

Simboli e strumenti dell'evangelizzazione latinoamericana nei secoli XV-XVII

Oltre 100 anni separano la stesura della *Relación acerca de las antigüedades de los indios* dalle istruzioni urbanistiche dettate per la fondazione delle *reducciones* gesuitiche paraguaiane: dal 1493 al 1610, la storia di tutto un secolo – per il Nuovo Mondo il secolo della conquista e della colonizzazione – scorre sul filo degli eventi e della loro narrazione, dalla concretezza degli accadimenti alla polivalenza degli scritti che in qualche maniera ne rendono ragione, o al contrario ne anticipano normativamente lo svolgersi. Così, fa parte del primo gruppo la citata relazione di Ramón Pané, il frate gerolimita aggregato al secondo viaggio di Colombo; dell'altro gruppo, le istruzioni urbanistiche dettate dal provinciale dei gesuiti paraguayani, Diego de Torres Bollo, iniziatore ufficiale dell'esperienza missionaria più celebre di tutta la storia dell'evangelizzazione latinoamericana.

Ma pure, in un intervallo temporale tanto ampio e ricco di spunti per la cronaca e la storiografia, un motivo ritorna con particolare insistenza: elemento di continuità sul quale è possibile fondare una griglia interpretativa dei fatti e, appunto, della loro lettura storiografica. La storia missionaria, così come per tanti versi la storia *tout court*, trova molti conforti nel funzionamento dell'organizzazione sociale locale: da questa dipende la diffusione del credo cattolico; da questa vengono determinate le strategie che gli evangelizzatori attuano tenendo conto del contesto umano autoctono, che in ultima analisi rappresenta proprio l'oggetto della loro attività. Ciò non significa, ovviamente, che i popoli latinoamericani abbiano offerto ai missionari facili e, soprattutto, disinteressate conversioni di massa; significa piuttosto che, nei casi

in cui la violenza della conquista non ha smantellato le strutture sociali esistenti, la risposta locale all'*input* cristiano risulta come un processo dialettico nel quale anche la società indigena gioca un ruolo attivo, da parziale protagonista, nell'orientare gli sviluppi della successiva storia coloniale (Gruzinski 1994).

La relazione di Ramón Pané è stata forse l'effetto letterario della strage di La Navidad, il risultato di un evento inatteso che aveva smentito i toni idilliaci della prima descrizione di Colombo; ma pur sviluppando in qualche modo temi apologetici o comunque funzionali alla colonizzazione materiale delle terre scoperte, essa sottolinea chiaramente come gli Europei dovessero necessariamente plasmare i propri metodi sull'organizzazione sociale esistente, privilegiando quale canale di comunicazione le locali strutture di potere. Così, quando dice di aver ricavato le informazioni soprattutto dai notabili, "con cui ha avuto a che fare più che con gli altri" (Pané 1992, p. 28), Pané non fa altro che esprimere una legittima necessità di ordine diplomatico, poiché la relazione politica instaurata con i popoli caraibici viene garantita dalla mediazione delle classi dirigenti indigene: "Noi restammo con quel cacicco Guarionex per quasi due anni – continua il frate –, sempre insegnandogli la nostra santa fede e le usanze dei cristiani. All'inizio dimostrò buona volontà e ci indusse a sperar che avrebbe fatto quanto noi volevamo e di voler essere cristiano, dicendo che gli insegnassimo il Padre Nostro, l'Ave Maria e il Credo e tutte le altre preghiere e cose che sono proprie di un cristiano" (*Ibid.*, pp. 50-51). Se poi, dopo averle apprese e comunicate a molti della



sua casa, il cacicco rifiuterà le pratiche cattoliche, ciò avverrà soltanto a causa "di altri notabili di quella terra, i quali lo redarguivano perché voleva obbedire alla legge dei cristiani, quando i cristiani erano cattivi e con la forza si erano impadroniti delle loro terre" (*Ibid.*, p. 51).

