



Terremoti in Cile. Storia e immaginazione intorno ad un evento apocalittico

di Claudia Borri

E quando vidi aprire il sesto sigillo, ecco venire un gran terremoto [...].
(Apocalisse: 6, 12)

SOPRAVVIVERE ALL' APOCALISSE. IL TERREMOTO DI SANTIAGO DEL 1647

Analizzando l'influenza del "acontecer infausto" sulla formazione del carattere nazionale del proprio paese, lo storico cileno Rolando Mellafe calcolava che nel periodo compreso tra il 1520 e il 1906, due limiti temporali segnati da forti terremoti, in Cile si erano avuti almeno 100 gravi sismi, e cioè uno ogni 3,8 anni (Mellafe 1986: 279-288). Tra i tanti, il terremoto di Santiago del 1647 è certamente il più documentato e perciò quello che meglio si presta ad un'analisi di carattere storico. Lunedì 13 maggio alle 10, 30 della notte, una terribile scossa, durata, secondo le testimonianze, il tempo di recitare tre o quattro *Credo* e accompagnata da un frastuono terrificante, sconvolse la capitale e la ridusse in rovina. Secondo Diego Rosales (1601-1677), il gesuita spagnolo che fu cronista attento e acuto degli accadimenti cileni del XVII secolo, la catastrofe fu di tali dimensioni che gli abitanti della città "juzgaban que el mundo se acababa y que era ya llegado el día del juicio" (Rosales 1878: 364). L'evento era stato talmente spaventoso, dunque, che la popolazione aveva creduto che fosse giunto il momento dell'Apocalisse.



Tuttavia Rosales non era stato testimone diretto dei fatti e ne scriveva a posteriori (la sua opera fu pubblicata nel 1655), seppur a distanza ravvicinata. A fornirci ulteriori informazioni sul terribile cataclisma sono stati, oltre all'opera rosaliana, le lettere, le disposizioni e gli atti scritti sia dell'autorità religiosa sia di quella civile. L'ampia documentazione mette in luce, come protagonista delle vicende, la figura del vescovo, nonché predicatore di vaglia e noto teologo, Gaspar de Villarroel (1587-1665), nativo dell'Ecuador e appartenente all'ordine degli Agostiniani. Il prelato sopravvisse al cedimento del tetto della sua casa riportando solo una lieve ferita alla testa, grazie (secondo la sua stessa dichiarazione) all'intercessione del gesuita San Francesco Xavier (1506-1552), al quale si era rivolto nel momento del pericolo. Ripresosi dall'incidente, Villarroel riparò in un rifugio allestito nel cimitero della cattedrale e si dedicò immediatamente all'organizzazione della cura delle anime e dei corpi. Aiutato dai suoi collaboratori, radunò i fedeli per pubbliche confessioni, che si protrassero per giorni, celebrò una messa nella *Plaza de Armas* e cercò di alleviare le sofferenze degli abitanti con aiuti di ogni genere, dal cibo all'assistenza medica. La gravità della situazione e le difficoltà che i sopravvissuti dovettero affrontare, del resto, sono facilmente immaginabili. Alla prima seguirono, per diversi mesi, altre scosse più o meno intense. Oltre ai morti provocati dal terremoto vero e proprio, altri se ne aggiunsero che ne raddoppiarono il numero rispetto a quello iniziale, a seguito della fame, degli stenti e dell'epidemia di tifo che si diffuse tra i superstiti. In totale, tra le seicento e le mille persone perirono a seguito del cataclisma iniziale – in una città che contava appena quattromila abitanti – e altrettante scomparvero in conseguenza delle calamità successive.

Naturalmente intorno all'evento apocalittico si diffusero i racconti edificanti, come quelli relativi alle conversioni, ai pentimenti, alle amicizie rinsaldate dopo anni di litigi, ai duecento matrimoni celebrati entro il 9 giugno per regolarizzare gli *amancebamientos*, le unioni sessuali, spesso interetniche, non sancite dal sacramento del matrimonio. Così come si fece il resoconto dei presagi che avevano preceduto il sisma, si elencarono i miracoli che ne avevano caratterizzato il corso, come quello dell'immagine uscita illesa dal crollo della chiesa di San Saturnino da quel momento divenuto protettore dei fedeli contro i terremoti. Tra tutti, l'episodio che più colpì i credenti fu quello del Crocifisso della Chiesa di San Agostino che non si spezzò durante la rovinosa caduta dovuta al crollo delle pareti e che lasciò, come segno tangibile del miracolo, una nuova collocazione per la corona di spine che, dalla testa, scivolò a mo' di collana intorno al collo di Gesù. Di qui si sarebbe originato il culto del cosiddetto Cristo di Maggio, ancora oggi venerato a Santiago con processioni annuali.

Tuttavia, degno di nota e contrastante con le usuali credenze popolari è il fatto che lo stesso vescovo scrisse che, nel caso specifico, il terremoto non era riconoscibile come un castigo divino, atto a punire gli abitanti di Santiago per i loro peccati. Una convinzione, questa, che fu ripresa qualche anno dopo dal già citato padre Rosales, il quale scriveva che intere città e regni erano stati distrutti dai terremoti come castigo



divino per le colpe commesse, ma solo in particolari circostanze, come era avvenuto per quello che aveva colpito Gerusalemme dopo la morte di Cristo, gli ebrei che si erano opposti a Mosé e l'imperatore Giuliano l'Apostata. Tuttavia altri terremoti, come quello del 1647, sosteneva il gesuita, succedono "por varias causas naturales, dexándolas Dios obrar para ostentación de su poder y aviso de su justicia, juntando con ellas su misericordia" (Rosales 1878: 363).

