

RiMe

Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

ISSN 2035-794X

numero 7, dicembre 2011

Missionari e religiosi italiani in Messico tra porfiriato e
rivoluzione: documenti dal vicariato apostolico della
Baja California

Massimo De Giuseppe

Direzione

Luciano GALLINARI, Antonella EMINA (Direttore responsabile)

Responsabili di redazione

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

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

Emilia del Giudice e Michele Rabà

Comitato di redazione

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

Comitato scientifico

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

Comitato di lettura

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

Responsabile del sito

Corrado LATTINI

Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea: Luca CODIGNOLA Bo (Direttore)

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

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

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

Segreteria: segreteria.rime@isem.cnr.it

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

Indice

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

Dossier

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

a cura di

Patrizia Spinato Bruschi e Ana María González Luna C.

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

Indice

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

Missionari e religiosi italiani in Messico tra porfiriato e rivoluzione: documenti dal vicariato apostolico della Baja California

Massimo De Giuseppe

Alcuni di loro parlano lo spagnolo e, benché moltissimi l'intendano abbastanza bene, pure fingono di non capirlo (no lo sabe) quando loro non garba quello che si dice; donde ebbe origine la frase italiana far l'indiano per fingere di non intendere¹.

Missionari, migranti e impostori

Nell'età dell'imperialismo europeo, del positivismo trionfante, della *dollar diplomacy* e del ritorno di fiamma dell'universalismo cristiano, la S. Sede elaborò nuove formule di missionarietà extraeuropea che si trovarono schiacciate tra le nuove ambizioni civilizzatrici, le esigenze di romanizzazione delle strutture delle chiese locali e gli interessi nazionali degli Stati interessati. Un ruolo decisivo in tal senso fu giocato dalla Congregazione di Propaganda Fide che, in quanto incaricata della evangelizzazione dei vicariati apostolici, divenne un elemento cruciale del dualismo tra risveglio missionario e impulsi coloniali². Se l'Africa e, in parte, l'estremo Oriente rappresentarono in quella stagione territori di conquista militare, politica, spirituale ed ecclesiale,

¹ Lettera di padre Scarpetta, dopo un incontro con comunità di indigeni *dieguiños*. «Periodico delle Missioni estere», a. VII, 3 aprile 1903, p. 40. Per una distinta versione in spagnolo del saggio, di prossima pubblicazione in Messico, rimando a Massimo DE GIUSEPPE, "De aquí la frase 'fare l'indiano'. Misioneros y religiosos italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución", in *Istor. Revista de historia internacional*, n. 46, invierno 2011-2012.

² La congregazione, fondata nel 1622 da papa Gregorio XV con l'obiettivo dell'evangelizzazione dei popoli non cattolici, era presente in America Latina fin dal 1634, anche se aveva faticato a svilupparsi nella Nueva España per i caratteri stessi del regime del patronato. Al 1683 risale la fondazione del primo dei 17 collegi latinoamericani di Propaganda, a Querétaro, centro simbolico per la penetrazione evangelica nelle terre della *Grande Chichimeca*. Nel secolo XIX Propaganda Fide conobbe un forte sviluppo nel subcontinente. La sua presenza formale in Messico rimase limitata al Vicariato della Baja California, anche se a fine secolo la congregazione contribuì alla rinascita e rinnovamento del fervore missionario nel paese.

nonché laboratori di nuove missionarietà per sacerdoti (e laici) francesi, belgi e italiani, diverso fu naturalmente il quadro del continente americano e del singolare caso messicano.

A differenza di quanto avvenuto per la stagione coloniale, la presenza missionaria italiana nel Messico contemporaneo è ancora tutta da investigare e solo da pochi anni gli archivi ci permettono di tentare un lavoro di costruzione e monitoraggio adeguato. Il "largo XIX", come ama definirlo la storiografia messicana³, risulta infatti un secolo complesso da analizzare riguardo alla presenza dei religiosi stranieri in un paese segnato prima dagli sconvolgimenti della stagione indipendentista, poi dal violento scontro tra conservatori e liberali che ha marcato a fuoco tutta la fase della *guerras de reforma* e dell'impero fittizio di Massimiliano d'Asburgo. Un processo che ha assunto nuovi toni e colori dopo la vittoria juarista che ha posto le basi culturali delle istituzioni repubblicane messicane indirizzate verso la contemporaneità. Oltre gli scontri e le trasformazioni, un dato inequivocabile per quanto concerne le sorti della Chiesa cattolica in Messico nel XIX secolo dipende viceversa dalla prolungata crisi dei vecchi ordini religiosi tradizionali, in particolare quelli minori storicamente presenti in aree indigene, sullo sfondo del processo di profondo stallo del clero secolare. Le difficoltà manifestate dal sistema dei seminari diocesani rappresentarono infatti una costante per buona parte del secolo, accompagnate dalla perdurante diffidenza nei confronti della formazione di un clero indigeno. Un'eccezione silenziosa a questa situazione di ripiegamento sociale (ma anche politico ed economico) della Chiesa cattolica fu rappresentata dalla graduale ma costante operazione di ritorno da parte dei membri della Compagnia di Gesù, dopo l'espulsione maturata nella stagione delle riforme borboniche. In tal senso, nonostante il quadro della presenza ecclesiastica straniera in Messico nella seconda metà del XIX risulti quanto mai complesso da ricostruire (per la frammentazione delle fonti e le cesure violente imposte dagli eventi politici e bellici), alcune tendenze sono ormai ipotizzabili in termini sufficientemente chiari, al pari di alcune periodizzazioni e cesure storiografiche.

Un punto di partenza obbligato si incontra, come evidenziato da tempo da studiosi della Chiesa messicana, proprio nella lunga stagione del porfiriato (1876-1910). Una fase storica delicata, intrecciata a

³ Si vedano, tra gli altri, i 5 volumi della serie *Historia crítica de las Modernizaciones en México*, a cura di Clara GARCÍA AYLUARDO e Ignacio MARVÁN LABORDE, México, FCE, 2010 e Hilda IPARAGUIRRE – María Isabel CAMPOS GOENAGA (a cura di), *La modernización en México. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, Enah/Inah, 2007.

distanza con la *cumbre* dell'imperialismo europeo e dell'avanzata economica nordamericana, in cui il Messico visse un profondo processo di pacificazione del paese e al contempo di riordinamento degli equilibri tra *leadership* locali e poteri federali. Fu proprio in questa *etapa histórica* sui generis, segnata da profonde faglie interne, che si profilò in modo via via sempre più chiaro il piano organico di ricostruzione della Chiesa messicana e più in generale latinoamericana. Un fenomeno che va riletto nella sua complessità storica, nelle visioni incrociate tra prospettiva romana (attraverso due pontificati come quello di Leone XIII e Pio X), dell'episcopato nazionale e dei diversi ordini presenti in un paese che non aveva ancora perso i tratti di quell'anima barocca che aveva segnato una buona parte del *virreinato*. Un fenomeno che avrebbe conosciuto una significativa maturazione a partire dall'ultimo decennio del secolo, con l'entrata a regime del Pio Collegio Latinoamericano di Roma, un nuovo grande centro di formazione culturale del clero d'oltreoceano ma soprattutto un ideale strumento di "romanizzazione" delle future gerarchie ecclesiastiche latinoamericane. Per comprendere la complessità del processo di trasformazione della Chiesa messicana del tempo bisogna però coglierne anche altri aspetti di rinnovamento⁴: dalla ridefinizione del ruolo del laicato (in particolare di quello di provincia), sull'onda dell'esportazione dei principi sociali, culturali e, indirettamente, politici della *Rerum Novarum*, alle nuove forme di missionarietà attiva (urbana e rurale) che nella stagione dell'allargamento dei principi della seconda rivoluzione industriale, la S. Sede e i diversi ordini e congregazioni andavano promuovendo nei territori extraeuropei. L'intreccio di questi fenomeni sperimentò un particolare dinamismo proprio in quei paesi che più apparivano impegnati a ridefinire i termini della propria identità nazionale, proprio mentre si proiettavano su scenari internazionali in rapida mutazione. Era il caso appunto del Messico porfiriano, diviso tra le ambizioni di modernità liberista che si manifestavano nelle nuove *haciendas azucareras* e *fincas cafetaleras*, così come negli impulsi socio-culturali dei *científicos*. Si trattava di spinte al rinnovamento che finivano per scontrarsi, inevitabilmente, con un'infinita serie di elementi di resistenza culturale e sociale, che proiettavano frammenti di un passato complesso di cui l'irrisolta questione indigena restava un nodo cruciale.

Proprio su questo sfondo si dipanano alcune esperienze ecclesiali

⁴ Vedasi come introduzione al tema: Brian CONNAUGHTON, "Modernización, religión e Iglesia en México (1810-1910). Vidas de rasgaduras y reconstituciones", in Erika PANI (a cura di), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, México, FCE, 2010, pp 238-275.

italiane, maturate in Messico tra la fine dell'Ottocento ed i primi anni del Novecento, nella stagione delle grandi migrazioni dalla penisola verso le Americhe e dei sogni di gloria civilizzatrice della sinistra storica nel Corno d'Africa. Rispetto alla vicina Francia, la missionarietà italiana pagava i ritardi di una politica coloniale più limitata⁵ e subiva il peso della questione romana ma al contempo si collocava orgogliosamente nel quadro del rilancio dell'internazionalismo cattolico, andando ben oltre il quadro africano della politica coloniale crispina. Casi emblematici sono rappresentati dall'esperienza asiatica e oceanica del Seminario lombardo per le missioni estere di mons. Ramazzotti, sviluppatosi lungo le reti dei vicariati di Propaganda Fide, e approdato nelle Americhe (a Cartagena in Colombia) nel 1882, con i suoi missionari laici ed ecclesiastici; o, in termini diversi, i salesiani di don Bosco che, seguendo i flussi dei migranti italiani, fin dal 1875 istituirono la prima missione argentina, esportando oltreoceano le proprie tecniche di assistenzialismo socio-educativo ma anche sperimentando un inedito dialogo con le autorità politiche nazionali locali⁶.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo diversi religiosi italiani, di varia estrazione e provenienza, tornarono quindi a interessarsi del Messico, riprendendo un filo ideale di curiosità e conoscenza che si era fatto via via sempre più tenue, dopo i grandi incontri ed esperimenti della stagione *virreina*⁷: quel paese lontano, ammantato di elementi esotici e misteriosi, eppure segnato da un profondo substrato di cattolicesimo che ne apriva possibili chiavi di accesso, divenne per alcuni di questi religiosi una meta originale, da studiare, attraversare, vivere e, in certi casi, respirare fino alla morte. Partendo da alcuni rari ma significativi casi di sacerdoti migranti che accompagnavano i loro connazionali alla scoperta del nuovo mondo, emergono vicende umane di grande interesse. È il caso ad esempio di padre

⁵ Candido BONA, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle Amicizie cristiane all'Opera per la propagazione della fede*, Torino, Edizioni Missioni Consolata, 1964. Massimo DE GIUSEPPE, "Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti", in Alberto MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiesa, società, Stato 1861-2011*, 2 vol., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 2011.

⁶ Piercarlo MANZO, *Salesiani ed emigrati italiani nelle Americhe*, Università degli studi, Torino, 2002 ed Eugenia SCARZANELLA, *Italiani d'Argentina: storie di contadini, industriali e missionari italiani in Argentina, 1850-1912*, Venezia, Marsilio, 1983.

⁷ Sulle trasformazioni dell'immagine del Messico in Italia rimando a Maria Matilde BENZONI – Anamaria GONZÁLEZ LUNA C. (a cura di), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla globalizzazione*, Milano, Jaca book, 2010, Maria Matilde BENZONI, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistocle all'indipendenza (1519-1860)*, Milano, Unicopli, 2003 e Aldo ALBÒNICO, *L'America latina e l'Italia*, Roma, Bulzoni, 1989.