Casi come questi del voltafaccia di Guarionex riconducono alla norma l'apparente contraddizione di molte delle vicende coloniali narrate; il caso è illuminante circa il ruolo giocato dagli sciamani indigeni, coattivamente esonerati dalle loro funzioni religiose a causa dell'intromissione dei missionari cattolici. Si tratta di una delle premesse, forse la più significativa, di quel sincretismo religioso al di sotto del quale si cela la resistenza che produrrà il secolare risorgere di movimenti millenaristici americani tesi a ribaltare il potere coloniale. In termini ancor più concreti, di quell'idolatria che Serge Gruzinski definisce quale momento di totale rappresentazione della realtà indigena, di traduzione a 360 gradi di un mondo duramente colpito ma mai totalmente distrutto dal massivo attacco europeo (Gruzinski 1994). Il quadro tracciato dall'etnostoria è reso poi ancor più complesso dal fatto che la società indigena è già fortemente differenziata al proprio interno al momento della "scoperta" europea; difficile quindi pensare di trovare regole e classificazioni che consentano di chiarire una volta per tutte le problematiche storiografiche a mano a mano sollevate dalla ricerca, proprio perché tale società non propone mai comportamenti codificati che fungano da punto stabile di riferimento.

È la dinamica intrinseca ai gruppi indigeni, la loro sostanziale immissione in un nuovo mercato del lavoro, che fornisce a Pané, di fronte al tradimento del cacicco Guaironex, possibilità nuove di allacciare relazioni sociali, "dove migliori frutti avremmo potuto raccogliere, insegnando agli indiani e rendendoli edotti sulle cose della santa fede" (Pané 1992, p. 51). Gli indios cui accenna il frate vengono raggiunti ancora grazie al preventivo contatto con "un altro importante cacicco, che ci dimostrava buon volere dicendo che desiderava esser cristiano" (*Ibid.*): ulteriore conferma della percorribilità di un canale istituzionale che fosse radicato nel corpo sociale locale.

La stessa modalità, fin troppo scontata per essere ribadita, ricorre quando sono passati oltre cento anni dalle prime esperienze missionarie nell'America centrale; all'inizio del secolo barocco, spetta ormai ai gesuiti del Paraguay il ruolo di protagonisti dell'evangelizzazione ispanoamericana, favoriti dagli approcci cinquecenteschi di altri ordini religiosi¹. La Compagnia rappresenta in

questo senso la versione controriformistica dell'evangelizzazione: non tanto perché esprime tendenze politicamente reazionarie, quanto perché si fa partecipe di un'organizzazione missionaria ispirata alla riorganizzazione assolutistica del papato. I venti che hanno indotto gli stati europei a darsi una versione moderna, a erodere il più possibile i retaggi strutturali dell'età passata, sono gli stessi che soffiano sulla Chiesa di Roma, fortemente alimentati da una riforma che finirà per risultare determinante anche per le strategie coloniali del papato stesso (Codignola, Pizzorusso 1993).

Sono appunto i Padri a esprimere al meglio il nuovo paradigma tra questi, le figure mitiche di Diego de Torres Bollo e Roque González, protagonisti sul territorio della regolamentazione urbanistica che condurrà alla nascita delle prime *reducciones* dei *Guaranies*, il sacro esperimento tanto osannato da Muratori e Voltaire. Pure Torres, nelle due istruzioni del 1609 e del 1610, dimostrerà di tenere in debito conto la realtà locale, di non ignorare i segnali che parte del segmento indio – trattasi nello specifico delle *élites* indigene – rivolge ai conquistatori; se è vero appunto ciò che suggerisce l'etnostoria di Gruzinski, tali gruppi privilegiati, indotti dal susseguirsi di eventi per la maggior parte traumatici, adeguano il proprio ruolo alla nuova situazione, allo scopo di guadagnare altri privilegi che li compensino della perdita dei vecchi². L'organizzazione territoriale decisa da padre Torres è poi una sorta di compromesso che non mortifica la tradizione india, tutelando contemporaneamente le esigenze gestionali della Compagnia; poiché per il gesuita si tratta di rendere meno traumatico il passaggio dalle precedenti forme abitative alle nuove delle *reducciones*, egli individua una soluzione capace di preservare la dimensione comunitaria primitiva del *cacicazgo*, che a sua volta consente ai vecchi capi locali di mantenere parte del loro potere carismatico rispetto ai gruppi loro affidati nella nuova dimensione cristiana (Barbarani 1994).