Ad avvalorare questa tesi da parte sua il vescovo Villarroel osservava che le autorità (gli *oidores* della *Real Audiencia* e i membri dei due *cabildos*, quello ecclesiastico e quello civile), così come tutti i religiosi, erano usciti indenni dalla catastrofe. E che, d'altra parte, l'onestà delle donne di Santiago era tanto evidente che il sisma non avrebbe potuto essere considerato un castigo di Dio dovuto alla loro impudicizia. Persino il medico ebreo Silva, che pure aveva frequentato centinaia di case per il suo lavoro, non aveva fatto nessun tentativo, come era consuetudine dei suoi correligionari, di diffondere il suo credo, né, d'altra parte, nell'ultimo decennio, nessun altro in Cile era mai stato giudicato dal Santo Uffizio per questioni di fede. Il peccato, specie quello della lussuria, essendo stato semmai una colpa solo individuale o di pochi, non era sufficiente per giustificare una punizione divina. In generale, i cittadini di Santiago erano pacifici e usi ad elargire grandi elemosine, e le istituzioni religiose si erano sempre distinte nelle opere di carità e di devozione. Villarroel affermava che, durante i dieci anni trascorsi in Cile, nessuno dei religiosi né dei seminaristi si era mai macchiato di qualche peccato. Le monache agostiniane e le clarisse, poi, erano particolarmente devote. Quando l'arcivescovo di Lima aveva inviato degli abiti per loro, avevano preferito venderli per rinforzare, con il ricavato, i muri di cinta dei rispettivi conventi. Pertanto, il vescovo concludeva la sua disamina, affermando che era stato sufficientemente provato che "no se halla forzoso vínculo entre delitos y terremotos." (Rosales 1878: 363).

La difesa del suo gregge da parte del pastore era stata talmente serrata che uno storico cileno di fine Ottocento, Miguel Luis Amunátegui (1828-1888), autore di una vasta ricerca sul terremoto del 1647, affermava che il vescovo era troppo candido e privo di malizia per comprendere che cosa si nascondeva dietro le azioni dei suoi fedeli e produceva più di una prova per dimostrare che all'epoca, invece, tanto i laici come i religiosi attentavano contro la legge e la religione. Perciò, proprio all'inizio del suo saggio, Amunátegui si era attardato a descrivere la società cilena, a suo dire non proprio esente da peccati, e ad annoverare, tra le altre, le malefatte della famigerata nobildonna Catalina de los Ríos y Lisperguer, detta la Quintrala, il personaggio divenuto famoso, fino ai tempi nostri, a causa dei suoi delitti rimasti impuniti e della sua innata crudeltà.¹

¹ Oltre ai romanzi, alle biografie e ai films, al personaggio è dedicata la recente *teleserie* intitolata *La Doña*, trasmessa da *Chilevisión* (2011-12).



D'altra parte, quasi come involontaria smentita alle sue stesse affermazioni, il medesimo autore produceva la testimonianza del tesoriere Miguel de Lerpa, secondo la quale, nelle tragiche circostanze del terremoto, si era verificato un fatto quasi incredibile. Le *Casas Reales*, cioè l'edificio che ospitava la residenza del governatore, la sala di riunioni della *Real Audiencia*, l'arsenale, contenente armi e munizioni, e il carcere, crollarono quasi per completo, uccidendo le guardie. Ciò nonostante, i detenuti, scampati alla catastrofe, non fuggirono né si ribellarono. Vennero radunati nella *Plaza de Armas*, dove i condannati a morte furono messi in ceppi senza che opponessero resistenza.

La Chiesa, dunque, si negò ad attribuire ad un castigo divino il terribile cataclisma che si era abbattuto su Santiago, ma si dedicò semmai a incanalare la paura collettiva verso le pratiche religiose e a predicare nelle pubbliche piazze. Non sorprende che i più attivi nel fornire i resoconti dell'accaduto siano stati i membri degli Agostiniani e dei Gesuiti, ordini missionari che erano stati inviati in Cile alla fine del XVI secolo, la cui attività si era intensificata dopo la Controriforma. Rispetto a loro, gli ordini originari, quello dei Domenicani e dei Francescani, quasi non appaiono nelle fonti se non come rettori delle rispettive chiese, tra le quali, quella di san Francesco che, come si è visto, fu l'unica a rimanere intatta.

D'altra parte non ci sono testimonianze, nonostante la comprensibile paura conseguente al cataclisma, che ci fossero state manifestazioni d'intolleranza, di violenza e di fanatismo come quelle contro gli untori che, diciassette anni prima, avevano caratterizzato, per esempio, la pestilenza milanese di manzoniana memoria; durante la quale, come si sa, non solo il popolino, ma la stessa magistratura aveva orchestrato la repressione con un celebre processo contro degli innocenti, giustiziandoli nella maniera più atroce. E, quantunque a Santiago si temesse una rivolta degli schiavi negri e indigeni, solo un africano fu messo a morte, presumibilmente per scopi intimidatori, ma con l'accusa ufficiale, con la quale si giustificava la severità del castigo, di essersi spinto fino a minacciare con una lancia il suo padrone affermando di essere il figlio del re di Guinea (cosa, del resto, che negli intendimenti del protagonista poteva rappresentare, piuttosto che un tentativo di rivolta, l'ingenua rivendicazione di una cosa vera).

Le autorità civili, per parte loro, diedero prova di saper gestire la situazione d'emergenza con prontezza come dimostrano le numerose lettere inviate alle istanze superiori, a cominciare dal viceré del Perù (dal quale il Cile, come *Capitanía General* dipendeva), al Consiglio delle Indie e al re Filippo IV. Tutti gli atti ufficiali, del resto, grazie ai quali è stato possibile ricostruire l'accaduto, si salvarono dalla distruzione per merito della solerzia di Manuel de Toro Mazote, "escribano público y de cabildo", che si era precipitato a mettere in salvo l'archivio alla comparsa dei primi *temblores*. Unico assente, in questo contesto in cui sembrava che ognuno avesse saputo assumersi con diligenza ed efficacia le proprie responsabilità, il governatore, nonché capitano generale e presidente della *Real Audiencia*, cioè la massima autorità della colonia.



Martín de Mujica (?-1649), infatti, si trovava a Concepción, la città situata a poco più di 500 chilometri a sud della capitale, dove la sua presenza era necessaria per contenere la bellicosità degli *indios mapuche*, tanto che seppe del disastro occorso nella capitale solo dopo aver ricevuto una lettera dagli *oidores* che lo informavano dell'accaduto. Ci volle un anno e mezzo perché il governatore potesse ritornare nella capitale per rendersi conto dei fatti e vi morisse subito dopo, all'improvviso, aggiungendo una nuova disgrazia alla lunga fila di quelle precedenti.

