

«Conoscere, descrivere, produrre» dalla società locale alla geostoria missionaria

Nel 1532 Ramírez de Fuenleal, presidente dell'*Audiencia* di México, e fray Martín de Valencia, capo spirituale dei 12 missionari giunti in Messico otto anni prima (G. Baudot, 1984; C. Duverger, 1987; B. de Sahagún, 1991), incaricano il francescano Andrés de Olmos di scrivere un libro sul passato indigeno, una sorta di rapporto etnografico che fornisca notizie sulla società locale prima della conquista (A. López Austin, J. García Quintana, 1988, p. 14). La richiesta è motivata *in primis* dalla persistenza ¹ dell'idolatria indigena a dispetto del precedente lavoro missionario ²: «y si alguno piensa que estas cosas están olvidadas y perdidas – osserva Bernardino de Sahagún –, y la fe de un dio tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar de estas cosas, al tal yo le creo piadosamente» (Sahagún, 1988, I, p. 201).

È per questo motivo che il francescano, in America dal 1529, individuando a sua volta la resilienza dei riti idolatrici e dei cattivi costumi (Ibid., II, p. 631), sottolinea l'importanza dell'informazione quale condizione essenziale della conversione. «Los predicadores y confesores – scrive Sahagún – médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales, el predicador conviene tengan esperitia de las medecinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor; para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios» (Ibid., I, pp. 31). Sottolineando l'aspetto pragmatico dell'azione conoscitiva, Sahagún esercita pubblicamente il

diritto ad avvalersi dello strumento etnografico in favore dell'evangelizzazione: il sapere geografico missionario tende così a normalizzare lo spazio sociale indigeno al fine di naturalizzare la politica di cristianizzazione, secondo un paradigma simile a quello evidenziato da Giuseppe Dematteis riguardo alla prassi geografica dello Stato moderno (Dematteis, 1985, p. 26).

Lo stimolo di tale azione conoscitiva è naturalmente un fatto concreto: l'evangelizzatore si accorge infatti *de visu* che l'unico dio cristiano non ha sostituito le molteplici divinità indigene e, soprattutto, non ha ottenuto l'integrazione dei locali nella comunità cattolica. In questo senso, non lo convincono i numerosissimi battesimi, troppo facilmente impartiti fin dagli inizi dell'evangelizzazione ³. Secondo Sahagún la conversione degli *indios*, legittimata dall'imposizione del primo sacramento, è fatto «falsísimo, como después acá lo hemos visto muy claro, que ni aún agora cesa de haber muchas heces de idolatría» (Sahagún, II, pp. 630-631). Nel ribadire che gli stessi «no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo» (Motolinía, 1970, p. 207), Motolinía, 'Il Povero', coglie addirittura l'occasione per tracciare un quadro dantesco della regione messicana, «un traslado del infierno» nel quale gli autoctoni si rivolgono al demonio, si ubriacano e allestiscono feste dissolute che culminano in episodi di ebbrezza ed estasi collettive (Ibid., pp. 207-208). Dal momento che l'idolatria è parte di un più generale malcostume della società locale, Sahagún ricorre poi al «clima o constelaciones de esta tierra» (Sahagún, 1988, II, p. 629) per giusti-

ficarla materialmente, utilizzando una sorta di determinismo climatico *ante litteram* così forte da fargli ritenere che anche «los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones» (Ibid.)⁴.

Se lo sradicamento dell'idolatria non è andato a buon fine, significa che l'operazione mantiene in sé qualcosa di fallace: forza dell'idolatria, nel caso specifico, come osserva a più riprese Gruzinski, che insiste sulla componente culturale della questione (Gruzinski, 1994, pp. 185-233); o debolezza dell'estirpatore, dei suoi metodi di raccolta, di descrizione e di interpretazione dei dati? Tzvetzan Todorov, ad esempio, fa giustamente notare che «non solo i questionari impongono un'organizzazione europea al sapere americano, impedendo talvolta all'informazione pertinente di passare, ma determinano anche i temi da trattare, escludendone alcuni» (Todorov, 1982, p. 284): rivelano, in altre parole, un vizio di fondo a causa del quale l'informazione perde gran parte del proprio valore oggettivo. Le diverse fratture interne al circuito di comunicazione Madrid-America-Madrid sono evidenziate da Duccio Sacchi, in merito all'operazione di indagine geostorica tardocinquecentesca dalla quale scaturiranno le ben note *Relaciones geográficas*⁵. Ancora più frequente è infine l'errata lettura delle informazioni raccolte, al punto che i frati cadono spesso in equivoci grossolani, dimostrando scarsa capacità nell'interpretare le peculiarità indigene⁶.