Salvatore Gambino, parroco di un quartiere popolare di Palermo e direttore negli anni Ottanta della Quinta casa al molo fondata da don Giacomo Cusmano per assistere i senza tetto; partito con un gruppo di concittadini per raggiungere le miniere della Baja California e in seguito ritrovatosi nella Chihuahua rivoluzionaria di Pancho Villa, vi avrebbe fondato il primo *hospicio para ancianos* dello Stato⁸; o ancora l'esperienza del sacerdote calabrese Saverio Vecchio, a lungo attivo in centri assistenziali nel Valle de México, poi espulso nel 1926 alle soglie della *Cristiada*. Più in generale, scorrendo gli elenchi dei documenti relativi a religiosi italiani presenti nel Messico del tempo, vi si incontrano alcuni missionari, una serie di delegati apostolici⁹, perfino un futuro provinciale dei Gesuiti (il cuneense padre Camillo Crivelli, originario di Chiusa di Pesio e formatosi come direttore del seminario Centroamericano della Compagnia a Managua), nonché il visitatore apostolico Nicola Averardi. Di quest'ultimo esiste un voluminoso (e storicamente prezioso) rapporto della missione compiuta in Messico nel 1896, oggi conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano. Spul-

⁸ Nato ad Altofonte, nel palermitano, nel 1849, dopo aver studiato nel seminario di Monreale, padre Gambino seguì il beato Giacomo Cusmano nella Congregazione missionaria dei Servi dei poveri, occupandosi dei diseredati che vivevano nei pressi del porto. Nel 1893 partì per la Baja California al seguito di un gruppo di immigrati siciliani reclutati da una compagnia britannica. A New York gli emigranti furono lasciati al proprio destino in seguito al fallimento della compagnia e padre Gambino intraprese una serie di peripezie degne di un romanzo d'appendice del tempo. Deciso a non fermarsi negli Usa, un anno e mezzo dopo il sacerdote oltrepassò la frontiera messicana e si stabilì nel Chihuahua, la cui diocesi era stata separata da quella di Durango dal 1893. Lì il vescovo José de Jesús Ortiz y Rodríguez, alla disperata ricerca di *curas y diáconos*, gli affidò la parrocchia di Santa Cruz de Rosales. Padre Gambino contribuì al rafforzamento della nuova diocesi, iniziando una serie di opere assistenziali (un orfanotrofio, un ospedale ed una casa per anziani); vi aprì perfino una colonia agricola sperimentale che avrebbe funzionato dal 1896 al 1911. Con l'avvio della rivoluzione la situazione si fece sempre più difficile e nel 1913 il *cura italiano* fu espulso dal paese. Vi sarebbe rientrato però tre anni dopo, rimanendovi anche dopo le leggi Calles del 1926, fino alla sua morte avvenuta l'anno successivo.

⁹ Dal ristabilimento delle relazioni tra governo messicano e S. Sede si succedettero come delegati apostolici: Domenico Serafini (1904-05), Giuseppe Ridolfi (1905-1911) e Tommaso Boggiani (1911-14). Quest'ultimo sperimentò la drammatica parentesi huertista. Dopo la sua uscita di scena, in piena rivoluzione costituzionalista, la gestione delle relazioni sempre più difficili con il governo messicano furono affidate a Mons. Giovanni Bonzano (1915-1921), attraverso la delegazione apostolica degli Stati Uniti, e quindi al nuovo delegato messicano, mons. Ernesto Filippi (1921-1923), noto per essere stato espulso dal presidente Obregón, dopo la celebrazione della Messa presso il Cerro del Cubilete con cui si consacrò la nazione messicana al Sagrado Corazón de Jesús. Sul tema: Jean MEYER, *La Cristiada*, III vol., Siglo XXI, México 1973.

ciando nelle carte della S. Sede, oltre alle vicende di missionari e preti sociali, emerge anche il caso curioso di un "falso cura napoletano", tal Gennaro Riendo, giunto a Città del Messico in piena rivoluzione, durante l'esilio dell'arcivescovo Mora y del Río, e presentatosi al vicario Paredes come inviato particolare di Pio XI. In una lettera al delegato apostolico, Mons. Giovanni Bonzano, del 14 novembre 1916, il vicario commentava in un italiano faticoso:

È giunto qui un certo Gennaro Riendo, così si fa chiamare nonostante che nel passaporto viene nominato Gennaro Riego, napoletano, sacerdote. Questo sacerdote ha voluto da prima arruolarsi nell'esercito messicano e a questo fine chiese al signor ministro d'Italia una raccomandazione per il capo della nazione. Il Signore lo ricevette e lo congedò con dispiacere. Siccome non ottenne quello che voleva (non si contentava con posti inferiori ma voleva almeno essere colonnello) poi dice essere il Segretario della Delegazione apostolica in Washington, inviato a prendere informazioni segrete sopra lo stato del clero e dei fedeli. Dopo, non contento di questo, si fa passare per delegato apostolico, inviato dalla Santa Sede, mostrando una lettera dell'Eminentissimo Signor Cardinal Gasparri. Ha visitato parecchi parroci della città per ottenere la loro acquiescenza ma è stato da tutti rimbalzato, se non da uno, il padre Giuseppe Cortés, parroco del Sacro Cuore (Colonia Juarez) nella Città di Messico, a cui promise la nomina di vicario generale di cotesta arcidiocesi. Io son certo che questo prete è un impostore, ma per avere davanti al clero un testimonio irrecusabile, desidererei una sola parola di vostra eccellenza reverendissima, se a ella pare conveniente, altrimenti lascerò che la cosa si distrugga da se stessa¹⁰.

Mons. Bonzano confermò i sospetti e invitò il vicario a impedire all'italiano *suspechoso* di celebrare messa e a denunciarlo alle autorità civili, informando i fedeli della spiacevole vicenda. Il caso Riendo si sarebbe però trascinato ancora per settimane mettendo in subbuglio la segreteria di Stato e facendo perfino paventare un tentato scisma. Come emerge dai documenti vaticani, questo misterioso personaggio, divenuto amico di alcuni ufficiali costituzionalisti anticlericali, si sarebbe infatti offerto ai carranzisti come organizzatore di una chiesa scismatica nazionale, per scomparire poi nel nulla con un discreto bottino e ingenti conti lasciati inevasi in un hotel della capitale¹¹.

¹⁰ ASV, Archivio della Delegazione apostolica in Messico, mons. Bonzano (1915-1921), fascicolo 119, Circa il reverendo Gennaro Riego, alias Riendo, impostore.

¹¹ ASV, Archivio della Delegazione apostolica in Messico, mons. Bonzano (1915-1921), fasc. 119.

L'esperienza su cui mi vorrei concentrare in questo saggio riguarda però un caso singolare e quasi dimenticato, quello dei missionari di San Pietro e Paolo nella Baja California: un'esperienza missionaria integralmente italiana sviluppatasi in una delle regioni più periferiche del Messico porfiriano. Il Pontificio seminario romano dei Ss. Aa. Pietro e Paolo, già Seminario romano per le missioni, era stato voluto esplicitamente da Pio IX che l'aveva affidato alla Congregazione di Propaganda Fide¹². Promotore del seminario era stato il sacerdote romano Pietro Avanzini, formatosi nel collegio Capranica e in quella che successivamente sarebbe divenuta l'università Gregoriana e fondatore della rivista missionaria *Acta Sanctae Sedis*¹³. Il nuovo istituto, costituito nel 1867, un anno dopo quello di Daniele Comboni per i missionari d'Africa, e formalizzato nel 1871, era ispirato a una concezione più clericale e vaticana della missionarietà rispetto al Seminario lombardo di mons. Ramazzotti (non erano ad esempio ammessi i laici), con cui si sarebbe poi fuso nel 1926 dando vita al Pontificio istituto delle Missioni estere (Pime). I primi alunni formati nel seminario romano furono inviati alla fine degli anni '70 nelle missioni milanesi del Queensland, a Hong Kong, in Bengala, Albania e quindi in Paraguay e Colombia. Prima del vicariato della Baja California messicana, dal 1883, i missionari romani ottennero il controllo della missione californiana di Clear Lake e del vicariato dello Shaanxi Meridionale, in Cina.

L'esperimento di missionarietà di cui ci occupiamo, a quasi cento anni dalla sua conclusione, ci permette di analizzare e rileggere una serie di questioni aperte. Anche se per altre ricerche mi sono occupato di questa esperienza missionaria¹⁴, in questo lavoro vorrei dare ampio spazio alle fonti, principalmente lettere e resoconti, per sottolineare alcuni punti interessanti in una prospettiva di sguardi incrociati italo-messicani. In primo luogo vorrei cercare di comprendere i termini in cui maturò il tentativo da parte di una ancor giovane congregazione missionaria italiana, voluta personalmente da Papa Pio IX, di avviare un'esperienza periferica nelle Americhe, nella stagione dell'imperialismo e del rilancio di Propaganda Fide.

Quello che emerge dai documenti è un quadro in movimento, dai confini incerti, che tocca da un lato la ridefinizione del fenomeno

¹² Daniele MAZZA, *Le radici romane del Pime. Il Pontificio Seminario Romano per le Missioni 1871-1926*, Bologna, Emi, 2008.

¹³ Primo nucleo del futuro seminario fu la Pia Società dei principi e degli apostoli. Domenico COLOMBO, *PIME 1850-2000. Documenti di fondazione*, Bologna, 2000.

¹⁴ Massimo DE GIUSEPPE, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa, popoli indigeni*, Brescia, Morcelliana, 2007.

missionario, sia a livello nazionale messicano (sulla spinta di una ricerca di modernità, financo religiosa, propugnata dal regime di Díaz), sia nella prospettiva universalistica romana. In secondo luogo l'analisi di questo tipo di esperienza, con i suoi slanci evangelizzatori ed elementi utopici, ma anche limiti ed errori strategici, ci permette di rileggere come alcuni religiosi italiani, di diversa provenienza ed estrazione culturale, potessero mettere a confronto il proprio *background* teologico-pastorale e sperimentare i propri strumenti di lavoro e stereotipi culturali, in una terra di confine, complessa, contraddittoria e in parte sconosciuta dalle stesse istituzioni messicane. Si cercherà allora di comprendere come questo gruppo di religiosi tentasse di interpretare il contesto in cui si trovò ad operare: la questione indigena, la diffusa povertà, le diverse forme di sacralità e religiosità incontrate, con tutti gli inevitabili sincretismi che ne potevano derivare. Ne esce un quadro in cui alla percezione del peso del potente vicino statunitense (tema complesso per dei religiosi italiani nella stagione formativa del modernismo e dell'americanismo¹⁵), faceva da contrappunto la convivenza con un territorio sorprendentemente vasto, per intrecci etnico-culturali e dimensioni territoriali.

Proprio dall'analisi di questi elementi emergeranno una serie di punti e passaggi di incontro e scontro culturale che possono aiutarci nella costruzione di un'analisi critica degli eventi storici e del confronto di immaginari formati in tempi e spazi lontani. Infine, il terzo e ultimo punto qui richiamato (e approfondito su *Istor*), che credo possa rappresentare anche un apporto originale di questa ricerca, riguarda la ricostruzione della crescente competizione tra clero messicano e religiosi italiani nel controllo del territorio del Vicariato. Come emerge chiaramente dalle Carte dell'ASV, ad un graduale indebolimento della presenza dei missionari di S. Pietro e Paolo coincise una crescente volontà di "messicanizzazione" della regione da parte dell'episcopato nazionale. Si aprì allora una partita complessa che si sarebbe chiusa solo con l'uscita di scena della congregazione italiana dalla Repubblica alla fine della stagione rivoluzionaria. Gli eredi di quei religiosi, legati al Pime, sarebbero tornati in Messico solo molti anni dopo e in altre aree di disagio sociale, lontane da quei territori noti oggi più per i moderni *resort* turistici e gli hotel *all inclusive* che per la loro dimenticata storia missionale.

¹⁵ Daniela SARESELLA, *Cattolicesimo italiano e sfida americana*, Brescia, Morcelliana, 2001.

I missionari italiani nella Baja California

L'idea di dar vita ad una missione italiana nella lontana Baja California maturò in seno al progetto di rilancio dei vicariati apostolici (di cui deteneva la giurisdizione ecclesiastica) nelle Americhe elaborato dalla Congregazione di Propaganda Fide tra il Concilio Vaticano I ed il Concilio Plenario Latinoamericano del 1899. Un piano che, in una fase di passaggio di competenze e responsabilità tra le "chiese madri" e le "chiese figlie", puntava a mantenere un equilibrio tra la formazione di Chiese missionarie locali e i nuovi impulsi "romanizzanti".