La sua assenza è solo un indizio, ma estremamente significativo, della gravità della situazione cilena, vero e proprio *Flandes Indiano*, come scriveva Rosales, che non aveva confronti con le restanti colonie. Gli spagnoli dovevano non solo fare opera di contenimento rispetto ai continui tentativi dei *mapuche* di sfondare la linea della *Frontera*, mantenendo un esercito in armi in quella zona, cosa che significava, tra l'altro, sottoporre la popolazione a continue vessazioni quando i militari decidevano di fare scorrerie nei campi per *perrecharse*, ma dovevano arruolare forze nuove, e ogni anno un drappello di giovani era obbligato a trasferirsi al fronte, abbandonando la capitale proprio quando più importante sarebbe stata la loro presenza per i lavori dei campi. Ma, soprattutto, gli spagnoli dovevano scendere a patti con gli indigeni per ottenere libertà di movimento, garanzie di pace e la liberazione dei *cautivos*.² Nel *Parlamento* di *Quillín* del 1641 le trattative in questo senso tra le autorità coloniali e quelle indigene erano state lunghe e faticose. In questo contesto, nonostante la calamità che aveva distrutto Santiago, il governatore Mujica fu costretto a rimanere al fronte e a indire un nuovo *Parlamento* nello stesso 1647, per evitare che i nemici potessero approfittare della situazione, spingendosi fino a Santiago, e a tenerli buoni con promesse e lusinghe. I sopravvissuti della capitale, quindi, sapevano bene che la provvisorietà della loro esistenza era legata anche al pericolo indigeno, sempre incombente, ma, in quell'occasione, più facilmente concretizzabile, tanto che ci fu chi propose di trasferire la capitale in altro luogo.

Un supplemento d'indagine sarebbe necessario per sapere in che misura e in che modo la corona abbia preso qualche iniziativa tangibile e significativa per alleviare le tribolazioni dei cileni. In ogni caso è utile ricordare le difficoltà della metropoli in quel periodo. Oltre alla decadenza economica, all'inettitudine personale di Filippo IV e del suo favorito e primo ministro il Conte-Duca de Olivares, la Spagna, dopo aver subito la grave sconfitta di Rocroi (1643), era ancora impegnata nella Guerra dei Trenta Anni, la più lunga e devastante che avesse sofferto l'Europa e, contrariamente alle altre potenze, che nel 1648 firmarono la pace di Westfalia, continuò a combattere contro la Francia fino al 1659, anno nel quale si dovette rassegnare a firmare la punitiva Pace dei Pirenei. Qualche mese dopo il terremoto cileno, del resto, la sollevazione napoletana di Masaniello, sfociata, dopo la sua morte, nella rivendicazione di una vera e propria

² La liberazione dei prigionieri cristiani era una costante preoccupazione per i missionari operanti in Cile, tanto che già nel 1608, per esempio, il gesuita Torres, scriveva al cardinal Federico Borromeo di raccogliere fondi presso i fedeli milanesi per pagarne il riscatto (cfr. Albonico 1990: 100-101).



indipendenza, avrebbe procurato ulteriori e gravi grattacapi alla monarchia, già coinvolta nelle rivolte della Sicilia, della Catalogna e del Portogallo. E' quindi improbabile che l'interessamento della Spagna per i suoi sudditi cileni fosse stato sollecito e, soprattutto, efficace. Il senso di precarietà e di isolamento dei sopravvissuti alle catastrofi occorse a cominciare dal maggio 1647 dovette essere accentuato, dunque, dalla lontananza, sia letterale che metaforica, della metropoli.

Tuttavia, e nonostante tutto, la colonia si riprese, seppur lentamente, e non si disfece nemmeno quando, solo un decennio dopo, nel 1657, un altro terremoto distrusse anche Concepción. Anzi, forse proprio nella necessità di prendere decisioni da soli, derivate dalle molte catastrofi e dall'isolamento, le istituzioni coloniali e le classi dirigenti in esse rappresentate si addestrarono ad una sorta di autogoverno e di autonomia che in seguito le preservò da forme esasperate di lotte intestine per il controllo del potere, mentre Santiago si mantenne come centro della colonia in competizione con Concepción, la capitale della *Frontera*. La tanto decantata (ancora oggi) stabilità del Cile si era dunque costruita paradossalmente, ma solidamente, proprio su di una terra scossa da frequenti movimenti tellurici.

HEINRICH VON KLEIST O L'APOCALISSE INDIVIDUALE

E' tuttavia improbabile che, malgrado la ricchezza delle fonti e l'abbondanza delle informazioni, del terremoto cileno del 1647 si sarebbe saputo alcunché in Europa se, un secolo e mezzo dopo, Heinrich von Kleist (1777-1811) non ne avesse fatto il soggetto di un suo celebre racconto, *Il terremoto nel Cile*, pubblicato per la prima volta in Germania nel 1807.³ Quantunque durante la seconda metà del XVIII secolo si fosse esteso tra gli intellettuali europei l'interesse per i terremoti come fenomeni naturali, appare poco credibile, ad una prima ricognizione, che Kleist abbia potuto trovare spunti specifici per quello del 1647 nelle opere dei pochi che avevano viaggiato nel lontano paese sudamericano dopo il tragico evento. Il gesuita italiano Antonio Fanelli (1674-?), per esempio, giunto da Mendoza a Santiago per la sua opera missionaria nel 1698 si limitava a sottolineare, pubblicando le sue relazioni di viaggio nel 1710, che, se non ci fossero stati tanti terremoti, Santiago si sarebbe potuta considerare una terra promessa, se non addirittura un Paradiso terrestre.

Se in questo caso il tutto si riduceva ad un breve cenno, ben più ampio fu lo spazio dedicato al tema da un altro gesuita, Ignacio Molina (1740-1829), radicatosi a Bologna dopo l'espulsione dell'Ordine dalle colonie spagnole d'America. Nel suo *Saggio sulla storia naturale del Chili*, pubblicato in italiano nel 1782, Molina dovette a malincuore ammettere che in quell'Eden dalle tante virtù:

³ Kleist von H., 1997, *Tutti i racconti*, a cura di Marina Bistolfi, Mondadori, Milano.