A prescindere dalle motivazioni dell'insuccesso, è comunque certo che sul terreno coloniale si verifica una sovrapposizione di istanze religiose apparentemente inconciliabili, tale da dischiudere alla parte di caso insita nei processi dialettici notevoli possibilità di condizionare l'evoluzione della storia. Viene da chiedersi, a questo proposito, quali caratteristiche doveva possedere la religiosità indigena nel periodo per così dire di quiescenza, allorché l'idolatria poteva riposare tranquillamente al di sotto della rassicurante convinzione che il cristianesimo l'avesse definitivamente estirpata: o se piuttosto la sua caratteristica distintiva fosse già il riuscito occultamento delle pratiche ancestrali, in funzione di un rafforzamento successivo dei parametri sociali sui quali essa poggiava. Sta di fatto che il clero coloniale si rende conto di un movimento sotterraneo che insidia la propria costruzione dottrinale, forse perché coglie nella società indigena l'esatto contrario di quanto inizialmente aveva auspicato: il quadro sociale indigeno non è congelato dall'imposizione di una nuova fede e la sua storia continua a muoversi, a dispetto di una storiografia tesa a fis-

sare negli spazi territoriali appena delimitati un'idea di stabilità materiale e spirituale.

Quando Sahagún scrive la *Historia* – negli anni Sessanta del Cinquecento – il Concilio di Trento ha già ribadito il concetto di libertà umana in merito al problema della salvezza umana: pertanto le cattive inclinazioni dell'uomo possono essere corrette grazie alla fede nel vero dio. Anche per questa ragione di carattere teologico, il residuo aristotelico della natura dominatrice sui destini umani è superato dal francescano grazie alla consapevolezza che l'ordine sociale debba sottostare a un paradigma ben più potente di quello ambientalistico: a quel principio che Vidal de la Blache nel 1903 riterrà capace di stabilire «une connexion entre des traits épars. Aux effets incohérentes de circonstances locales il substitue un concours systématique de forces. C'est alors qu'une contrée se précise et se différencie, et qu'elle devient à la longue comme une médaille frappée à l'effigie d'un peuple» (in George, 1994, p. 12). La ricchezza di informazioni geografiche degli scritti del gesuita José de Acosta⁷, testimoniata dalle abbondanti digressioni sulle caratteristiche fisiche del Nuovo Mondo e motivata dalla forte ripresa esplorativa di fine Cinquecento, conduce paradossalmente ad un'esaltazione del ruolo dell'uomo a dispetto del ruolo della natura: «à un image de plus en plus précise du Nouveau Monde et de sa place sur le globe terrestre correspond le sentiment d'une emprise intellectuelle chaque jour plus forte sur la nature» (Mustapha, 1982, p. 17).

Ma la facile e spontanea identificazione natura cattiva = demonio, dalla quale deriva un giudizio negativo sul relativo elemento umano, viene accantonata anche perché la pratica quotidiana suggerisce agli evangelizzatori di osservare il comportamento della società locale. È l'idolatria che suggerisce a Sahagún di osservare con senso critico tale comportamento, cogliendo l'occasione per rimarcare i limiti della predicazione: «es gran vergüenza nuestra – conclude infatti il francescano – que los indios naturales, cuerdos y sabios, antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios» (Sahagún, 1988, II, p. 629).