Fin dal 1887 entrò infatti in funzione una Commissione della congregazione incaricata di esaminare l'approvazione della regola di nuovi istituti o congregazioni missionarie. Nonostante le aperture registratesi nella stagione porfiriana, il Messico era considerato ancora un terreno difficile in quanto al rilancio missionario ma interessantissimo sotto un profilo "sperimentale", come avrebbe di lì a poco dimostrato l'esperienza dei *misioneros josefinos*, una congregazione fondata dal padre spagnolo José Maria Vilaseca. Anticipati dai Passionisti, giunti dagli Stati Uniti nel 1865, questi nuovi missionari di provenienza prevalentemente messicana iniziarono la propria attività in territori indigeni, proprio mentre altri nuovi ordini maschili – i Claretiani (1884), i Salesiani (1892), i Maristi (1897), i Giovannini e i Fatebenefratelli (1901), i Fratelli delle scuole Cristiane (1905), i Padri redentoristi e del Sacro cuore (1908), i benedettini spagnoli di Silos (1903), i Missionari dello Spirito Santo (1913) – e femminili – le Dame del Sacro Cuore (1883), le Sorelle della carità del Verbo incarnato (1885), la Compagnia di Santa Teresa del Gesù (1888), le Salesiane (1893), Le sorelle del Verbo incarnato e del Santissimo Sacramento (1894), le Figlie della Passione e morte del nostro Signore Gesù Cristo (1895), le Sorelle di San Giuseppe di Lione (1903) e le Sorelle delle scuole cristiane (1905), solo per citare le principali – si concentravano prevalentemente in contesti urbani¹⁶. Questo proliferare di congregazioni era d'altronde in linea con le richieste di Propaganda Fide che, in una fase di passaggio di competenze e responsabilità tra le "chiese madri" e le "chiese figlie" puntava a mantenere un equilibrio tra la formazione di Chiese missionarie locali e gli impulsi "romanizzanti", eludendo l'autonomia delle congregazioni religiose storiche e sperando nell'effetto virtuoso dato dalla presenza contemporanea di realtà miste e diversificate.

¹⁶ José GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984, p. 352.

Per gli ancora inesperti missionari romani, la scelta della Baja California fortificò in un certo senso la volontà della Congregazione di cercare un laboratorio missionale. All'epoca questo vasto territorio, la parte Sud della vecchia California ("l'alta California" era passata sotto il controllo statunitense nel 1848, dopo la guerra de *intervención*), non era ancora uno Stato della Repubblica ma godeva semplicemente dello status di territorio federale, alla stregua del lontano Quintana Roo, nella penisola yucateca. Qui erano passati, tra XVII e XVIII secolo, alcuni pionieri dell'evangelizzazione *norteña* tra cui il noto gesuita trentino Francisco Eusebio Kino, l'evangelizzatore della *Pimería alta*, e l'italiano Giovanni Maria Salvatierra, fondatore dell'antica missione di Loreto¹⁷. Questa regione *fronteriza*, geograficamente periferica e lontana dal centro del sistema di potere porfiriano, era stata trasformata in Vicariato ed assegnata a Propaganda Fide da Pio IX nel 1855. Meno di trent'anni dopo questo era passato sotto la giurisdizione del vescovo di Sonora. Nella stagione del rilancio missionario, l'*obispo* López de la Mora interpellò la congregazione perché inviasse missionari stranieri che lo aiutassero nella "ricivilizzazione" di una regione composita: segnata da una forte migrazione mineraria di matrice europea, sovrappostasi alle preesistenti comunità *mestizas*. Nelle regioni settentrionali ancora significativa era inoltre la presenza di diverse tribù indigene seminomadiche.

Una lettera, datata 8 gennaio 1894, fu inviata dal pro-segretario di Propaganda Fide, Cavassa, al rettore del Pontificio Seminario dei Santi Pietro e Paolo, padre Francesco Tommasini, per proporre la fondazione di nuove missioni nel "lontano Messico". Vi si legge:

Il vescovo di Sonora, Messico, al quale nel 1882 fu raccomandato il vicariato della Bassa California, per il bene del medesimo desidererebbe vi venissero spediti dei Missionari ed anche che si separasse dalla sua diocesi. Prego V. S. a venire da me per darle tutte le spiegazioni opportune qualora il suo istituto avesse la possibilità di assumere la cura del detto vicariato in quei modi, che il S. Padre crederà poi di adottare¹⁸.

Come emerge dalle carte dell'archivio romano del Pime, la missione messicana fu istituita formalmente, con decreto di Propaganda Fide,

¹⁷ Vedasi José Luis AGUILAR, *Misiones en la península de Baja California, México*, Inah 1991

¹⁸ In *Il Missionario Cattolico*, n. 152, 20 ottobre 1913, p. 152. La lettera è stata ripresa anche da mons. Domenico CALLERIO per la sua *Storia del seminario dei S. Apostoli Pietro e Paolo per le missioni estere di Roma. I suoi missionari e le sue missioni*, Roma 1926, p. 45, copia dattiloscritta. ASPIME, Roma.

l'8 novembre 1895, quasi in coincidenza con la partenza per La Paz dei primi missionari: il superiore, Luigi Pettinelli, laziale, insieme ai padri Domenico Scarpetta, pugliese, e Paolo Rivelli, piemontese (della Lomellina, anche se nella diocesi di Vigevano). I pochi missionari presenti, cui si sarebbe aggiunto di lì a poco il padre Tedeschini Lalli, iniziarono la propria attività puntando a recuperare le vecchie missioni gesuitiche abbandonate e a restaurare vecchie parrocchie, distribuendosi tra La Paz, San José del Cabo ed Ensenada de los Santos nella parte settentrionale della *sierra*, nel cuore della zona mineraria della penisola. Nonostante un'incipiente crisi del settore, alla fine del XIX erano in quel tempo ancora attive le miniere di zolfo di Pico de las Vírgenes; imprese anglo-statunitensi e francesi controllavano i giacimenti d'oro di argento di Calmally e la compagnia Boléo, fondata nel 1885 dall'imprenditore tedesco Karl Eissenmann e dal messicano Manuel Tinoco estraeva rame nei pressi di Santa Rosalia, mentre nel Sud si produceva marmo nell'isola di S. Marco e sale nell'isola del Carmen. Per il resto la popolazione rurale era dedita alla pesca (nella baia Magdalena anche delle perle) e ad attività agricole, quelle classiche di sussistenza di origine mesoamericana (mais, fagioli, patate dolci), ed altre d'importazione europea (agrumi e vigneti). Modeste erano invece le produzioni d'esportazione, limitate ad alcune piccole piantagioni (di canna da zucchero, cotone e tabacco) presenti nella parte bassa della penisola.

Il primo dato che colpì i missionari fu lo stato d'abbandono delle parrocchie e l'estrema povertà che caratterizzava la maggior parte della popolazione. Scrisse il superiore in una delle sue prime lettere al rettore del seminario romano:

Da due mesi mi trovo alla Paz, la capitale della Bassa California. Ma la bella e brillante cittadina non si riconosce più. Essendo stata chiusa una miniera d'argento, molti abitanti hanno emigrato, per trovar lavoro in altri lidi, ed ora La Paz non conta che 4.500 persone al più, e purtroppo v'è molta miseria¹⁹.

Una notevole fiducia era comunque riposta nella ripresa dell'attività religiosa che sembrava offrire incoraggianti prospettive. Continuava infatti padre Pettinelli:

però se materialmente la va male, debbo ringraziare Iddio pel progresso spirituale, che si va constatando di giorno in giorno maggiore.

¹⁹ Luigi PETTINELLI, "Dalla Bassa California", in *Periodico delle Missioni Estere*, a. I, 3, aprile 97 pp. 25-26.

Tutti mi dicono che dal nostro arrivo va sempre aumentando il numero di fedeli che frequentano la Chiesa e che s'accostano ai sacramenti; e soprattutto è confortante il vedere come molti sposi uniti col solo vincolo civile, si presentano a celebrare il matrimonio religioso.

A La Paz i padri avviarono da subito, con l'aiuto di alcune "signorine" locali, un piano d'insegnamento della dottrina cristiana ai fanciulli e misero in cantiere il progetto di edificare una scuola «perché – scrisse padre Pettinelli – quella che abbiamo è piccola e malsana e perciò il governo non mi permette di tenervi più di 50 ragazzi. Ma mi occorrono mezzi»²⁰. Per rilanciare la missione servivano però strumenti e risorse umane: «vede sig. rettore – continuava – la necessità di avere altri missionari? Le raccomando di mandarmi dei padri robusti, che possano resistere a cavalcare per giorni intieri». Le richieste del superiore vennero esaudite; tra il 1897 e il 1901 arrivarono nella Bassa California altri missionari italiani: i padri Tito Alessandri Regoli, Fabiano Tedeschini Lalli e Ignazio Salvatori, insufficienti comunque a coprire un territorio tanto esteso. Le difficoltà di dare organicità all'azione pastorale ed evangelizzatrice erano infatti molteplici, come si evince da un'altra lettera di Pettinelli, indirizzata due anni dopo il suo arrivo a La Paz al cardinale Miecislav Halk Ledochowski, prefetto di Propaganda Fide (dal 1892 al 1902). Scrisse il superiore della missione:

Colgo la opportuna occasione della venuta del nuovo secolare, per scriverle la presente onde darle alcune notizie della nostra missione della Baja California ed allo stesso tempo presentare i miei più rispettosi ossequi e sinceri auguri. Benché nella nostra missione non possiamo dire faccia grandi progressi, pure non s'indietreggia... Certamente desideriamo di più ma non possiamo smarrirci, ravvisando bene che le nostre fatiche non diventino inutili, perché osserviamo che vi è maggior concorso di gente al tempio e sempre maggiore frequenza ai santi sacramenti. In quanto alla chiesa di Ensenada è già compiuta. Certo che l'esistenza di un tempio... è un mezzo efficacissimo per attirare un maggior numero di persone e conseguire per tanto meglio e con più libertà il compito dell'apostolica missione. Si è costruita la casa curiale che prima non si aveva. Stiamo pure cercando di fare una casa parrocchiale a Todos Santos perché lì certamente è necessaria la presenza di un padre per qualche tempo nell'anno. Tutti i missionari godono di buona salute, lavorano con zelo e disinteresse pel bene delle anime. Speriamo che il signore ci conservi zelanti lavoratori. I missionari nuovi arrivati mi saranno di grande aiuto per-

²⁰ *Cenni sulla missione*, cit.

ché quest'anno potrò muovermi con maggior libertà per visitare, a Dio piacendo, la nostra missione²¹.

Nella strategia di penetrazione missionaria la visita del territorio era considerata uno strumento cruciale, così come le relazioni alla casa madre, secondo le istruzioni dettate dalla stessa Propaganda Fide con la circolare del 1° giugno 1877 ai vicari apostolici e prefetti. Gli indigeni che abitavano la Bassa California erano in effetti dispersi in piccoli gruppi, in prevalenza concentrati nella regione settentrionale, compresa tra Ensenada, Tecate e il Río Colorado, dove in seguito sarebbe sorta la città di Mexicali. Almeno cinque erano i gruppi, di origine e lingua comune: gli m'ti pa o cochimí (noti all'epoca come *dieguenos*) nella *meseta* presso Ensenada, i kumiai tra Ensenada e El Rosario, i paipal e i kilwa nella *sierra* e i cucapá lungo il fiume Colorado. Nel sud erano invece presenti piccoli gruppi sparsi di yaquis e mayos trasmigrati dai vicini Stati di Sonora e Sinaloa. Per il resto la maggioranza della popolazione era bianca e meticcia, con numerosi anglosassoni ed Europei concentrati nell'area mineraria di Ensenada. La realtà con cui si dovettero confrontare i missionari italiani era quindi estremamente eterogenea. Come nel vicino Stato di Chihuahua, l'influsso nordamericano sulla regione era stato significativo principalmente per via delle miniere sparse nel territorio che avevano attirato uomini e investimenti. Molti giacimenti si erano poi esauriti già nella seconda metà dell'Ottocento provocando ulteriori rimescolamenti demografici.

Nel caso dei missionari italiani è quindi particolarmente interessante cogliere la prospettiva di chi giungeva nella terra di missione con una visione "esterna" rispetto alla realtà messicana. Il processo di adattamento alla realtà culturale di quest'area *sui generis* del Messico *fronterizo* fu tutt'altro che semplice per i missionari italiani, come emerge da una serie di lettere e resoconti inviati al seminario romano. Colpiti dal tipo di devozione popolare della popolazione locale, i missionari, fin dai primi mesi di attività, iniziarono a toccare con mano anche la profonda pluriculturalità messicana. Riguardo al sacramento dell'Eucaristia ad esempio, padre Scarpetta fu colpito dalla solennità con cui i locali e in particolare gli indigeni l'affrontavano.

La divozione colla quale i messicani si accostano alla S. Mensa – scrisse – è veramente qualcosa di ammirabile. Dopo la comunione quegli che viene primo fa passare a tutti un bicchiere d'acqua. Qual-

²¹ "Lettera datata 5 dicembre 1899", in *ASCPF*, Messico, Rubrica 152/1899, vol. 168, p. 493-496, Baja California.

che volta sono i vecchi indiani che traggono fuori dalla loro borsa una bottiglietta d'acqua se l'appressano alle labbra, ne bevono un sorso e poi la passano agli altri²².

