E. M., *América en la mirada española del 98: Rafael Altamira entre hispanismo y americanismo*, in *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, op. cit., pp. 101-121.
- Vázquez Montalbán M., González Calleja E., *La Méditerranée espagnole*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.
- Vegh B., *Encuentros y desencuentros: Cortázar entre Rimbaud y Mallarmé*, in *Actas del 2º Congreso Internacional CELEHIS de Literatura 2004: áreas de literatura española, argentina e hispanoamericana*, coordinado por M. Scarano, 1ª ed., Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2006, pp. 87-93.
- Verdevoye P., *Viajes por Francia y Argelia*, en D. F. Sarmiento, *Viajes por Europa, Africa i América, 1845-1847*, op. cit., pp. 639-715.
- Verdevoye P., *Literatura argentina y idiosincrasia*, prólogo de J. Isaacson y B. Curia, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2002.

- Videla De Rivero G., *Ortega y Gasset en las letras argentinas: Mallea, Marechal, Canal Fejóo*, in *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 1991, n. 20. pp. 165-178.
- Vilallonga M., *Retrato de Gómez Carrillo con amigos sobre un fondo griego*, in *Literatura iberoamericana y tradición clásica*, *op. cit.*, pp. 465-471.
- Villegas J.-C., *Paris, capitale littéraire de l'Amérique latine*, Dijon, EUD, 2007.
- Villordo O. H., *Genio y figura de Eduardo Mallea*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973.
- Viñas D., *La mirada a Europa: Del viaje colonial al viaje estético*, in *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, J. Álvarez, 1964.
- Viñas D., *Viajeros argentinos a Estados Unidos*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2008.
- Zaïtzeff S. I., *Cartas de José Vasconcelos a Gabriela Mistral y Carlos Pellicer*, in "Casa del tiempo", IV época, n. 25, noviembre 2009, pp. 29-44.
- Zea L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.
- Zea L., *América latina: largo viaje hacia sí misma*, in *Fuentes de la cultura latinoamericana*, *op. cit.*, pp. 287-298.
- Zuleta E. de, *Espanoles en la Argentina: el exilio literario de 1936*, Buenos Aires, Atril, 1999.
- Zuleta Álvarez E., *El Nacionalismo argentino*, vol. I, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1975.
- Zum Felde A., *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. Los ensayistas*, México, Guaranía, 1954.