La relativa incapacità dei predicatori nel valorizzare le possibilità offerte dalla terra americana è tema costante di molti scritti missionari, così da far pensare anche a una sorta di *topos* sul quale nasce e si sviluppa una feconda letteratura di taglio operativo, usata dalle figure più rappresentative del clero coloniale per mediare le posizioni



estreme della gerarchia ecclesiastica e degli operatori spirituali. Nel suo *De procuranda salute indorum*, il gesuita José de Acosta afferma senza mezzi termini di essere certo che «la escasez de miez spiritual en las Indias se debe a vicio de los operarios, no a esterilidad de la tierra» (Acosta, 1954, p. 507), dimostrando che il proprio compito è anche quello di richiamare all'ordine e alle regole dell'apostolato la massa dei predicatori che la pratica dell'evangelizzazione sulla società sembra di fatto allontanare dal principio fondante la loro missione, ma rivelando altresì l'esigenza di soddisfare quel canale informativo attraverso il quale doveva necessariamente passare la comunicazione con il vertice dell'istituzione, impaziente di ricevere le notizie che avrebbero dovuto legittimare il prosieguo della attività missionaria. Per l'evangelizzatore la storia è autosvolgimento dello Spirito Santo, che si incarna nella persona del Cristo e che attraverso il costante riferimento all'immagine divina aspira alla realizzazione dell'idea provvidenzialistica. Elaborando una sorta di sillogismo fondato sulla certezza dell'azione di apostolato, i missionari propongono lo strumento della cultura riparatrice quale soluzione alla crisi sociale: una cultura che deve servire – *utinam!* – per integrare nella comunità cristiana le nuove genti che di tale cultura risultano ancora sprovvisti *naturaliter*. Il 'potere' della cultura è quindi in grado di livellare le sperequazioni ambientali: «le 'civilizzazioni', i 'generi di vita' sono appunto i frutti, mai prevedibili, che nascono dalla differenziata e mai interrotta crescita dei rapporti tra i quadri naturali e le diverse collettività umane, che spuntano all'estremità delle diverse strade che la vita percorre sul pianeta» (Farinelli, 1992, p. 229).

Poiché il progresso della produzione culturale e materiale del gruppo può porre rimedio alle condizioni naturali date, è persino scontato che gli evangelizzatori debbano credere nel valore operativo (umano) del proprio lavoro di apostolato, nonostante l'evidenza ne segni momentaneamente la sostanziale sconfitta. La conversione degli indigeni americani resta infatti il fine ultimo per cui i missionari sono presenti nelle terre d'oltreoceano, anche se ha perfettamente ragione Robert Ricard quando osserva che «el fine esencial de la misión entre los infieles no es la conversión de los individuos sino, ante todo, el establecimiento de la Iglesia visible, con todos los órganos e instituciones que implica esta expresión de Iglesia visible» (Ricard, 1986, p. 21). La nascita di una nuova Chiesa, tanto efficacemente condensata nel concetto di matrice francescana *Caeli novi et terra nova* (Phelan, 1974 e Prosperi, 1976), che

connette il Vecchio e il Nuovo Mondo in una prospettiva comune la cui valenza diacronica è premessa della nuova dimensione sincronica dell'evangelizzazione, è *signum* tangibile di uno sforzo che deve condurre alla visione geostorica d'insieme attraverso la geostoria dei fatti particolari, dove la genesi della predicazione e dell'estirpazione idolatrica rappresentano gli obiettivi intermedi affidati all'attività degli operatori spirituali.