Cerimonie particolari riguardavano anche il battesimo, il matrimonio e l'estrema unzione che divenne l'occasione per entrare in contatto con la particolare concezione della morte diffusa nel mondo rurale. Scrisse al riguardo il padre Rivelli: «È poi costume generale che al letto dei genitori morenti si radunino tutti i figli, ne sentano gli ultimi ammonimenti, ne ricevano la benedizione, e sciagurato si stima colui che non riceve la benedizione del padre o della madre morenti». Il profondo rispetto per i defunti trovava però la sua massima espressione in una festività profondamente mesoamericana come il *día de los muertos*. Ricordava padre Salvatori in occasione della consacrazione di un cimitero semiabbandonato nella missione di Loreto: «tutto il rito lasciò profondissima impressione nel cuore della gente, che dopo non finiva di ringraziarci per quello che avevamo fatto per i loro cari».

Quest'incontro-scontro culturale produceva interessanti riflessioni di natura antropologica. Le difficoltà d'approccio interculturale si legarono anche alla celebrazione delle varie festività locali e patronali, come emerge dalla descrizione lasciataci dal superiore della festa della Santa Croce, celebrata in una piccola comunità indigena del Sud. Scrisse infatti:

Il giorno che precede la festa si danno tutti attorno a preparare una grande capanna che adornano con abiti, stracci, coperte, rami d'alberi d'ogni specie e fiori artificiali. Intendiamoci, fiori per modo di dire, perché non ne hanno né la forma né il colore, a meno che non si tratti di fiori preistorici o di pura razza indiana, di cui essi solo conoscano la specie. Di questi fiori adornano pure profusamente una rozza croce improvvisata con due travicelli, e verso le nove di sera danno principio alla festa con la solenne processione della croce. La sensazione è quella di vivere con un popolo primitivo del passato preistorico²³.

²² "L'amministrazione dei sacramenti e le funzioni religiose nella Bassa California", Lettera del p. SCARPETTA, 11 agosto 1897, in *Periodico delle Missioni Estere*, I, 8 (1897), pp. 90-92.

²³ "La festa della S. Croce presso gli indiani della Bassa California", Lettera del p. Luigi PETTINELLI, La Paz, 3 maggio 1898, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. II, 5, giugno 1898.

L'impatto con la parte più profonda della festa, con la musica, le danze e l'iconografia indigena, non fu meno traumatico per il padre. Continuò infatti:

un indiano, il più brutto ed il più nero della tribù, il quale è per loro il più bello, giacché la bellezza è sempre relativa ai gusti, si carica di quella specie di croce e dopo molte smorfie e giri e rigiri si mette a capo della colonna ed apre la processione. Lo seguono immediatamente un violino scordato ed un'arpa, che non è certo quella di Davide, da cui cavano certi suoni indefinibili, una musica che non è nemmeno quella dell'avvenire, qualche cosa come tra l'urlo e il gemito, il miagolio dei gatti innamorati e il guaito del cane bastonato.

La processione terminava quindi nella capanna, dove i *matachines* continuavano le loro danze e le donne pregavano. Ciò che più colpiva era però l'esclusione del sacerdote da un rituale formalmente cristiano ma di fatto autogestito dagli uomini della comunità attraverso i rappresentanti delle confraternite. Il Commento era del seguente tenore:

Ed intanto il sacerdote che fa? Solo e ritirato se ne sta pregando Id-dio perché illumini quei troppo barbari suoi figli, i quali poi del sacerdote nemmeno sentono bisogno per celebrare le loro feste, poiché un indiano perfettamente nudo, con un solo straccio legato intorno ai lombi, fa da sacerdote, maestro di cerimonie e direttore di musica e ballo...

Nei rimanenti sette giorni di festa il copione si ripeteva alternando le preghiere alle danze propiziatorie, fino al ritiro della croce che veniva riposta nella casa di un notevole locale prima di un brindisi finale. Concludeva il superiore «È facile immaginare quante e quante volte io condannassi simili baccanali, ma predicai nel deserto», accontentandosi di rilevare che a queste feste partecipavano solo «gli indiani indigeni, mai la gente di ragione, che quella specie di festa va talvolta bensì a vedere, ma solo per curiosità e passatempo».

I missionari furono generalmente colpiti non solo dai caratteri profondamente sincretici delle cerimonie ma anche dalla distanza sociale che separava indigeni, meticci e bianchi, nella missione:

La maggior parte degli abitanti sono di razza spagnuola – continuava la lettera – brava gente che lavora da mane a sera per guadagnare un tozzo di pane... Soltanto in un angolo di questa penisola, su di un tratto di spiaggia dell'Oceano Pacifico vive qualche centinaio di indigeni discendenti diretti delle antiche tribù indiane, che si dicono cri-

stiani, sebbene di cristiano abbiano solo il battesimo e riconoscano il sacerdote solo al punto di morte... Vivono del tutto separati dal resto della popolazione civilizzata, che essi chiamano gente di ragione (sic) quasi essi fossero animali del tutto irragionevoli (quantunque non abbiano poi tutti i torti di credersi tali) e vivono sulla riva del mare ricoverati da piccole capanne di paglia²⁴.

Interessante a questo riguardo risulta la riflessione fatta due anni dopo dal padre Rivelli in relazioni alle difficoltà della missione che lui imputava a un insieme di condizioni pratiche e culturali: le distanze («le quali impediscono che la gente di campagna ascolti spesso la parola di Dio»²⁵), la scarsità di missionari («ma che d'altronde non potrebbero vivere con le risorse del paese, ove se ne aumentasse di troppo il numero») e quello che si potrebbe definire il sincretismo vivo e presente nella religiosità popolare autoctona («per gli indiani è il miscuglio orribile di religione, e l'abbruttimento in cui vivono»).

Non troppo sorprendentemente, i missionari italiani accusavano del ritardo culturale indigeno la massoneria e i liberali e, spinti dalla forte vena antiamericanista, l'influenza negativa dei vicini Stati Uniti. Un tema che negli anni della lotta Stato-Chiesa avrebbe segnato l'opera dei militanti cattolici italiani filo-*cristeros*²⁶. Continuò infatti il padre:

quando l'opera dei missionari stava producendo frutti, e l'indiano s'istruiva, benché lentamente, nella religione; quando questi poveri esseri, creati per Iddio, ma disgraziati perché l'uomo intelligente e crudele li ha avviliti, più abbisognavano dell'opera conservatrice del missionario che li consolidasse e li rafforzasse nella nuova religione; allora scatenate dall'inferno vennero le rivoluzioni, che nel 1767 espulsero i gesuiti dai domini spagnuoli ed interruppero la loro evangelizzazione; nel 1810 si sollevavano per la liberazione del Messico dagli spagnuoli diretti dal cura Hidalgo, ed intanto, mentre la Vergine di Guadalupe brillava dai loro stendardi, essi funestavano le chiese, le derubavano, e ne cacciavano i preti; nel 1840 e 1857 poi le rivoluzioni davano l'ultimo colpo spogliando la religione e la chiesa. Che avvenne allora? Che l'indiano, appena evangelizzato e istruito, fu abbandonato dai suoi missionari, barbaramente cacciati, ed egli ricadde nella più crassa ignoranza, ricadde alle sue feste idolatriche, mesco-

²⁴ *La festa della S. Croce presso gli indiani della Bassa California*, cit.

²⁵ «Dalla Bassa California», lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, giugno 1901, pp. 77-80.

²⁶ Si veda per tutti Luigi ZILIANI, *Tre mesi nel Messico martire*, Bergamo, Sant'Alessandro, 1929. Sul tema: Massimo DE GIUSEPPE, «Del «Calles con occhi di fuoco» a «la Guadalupe di Marzabotto». El conflicto religioso mexicano en Italia», in Jean MEYER (ed.), *El conflicto religioso y las naciones, México*, Tusquets, 2010.

landole a quelle cattoliche, ne formò un orribile impasto, ed or si tiene sicuro così di esser stato evangelizzato dai primi padri²⁷.

In questa personale rilettura della storia messicana, tornava l'aspirazione paternalista a un diritto di tutela per la Chiesa, accompagnata da una non troppo velata nota di polemica politica. Da italiani, poco sensibili al dibattito nazionale sul meticciato, i missionari accusavano senza attenuanti i governi messicani del XIX secolo di aver combattuto il clero e gli indigeni insieme, confiscando le missioni. Scrisse Rivelli: «di qui venne la rovina dei poveri indiani, prima aiutati dai missionari ed ora abbandonati a se stessi, o meglio dati in balia di gente senza cuore e coscienza»²⁸. Da qui erano a suo dire discese la disgregazione sociale e l'emigrazione forzata, «perché gli indiani – continuava – non abbandonano mai il loro territorio, se non ne sono cacciati. Potrà forse emigrare un individuo, mai una tribù intera, perché se ben si studia il carattere e i costumi indiani, si trova che essi sono legati tenacemente al paese ove sono nati». Gli stessi temi furono ripresi in seguito dal padre Calcaterra che accusò della rovina della Chiesa in Messico la massoneria, paragonando la situazione che vivevano i cattolici sotto Díaz («essendo al potere un più saggio governante, godesi relativa pace e relativa libertà...»²⁹) a quella dei primi cristiani sotto l'imperatore Antonino «che non perseguitava propriamente i cristiani, ma li uccideva se presentati ed accusati».

Concludeva invece la sua nota il padre Rivelli:

Era destino dell'indiano di dover sparire all'avanzarsi del bianco che lo cacciava e lo distruggeva. Offensivo o no, niente lo salvava. Era un indiano quindi doveva dar luogo all'anglo-sassone che sottentrava a lui, togliendogli le terre, le case, il bestiame, il raccolto, la religione, la vita. E quando, più tardi, di fronte all'indignazione del mondo intero, non poterono più i bianchi distruggerli con la rapina e coi massacri, usarono il sistema abominevole di annichilirli e annientarli con i liquori, inducendoli all'ubriachezza e agli stravizzi.

²⁷ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI.

²⁸ "La Bassa California descritta dal p. RIVELLI", *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, 10, novembre 1901.

²⁹ "Dalla Bassa California", relazione del padre Adriano CALCATERRA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. IX, 2, marzo aprile 1905, p. 46.

Gli italiani e la costruzione dell'immaginario indigeno

Grazie all'incontro con le popolazioni indigene, i missionari misero alla prova, e al contempo contribuirono a fortificare nel pubblico italiano che seguiva le riviste missionarie, una lunga serie di stereotipi culturali che riverberavano nell'immagine in costruzione del *West* nordamericano, negli anni dei tour europei del Buffalo Bill Wild West Show³⁰. Per quanto concerne ad esempio le testimonianze sulla predisposizione di molti nativi alle bevande alcoliche, padre Rivelli scrisse che questi erano disposti a impegnare il proprio *serape* ai *cantineiros* in cambio di acquavite. Scrisse al riguardo:

quanta tristezza vedere un uomo abbruttirsi in quella maniera, infangarsi, avvilirsi... egli lavora come una bestia da mane a sera; la fatica non lo abbatte il sole pare lo incoraggi, è un essere che si è abituato alla natura come un selvaggio, e persino nel sopportare malattie e ferite gravi è valorosissimo. Con tutte queste buone qualità che lo potrebbero rendere felice, egli invece è infelicissimo perché ubbriacone...Egli al sabato sera incomincia la sua sbornia che dura due o tre giorni³¹.

La dipendenza dall'alcol era vista spesso anche come la prima causa di abbattimento morale e indebitamento che sfociava naturalmente nel ricorso al furto e quindi al carcere. «Certo – continuava – che sovente l'indiano viene cacciato in carcere, il che per niente lo disonora. Egli ci va indifferentemente, e, peccatore né umiliato né pentito, appena esce ritorna al suo diletto e inseparabile mezcal».

L'alcolismo era però un fenomeno principalmente maschile, il che metteva in luce agli occhi dei missionari il ruolo aggregante ricoperto dalla donna, considerata sia una migliore amministratrice di beni che dotata di forte spirito di sacrificio. «La donna – scriveva ancora Rivelli – sua fedele compagna, lo sa compartire (...) per vivere essa si dà al servizio nelle famiglie o lavora biancheria, o fa *tinajas* e simili oggetti e si distingue perfino per l'igiene». Anche la cura dell'igiene femminile veniva contrapposta a quella maschile («la camiciola, se pur l'indossa, è di tutti i colori, dal nero con le sue sfumature al terrognolo, ma giammai bianca, della sua pulizia poi mi guarderò bene dal parlarne perché vi ripugnerebbe... Pare incredibile che l'indiana sia

³⁰ Robert W. RYDELL - Rob KROES, *Buffalo Bill Show. Il West selvaggio, l'Europa e l'americanizzazione del mondo*, tr.it., Roma, Donzelli, 2006.