La sotterranea effervescenza di queste materie infiammabili, onde è formata la base del terreno Chilense, messa in moto dalla materia elettrica, vi cagiona ancora i tremuoti, unico flagello a cui è soggetto questo bel Paese. (Molina 1782: 43)

Tanto da affrettarsi ad aggiungere che i “tremuoti leggeri” si fanno sentire nel Chile tre o quattro volte l’anno, mentre quelli “grandi” accadono più raramente. Ad avvalorare quanto asserito, in nota elencava le date (1570, 1647, 1657, 1730, 1751) dei cinque grandi terremoti, compreso quello del 1647, che avevano scosso il Cile a cominciare dalla dominazione spagnola, e cioè in 244 anni. L’ansia di Molina nel minimizzare il numero e la potenza distruttiva di tali terremoti si accentuava quando descriveva le efficaci precauzioni edilizie adottate per prevenire i crolli, e quando asseriva che i cileni erano contenti della loro situazione e che non avrebbero cambiato il proprio paese per nessun altro. Il suo atteggiamento insistito si doveva non solo all’attaccamento al proprio *terruño*, ma anche alla volontà di controbattere le accuse di De Pauw, sostenitore dell’inferiorità americana rispetto all’Europa, al quale, nell’ambito della nota disputa, erano esplicitamente dirette le affermazioni dell’esule. Tuttavia, nelle sue pagine sul terremoto, Molina non trascurava di aggiungere altre osservazioni sulle sue cause, tra le quali vi sarebbero state “L’elasticità dell’aria interna estremamente da essa rarefatta e la prodigiosa forza dell’acqua ridotta in vapori, la quale dal vicino mare s’introduce per i condotti sotterranei” (Molina 1782: 44) delle aree più soggette al sisma.

Nelle ipotesi, come la sopra citata, formulate dal gesuita sono rintracciabili gli echi delle teorie scientifiche di Immanuel Kant (1724-1804), riunite nei suoi tre scritti sui terremoti, pubblicati nel 1756 a seguito del devastante sisma che, solo un anno prima, aveva ridotto in rovina la città di Lisbona. Una catastrofe, quella di Lisbona, che ebbe una vastissima eco nell’intellettualità europea del tempo, fino al punto di ispirare a Voltaire il suo *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) e alcune pagine del *Candide* (1759) e di imprimersi nella memoria di Goethe bambino, il quale, attraverso il racconto che gliene fece il padre, ne colse gli aspetti più sconvolgenti, rammentandoli fino in età adulta.

Qualche decennio dopo, nel 1783, un cataclisma di simile violenza colpì la Calabria e la città di Messina, distruggendone il porto. Intorno a questo nuovo disastro si riattivarono le speculazioni scientifiche e, insieme, quelle etiche e filosofiche. A queste ultime Augusto Placanica ha dedicato alcuni suoi importanti lavori, con l’obiettivo di riflettere non tanto “su *quel* terremoto quanto su come quel terremoto era stato avvertito dalla coscienza del tempo” (Placanica 1985: XII). I risultati della sua ricerca confermano che l’attenzione al tema geofisico, quello stesso che aveva attratto Kant, era divenuta quasi ossessiva tanto da indebolire le antiche credenze legate all’astrologia e alla teodicea. Ciò nonostante, quel terremoto aveva offerto, a suo parere, un’occasione per una nuova specie di riflessione. In piena età dei Lumi, in un contesto culturale che aveva creduto in un progresso ineluttabile, incominciava a manifestarsi la propensione a demandare alla poesia e all’arte il compito di ripensare



alla caducità delle cose umane e a ragionare sulla storia. E, sempre secondo il nostro, tra il centinaio di autori che si erano soffermati sulle rovine del terremoto del 1783, solo il grande di Weimar, che aveva visitato la città siciliana durante il suo famoso viaggio in Italia, ne aveva tratto una lezione etica. Dall'osservazione della rinata gioia di vivere dei messinesi, sebbene costretti a vivere in abitazioni di emergenza, e della serenità di una famigliola che lo aveva invitato ad entrare nella sua dimora improvvisata, Goethe, infatti, aveva maturato la convinzione che:

il terremoto, i danni, la paura tutto passa e si supera finché una società in concordia sa godere le gioie del momento e fino a quando le virtù domestiche si stampano nel tratto cordiale di una famiglia. (Placanica 1987: 60)

A riprendere a fine secolo, in ambiente americano, il tema del terremoto, fu Alexander von Humboldt (1769-1859), il grande viaggiatore e scienziato tedesco, come si sa esperto geologo, il quale, nel suo *Viaggio alle Regioni equinoziali*, ricavava dall'osservazione diretta della natura alcune costanti dei terremoti, per esempio la relazione tra questi e l'attività vulcanica, che aveva già studiato in Italia nel suo primo viaggio europeo, e la contemporaneità tra le scosse sismiche della costa venezuelana e quella delle Antille. A lui si deve, nel libro V, anche una descrizione del terremoto di Caracas del 1812, per la quale l'autore evocava le grandi catastrofi del secolo relative sia al Vecchio sia al Nuovo Mondo, da quella di Giamaica (1693) a quelle di Lisbona (1755), Cumaná (1766), Messina (1783), Lima (1746), Riobamba (1797), Quito (1797), Piemonte (1808) dimenticandosi, però, di citare nella lista proprio quello di Santiago del 1647.

Se è vero che Kleist avrebbe potuto conoscere tanto il saggio di Molina (tradotto in tedesco già nel 1786) come il *Viaggio* del conterraneo von Humboldt, dobbiamo escludere, per ciò che si è detto, che le due opere gli siano servite come fonti d'informazioni utili per il suo racconto. Analogamente, è possibile che Kleist abbia letto, così come era avvenuto per molte altre sue opere, anche gli scritti di Kant sui terremoti. Tuttavia, nell'opera sopra citata, il filosofo tedesco accenna solo una volta alla sismicità del Cile (dimostrando peraltro di non averne nemmeno chiara la collocazione geografica), ma accomunandola a quella del Perù, giacché asserisce che entrambi i paesi, essendo prossimi all'equatore, sono tormentati da questa calamità più frequentemente di qualsiasi altro paese al mondo. Nel corso della sua disanima seguirà parlando solo del Perù, citando più volte, come fonte delle proprie affermazioni, lo scienziato Pierre Bouguer (1698-1758), membro autorevole della spedizione scientifica di La Condamine al Perù del 1735 nonché autore del trattato *Delle correlazioni dei terremoti con le stagioni*. Infine, se è vero che J. W. Goethe (1749-1832), di ritorno dall'Italia a Weimar nel 1788, pubblicò il suo *Italienische Reise* solo trent'anni dopo, nel 1816-17, quando Kleist era già morto, non è impossibile che avesse menzionato la sua, pur lontana nel tempo, esperienza siciliana durante il suo unico incontro col più giovane scrittore. Ma, anche in questo ipotetico caso, Kleist non



avrebbe potuto ricavare da quella alcun dato significativo che ne sollecitasse l'interesse per l'America e, in particolare, per il terremoto del Cile del 1647.