Quando viene fondata la missione del Paraguay la Compagnia di Gesù ha già acquisito una forza istituzionale notevole, testimoniata tra le altre cose dalla crescita numerica della compagine peruviana (Flores Galindo 1991, p. 75), dalla quale provengono le energie e l'organizzazione decisive per l'ampliamento territoriale nell'America meridionale. Proprio in Perù, fin dal secolo precedente si verifica una forte ripresa delle campagne di estirpazione, con l'attività di Francisco de' Avila e Pablo José de Arriaga, i rappresentanti più significativi della Provincia gesuitica andina, indotta con ogni probabilità dal riaffiorare di quei movimenti

eterodossi – il citato millenarismo – la cui spinta deriva dal nucleo più arcaico e refrattario delle società indigene (Duviols 1977).

1. Scrittura e azione: una dialettica missionaria?

Percorso con grande successo dai primi missionari francescani in Messico (Cipolloni 1994), lo studio del passato locale attraversa anche la storia del movimento gesuitico, sebbene di questo la componente prettamente etno-antropologica, di ricerca sul campo, risulti parzialmente offuscata dalla costruzione di un'impalcatura filosofica tesa a giustificare e legittimare politicamente le scelte operative della Compagnia. Vagamente filosofica risulta comunque la teorizzazione di uno tra i gesuiti più conosciuti, quel José de Acosta che fonderà la celebre tripartizione antropologica (basata su tre gradi progressivi di civiltà) delle popolazioni amerindie; l'idea si fonda su di un criterio di identificazione civiltà/etnia, "distinzione temporale/spirituale che attribuisce al politico il necessario corrispettivo istituzionale della religione" (Bernand, Gruzinski 1995, p. 82), che infine deduce la possibilità di civilizzare e convertire sulla base della funzionalità del relativo corpo sociale. Idea applicata molto opportunamente su di un oggetto adatto allo scopo; proprio perché gli eventi scatenati dalla conquista, dall'avvicendamento dei poteri dominanti alla progressiva revisione delle realtà religiose locali, dalle crisi demografica al graduale inurbamento delle masse indigene, contribuiranno a fare del mondo latino-americano un campo di sperimentazione estremamente differenziato. La realtà coloniale risulta quindi estremamente fluida: "Non c'è una radicale dicotomia tra la parte spagnola e la parte indigena, c'è piuttosto una gamma amplissima di interazioni, di prestiti, di ridefinizioni continue che il mondo indigeno è obbligato a praticare per poter sopravvivere nel nuovo contesto" (Annino 1996).

Prestare una particolare attenzione a tale realtà, significa quindi, sostanzialmente, cogliere i punti di attrito essenziali per riconoscere i sintomi di disaggregazione strutturale a prescindere dalla conquista; significa, contemporaneamente, articolare l'interpretazione dei fatti coloniali a partire dalla storia precolombiana, pensando per esempio che forti conflittualità interne avevano pregiudicato le unità imperiali azteca e inca ancor prima dell'arrivo degli Europei. Significa quindi, con particolare riguardo ai fenomeni religiosi, indagare le dinamiche intrinseche di civiltà che di fronte all'intrusione di nuove forme di sacro, apparen-

te incompatibili con le proprie, hanno rielaborato soluzioni capaci di imprimere un'ulteriore accelerazione alla dialettica di processi storici di per sé già tumultuosi.

Di tale ambizioso progetto possono parzialmente testimoniare le fonti letterarie europee, sempre meglio note sia quantitativamente sia qualitativamente, dal momento che pare crescere l'aspirazione a esplorarne con nuovo spirito critico settori altre volte praticati secondo un modello storiografico troppo esclusivo; quello che individuava nello sfruttamento coloniale e nella strumentalità degli scritti europei l'unico aspetto della conquista. Sebbene tale modello colga il cuore della questione, svelando con estrema precisione il funzionamento di un grande processo di previcariazione materiale e intellettuale, esso finisce per banalizzare le dinamiche dei fenomeni, semplificando all'eccesso le dinamiche interne delle società conquistatrici e di quelle conquistate; rispetto invece all'indagine sulle fonti scritte, ignorandone nel contempo le funzioni per così dire interne, quelle cioè che derivavano da necessità del tutto indipendenti dagli sviluppi coloniali.

A questo proposito i diversi scritti degli evangelizzatori (e non soltanto di quelli), senza ovviamente volerne negare il forte orientamento "politico", giustificatorio rispetto all'iniquità della conquista, possono anche fornire altre indicazioni di grande valore storiografico: in primo luogo, quali strumenti operativi riguardo all'attività missionaria; in secondo luogo, riguardo alle necessità di ordine interno, quali supporti propagandistici funzionali al mantenimento dell'integrità della stessa struttura missionaria. Da una parte rivelano quindi l'applicazione di griglie metodologiche, che muovono dal campo interpretativo a quello operativo, attraverso avanzamenti, recessioni, slittamenti, ma sempre con una forte connotazione pratica, di intervento sul campo (Azoulai 1993); dall'altra, evidenziano l'esistenza di un circuito letterario interno che, descrivendo l'epopea del proselitismo, innesca un processo di adesione umana alla causa ecumenica (Prosperi 1996, pp. 549-684; Roscioni 2001).