³¹ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, giugno 1901.

abbastanza pulita, mentre l'indiano è sudicio e si lava solo quando si tuffa in mare per pescare»). In realtà erano generalmente le indiane a considerare gli europei poco avvezzi al pulito e all'acqua, ma la questione dell'igiene dell'indio era uno dei punti più dibattuti nei circoli positivisti e nei congressi sociali del tempo.

Tra le virtù attribuite alle popolazioni native, gli italiani furono però colpiti in particolare dall'assenza di bestemmie (scrisse Scarpetta «Ma la poesia migliore, ovunque qui si ascoltino le confessioni, è il non sentire mai alcuno accusarsi del peccato della bestemmia... che pure tanto allaga la nostra bella e gentile Italia»³²) e dall'umiltà con cui gli uomini adulti sembravano disposti ad accettare i consigli. Altre qualità lodate rimandavano al diffuso senso di ospitalità e dal profondo rispetto per la tradizione e per gli anziani. Affermò Rivelli: «L'indiano conserva ancora, come anticamente, la sua tribù nella quale nasce, vive e muore. Ha molto rispetto pei vecchi, né mi ricordo d'aver mai visto o udito di un indiano che abbia insultato o offeso un vecchio»³³. Durante quella visita a una *ranchería* india il missionario fu impressionato anche dalla devozione per la Vergine («comune madre degli uomini»), di impostazione guadalupana e indigena, così distinta dai dettami del dogma dell'immacolata concezione che andava ridefinendo i termini della devozione mariana in Europa. Al concetto locale di carità si riferiva invece padre Salvatori quando aveva scritto tre anni prima dalla sua visita alla missione di Loreto: «è stampato e molto profondamente nel cuore, il sentimento di carità, che non lascia nessuno spettatore ozioso delle sofferenze del suo prossimo. Questo ed altri sentimenti, sono talmente radicati nell'animo della gente che forma quasi una seconda natura»³⁴. Il superiore ricordava però, ancora nel gennaio del 1901, le perduranti difficoltà che le situazioni di disagio e separazione sociale comportavano: «L'ignoranza di questa gente in materia religiosa è spaventevole; e d'altra parte il Missionario non può tanto spesso visitare le montagne, perché siamo pochi e le spese di viaggio sono assai costose»³⁵. Organizzare un sistema razionale di visite nell'interno del territorio missionale, anche a causa delle caratteristiche seminomadiche di alcune comunità e per le a-

³² "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. II, 8, agosto 1899.

³³ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 91.

³⁴ "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 8, settembre 1902, p. 117.

³⁵ "Dalla Bassa California", lettera del p. PETTINELLI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, 1, gennaio-febbraio 1901.

sperità naturali, l'insicurezza di alcune aree, oltre che per lo scarso numero di sacerdoti e la vastità del territorio del vicariato, restava un compito improbo. Questo acuiva la lentezza degli spostamenti, come ricordava anche padre Scarpetta:

tutti i viaggi bisogna farli a cavallo o a dorso di muli o somari. Figuratevi che a San José del Cabo, centro importante, tutto il movimento commerciale è costituito pressoché da un vaporetto che visita questi lidi una volta al mese³⁶.

Eppure era grazie all'esplorazione del territorio e agli incontri umani che si formavano reti di scambio culturale e la missione si apriva anche alla raccolta dati di natura antropologica o proto-scientifica. Questi riguardavano l'ambiente, il clima, la mineralogia, la flora e la fauna (scrive padre Scarpetta: «racconterò adesso l'aneddoto della serenata d'una specie di lupi detti *coyotes*, che ci fecero visita quella notte»³⁷); note interessanti ci vengono anche sull'artigianato e l'alimentazione. I padri riconobbero, con toni tradizionalmente paternalistici, l'abilità manuale dell'artigiano indigeno che «nel compiere certi lavori è paziente e costante come lo è per esempio nel fare oggetti di madreperla, come anelli, bottoni, per polsini, camicie, dove l'abilità sua giunge ad eguagliare quella dell'europeo»³⁸; riguardo al cibo fornirono invece interessanti descrizioni ad uso dei lettori italiani dell'elemento base della dieta mesoamericana: la *tortilla* nelle sue diverse varianti. Si legge in una lettera:

Le tortille non sono altro che il pane della Bassa California, qualche cosa di mezzo tra la polenta e il pane nostro. Per farle mettono a cuocere il granturco in una pentola, ed appena cotto lo macinano nel metate, un apparecchio formato di due grandi pietre, che le donne fanno girare con una velocità straordinaria per ridurre il granturco in pasta. Formano allora tante schiacciatelle di circa dodici centimetri di diametro per uno spessore di poco più che mezzo centimetro e le mettono ad abbrustolire sopra due lamine di ferro sovrapposte a un fuoco piuttosto vivo.

³⁶ "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. III, 5, giugno 1899.

³⁷ "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VII, 3, aprile 1903, p. 41.

³⁸ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 92.

Meno entusiasti erano invece i commenti riservati dal padre piemontese al *chile*:

questa gente è amantissima della roba forte, e condisce la carne con una specie di peperoncino detto chile che essi usano invece del pepe, del quale è anzi più forte e piccante, e ne gettano a piene mani nelle vivande, credendo che i cibi riescano tanto più buoni quanto più sono carichi di chile. Per farsi perciò onore con me ne gettarono nella carne servitami molto più del verosimile; bel regalo veramente, restai senza mangiare e colla lingua addolorata una settimana.

Nemmeno la carne secca riscosse troppo entusiasmo tra i missionari:

Se poi qualcuno avesse vaghezza di sapere quale gusto abbia, può farne la prova anche in Italia: prenda un pezzo di cuoio, lo tagli in tanti piccoli dadi, lo faccia cuocere con un po' di strutto, e poi lo mangi; avrà mangiato la carne secca della Bassa California.

Non mancarono nemmeno interessanti dati di carattere sociologico-urbanistico. «il quartiere dove l'indiano abita – commentò padre Rivelli – è sempre separato dal paese. Quattro pali piantati in terra per sostenere un tetto di rami di palma, dal quale han libero passaggio acqua e sole, formano la sua diletta capanna. In questa, per tutta masserizia, troverete qualche volta, ma di raro, un lettuccio di tavole diseguali, con un sacco qualunque per cuscino ed un serape per coperta»³⁹. In realtà generalmente gli indigeni (come anche molti *mestizos*) preferivano la più fresca amaca al letto e nelle zone calde sfruttavano l'*adobe* (una mistura di fango essicato paglia e pietre) per i muri della casa che proteggeva dall'umidità. Ciò che più colpiva era però il sistema di isolamento e dispersione che caratterizzava gli insediamenti indigeni, specie quelli settentrionali nella *sierra*. Padre Scarpetta durante una sua escursione presso le comunità del Río Colorado usò la seguente descrizione: «queste rozze casupole di cotone sono disseminate qua e là a mezz'ora di distanza l'una dall'altra. Gli indiani e sovente le famiglie messicane, se ne stanno accampati all'ombra di un albero detto mezquite, che abbonda nella Bassa California specialmente nei luoghi più incolti e deserti»⁴⁰. In quei viaggi a volte i missionari ricorrevano a *escamotage* estemporanei per con-

³⁹ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 7, agosto 1901.

⁴⁰ "Dalla Bassa California", lettera del p. SCARPETTA, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VII, 3, aprile 1903, pp. 38-40.

quistare la fiducia degli interlocutori, come quando il padre Rivelli di fronte a un gruppo di indigeni terrorizzati dall'evento della sovrapposizione tra luna e stella polare, invitò tutti a pregare:

Un urlo formidabile coprì la mia parola. La luna e la stella stavano già quasi a contatto e quella gente si sentiva morire. Mi venne una felice idea. Tutti in cappella, gridai, a recitare il S. Rosario. Corsero tutti, pregarono tutti col fervore di chi si sente vicino a presentarsi al tribunale di Dio e quando avemmo terminato, il sole già compariva all'orizzonte⁴¹.

Nell'autunno del 1901 prese il via un tentativo di visita organica alla missione, sul modello di quelle organizzate puntualmente dai gesuiti nella Tarahumara, da parte di padre Ignazio Salvatori. Questi, esperto di teologia dogmatica, era stato incaricato dal rettore del seminario romano di scrivere un libro per il pubblico italiano sulla storia della missione messicana di S. Pietro e Paolo. Nella sua esplorazione il padre si rese conto delle enormi difficoltà perduranti sia sotto il profilo pastorale che della gestione ordinaria della missione. In una serie di lettere lamentò l'esiguo numero di sacerdoti italiani, la totale assenza di contatti con esponenti del clero messicano e le difficoltà organizzative e logistiche, già più volte richiamate dai suoi colleghi. Tra le altre cose chiedeva esplicitamente che si investisse nella formazione dei missionari, raccomandando che questi venissero inviati nella regione «già esercitati fortemente nella predicazione»⁴². I gesuiti infatti, prima di accedere alla missione Tarahumara, venivano formati a Città del Messico nei rudimenti della lingua rarámuri, mentre molti missionari italiani dovevano limitarsi a superare il primo scoglio della lingua spagnola. Per la missione di Loreto, nella Sierra gigante, padre Salvatori propose la fondazione di un centro educativo che rispondesse alle esigenze pratiche della popolazione locale. Commentò: «se invece di un collegio vi si potesse fondare una Scuola podere od una Colonia agricola, al modo di Europa, chi sa di quali vantaggi non potrebbe esser fonte per queste popolazioni abbandonate»⁴³. Inoltre proponeva di diffondere tra i laici i fermenti della

⁴¹ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 93

⁴² "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 9, ottobre 1902, p. 146.

⁴³ "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 7, agosto 1902.

dottrina sociale della Chiesa⁴⁴ e interventi di tipo culturale. La musica ad esempio poteva rappresentare un interessante strumento di dialogo, come constatò quando dopo aver fatto restaurare il vecchio clavicembalo di Mulegé iniziò a utilizzarlo per inframezzare la recita del Rosario. «Le insolite melodie – scrisse – (un riarrangiamento di Nostra Signora del S. Cuore del maestro Capocci) piacquero assaisimo fin dalla prima sera; ed era pur bello, sarei per dire commovente, sentirle il giorno appresso ripetere qua e là da qualche voce argentina di fanciulla, che nella sua povera dimora attendeva al lavoro usato». Nel bel mezzo del suo viaggio padre Salvatori fu però colpito da una grave forma di dissenteria e la malattia lo costrinse a rientrare nella parrocchia di S. Rosalia, dove morì il 7 ottobre del 1902⁴⁵. Pochi mesi prima era morto in Cina anche il padre Rivelli, che nel 1900 aveva lasciato il vicariato della Baja California, per trasferirsi nella missione dello Scen-si, dove fu colpito dalla febbre tifoidea.

Le indicazioni di padre Salvatori non caddero nel vuoto ma mancarono le risorse per realizzarle. Padre Marsiliani, alla fine del 1903, propose di istituire a Loreto un piccolo collegio di Artigianelli, per giovani compresi tra i 12 e i 20 anni. La proposta si basava sul recupero di un collegio abbandonato edificato dai gesuiti e parzialmente distrutto dal terremoto del 1873. Il modello era quello dei salesiani e i fini venivano esposti dal missionario in questi termini:

- 1) attirare i giovani alla religione e farli uomini virtuosi e buoni cristiani; giacché qua gli uomini vivono senza religione e viziosi
- 2) estirpare o almeno diminuire la piaga del concubinato
- 3) riparare, sotto la direzione di artisti pratici tante chiese decadenti dei primi missionari gesuiti e migliorare le case delle nostre missioni
- 4) allevare artisti per questo territorio della bassa California che ne difetta
- 5) attendere da vicino al bene spirituale di vari popoli presso Loreto, da tanto tempo abbandonati⁴⁶.

⁴⁴ "Dalla Bassa California", lettera del p. SALVATORI, *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 7, agosto 1902, p. 78.

⁴⁵ Scrisse padre Giuseppe MARSILIANI il 9 novembre, dando notizia della sua morte «ed ora non ci rimane che pregare per quell'anima benedetta, che il buon Dio assuma tosto alla beatitudine celeste, e di far voti perché un altro missionario di egual valore, venga a portare il suo contributo di lavoro e fatica in questa abbandonata regione».

⁴⁶ "Un collegio di Artigianelli nella Bassa California", lettera del padre MARSILIANI da Mulegé al rettore del Seminario, in *Periodico delle Missioni Estere* a. VI, 11, dicembre 1903, pp.165-166.