Eppure l'artista aveva precedentemente ambientato un altro suo racconto, *Il fidanzamento a Santo Domingo*, nell'attuale Haiti, a Port au Prince, nell'epoca in cui, nel 1803, era in corso la rivolta dei negri comandati dal generale Dessalines contro la metropoli e contro i bianchi residenti nell'isola. L'argomento, la tragica relazione amorosa di un'indigena con un bianco, avrebbe avuto un precedente, e cioè la storia di Inkle e Yarico, diffusasi in tutta Europa a partire dal XVII secolo tanto da ispirare poemi, drammi e racconti in lingue diverse. La vicenda è semplice: Inkle, un commerciante inglese, dopo un naufragio sulle coste nordamericane, viene salvato dall'indiana Yarico. Dopo una relazione amorosa con lei, appena lasciata l'America, Inkle vende la sua amante come schiava per riassetare le proprie finanze e potersi sposare con Narcissa, una donna bianca che gli garantisce l'appartenenza a un certo *milieu* sociale. Kleist risolveva in maniera ben più tragica la storia d'amore tra la mulatta Toni e Gustav von der Ried, l'ufficiale svizzero al servizio della Francia, caduto prigioniero dei rivoltosi. Quando Toni organizza la sua liberazione, l'amore tra i due sembra suggellare un patto di fiducia reciproca. Tuttavia, al momento decisivo, Gustav diffida di lei e la uccide, per poi suicidarsi, quando si rende conto dell'errore commesso.

In conclusione, anche per quanto riguarda *Il terremoto nel Cile*, che, pur nell'invenzione artistica presenta precisi e intenzionali riferimenti storici e di luogo, un'eventuale fonte andrebbe ricercata presumibilmente in un ambito letterario – che non abbiamo finora rintracciato – e non, come si visto, in quello storico e odepotico. Resta il fatto che entrambi i racconti sono posteriori alla cosiddetta crisi kantiana di Kleist, che segnò il fallimento dell'autore nella costruzione di un progetto di vita fondato sui principi razionali e orientato a trovare la strada per la felicità, vista la sua raggiunta convinzione che la vita fosse governata dal cieco arbitrio del caso. L'ottimismo dell'età dei Lumi viene così completamente rovesciato e il terremoto, che in quell'epoca era stato oggetto di una pletera di studi scientifici e di qualche riflessione etica, diviene il pretesto per mettere in scena l'imperscrutabile disegno del destino e il fallimento di ogni speranza umana. Ma, per esplicitare il senso di queste affermazioni, a questo punto occorre procedere ad un breve riassunto del racconto più volte citato.

Don Henrico Asteron, contrario all'amore sbocciato tra la figlia Josephe e il suo precettore Jeronimo, decide di rinchiuderla nel convento delle carmelitane. La giovane, però, sfuggendo alla sorveglianza delle monache, s'incontra con l'amato nel giardino dello stesso convento. Rimasta incinta, Josephe, sorpresa dalle doglie durante la processione del Corpus Domini, si accascia sulla scalinata della cattedrale, rendendo pubblico il proprio stato. Condotta in prigione appena rimessasi dal parto, viene sottoposta ad un processo per ordine dell'arcivescovo e condannata al rogo, pena che le viene pietosamente commutata dal viceré in decapitazione. Jeronimo, incarcerato a



sua volta, venuto a conoscenza della sorte di Josephe, decide che s'impiccherà lo stesso giorno in cui la sua innamorata sarà condotta al patibolo. Giunto il giorno dell'esecuzione, una terribile scossa di terremoto fa crollare il pilastro al quale Jeronimo stava fissando il cappio per impiccarsi e, insieme con quello, tutto il carcere. Prodigiosamente illeso, il giovane va in cerca dell'amata fuori dalla città, dove una donna gli comunica che la giovane è morta. Distrutto dal dolore, poco dopo, però, Jeronimo scorge di lontano Josephe intenta a lavare il figlioletto Philipp, che ha salvato dalle fiamme che hanno distrutto il convento delle carmelitane e ucciso le monache. Anche l'arcivescovo è morto, mentre il palazzo del viceré è crollato, quello del tribunale è in fiamme e una palude ricopre ora il luogo dove si ergeva la casa di don Henrico. Liberati da tutti i loro persecutori, i due giovani decidono di raggiungere il porto di Concepción e di imbarcarsi per l'Europa. In attesa di raggiungere la città, passano una notte serena all'aperto, insieme con un compagno occasionale, don Fernando Ormez e i suoi familiari, la moglie, la cognata, un figlioletto, dai quali sono trattati con affetto e rispetto.

Nel cuore degli amanti, resi fiduciosi dalla solidarietà loro dimostrata dai nuovi amici, rinasce la speranza cosicché, il mattino dopo, rinunciando alla fuga, si avviano ad ascoltare la Messa nella Chiesa di San Domenico. Ma dal pulpito il predicatore, dopo aver ringraziato Dio per la salvezza concessa ai presenti, si scaglia contro la depravazione della città, e addita i due peccatori, citandoli per nome, che hanno scatenato l'ira divina. Riconosciuta da don Pedrillo, il proprio ciabattino, Josephe nega la sua identità e viene difesa strenuamente da don Fernando. La folla inferocita si accanisce allora contro Jeronimo e contro un'altra donna, scambiata per la colpevole, che vengono uccisi da due colpi di mazza. A questo punto Josephe si autodenuncia e paga con la vita il suo peccato. Don Fernando, però, pur di salvare la vita ai due bambini, sfodera la spada e uccide ben sette aggressori, ma non riesce a sottrarre il proprio figlioletto alla ferocia di don Pedrillo, che lo sfracella contro lo spigolo di un pilastro, scambiandolo per Philipp. Solo allora la folla si placa e ognuno si allontana. Nella loro generosa pietà, don Fernando e la moglie adotteranno il piccolo Philipp.