Anche – e soprattutto – svelando di quegli scritti il significato fortemente propagandistico, il valore intensamente orientato alla divulgazione di un'immagine coloniale funzionale al caso, la civiltà dei vincitori viene così a proporsi con suggerimenti e stimoli storiografici nuovi; tutto ciò che poteva essere considerato semplice ideologia e quindi scarsamente significativo ai fini di una rappresentazione quantitativa del reale, si propone pertanto quale strumento fortemente operativo,



risposta a stimoli esterni che chiarisce sul grado di sviluppo dei rapporti sociali e sulla praticabilità di un percorso da essi tracciato. In questo senso, risulta prioritario fondare una classificazione articolata delle fonti scritte, così da definirne le singole funzioni e contemporaneamente individuarne le interrelazioni: elementi, questi, che determinano la nascita di un'area culturale che presiede al funzionamento di tutto il sistema missionario e di ritorno, ovviamente, ne viene alimentato.

2. La scoperta della religiosità indigena

La stessa credibilità storiografica deve essere attribuita a quel lavoro di scavo etnologico che per molti missionari rappresentò l'attività prioritaria, funzionale alla scoperta del passato indigeno: la sua ricostruzione poteva garantire ancora una volta strumenti operativi necessari all'evangelizzazione e informazioni utili alla riproduzione della missione stessa. Per i frati il passato delle comunità amerindie riemerge in primis attraverso le più rilevanti forme sociali di espressione: la lingua, gli usi e i costumi, l'apparato rituale. Non a caso, della descrizione capillare di tali forme sono improntate le cronache missionarie, a complemento di tutta quella produzione scritta orientata all'azione: dalla letteratura ad uso liturgico (catechismi, libri di preghiera, manuali di confessione, ecc.), a quella più genericamente tesa a codificare la comunicazione, come le grammatiche e i dizionari, capaci di classificare la grande varietà delle lingue autoctone e di decodificarne i messaggi fondamentali.

Lo studio etnologico, la ricerca sulle fonti indigene, la produzione di un corpus cronachistico fondato su tali premesse operative, sono operazioni fondamentali per comprendere una realtà tanto diversificata e, soprattutto, tanto differente rispetto alle attese dei conquistatori; si pensi, a questo proposito, alla sorprendente – e più volte ricordata – bivalenza dei sacerdoti indigeni, che avevano costituito nel passato locale un vero e proprio gruppo dominante, facente parte dell'*élite* cui era demandata la gestione del potere. Tanto per citare un caso concreto, il cosiddetto *brujo* (stregone incaico) poteva infatti indifferentemente esercitare buone o cattive funzioni a seconda dei casi, denunciando quindi una possibile multipla filiazione istituzionale (Gareis 1993); e ciò che più colpisce, la stregoneria veniva severamente perseguita dallo stato incaico (De Egaña, pp. 259-260) (come peraltro accadeva con tutte le forme di devianza dall'ortodossia³), a dimostrazione di

come l'idolatria amerindia apparsa all'evangelizzatore europeo fosse una realtà già vecchia, capace di superare ostacoli esterni e percorrere fasi proprie di evoluzione, potenzialmente pronta ad affrontare nuovi confronti con l'ortodossia.