In realtà i missionari italiani, cui negli anni successivi si aggiunsero anche i padri Callerio (dal 1915 incaricato della direzione e coordinamento dei lavori pastorali), Rossi (futuro superiore della missione dal 1914), Cotta Ramusino, Alloero e Castaldi, non seppero o non poterono sfruttare (a differenza dei gesuiti nella nuova missione della Tarahumara, fondata dal padre Arocena nel 1900) le occasioni che l'ultima fase del porfiriato andava aprendo. Nella stagione della mes-sicanizzazione della *Rerum Novarum* e dei Congressi Sociali Cattolici (da quello di Puebla del 1904 a quello di Oaxaca del 1909) i missionari italiani non riuscirono a ritagliarsi un ruolo nel dibattito nazionale sull'*indio*, né a costruire reti e legami intraecclesiali organici fuori da un vicariato sempre più difficile da gestire nella propria complessità geo-politica.

Nonostante le resistenze culturali, gli stereotipi e le difficoltà, il processo di radicamento sociale di quei missionari stranieri e quell'esperienza umana e spirituale permise però ai padri di cominciare a guardare al mondo indigeno in termini nuovi, come si evince dalla lettera di commiato scritta dal padre Rivelli, al momento del suo congedo dalla guida della missione, contenente un commento assai diverso da quelli iniziali del suo superiore:

Belle quelle capanne ove migliaia di poveri indiani, i paria del Messico, traggono una vita sofferente e, purtroppo, molte volte viziosa; bella infine quella missione di Mulegé nella sua solitudine, ove io vissi quei pochi anni in pace e tranquillità campestre... Altri lavoreranno su quel terreno arido e aspro, dove si trovano pure delle belle gemme spirituali. Anche nella Bassa California si trovano delle anime pure, fatte per Iddio, che vivono con estrema delicatezza di coscienza, le quali potrebbero chiudere le labbra a chi, sentendo pronunciare il nome di America, si credono di trovarsi davanti ad un paese dedito esclusivamente all'affarismo⁴⁷.

Il progetto di nazionalizzazione delle missioni della Baja California

Per motivi di spazio facciamo qui un breve salto temporale, tralasciando la stagione di crisi del Vicariato della Baja California che si fece via via sempre più acuta dal 1909 in poi, con una naturale accelerazione dopo lo scoppio della rivoluzione e la parentesi dell'occupazione dei ribelli magonisti di Mexicali e Tecate. Per quanto in seguito la regione si fosse mantenuta successivamente ai margini

⁴⁷ "Dalla Bassa California", lettera del p. RIVELLI, in *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, luglio 1901, p. 78.

del processo rivoluzionario, la situazione per i religiosi italiani si fece in breve tempo estremamente complessa. Il dato su cui vorrei soffermarmi in quest'ultima parte del saggio riguarda però non tanto gli evidenti problemi emersi durante la stagione maderista, huertista e della *convención revolucionaria*, quanto la svolta che segnò il periodo 1917-1920, quando all'avvento definitivo delle armate costituzionaliste di Carranza, nel Nord-Ovest si fortificò sempre più la componente sonorensese. Il dato più interessante, ai fini del nostro lavoro, non riguarda però tanto gli evidenti punti di contrasto, esacerbati dopo l'approvazione della Costituzione repubblicana del '17, tra componenti cattoliche, anticlericali e rivoluzionarie, quanto piuttosto una sorprendente frattura interecclesiale che si generò tra una parte dell'episcopato messicano ed i missionari italiani. Un processo che si può ora ricostruire grazie alle carte della delegazione apostolica di mons. Giovanni Bonzano conservate presso l'Archivio segreto Vaticano⁴⁸ e che ci offre interessanti chiavi di lettura sul tipo di nazionalismo espresso dal cattolicesimo messicano di inizio '900 e sulla difficoltà di sviluppare una missionarietà italiana nel Messico rivoluzionario.

Già nel maggio del 1917, a quattro mesi dalla promulgazione della Costituzione, padre Severo Alloero, che insieme al collega Cesare Castaldi era incaricato della parrocchia di S. Rosalia, scrisse a mons. Bonzano, che in precedenza era stato a sua volta missionario in Cina per Propaganda Fide, per aggiornarlo sulla situazione del vicariato. Quello che emerge dalla sua descrizione fu un quadro ben poco incoraggiante riguardo alle conseguenze politiche dell'affermazione costituzionalista e alle stesse sorti della missione italiana. È interessante però notare che alla fine della missiva appariva una particolare richiesta d'aiuto, con cui si sosteneva la bontà della causa dei missionari di S. Pietro e Paolo e, viceversa, denunciava la crescente freddezza dell'episcopato messicano nei loro confronti. Scrisse infatti nelle conclusioni:

Chi le scrive è uno dei missionari della Baja California. Come già le sarà noto come stranieri ancor noi siamo stati impossibilitati dell'esercizio del ministero qui in Messico. Il superiore di qui, padre Giovan Battista Rossi già ne ha dato l'avviso a Roma attendendo gli ordini. Se sua Eminenza potesse aiutarci con la sua benefica influenza coi Vescovi degli Stati, d'accordo s'intende col padre Domenico Calle-

⁴⁸ ASV, Nunziatura Apostolica del Messico, Mons. Giovanni Bonzano (1915-1921), fasc. 32, 115 Vicariati Apostolici, Expulsión Misioneros de la Baja California.

rio nostro direttore, sarebbe per noi tutti una grande benedizione del Signore⁴⁹.

I timori di un espulsione erano in effetti concreti e si cominciava a preparare il terreno per far fronte ad una possibile situazione emergenziale, come emerge da un'altra lettera di quei giorni, indirizzata questa volta dal prefetto di Propaganda Fide, cardinal Serafini allo stesso Bonzano:

Per le attuali circostanze del Messico si ha ragione di temere la espulsione dei missionari italiani, che stanno nel Vicariato apostolico della Bassa California. Se questa espulsione si verificasse, per non lasciare quei fedeli senza assistenza spirituale, questa S. Congregazione crede che sarebbe opportuno incaricare temporaneamente della medesima il vicino vescovo di Sonora, dalla cui diocesi fu distaccata detta missione. Prego quindi la S.V. di volersi interessare di questo affare, facendo delle pratiche presso il suddetto Vescovo nel senso indicato. Sarò poi grato alla Sv se vorrà tenermi informato del risultato di queste sue pratiche⁵⁰.

Di lì a un mese il delegato apostolico contattò il vicario di Sonora, mons. Martín Portela, segnalandogli che

La Sacra Congregazione di Propaganda, in vista dell'abbandono in cui si trovano i fedeli della Bassa California, in seguito alle disposizioni della nuova Costituzione Messicana, che proibisce ai sacerdoti esteri di esercitare colà il sacro ministero, mi ha incaricato di affidare temporaneamente all'ordinario di Sonora la cura di quel Vicariato apostolico⁵¹

aggiungendo «la prego significarmi se ella ha i sacerdoti disponibili, i quali siano in grado di interessarsi alle accennate missioni». Questo era un punto tutt'altro che scontato per una delle diocesi che più a fondo avevano patito gli effetti della rivoluzione e della spinta anticlericale promossa dal gruppo sonorese all'interno della compagine costituzionalista. Emblematica al riguardo risulta la risposta, piuttosto intimorita, inviata a Bonzano dal vicario della diocesi di Sonora, dalla sua residenza temporanea di Naco. Questi lamentava l'impossibilità di rientrare nella capitale dello Stato e di collaborare all'amministrazione

⁴⁹ ASV, N.A. Messico, mons. Bonzano, fasc. 32, 115, lettera del 24 maggio 1917.

⁵⁰ *Ibi*, lettera del 25 maggio 1917.

⁵¹ *Ibi*, lettera del 28 giugno 1917.

della missione, dai villaggi di frontiera in cui i sacerdoti della diocesi si trovavano relegati⁵².

È interessante notare qui due elementi: da un lato la difficoltà da parte della S. Sede di avere un quadro aggiornato ed efficiente dell'effettivo stato delle diocesi e dall'altro il fatto che mentre da Roma si era in qualche modo pronti a rinunciare alla presenza dei missionari italiani per evitare pericolosi contrasti con le nuove autorità politiche federali, i diretti interessati non avessero ancora percepito i termini della situazione. D'altro canto, con la chiusura forzata delle parrocchie della missione, Propaganda Fide cominciava anche ad essere seriamente preoccupata per la stessa sorte dei missionari italiani, come emerge da un'altra lettera di Guglielmo Van Rossum, prefetto della Congregazione, a Bonzano, in cui il cardinale si esprime in termini piuttosto espliciti:

Vengo con la presente a significare alla S.V. Illma e Rvma ciò che forse già saprà, cioè che il decreto del governo del Messico, col quale si proibisce ai sacerdoti stranieri l'esercizio dell'ecclesiastico ministero è stato applicato anche alla Bassa California, dove sono i Missionari italiani del Seminario dei SS. AA. Pietro e Paolo. Sono state chiuse le loro chiese e le scuole, ed essi stanno per essere anche espulsi dal territorio messicano. Mi rivolgo pertanto alla Signoria vostra affinché veda se possa temporaneamente provvedersi in qualche modo a quei missionari⁵³.

Effettivamente di lì a pochi mesi le comunicazioni con i missionari si fecero sempre più rade, tanto che nel dicembre successivo si persero le tracce del superiore Rossi, dopo che le autorità federali lo costrinsero ad abbandonare la vecchia *cabecera* di La Paz.

In quella fase caotica emersero anche una serie di lamentele riguardo alla condizione delle parrocchie della missione, insieme a chiari segnali di insofferenza e di crescente contrapposizione. Particolarmente dura appare una denuncia inviata da un sacerdote italiano, padre Emilio Boccardo, già attivo nella missione messicana, dopo il suo trasferimento nel Queensland, in Australia, con cui scriveva all'arcivescovo di Brisbane:

Io sottoscritto sono un prete italiano di nazionalità, incardinato nella diocesi di Tepic nel Messico che dovetti lasciare per le attuali vicende politiche ed attualmente impiegato come curato, o come dicono qui

⁵² *Ibi*, lettera dell'11 luglio 1917.

⁵³ *Ibi*, lettera del 26 luglio 1917.

“assistant priest”, presso questa cattedrale di Brisbane. Il motivo che mi obbliga a rivolgermi a Sua Eminenza Rev.ma è che avendo avuto occasione di esercitare il ministero sacerdotale per 14 mesi nella Baja California, cioè dalla metà di marzo del 1916 alla fine di giugno del 1917, e precisamente nella parrocchia di Ensenada, vidi come le cose ecclesiastiche sono male amministrate in tutta quella missione. Supponendo che sua Eccellenza Rev.ma possa avere qualche influenza sopra quella località per la immediata vicinanza agli Stati Uniti, penso conveniente darle una breve relazione riguardo ai disordini morali di cui fui testimone oculare.

Continuava quindi, senza mezzi termini, nella sua descrizione: «Chi dirige quella missione è il Rv.mo Giovanni Rossi, uomo pio e santo se si vuole, ma incapace non solo a dirigere una missione così vasta ma inetto persino a disimpegnare i più semplici obblighi sacerdotali in detto vicariato apostolico». Le accuse del sacerdote italiano ricadevano quindi in particolare su padre Cotta Ramusino, accusato di “studiatissimi intrighi”. Scriveva infatti:

Otto o nove anni orsono, non potendo più sopportare il giogo della disciplina severa in cui lo teneva il padre Scarpetta, allora vicario, iniziò a raccogliere un gran numero di firme in favore del p. Rossi, suo intimo amico, in maniera che questi venisse eletto vicario apostolico al posto di Scarpetta. Allora cominciarono i disordini poiché essendo il P. Rossi incapace a disimpegnare le sue attribuzioni, il p. Cotta incominciò a farsi importante, con molto malcontento di tutti i sacerdoti.

E ancora sottolineò un indebolimento morale della missione aggiungendo che «un sacerdote locale, certo José Pedro, gettò il talare e si sposò civilmente» e che «il padre Celestino Grisciotti, attualmente incaricato di due vastissime parrocchie, possiede valori e bestiame, vive disonestamente con le ragazze e nel frattempo continua a percepire lo stipendio da Propaganda»⁵⁴.

Che si trattasse di semplici delazioni legate a rancori personali o di accuse fondate non ci è dato al momento sapere in base ai documenti disponibili alla consultazione, certo è che la difficoltà di gestione del territorio del vicariato, per scarsità di sacerdoti, problemi logistici, culturali e politici era un dato sempre più evidente, non solo agli occhi della S. Sede ma anche dell'episcopato messicano. Nella fase finale della rivoluzione, via via che gli equilibri di potere andavano definendosi, la Chiesa cattolica messicana cominciò infatti a guardare al territorio della missione come a un'anomalia: quasi una sorta di

⁵⁴ *Ibi*, lettera del 6 aprile 1918.

anacronismo rispetto ai tentativi di riconquista di spazi politici e religiosi che l'episcopato locale cominciava a mettere in campo.