Nel suo racconto Kleist, come si è già sottolineato, non trascura mai di fornire elementi concreti perché siano identificabili tanto l'ambiente come il momento storico, a cominciare dal suo icastico *incipit*:

A Santiago, la capitale del regno del Cile, proprio nel momento del grande terremoto dell'anno 1647, nel quale molte migliaia di persone trovarono la morte, un giovane spagnolo di nome Jeronimo Rugera, accusato di un delitto, stava accanto a un pilastro della prigione in cui lo avevano rinchiuso, e voleva impiccarsi. (Kleist von 1997: 127)

Altri indizi di carattere storico giuocano a favore dell'uso di una fonte, come si diceva, anche se l'ambientazione parrebbe riguardare Lima, piuttosto che Santiago, non fosse altro che per la presenza del viceré. Tuttavia esistono diverse discrepanze



con i fatti documentati. In realtà, come si è visto, i membri delle istituzioni coloniali furono risparmiati dal terremoto; l'arcivescovo si dimostrò propenso a ritenere il terremoto un fatto naturale piuttosto che un castigo divino; le cerimonie religiose si svolsero all'aperto, nella *Plaza de Armas*, per paura del ripetersi delle scosse; infine, i duecento matrimoni celebrati per sanare unioni illegittime fanno pensare ad una società più tollerante di quella immaginata dall'autore tedesco. Lo scenario dipinto da Kleist, dunque, attraverso il prisma deformante delle sue convinzioni, riproduce una realtà più cupa di quella che si evince dalle fonti storiche. Persino l'ambientazione finale nella chiesa, più gotica che barocca, dei domenicani (proprio i frati ai quali era affidato il tribunale dell'Inquisizione), ricrea un'atmosfera di lugubre solennità, sospesa tra il suono dell'organo e la luce che filtra dai lampadari e dalle vetrate proiettando ombre misteriose, e la materialità della gente che si assiepa nel luogo sacro, dove i ragazzini si avvinghiano alle cornici dei quadri per poter assistere alla funzione.

Naturalmente non si tratta qui di stabilire la maggiore o minore verosimiglianza storica del testo kleistiano, ma, piuttosto, di sottolineare la fosca coloritura che viene data alla *fabula* morale, per la quale lo scenario più adatto sembra essere quello evocato da un '600 controriformistico e oscuro, in una colonia spagnola dove la fede si converte in superstizione e fanatismo. Qui, l'Apocalisse non è quella determinata dagli eventi naturali, alla quale si può anche porre rimedio, ma piuttosto quella che inchioda una giovane coppia di amanti ad un destino inesorabile e invincibile.

ANCORA A SANTIAGO. APOCALISSE MODERNA

Lo straordinario racconto di Kleist è stato recentemente evocato, come perno intorno al quale si sviluppano le riflessioni etico-filosofiche dell'autore, nel recente lavoro dello scrittore messicano Juan Villoro dal titolo *8.8: El miedo en el espejo. Una crónica del terremoto en Chile*. Il testo rende conto del terribile terremoto (8.8 gradi della scala Richter) occorso il 27 febbraio 2010 a Santiago.⁴

L'interesse dell'opera sta nel fatto che, trovandosi Villoro nella capitale del Cile in occasione del primo *Congreso Iberoamericano de Literatura Infantil y Juvenil*, può presentarsi al lettore nella doppia veste di testimone dei fatti e di superstite. Sorpreso dalla prima terribile scossa nel sonno, alle 3,34 della notte, mentre si trovava in una stanza del settimo piano dell'Hotel San Francisco, Villoro visse fino al 5 marzo, quando poté ritornare in patria con un volo straordinario, l'esperienza del terremoto e del post terremoto. Consapevole che "lo que el miedo destruye no se recupera en forma integral", l'autore si propone come cronista, ma solo di una realtà frammentaria, nella quale ha cercato, secondo quanto asserisce, di registrare fedelmente il modo in cui,

⁴ Villoro J., 2011, *8.8: El miedo en el espejo. Una crónica del terremoto en Chile*, Editorial Candaya, Barcelona.



una “población flotante de un hotel reunida en un naufragio”, e cioè un gruppo di partecipanti al convegno, percepì e visse il dramma (Villoro 2011:18).

I primi capitoli, perciò, scorrono cronologicamente, passando da alcuni cenni autobiografici (le strane coincidenze che lo legano al Cile e alla propria esperienza del terremoto, soprattutto quello vissuto nel 1985 nel suo paese natale), alle premonizioni del disastro (dal calore inusuale, al colore e alla forma della luna, alle intuizioni di alcuni amici sensitivi), per poi proseguire con la cronaca del proprio vissuto e di quello di una ventina di amici congressisti ospitati nell’hotel, nonché dei riti propiziatori e delle pratiche superstiziose che ognuno di loro mette in pratica per scongiurare il ripetersi dei sommovimenti sismici.

Questa parte, illuminata a sprazzi da qualche tocco di comicità, appare, dunque, come il resoconto di una realtà sperimentata personalmente e/o attraverso i racconti degli amici, come una cronaca, appunto, che per certi versi segue intenzionalmente la falsariga degli storici secenteschi, come il più volte citato Rosales. Tuttavia, dopo la paura istintiva, che impedisce ogni tipo di razionalità, il “sabor de la muerte” si affaccia alla coscienza dell’autore, e si coagula intorno alla consapevolezza che, di fronte all’impossibilità di prognosticare il terremoto, alla fine di ogni giornata possiamo solo dire “falta un día menos”, e cioè prendere atto che l’attesa dell’annichilimento finale, attraverso il terremoto o in altro modo, si fa ogni giorno più corta (Villoro 2011: 51).

A fare da spartiacque tra la prima e la seconda parte del libro, Villoro inserisce nel suo testo, con un repentino cambiamento di stile che si materializza in una prosa poetica, un breve capitolo, dal titolo “ella duerme”, dedicato alla storia di un’amica che è in coma, il cui muto isolamento gli sembra emblematico di ciò si percepisce nella zona grigia che è la frontiera tra la vita e la morte. Gli indecifrabili sette minuti del terremoto, sostiene Villoro, furono proprio questo, una breve sospensione tra la vita e la morte, tanto che lo scrittore conclude, citando Giorgio Agamben, con l’affermazione che, non potendo essere un *testigo integral* poiché non ha conosciuto l’orrore fino alle sue ultime conseguenze, si è proposto come semplice cronista, cercando di avvicinarsi il più possibile all’indicibile. Ma proprio dall’esperienza e dal racconto di quella esperienza limite scaturisce l’esigenza di una riflessione sopra la morale e il destino, attraverso la rilettura del racconto di Kleist e della sua biografia.