La dinamicità di tale fenomeno è confermata dal timore dei missionari, che avevano osservato la persistenza dei riti privati a fronte della presunta sparizione di quelli pubblici: di fronte alla repressione cattolica l'idolatria si ritira infatti nella dimensione privata, decisamente meno vulnerabile rispetto all'area sulla quale convergono il controllo e il condizionamento delle autorità politiche e religiose dei conquistatori (Gruzinski 1994, pp. 185-233). Oltre a tale ragione sembra esistere poi anche una di ordine interno, che consente di cogliere ed evidenziare le differenziazioni presenti all'interno delle società indigene; se infatti le *élites* locali, mantenuta in qualche misura una posizione privilegiata anche dopo la conquista europea, finiscono per prestare una certa collaborazione con i poteri europei, le masse permangono in una situazione di inferiorità, assistendo alla modificazione formale della gerarchia europea senza benefici sostanziali. A questo proposito è illuminante una disposizione del I concilio di Lima (1545), che "chiede la designazione di due *alguaciles* indiani per ciascun villaggio [...] per controllare la vita quotidiana nelle parrocchie, individuare i concubini e i refrattari alle cerimonie cristiane, tenere conto delle nascite e dei decessi" (Azoulai 1993, p. 138): veri e propri funzionari amministrativi, garantiti da uno statuto privilegiato e normalmente invisibili, pertanto, al resto della popolazione indigena⁴, perché garanti di un nuovo ordine, estraneo alla tradizione locale.

Oltre che da fonti molto più conosciute, la marcata cetualizzazione del mondo preispanico viene poi confermata indirettamente dalle strategie di estirpazione messe in atto dagli evangelizzatori peruviani, dove più dei francescani saranno i domenicani a rendersi protagonisti dell'attività di evangelizzazione. Il vicario generale del Cuzco, Luis de Morales, stante l'assenza del vescovo fray Vicente de Valverde, noto a tutti quale protagonista della mitica detronizzazione di Atahualpa in supporto al *conquistador* Francisco Pizarro, nel 1541 dirige al re Carlo V un lungo memoriale con cui individua nell'idolatria il maggior ostacolo alla propagazione della fede, proponendo di coinvolgere i dignitari inca al fine di sopprimere la religione autoctona (Duviols 1977, pp. 93-94). Opinione diffusa degli estirpatori era infatti che l'idolatria dipendesse soprattutto dall'ignoranza degli indios; rimuoverla avrebbe significato quindi con-

vincerli degli inganni del demonio, sostituendo di conseguenza i rituali e la simbologia locale con quelli cattolici: nulla di più naturale che anche in tale prospettiva fosse proprio il canale delle classi dirigenti autoctone il più idoneo a veicolare tali intenzioni verso le masse indigene.

3. Dalla fonte scritta alla storia sociale del territorio coloniale

Il frettoloso accostamento tra realtà messicana e realtà peruviana, che spesso consente di richiamare i due ambiti storico-geografici più noti, è appunto un semplice passaggio di comodo, necessario a sviluppare nel breve spazio del presente contributo una premessa che sia sufficientemente chiara almeno dal punto di vista dell'impostazione metodologica. È noto, oltre alla citata diversa presenza degli ordini francescano e domenicano (i più conosciuti fino all'arrivo dei gesuiti alla metà del Cinquecento) nelle due aree indicate, che esistevano differenze profonde tanto a livello preispanico – la più clamorosa, rimarcata da molte fonti letterarie la cui veridicità è comunque molto dubbia, quella riguardante l'assenza dei sacrifici umani nel Perù incaico, al contrario del Messico azteco dove pare che gli stessi venissero abbondantemente praticati –, quanto a livello di sviluppi successivi, visto che poi anche le soluzioni adottate dagli evangelizzatori risulteranno in buona parte differenti (Bravo Guerreira 1993, p. 15).

Né risulta possibile confidare nell'uniformità del contingente europeo, viste le molte fonti che sembrano sgretolare la visione monolitica secondo la quale i rappresentanti del clero sarebbero sempre stati schierati in difesa dell'ortodossia religiosa rispetto agli attentati della parte civile. È necessario infatti andare oltre all'arcinoto contrasto Las Casas-proprietari terrieri (Las Casas 1981), evitando soprattutto di riconoscervi il riassunto di tutta la storia cinquecentesca; non tanto per negare la violenza della conquista, che sono le cifre dello spopolamento a confermare spontaneamente, quanto per evidenziare più correttamente le dinamiche del fenomeno. È la regina, per citare un caso emblematico, che sottolinea la cattiva amministrazione da parte del frate Hernando de Luque, compagno di Pizarro ed Almagro, nominando il domenicano Reginaldo de Pedraza *protector de los indios*, appellativo che sarà poi attribuito tra gli altri (e del tutto a proposito) allo stesso Las Casas. In una lettera scritta a Toledo il 26 luglio 1529 la sovrana spagnola collega appunto lo spopolamento ai maltrattamenti subiti dagli indi-

geni e incarica il citato Pedraza di far quanto in suo potere affinché tali maltrattamenti vengano ridotti (cit. da García Icazbalceta 1858-1866, vol. I, p. 91).