Particolarmente significativa al riguardo risulta una lettera inviata dall'arcivescovo di Morelia (Michoacán), e futuro delegato apostolico all'epoca della guerra *cristera*, monsignor Leopoldo Ruiz y Flores. Questi, dalla sua residenza temporanea di Chicago, scriveva a mons. Bonzano nella primavera del 1918:

Eccellenza Reverendissima, quest'oggi ricevo l'acclusa lettera che mi faccio dovere di trasmettere a V. E. colla versione italiana. Mi prendo la libertà di suggerire a Vostra Eminenza che forse per il momento sarebbe opportuno di dare all'Ordinario di Guadalajara l'incarico di attendere la Baja California. Guadalajara è la diocesi più vicina capace di inviare là qualche buon sacerdote. Delle diocesi vicine infatti, quella di Sonora non ha neppure un sacerdote per i suoi bisogni: il governatore non lascia entrare nessuno col pretesto che non si è fatto il regolamento dell'articolo della Costituzione il quale manda che il congresso di ciascuno Stato determini il numero dei sacerdoti che si permetterà in ciascuna parte; la diocesi di Sinaloa, la quale pure è vicina, non ha che pochissimi sacerdoti⁵⁵.

Dietro questo scritto cominciava dunque a profilarsi un progetto piuttosto chiaro che vedeva, oltre all'intercessione di mons. Ruiz y Flores, l'intervento diretto del potente vescovo di Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, *ex obispo* di San Cristóbal de las Casas, nonché punto di riferimento per i cattolici intransigenti e tra i principali antagonisti della linea costituzionalista. L'idea di subentrare ai missionari italiani, mostrando al governo e alla S. Sede l'efficienza dell'episcopato messicano, fu vista come una possibile carta da giocare nella complessa partita della ricostruzione della chiesa cattolica in Messico nella delicata cesura tra la stagione carranzista e quella obregonista. I vescovi messicani non persero dunque tempo e già il 27 aprile ricevettero un documento contenente un decreto firmato dalla Delegazione apostolica con cui si sottraeva temporaneamente la giurisdizione del vicariato alla congregazione italiana⁵⁶. Quello stesso giorno, il vescovo di Morelia scrisse a mons. Bonzano per ringraziarlo della disponibilità manifestata, sottolineando che «Io spero che Mons. Orozco, mosso dal suo zelo e carità, saprà trovare alcuni buoni sacerdoti che facciano dei veri missionari in quella regione».

⁵⁵ *Ibi*, lettera del 23 aprile 1918.

⁵⁶ *Ibi*, decretum, 27 aprile 1918.

La situazione in Baja California non raggiunse punte di anticlericalismo, con pubblici autodafé di confessionali e distruzione delle immagini religiose, come andava avvenendo in altri Stati, e gli stessi missionari italiani poterono gradualmente rientrare nelle parrocchie. Nel contempo era però ripresa un'intensa attività di evangelizzazione protestante d'ispirazione nordamericana, con cui si trovarono presto a dover fare i conti. Da parte di Propaganda Fide si cominciò seriamente a pensare a una situazione di ripiego.

Alla fine di maggio mons. Bonzano decise finalmente di informare i missionari italiani dell'evolversi della situazione, scrivendo al padre Aloero, a S. Rosalia, una lunga missiva che riprendeva tutti i passaggi cruciali:

Reverendo Signore, dalla lettera del 15 corrente, firmata dalla signoria vostra e dal Rev. P. Cesare Castaldi, apprendo con piacere che per il momento non si vedono costretti a lasciare la Baja California, ma si porteranno nel distretto Nord di codesto territorio in ossequio agli ordini del loro rev.mo Vicario apostolico. Non conoscendo l'indirizzo del Rev.mo P. Giovanni Battista Rossi, prego al signoria vostra di comunicargli quanto segue. La sacra congregazione di Propaganda, in vista delle tristi condizioni religiose di cotesta repubblica messicana, con lettere del maggio e luglio dell'anno scorso, mi incaricava di provvedere temporalmente in qualche modo, se fosse possibile, ai Missionari della Bassa California. Non mi fu possibile di comunicare col su lodato Vicario Apostolico per le ragioni già accennate; ma quando nel gennaio passato ricevetti la pregiata lettera della S.V e del Rev. P. Castaldi, mi profferii a raccomandarli a qualche vescovo degli Stati Uniti; ciò che sono disposto a fare anche adesso non solo per loro, ma anche per gli altri Missionari che fossero costretti a lasciare il territorio messicano. Quanto alla cura spirituale dei fedeli della bassa California, mi sono rivolto al Revmo Martino Portela, vicario capitolare di Sonora, pregandolo di mandare colà qualche sacerdote e comunicandogli le necessarie facoltà. Mi rispose dicendo che avrebbe fatto del suo meglio per provvedere, non senza nascondermi la difficoltà di farlo. Recentemente però ho ricevuto informazioni che un signore di La Paz si era recato fino a Guadalajara, supplicando di concedere qualche sacerdote per provvedere ai bisogni spirituali dei cattolici della Bassa California, perché ne erano assolutamente privi, dopo la partenza dei missionari italiani. Gli fu suggerito di rivolgersi a questa Delegazione, com'egli ha fatto con lettera del 4 aprile. In seguito a ciò ho mandato al revmo ordinario di Guadalajara un decreto con cui lo autorizzavo a provvedere nel miglior modo possibile alla cura spirituale di cotesto vicariato, dandogli le necessarie facoltà, finché durano le attuali condizioni ed i missionari italiani sono impediti di esercitare il sacro ministero. Nel pregare la Sv di portare tutto ciò a conoscenza

del Rev.mo P.G.B. Rossi, vorrei anche raccomandare che il medesimo si metta, se possibile, in relazione tanto coll'Ordinario di Sonora quanto con quello di Guadalajara per sapere se e cosa hanno fatto e per dar loro quei suggerimenti che crederà del caso⁵⁷.

La strategia di ripiegamento verso nord dei missionari italiani non portò quindi grandi frutti ed i silenzi del superiore della missione favorirono l'avanzata del progetto di mons. Orozco che non sembrava disposto a perder tempo. Solo nel settembre successivo padre Rossi scrisse finalmente a mons. Bonzano, da Mexicali, comunicandogli, quasi candidamente:

Tengo la soddisfazione di informare la E.V. Ill.ma e Rev.ma che già arrivarono tre sacerdoti della diocesi di Guadalajara per attendere ai bisogni spirituali delle missioni che noi fummo costretti ad abbandonare a causa delle condizioni politiche del paese. Speriamo che non avranno ad incontrare grandi difficoltà nell'esercizio del santo ministero a causa appunto dell'ingerenza politica nelle cose di religione. Qui nel Distrito Norte, grazie al Signore, stiamo tranquilli e godiamo di tutta la libertà dei tempi normali e quindi speriamo di poter continuare ad esercitare con frutto il nostro ministero»⁵⁸.

In realtà il piano dell'Episcopato messicano doveva ancora superare alcuni ostacoli. Propaganda Fide non era infatti disposta a rinunciare alle proprie prerogative missionarie nel vicariato senza valutare a fondo la questione, come emerge da una missiva piuttosto decisa inviata dal prefetto al delegato apostolico il successivo 16 ottobre, tanto che Bonzano assunse un atteggiamento più prudente rispetto al progetto dei vescovi messicani, paventando l'insorgere di un pericoloso conflitto di competenze. Rispose al riguardo, in maniera piuttosto interlocutoria, al superiore Rossi:

Ora per rimettere le cose a posto, sto scrivendo al suddetto Arcivescovo [Orozco], che trovasi a Chicago, pregandolo di avvertire quei sacerdoti che essi devono rivolgersi a lei per le varie emergenze, trovandosi ella ancora nel territorio del vicariato e nel pieno esercizio della sua giurisdizione⁵⁹.

Si legge quindi nella lettera a mons. Orozco:

⁵⁷ *Ibi*, lettera del 31 maggio 1918.

⁵⁸ *Ibi*, lettera del 17 settembre 1918.

⁵⁹ *Ibi*, lettera del 19 novembre 1918.

Come V.E. comprenderà sembra intenzione della Congregazione che i sacerdoti da lei inviati dipendano per questa come per altre facoltà dal rev.mo G.B. Rossi, Vicario apostolico, che presentemente risiede a Mexicali. A proposito mi permetto di farle osservare che quel Vicario, come anche i suoi missionari, si meravigliarono di sentire che i tre sacerdoti inviati da V.E. si recarono colà portando uno il titolo di Vicario ed un altro quello di segretario. V.E. comprenderà la delicatezza della situazione e sarà bene che faccia comprendere loro che il Vicario Apostolico è il Rev.mo Rossi e che da lui devono dipendere per le facoltà. Quando io scrissi a VE non sapevo che il medesimo si trovasse ancora nella Baja California, nel pieno esercizio della sua giurisdizione⁶⁰.

L'arcivescovo di Guadalajara accolse con una certa sorpresa il dietro front della congregazione romana, manifestando obbedienza, senza però rinunciare al proprio progetto. Un chiaro e non troppo tacito richiamo di matrice nazionalista emerge quindi nelle successive missive di mons. Orozco. Dapprima l'arcivescovo ricordò a mons. Bonzano che in Messico vigevano severe restrizioni per i sacerdoti stranieri, quindi volle ribadire:

Riguardo al progetto o desiderio che sia eretto ivi un vescovato, obbidisce al malincuore che sentiamo i vescovi in vedere che non progredisce spiritualmente quella regione dovuto soprattutto a ostacoli fatti da questo governo che non può acconsentire nessun vantaggio né temporale né spirituale; e quindi vorremmo fare uno sforzo per aiutarlo. Avendo io buon elemento attualmente di clero crederei poter proporzionarle il sufficiente da portare avanti questo progetto in cui sta mezzo l'onore patrio⁶¹.

Non solo quindi veniva chiaramente alla luce l'idea di chiedere formalmente alla S. Sede l'erezione di una diocesi ma il richiamo esplicito all'onore patrio tingeva di nuovi colori l'atteggiamento dei vescovi messicani, quasi si cogliesse l'occasione per tentare un piano di emancipazione in campo missionale.

I toni di mons. Orozco, colpirono il diplomatico vaticano, che commentò la propria insoddisfazione a Von Rossum in termini sempre più preoccupati:

naturalmente gli risposi che non credevo del tutto giustificate le sue conclusioni circa il futuro di quella missione, perché esse erano basa-

⁶⁰ *Ibi*, lettera del 19 novembre 1918.

⁶¹ *Ibi*, lettera del 2 dicembre 1918.

te sopra le attuali condizioni del Messico. Aggiunsi che l'allontanamento dei Padri Missionari da La Paz poteva essere soltanto temporaneo come si sperava che fossero temporanee le recenti leggi messicane di persecuzione; altrimenti molti dei vescovi e dei sacerdoti messicani si sarebbero trovati nelle stesse condizioni, come insegnava la dolorosa esperienza di questi ultimi anni. Concludevo dicendo che ad ogni modo il progetto dell'erezione in diocesi di quella missione non era affare da decidersi da noi; che non avrei mancato di riferire la cosa a cotesta S. Congregazione, ma che intanto lo pregavo di lasciare nel vicariato della Bassa California i sacerdoti che vi aveva inviato. In un'ultima lettera di questi giorni, mons. Orozco dopo avermi ringraziato delle osservazioni che gli avevo fatto, e dopo aver ancora una volta insistito sull'utilità e quasi necessità dell'erezione in diocesi di quella missione mi promette di lasciare i suoi preti in quel territorio finché durano le tristi condizioni attuali del Messico ed alla S. Sede non sembrerà di provvedere diversamente⁶².