L’interpretazione di Villoro si sofferma sul comportamento dei due protagonisti, Jeronimo e Josephe, i quali, sopravvissuti al grande terremoto, prendono atto che il destino ha provveduto a fare giustizia, sottraendoli ad un castigo non meritato. Perciò, una volta scoperto che i loro accusatori sono morti e dopo aver sperimentato la solidarietà di don Fernando e i suoi familiari, si convincono che Dio abbia dato loro un’opportunità per cominciare un’altra vita e rinunciano alla fuga. La loro sorte è segnata fin da questo momento, da quando, cioè, si abbandonano alla speranza come fece – ricorda Villoro – il rabbino prigioniero, protagonista del racconto di Villiers de l’Isle-Adam, il quale, fuggito da un carcere le cui porte sono rimaste aperte, ricade, alla fine della sua corsa verso la libertà, tra le braccia dell’Inquisitore, che gli ha



occultamente organizzato la fuga solo per sottoporlo alla "tortura della speranza" (Villoro 2011: 88).

Il loro peccato maggiore, quindi, è stato quello che l'autore definisce icasticamente il narcisismo dell'innocenza, ossia la presunzione di credersi innocenti. Ogni *víctima omitida*, cioè chiunque si salvi da una grande sciagura, dovrebbe, invece, fare un esame di coscienza e seguire gli insegnamenti della Bibbia, che suggerisce di fare un sacrificio per prescindere dalla propria felicità e per fare ammenda del proprio eventuale peccato. La penitenza e il sacrificio sono importanti perché la speranza deve affrontare la realtà essendo sostenuta dal senso di responsabilità e da una ritrovata volontà di fare.

Il racconto di Kleist propone, inoltre, una serie di dilemmi morali (C'è un disegno nel caso? In che misura ci meritiamo ciò che succede? Il libero arbitrio porta davvero al nostro bene? Dove si trova la verità in un mondo mutevole?), ai quali la religione suole tradizionalmente dare le sue risposte. Ma tali dilemmi sono anche quelli dell'uomo moderno. Come sostiene il filosofo cileno Fernando Viveros Collyer, nel mondo attuale, figlio di una civiltà che ha addomesticato la terra in tutti i modi, "el afuera", cioè il mondo magmatico e determinato della natura, si è ritirato al punto che sembra non esistere più. Finché nella nostra realtà artificiosa irrompe il terremoto e ci restituisce al "afuera del cosmos", cioè al "modo de las cosas cuando lo humano no siente necesidad de constituirse algún centro del mundo" (Villoro 2011: 92).

I personaggi di Kleist, determinati dalla passione e dalla condanna sociale, dovendosi confrontare all'improvviso con "el modo de las cosas", sono vinti, secondo Villoro, dalla propria soggettività: il terremoto, infatti, tende a decentrare chi lo subisce e a sostituire alla logica l'esperienza pura. Sia nel Cile immaginario del 1647, resuscitato da Kleist, sia in quello autentico del 2010, si ebbero tra i sopravvissuti delle ripercussioni interiori – sentimenti, idee, emozioni – le stesse per le quali passarono Jerónimo e Josephe: il castigo, l'angoscia, la salvezza, la colpa, la gioia, la speranza, la generosità, la penitenza, la condanna e la brutalità. Come loro, anche noi ignoriamo se queste categorie possono avere un ordine e una consequenzialità. Kleist si salvò da questa incertezza con il suicidio, che consumò a Postdam a soli 34 anni, nel 1811. La sua scelta, a differenza di quella di Primo Levi che non resse al senso di colpa di essere uscito illeso da Auschwitz, sembrò essere, piuttosto, secondo la definizione di Albert Camus, una sfida filosofica. Ormai famoso per le sue opere letterarie, scampato, nella sua pur breve vita, alla malattia e ai pericoli mortali della vita militare, Kleist scelse la morte quasi come una manifestazione di onnipotenza; e come una sorta di *aleph* del proprio mondo amoroso lo riconobbe Henriette Vogel, l'amante che gli si affidò per morire insieme a lui e di sua mano.

Villoro, infine, cita Jacques Derrida per ricordare che la morte dell'altro (non unicamente, ma soprattutto se lo si ama) non annuncia un'assenza, una sparizione, la fine di questa o di quella vita, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire ad un altro vivente. La morte proclama ogni volta la fine del mondo nella sua



totalità, la fine di ogni mondo possibile, e ogni volta la fine del mondo come totalità unica, e pertanto insostituibile e infinita. Perciò, conclude Villoro, il “*mundo se acabó*” a Santiago nel 1647, a Postdam nel 1811, di nuovo a Santiago nel 2010. Per coloro che non hanno scelto il suicidio, come fece Kleist, l'autore ricorda nuovamente che la principale (forse l'unica) lezione della sopravvivenza è ricordare ogni giorno che abbiamo un giorno in meno prima che il mondo termini di nuovo (Villoro 2011: 98).

Tuttavia, afferma lo scrittore messicano con una punta d'ironia, i cataclismi attuali sono diversi da quelli di un tempo. Il filosofo della velocità Paul Virilio ha proposto la creazione di un museo dell'incidente, un posto dove studiare le ripercussioni del disastro nelle nuove condizioni della vita attuale. Ogni tecnologia, infatti, inventa il suo incidente; non esistono più disgrazie locali, ma una frattura dell'ordine globale. Quando la interrelazione che diamo per scontata si rompe, ciò che si annulla è incommensurabile: il volo si cancella, lo schermo si spegne, il cellulare non funziona, un paese si isola. Per Virilio la tecnocrazia è una sorta di *doping* che accelera il rendimento senza calcolarne gli effetti secondari. La globalizzazione ha portato alla formazione di un mondo finito, una sorta di ghetto collettivo, dove tutto sembra racchiuso in un'immensa *Claustrópolis*. Quello che prima era una catastrofe limitata si trasforma oggi in un fenomeno incalcolabile al quale siamo incapaci di assegnare una dimensione, poiché è impossibile calcolare quante cose smetteranno di funzionare. Il cataclisma avviene in uno scenario inedito, nel quale la tecnologia non ha una vocazione per l'errore, ma, semmai, crea una sorta di assuefazione automatica. Tutti i nostri spostamenti e gli innumerevoli contatti in rete sono davvero necessari? L'antropologo Robin Dunbar, a seguito di esperimenti compiuti sui primati, sostiene che il nostro cervello e la nostra emotività sono in grado di gestire non più di 150 rapporti di amicizia. Il nostro cervello, perciò, è davvero in grado di adeguarsi alle migliaia di contatti che ci offre la rete? Anche se i cataclismi sono globali, non si sono considerate né l'evoluzione storica degli incidenti né il loro impatto sui costumi contemporanei. Gli effetti potenziali di un collasso futuro si moltiplicano, ma l'attualità ci ha sottomesso ad un automatismo dell'innovazione che ci impedisce di scegliere una carrozza invece dell'aereo. Come i protagonisti del *Viaggio al centro della terra* di Giulio Verne, che prendono lezioni di abisso prima di affrontare la discesa in un cono vulcanico, dovremo prendere lezioni di abisso per abitare la superficie della terra.