Molte altre sono poi le lettere che confermano l'intervento diretto della monarchia ispanica al fine di favorire l'evangelizzazione, con l'aggiunta di frequenti ammonizioni anche al clero inadempiente⁵; si tratta di lettere strettamente burocratiche, stilate ogni qual volta veniva assegnato un incarico religioso ufficiale, proprio perché la corona era tenuta a rispettare tutte le disposizioni stabilite dal *Padronado Real*, che imponeva un coinvolgimento diretto e totale dell'autorità civile negli affari spirituali. Le disposizioni della corona, per quanto rappresentino un *corpus* dalle forti valenze burocratiche e diplomatiche, devono essere comunque assunte quali elementi di confronto, perché sono quelle che scandiscono il ritmo, almeno per una buona parte del secolo, degli avanzamenti territoriali: la questione del popolamento, per esempio, che si gioca sul dualismo popolamento misto/popolamento puro, mettendo in campo anche il problema dell'ispanizzazione dell'indio, solleva tutta una serie di problematiche, alle quali i diversi ordini fanno comunque riferimento nel determinare le proprie scelte operative.

È chiaro che ciò può accadere ad un livello più alto rispetto a quello dell'operatività immediata, dove i fattori chiave sono prevalentemente altri, determinanti proprio rispetto a quei materiali dell'evangelizzazione: ma è altrettanto chiaro che in un contesto come quello cattolico, dove l'ortodossia sostanziale resta comunque un fattore imprescindibile di riferimento, i simboli "alti" scelti per regolare le strategie non possono essere del tutto ignorati, salvo sconfinare nel pericoloso terreno dell'eresia. In una lettera scritta nel 1555 alla sede apostolica, i frati di San Francesco di Quito chiedono chiarimenti circa il comportamento da tenere in situazioni controverse al fine di accelerare l'evangelizzazione che, a loro dire, non sembra progredire molto rapidamente: i dubbi riguardano questioni relative alle eredità e soprattutto al sacramento del battesimo, che rappresenta uno dei momenti forti dell'attività francescana nel Nuovo Mondo. I frati domenicani di Quito chiedono alla Santa Sede l'approvazione per battezzare i figli di donne indigene e di spagnoli (Archivio Segreto Vaticano (ASV), A.A. ARM. I-XVIII, 5402), manifestando una preoccupazione formale che contrasta con l'atteggiamento molto più disinvolto dei francescani, protagonisti di un millenarismo le cui radici affondavano molto indietro nel



tempo⁶, che avevano condotto campagne di conversione proprie sulla base di una forma di rito battesimale collettivo (e quindi abbreviato)⁷, per ovviare alla carenza cronica di sacerdoti.

Le contemporanee controversie sul tema proucheranno in seguito l'emissione di una specifica enciclica da parte del pontefice Paolo III nel 1537, la *Altitudo divini consilii*, a dimostrazione più o meno parziale che l'operatività immediata non poteva sempre e comunque prescindere dai grandi dibattiti teologici, e certamente doveva dipendere pure dai grossi contrasti coloniali; contrasti che dividevano non soltanto potere civile e spirituale, clero regolare e clero secolare, ma perfino ordini e, perché no, rappresentanti dello stesso ordine: basti pensare a questo proposito alla diversa opinione che avevano Domingo de Betanzos e Bartolomé de Las Casas, entrambi domenicani, in merito alla natura degli indios. Di certo la feroce polemica sull'imposizione battesimale fa luce su di un fenomeno, l'evangelizzazione, che procede per sobbalzi, regionalmente, attraverso difficoltà di ogni genere, non soltanto per il difficile e forse conflittuale rapporto con le popolazioni autoctone, ma pure per problematiche interne, di ordine dottrinale e materiale.