Mentre quindi Bonzano sembrava caldeggiare una soluzione *ad interim*, Orozco continuava la sua opera di *lobbying*, ottenendo il supporto di una fetta consistente dell'episcopato messicano. A fine anno l'arcivescovo inviò al delegato apostolico una lettera di mons. Ramírez con cui questi, pur supportando in pieno la tesi della messicanizzazione della regione, annotava una crescente collaborazione con alcuni missionari italiani. «In relazione del suo arrivo nella infelice contrada con sacerdoti e seminaristi – scrisse – dice che non ha ricevuto alcun disturbo all'infuori delle richieste da certificato di nascita per provare che egli è messicano. Il popolo si dimostra buono e cattolico ma ha assoluto bisogno di essere istruito; per questo si insegna molto catechismo. Sono celebrati pochi matrimoni. Un ciclone ha cagionato molti danni nel novembre 1918. (...) Gli uomini frequentano poco i sacramenti; le donne un poco di più. Il padre Silverio con altri missionari sono andati fino alla punta della pensiola per predicare nei villaggi. Il seminario va bene»⁶³. Il sacerdote jalisciense assunse di fatto il controllo del seminario, escludendo, senza grandi resistenze, i missionari italiani dalla sua gestione. Nel gennaio successivo, l'episcopato produsse un documento firmato da mons. Orozco, Ruiz y Flores, Plancarte y Navarrete (titolare della diocesi di Linares-Nuevo León) e dall'arcivescovo di Città del Messico, mons. Mora y del Río, con cui si chiedeva formalmente di aprire una riflessione intorno all'ipotesi di «erezione del Vicariato della Bassa California in Diocesi». Si legge nel documento:

⁶² *Ibi*, lettera del 5 dicembre 1918.

⁶³ *Ibi*, lettera del 21 dicembre 1918.

in vista delle presenti condizioni del Messico, le cui leggi proibiscono il soggiorno di sacerdoti stranieri in tutta la Repubblica, ed anche per meglio provvedere ai bisogni spirituali dei fedeli della Bassa California, sarebbe forse da proporsi alla S. Sede la erezione di quel vicariato in diocesi⁶⁴.

L'iniziativa creò un certo allarme all'interno di Propaganda Fide, tanto che di lì a poco Von Rossum scrisse a Bonzano, parlando esplicitamente di "equivoco" e ribadendo che la presenza di preti messicani afferenti alla diocesi di Guadalajara non comprometteva le prerogative del vicariato, anche perché, scrisse: «i missionari italiani sono ancora nella missione e si sono solo ritirati, come viene riferito, nella parte più vicina agli Stati Uniti, per essere più pronti a rifugiarsi colà in caso di necessità»⁶⁵. Pochi mesi dopo mons. Bonzano rispose a mons. Ruiz y Flores:

l'Arcivescovo di Guadalajara mi ha fatto più di una volta la proposta che la missione della Baja California venga eretta in diocesi e sia affidata al clero messicano; aggiungendo a quanto mi pare che questo fosse il desiderio del clero messicano. Prima di raccomandare al cosa alla S. Sede desidererei sapere da V.E. quali siano le ragioni che militano in favore di questo progetto e come potrebbe provvedere il clero messicano a quella regione in caso che la S. Sede approvasse la proposta⁶⁶.

L'arcivescovo di Morelia rispose con una lunga lettera con cui, pur utilizzando toni più diplomatici e ribadendo l'esigenza di «cercare l'unità e l'omogeneità tra clero e popolo della Repubblica», faceva un chiaro richiamo alle esigenze del clero nazionale, parlando del «pericolo dell'annessione di quel territorio agli Stati Uniti» e concludendo che «In questo caso converrebbe che il Vicario Apostolico fosse messicano e messicani i sacerdoti dello stesso vicariato»⁶⁷. Orozco nel frattempo inviò al *secretario de Gobernación* una lettera dai toni fortemente patriottici e ribadì a mons. Bonzano le ragioni dell'erezione di una diocesi⁶⁸.

A inizio maggio Bonzano comunicava a Von Rossum che il clero messicano appariva sempre più compatto dietro la richiesta di ere-

⁶⁴ *Ibi*, lettera senza data allegata a un messaggio del 30 gennaio 1919.

⁶⁵ *Ibi*, lettera del 30 gennaio 1919.

⁶⁶ *Ibi*, lettera dell'8 aprile 1919.

⁶⁷ *Ibi*, lettera dell'11 aprile 1919.

⁶⁸ *Ibi*, lettera del 13 aprile 1919.

zione di una diocesi; ribadiva la sua propensione verso una soluzione temporanea ma sembrava anche leggere un quadro che realisticamente vedeva diminuire giorno dopo giorno i margini di azione dei missionari di S. Pietro e Paolo. E' curioso semmai notare come in questo caso l'episcopato messicano facesse ricorso alla tanto contestata Costituzione repubblicana per giustificare il proprio operato e come i missionari italiani continuassero a rimanere ai margini del dibattito apertosi. Continuava Bonzano:

In vista di queste ragioni non so se la S. Sede crederà opportuno di accogliere favorevolmente la proposta dei vescovi messicani. In caso affermativo, io pregherei di soprassedere a prendere una decisione fino a che non sia firmato il trattato di pace, giacché si spera che, a pace fatta, anche nel Messico avverrà qualche cambiamento e tale almeno da permettere ai vescovi messicani di ritornare nelle loro diocesi. Allora si potrebbero avere più ampie informazioni intorno a questa proposta ed anche circa i mezzi ed il personale da destinarsi alla Bassa California⁶⁹.

Il progetto di "messicanizzazione" della Baja California continuò dunque e, pur non rispettando i tempi rapidi preventivati dai suoi promotori, assunse nuova rilevanza nell'ultima turbolenta fase della presidenza Carranza. Nella primavera del 1919 i vescovi messicani decisero di giocare il tutto per tutto. A inizio maggio fu presentata alla delegazione apostolica una petizione rivolta al Papa da parte dei cattolici della Diocesi di La Paz, con cui si sosteneva l'impossibilità che il padre Rossi, da Mexicali, potesse amministrare come vicario tutta la missione e l'isolamento dei padri "stranieri" dispersi nelle regioni "desertiche"⁷⁰. La petizione era seguita da 18 pagine di firme e metteva ben in chiaro quali fossero i termini e lo stato di avanzamento del progetto. In questo caso, curiosamente, non solo i cattolici sembravano appoggiare l'articolo costituzionale relativo all'espulsione dei sacerdoti stranieri, ma sottolineavano ampiamente i benefici che l'azione di un clero autoctono avrebbe potuto portare nella regione. Quest'atteggiamento si ritrova ampiamente anche nelle lettere dei sacerdoti jaliscensi, Silverio Hernández e Agapito Ramírez a mons. Orozco. Un altro punto riguarda i benefici economici della missione giacché in più di una lettera si trovano riferimenti a un «fondo Pio», creato appositamente per «soccorrere le missioni delle due Californie», temendo perfino un intervento dell'esercito federale.

⁶⁹ *Ibi*, lettera del 5 maggio 1919.

⁷⁰ *Ibi*, Petición fechada 6 de mayo de 1919.

Alla fine del 1919, quando già si predisponavano i termini della prima campagna elettorale post-rivoluzionaria, i margini d'azione dei missionari italiani erano oramai ridotti al lumicino e, senza il supporto dell'episcopato locale, il fantasma dell'espulsione definitiva appariva sempre più concreto. Il grado di disorientamento e le difficoltà che dovevano affrontare gli ultimi padri, si evince chiaramente da una nota del padre Alloero a mons. Bonzano:

Dopo più di un anno che andiamo vagando da un posto all'altro, sempre in attesa di tempi migliori per questa povera missione, pare che ancora il Signore ci voglia sottomettere a questa dura prova. Da Roma, P. Callerio, mi scrisse poco fa dicendomi di comunicare al P. Rossi, attuale nostro superiore, che forse i superiori maggiori studierebbero il modo di ridare questa Missione all'amministrazione ecclesiastica di qualche vescovo messicano limitrofo e che quindi ci preparassimo a rassegnarci a coteste disposizioni, posto che così si determinassero convenienti dai superiori. Già sono ormai più di due mesi che stiamo aspettando qualche risoluzione, ma nulla di nuovo fino ad ora. Sentimmo dire che già arrivarono a La Paz tre sacerdoti messicani e che già tutta questa missione è stata affidata alla giurisdizione dell'arcivescovo di Guadalajara. Frattanto notizie ufficiali da Roma noi non ne abbiamo avute, né l'arcivescovo, Mons. Orozco, ha scritto nulla al proposito a sua E. Rev.ma: la pregherei quindi volermi indicare qualche cosa, posto che anche se siamo stati raccomandati dal p. Callerio (...) Dalla capitale del Messico mi scrissero alcuni sacerdoti italiani, che la legge che proibisce l'esercizio del culto ai preti stranieri non è stata abrogata, è vero, però che di fatto, pare non esiste affatto perché là godono della più grande libertà a questo riguardo, come pure in molti altri stati della Repubblica Mi consigliano quindi ad intentare il ritorno alla mia antica missione di S. Rosalia. Scrisi tosto al direttore della miniera, a cui appartiene come proprietà la Chiesa, casa e tutto il necessario per l'esercizio del culto in quel luogo e mi rispose di aspettare ancora finché avessero ricevuto dalla capitale una risposta in proposito. Desidererei quindi sapere a che attenermi, se cioè i superiori ci lasceranno in questa missione o se pure avranno presa su di noi qualche altra determinazione...⁷¹.

Anche se si sarebbero dovuti attendere diversi anni per l'erezione a diocesi della Baja California, il destino dei missionari era ormai definitivamente segnato. Il 16 aprile Von Rossum comunicò a Mons. Bonzano che Propaganda Fide era ormai disposta ad accettare l'uscita di scena dei religiosi italiani e che a questo scopo si incoraggiassero «i volenterosi che si prestano a quest'opera di apostolato» e si invitasse

⁷¹ *Ibi*, lettera dell'11 marzo 1920.

«l'episcopato messicano a prendere gli accordi e provvedimenti per ottenere da questa S. Congregazione che la Baja California (come vicariato apostolico o come diocesi erigenda, secondo che è meglio) possa essere affidata al clero nazionale»⁷². La decisione della S. Sede fu quindi accolta dalla Congregazione di S. Pietro e Paolo che avviò le procedure per il ritiro dei missionari ed il passaggio di consegne ufficiale della giurisdizione ecclesiastica. L'avventura dei missionari italiani si chiuse quindi formalmente nell'aprile del 1921, a pochi mesi dall'insediamento del sonorese Obregón. Con una lettera a Mons. Bonzano, Propaganda Fide poneva fine all'esperienza missionaria, accompagnando alla decisione un commento del cardinale Von Rossum del seguente tenore:

Questa S. Congregazione accedendo ai desideri dell'Episcopato messicano, ha stabilito di affidare l'intero Vicariato della California inferiore al clero di quella nazione. Quindi i buoni missionari del Seminario dei Ss. Apostoli Pietro e Paolo dovranno essere ritirati anche da Mexicali; della quale cosa sono soddisfattissimi i superiori del medesimo Seminario, i quali da un pezzo desideravano essere esonerati dall'incarico di quella missione. Però, data l'età di quei buoni missionari, non è certo il caso d'inviarli ora in Cina presso i loro confratelli; sarebbe opportuno quindi trovar loro un buon campo di lavoro negli Stati Uniti; per esempio nell'assistenza di qualche parrocchia d'Italians⁷³.

Mons. Bonzano offrì la propria disponibilità, aggiungendo però anche una serie di perplessità («Non tacerò tuttavia una difficoltà che detti missionari incontreranno per essere sistemati ed è quella della lingua. In tutte le colonie italiane di questo paese è indispensabile la conoscenza della lingua inglese per i bambini e la gioventù, che spesso non parlano e capiscono l'italiano. In conseguenza detti Missionari non potranno aspirare ad ottenere missioni importanti, almeno sul principio»⁷⁴) e suggerendo che quei religiosi rientrassero in Italia oppure fossero spostati in altre diocesi messicane, più "tranquille", allegando al riguardo un biglietto da visita di mons. Ignacio Valdespino, obispo de Aguascalientes, dettosi pronto ad accoglierli.

Così si chiuse definitivamente il progetto di costruzione di una missione italiana nel Messico del Nord nella stagione dell'imperialismo «civilizzatore» e delle grandi migrazioni. Una storia forse marginale

⁷² *Ibi*, lettera del 16 aprile 1920.

⁷³ *Ibi*, lettera del 18 aprile 1921.

⁷⁴ *Ibi*, lettera del 18 maggio 1921.

ma che ci aiuta a riflettere sia sulle complesse (e normalmente misteriose) dinamiche intraecclesiali, sia sul peso della missionarietà nella fase di approdo alla contemporaneità. Una storia che in fondo ci riporta alla luce i confini sottili lungo i quali si muovevano i diversi attori, tra processi di *nation-building* e affermazioni identitarie, silenzi «da indiani», scoperte culturali e proclami sontuosi: linee di frontiera mobili, nel tempo, nello spazio, nella storia religiosa e umana ma soprattutto nella costruzione degli immaginari. In questo quadro, nella stagione di radicalizzazione del dualismo Stato-nazione, l'opera di "redenzione delle anime" assumeva dunque contorni ineditamente nazionali, mentre l'universalismo missionario passava attraverso nuove esperienze, speranze, drammi e ridefinizioni.