Con il titolo della sua *crónica* Villoro ci suggerisce che l'esperienza del terremoto, rendendo visibile e percepibile la nostra paura, ci conduce, attraverso l'analisi della sindrome del sopravvissuto, dallo spazio emozionale a quello della coscienza. Riferendosi all'Apocalisse moderna, alla quale è appena sfuggito, l'autore non può prescindere, perciò, dalla memoria non solo di un altro evento, il terremoto di città del Messico del 1985, ma anche da quella della Shoah, la catastrofe voluta e organizzata dall'uomo contro il suo simile. Nell'oggi la tragedia è di nuovo incombente; questa volta, però, sarà totale e si abatterà sull'umanità intera, ormai prigioniera di un ghetto globalizzato, per colpa di una tecnologia inetta a prevenire le conseguenze disastrose



del suo stesso esistere. In questa sorta di previsione allarmistica, le riflessioni di Villoro si rivestono di sfumature profetiche, quasi che l'Apocalisse moderna riprendesse il suo significato originario di 'rivelazione'.

Un significato applicabile, in certa misura, anche ai primi due casi analizzati. In maniera analoga a quanto avviene nella realtà del XXI secolo, infatti, la tragica sorte dei due protagonisti del racconto di Kleist demistifica il valore consolatorio sia della speranza sia della fede, che vorrebbero che nell'uomo esistesse la capacità di perdonare in presenza del sentimento sincero che unisce due giovani vite, soprattutto a seguito di un cataclisma che ha già fatto migliaia di vittime innocenti. Il tragico evolversi dei fatti, infine, smaschera ogni illusione umana, indicando che il mondo è governato solo dal caos e dall'irrazionalità. Anche nelle fonti che documentano il terremoto del 1647 è ravvisabile, forse anche solo come espressione di un progetto religioso portato avanti dai Gesuiti e dagli Agostiniani – affini per regola, vocazione missionaria e fiduciosi, per la sincera devozione post tridentina, nel valore delle opere oltre che della fede – la volontà di rivelare una verità che rimuova il pregiudizio. Stigmatizzando la convinzione diffusa che il terremoto fosse una manifestazione della collera divina per i peccati dell'uomo e l'eventuale ricerca di un capro espiatorio, il vescovo Villarreal incitava alla solidarietà e alla devozione il suo popolo, del quale elogiava enfaticamente, a sostegno della sua tesi, l'innocenza. Il prelado non era affatto quello sprovveduto di cui, due secoli dopo, come si è visto, si sarebbe fatto beffe il positivista Amunátegui, ma piuttosto colui che, come il profeta, esorcizzando il fanatismo, preconizzava una via di salvezza per l'intera comunità.

BIBLIOGRAFIA

Albonico A., 1990, *Il cardinal Federico «americanista»*, Bulzoni, Roma.

Altmann W., 1995, "Entre barbarie y paraíso. La imagen de América Latina en la literatura alemana", *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, tomo L, pp. 478-491.

Amunátegui M. L., 1882, *El terremoto del 13 de mayo de 1647*, Rafael Jover Editor, Santiago.

Barros Arana D., 1884-1902, *Historia Jeneral de Chile*, 16 voll., Imprenta Barcelona, Santiago.

Fanelli A. M., [1710] 1962, "Relación de un viaje a Chile en 1698" in Medina J. T. (a cura di), *Viajes relativos a Chile*, tomo I, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, pp. 101-143.

Gerbi A., [1955] 2000, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica: 1750-1900*, Riccardo Ricciardi editore, Milano-Napoli.

Humboldt A. von, [1816-1831] 1991, *Viaje a las Regiones Equinociales del Nuevo Continente*, traducción de Lisandro Alvarado, Monte Avila Editores, 5 tomos, Caracas.



Kant I., 1984, *Scritti sui terremoti*, traduzione di Paolo Manganaro, presentazione di Augusto Placanica, 10/17, Salerno.

Kleist von H., 1985, *Lettere alla fidanzata*, a cura di Ervino Pocar, ES, Milano.

Kleist von H., 1997, *Tutti i racconti*, a cura di Marina Bistolfi, con un saggio di Thomas Mann, Mondadori, Milano.

Mellafe R., 1986, "El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades" in R. Mellafe, *Historia Social de Chile y América*, Editorial Universitaria, Santiago, pp. 279-288.

Mellafe R. y Loyola L., 1994, *La memoria de América colonial. Inconsciente colectivo y vida cotidiana*, Editorial Universitaria, Santiago.

Molina I., 1782, *Saggio sulla storia naturale del Chili*, Stamperia San Tommaso d'Aquino, Bologna.

Placanica A., 1985, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino.

Placanica A., 1987, *Goethe davanti alle rovine di Messina; poesia e verità*, Sellerio, Palermo.

Placanica A., 1990, *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia.

Rosales de D., [1655] 1878, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Imprenta del Mercurio, Valparaíso.

Valenzuela Márquez J., 2007, "El terremoto de 1647. Experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial", *Historias Urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 27- 65.

Villari R., 2012, *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero. 1585-1648*, Mondadori, Milano.

Villoro J., 2011, 8.8: *El miedo en el espejo. Una crónica del terremoto en Chile*, Editorial Candaya, Barcelona.

Claudia Borri. Laureata in Lettere, dopo gli anni d'insegnamento nelle scuole secondarie, ha conseguito un *Magister en Historia de América* presso l'*Universidad de Chile* di Santiago nel 1993. Si dedica alla ricerca nell'ambito della storia latinoamericana, con particolare attenzione per il Cile e l'Argentina (*Aventureros-patriotas en el proceso de independencia chilena*, 2012). Ha pubblicato saggi sulla storia di questi paesi e sui viaggi femminili (*Viajeras entre dos mundos*, 2012). E' docente a contratto presso la Facoltà di Mediazione Linguistica e Culturale (Università degli Studi di Milano)

claudia.borri@tin.it