Il ritorno ai prestiti, ai sincretismi, alle alleanze transitorie, è quindi assolutamente obbligato. Ci aiuta in questo senso anche un'interessante missiva del 23 dicembre 1553, scritta a papa Giulio II da un gruppo di cacicchi peruviani⁸: nella lettera i notabili chiedono di poter ricevere il battesimo che attendono da lungo tempo, per dare seguito ad una più efficace diffusione della parola di Dio. Al di là della richiesta apparentemente insolita, ma comprensibile proprio alla luce di quella dialettica sociale di cui le *élites* locali si rendono protagonisti al pari dei *conquistadores*, l'elemento più importante sembra essere la duplice paternità del documento, visto che i frati domenicani, due dei quali in particolare, Diego de Robles e Juan de Sancta Cruz, vi vengono esplicitamente citati nell'epilogo quali testimoni, con l'avallo del notaio apostolico Alonso Dominguez. Abilmente costruita attorno alla richiesta di un aumentato sforzo di evangelizzazione, la cui necessità è peraltro giustificata grazie ad una descrizione negativa della situazione religiosa della regione, la lettera rappresenta in breve l'incontro di interessi contingenti che uniscono più o meno transitoriamente operatori religiosi cristiani e capi civili indigeni, in una commistione strutturale che è finalizzata alla duplice richiesta al pontefice: di riconoscimento istituzionale attraverso l'attribuzione del battesimo per i cacicchi; di nuove risorse umane e materiali

per i frati domenicani. Mentre tutto confluisce molto opportunamente verso una denuncia quanto mai esplicita del comportamento sempre poco ortodosso di alcuni colonizzatori, che non rispettano le regole stabilite dalla corona e vivono esclusivamente in funzione dell'arricchimento personale immediato.

Volendo proporre infine un breve ma significativo confronto, diacronicamente estraneo alle coordinate temporali del presente contributo, si potrebbe recuperare una missiva ancor più rappresentativa della collaborazione concreta appena segnalata. Si tratta, appunto, di una lettera inviata dalla municipalità della missione guarani di San Luigi Gonzaga al governatore di Buenos Aires, nel momento in cui, dopo la cessione al Portogallo di sette *reducciones* spagnole a Sud-est dell'Uruguay, le missioni stesse stavano per essere chiuse e la Compagnia di Gesù praticamente allontanata dalla realtà americana [cit. da Loew e Meslin (a cura di) 1981]. Se nella comunicazione epistolare la voce che parla direttamente è quella dei cacicchi indigeni, l'architettura della missiva è concepita dai padri gesuiti, che vedevano ovviamente nella salvezza delle missioni la loro stessa immediata sopravvivenza. Quei gesuiti che nello scorcio del XVI secolo e al principio del successivo sembravano aver superato il grosso ostacolo dell'indeterminatezza territoriale, dando nuovo impulso all'attività di estirpazione e, soprattutto, realizzando quel raggruppamento di popolazione che consentì di sviluppare una più efficace forma di evangelizzazione, nella quale le più forti contraddizioni sociali ed etniche potevano essere controllate grazie alla concentrazione dei poteri antagonisti all'interno di un territorio ben delimitato politicamente e spiritualmente.

Note

¹ In Paraguay il merito di aver aperto la strada dell'evangelizzazione spetta all'ordine francescano, che agli inizi del secolo XVII cederà le proprie missioni ai gesuiti (Necker 1990). Qualche accenno in merito si può trovare in: A. ARMANI, *Città di Dio e città del Sole. Lo "Stato" gesuita dei Guaraní (1609-1768)*, Roma, Studium, 1977 e in numerosi saggi che non cito per brevità.

² Oltre ai più volte citati studi etnostorici di Serge Gruzinski, è opportuno consultare quale modello esemplificativo: D. SACCHI, *mappe dal Nuovo Mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)*, Milano, Franco Angeli, 1996.

³ Delle molte testimonianze riportate negli scritti di impianto europeo, si può citare la variante meticcica prodotta da Garcilaso de la Vega (el Inca), *Commentari Reali degli Incas*, a cura di F. SABA SARDI, Milano, Rusconi, 1982.

⁴ In una lettera del 14 novembre 1521, scritta cioè poco dopo la definitiva caduta di Tenochtitlan ad opera di Cortés, il licenciado Alonso Zuazo, governatore di Cuba, segnala a fray Luis de Figueroa, priore di Mejordada, che nelle nuove terre conquistate "tra questi popoli, queste città e villaggi e luoghi, ci sono alcune persone principali ed altre meno principali, che pagano dei tributi: tali tributi e rendite si pagano in giorni prefissati", GARCÍA ICZBALCETA, 1858-1866, vol. I, p. 366.

⁵ Il 19 luglio 1534 Carlo V scrive ad esempio al governatore del Perù affinché egli (e i suoi ufficiali) favorisca Gaspar López, chierico presbitero della diocesi di Plasencia, incaricato di evangelizzare la regione peruviana di Ayamucho (cfr. *Ibid.*, p.10). O ancora, il 22 agosto 1534, lo stesso Carlo V porge analoga raccomandazione alle autorità locali in favore di Juan de Aramos, della diocesi di Siviglia, inviato più genericamente nella nuova provincia del Perù ad evangelizzare gli indios di quella terra (cfr. *Ibid.*, pp. 36-37). Stupisce soltanto un po' di più, invece, la comunicazione del 28 settembre 1534 con la quale il sovrano invita il vescovo Tomás de Berlanga a controllare l'onestà dei chierici in Perù, il cui comportamento aveva evidentemente sollevato qualche polemica (*Ibid.*, pp. 62-63).

⁶ Il tema, di risonanza vastissima in epoca coloniale, ha poi assunto una grande importanza storiografica nel corso del secolo XX. A questo riguardo si vedano, tra gli altri Phelan 1972; Prosperì 1976.

⁷ Inevitabile, e non soltanto a questo proposito, la consultazione di un testo che ha tracciato un nuovo cammino nella storia dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo; cfr. Ricard 1986.

⁸ Il titolo della missiva è: *Lettera venuta dall'India a papa Giulio III*, in: Archivio Segreto Vaticano (ASV), A.A. ARM. I-XVIII, 5403.

Bibliografia

A. Annino, *Il Lungo Seicento in Ispanoamerica*, dattiloscritto per il modulo didattico interdisciplinare "I volti dell'America Latina: dalla eterogeneità alla ricerca di una identità", Università degli Studi ROMA TRE, Facoltà di Lettere e Filosofia, 6 marzo-10 aprile 1996.

P. De Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, pp. 191-277 in: *Biblioteca de Autores Españoles ...*, CCIX. *Cronicas peruanas de interes indigena*, Madrid, Atlas, 1968.

M. Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

F. Barbarani, *Organizzazione del territorio e sviluppo urbanistico nelle missioni gesuitiche del Paraguay (1609-1641)*, in G. Rosso Del Brenna (a cura di), *La costruzione di un Nuovo Mondo. Territorio, città, architettura tra Europa e America Latina dal XVI al XVIII secolo* (Atti del Convegno Internazionale di studi tenutosi a Genova nel 1993), Genova, Sagep, 1994, pp. 159-171.

C. Bernard, S. Gruzinski, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino, Einaudi, 1995.

M. C. Bravo Guerreira, *Evangelización y sincretismo religioso en los*

Andes, in "Revista Complutense de Historia de América", *Editorial Complutense*, n. 19, 1993, pp. 15-29.

M. Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica (México), 1988.

B. de Las Casas, *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo*, Milano, Feltrinelli, 1981.

F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven-London, Yale University Press, 1994.

M. Cipolloni, *Tra memoria apostolica e racconto profetico. Il compromesso etnografico francescano e le cosas della Nuova Spagna (1524-1621)*, Roma, Bulzoni, 1994.

L. Codignola, G. Pizzorusso, *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra Medioevo ed età Moderna. L'affermarsi della centralità romana*, in S. Pittaluga (a cura), *Relazioni di viaggio e conoscenza del Mondo fra Medioevo e Umanesimo*, Genova, D.A.R.F.I.C.L.E.T., 1993, pp. 379-397.

P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, UNAM (México), 1977.

De Egaña (a cura), *Monumenta Peruana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1966.

A. Flores Galindo, *Perù: identità e utopia. Cercando un inca*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, vol. I, Librería de J.M. Andrade (México), 1858-1866.

I. Gareis, *Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas*, in "Revista de Indias", n. 198, 1993, pp. 583-613.

S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi, 1994.

M. Meslin, J. Loew (a cura di), *Autobiografia della Chiesa. Dagli Atti degli Apostoli al testamento di Paolo VI*, Firenze, Sansoni, 1981.

A. Miroglio, "Conoscere, descrivere, produrre": dalla società locale alla geostoria missionaria, in "Geotema", 1997, 2, pp. 91-106.

L. Necker, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, 1990.

R. Pané, *Relazione sulle antichità degli indiani*, Palermo, Sellerio, 1992.

J. Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1972.

A. Prosperì, *America e Apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo*, in "Critica storica", Firenze, 1976, pp. 1-61.

Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

R. Ricard, *La "conquista espiritual" de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE (México), 1986.

G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001.