Se infatti, in una prospettiva 'macro', il prodotto geostorico del cristianesimo americano può essere la fondazione di una nuova Chiesa, poiché è tale per l'istituzione che sovrintende all'azione di cristianizzazione, per il singolo individuo (o per il gruppo) che è portatore del messaggio, essa si risolve nell'azione quotidiana, nell'operatività che è retta – questo è ovvio – da un principio informatore dettato dall'istituzione stessa. La storia dei segni sacri prodotti dalla Chiesa e preannuncianti la fine del mondo produce un pessimismo apocalittico⁸, capace di destare gli animi e le coscienze, di iniettare nuova energia nel messaggio evangelico «in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum» (Ps. 18, 5), a cui Acosta si richiama nel considerare il Nuovo Mondo quale terreno di conquista insieme politica e spirituale, secondo un più maturo disegno post tridentino⁹: quel conquistare la società che è tipico anche dell'attività gesuitica in Europa, con la creazione di istituzioni che interagiscono tra il sacro della Chiesa e il profano della società, portando nella società ciò che essa è grado di accogliere e metabolizzare, con una particolare attenzione alle dinamiche proprie del corpo sociale o alle risposte che esso fornisce rispetto a nuovi stimoli esterni. In effetti – si chiede Louis Châtellier – la proliferazione delle confraternite mariane nel corso del XVII secolo «non contribuiva forse a stimolare ulteriormente dinamiche già molto attive nelle città dell'età moderna?» (Châtellier, 1988, p. 129). In questo senso l'attività missionaria dei gesuiti rappresenta proprio l'ideale complemento operativo della strategia globale di riforma ecclesiastica; promossa non soltanto in opposizione a quel movimento di dissenso politico religioso che la definizione di Riforma individua univocamente, ma pure secondo esigenze e ritmi propri che rispondono all'evoluzione della società del tempo (Chaunu, 1976).

È quindi la storia della Chiesa che decide ancora una volta, nel senso Roma-mondo, il cammino dell'evangelizzazione; che trasmette le regole e i messaggi sugli operatori spirituali (Metzler, 1991; 1992 e 1996) e grazie agli operatori spirituali: attraverso una catena di responsabilità e di azioni

che determinano le gerarchie interne al gruppo, il peso specifico di ogni singolo componente e i relativi compiti operativi. Salvo riceverne, di rimando e secondo tempi sostanzialmente differenti, i messaggi derivanti dal lavoro sul campo. È un duplice flusso culturale, che sulle terre di missione è causa strumentale di una crescita vertiginosa di produzione geostorica, stimolata com'è dalla richiesta degli organismi burocratici e amministrativi della curia romana, e soddisfatta, per quanto possibile, dalle risposte degli operatori locali. «Questi religiosi erano partiti portando con sé documenti pontifici (bolle e brevi) destinati ai principi delle popolazioni che avrebbero incontrato. Al ritorno i missionari avevano riportato descrizioni geografiche e antropologiche dei territori visitati. Queste relazioni avevano costituito la base informativa per l'organizzazione di altre missioni. Sussisteva dunque da secoli uno stretto legame tra conoscenze geografiche e invio di missioni, tra documentazione raccolta a Roma e politica missionaria della Santa Sede, un nesso che continuò dopo la scoperta del Nuovo Mondo e consentì la produzione e la conservazione di fonti sulle nuove terre» (Pizzorusso, Sanfilippo, 1996, p. 609).

La storia della Chiesa di Roma in America è storia di frontiera missionaria e di molte differenti missioni (Ricard, 1986, p. 157), in attesa di una normalizzazione politica e sociale che faciliti il radicamento diocesano, simbolo giurisdizionale di riuscita organizzazione ecclesiastica; degli ordini religiosi e dei loro cronici contrasti con il clero secolare (Castañeda e Marchena, 1988) per la conquista di spazi di intervento sui quali concentrare l'attività di conversione, nell'ambito di una mutevole legislazione monarchica di controllo territoriale (Pietschmann, 1989 e 1992); delle forti limitazioni poste dal *Real Padronado* all'amministrazione diretta delle questioni religiose da parte della Santa Sede; della Nunziatura americana proposta da Pio V nella seconda metà del XVI secolo e della risposta autoritaria di Filippo II, per nulla disposto ad allentare il controllo dello Stato sulle questioni della fede; della nascita di Propaganda Fide nel 1622, che stimola un'informazione geografica a livello ecumenico senza alcuna limitazione di carattere spaziale¹⁰; del fronte espansionistico orientale, privilegiato per secoli quale barriera contro le avanzate musulmane e preferito ancora a lungo all'America nelle strategie geopolitiche di Propaganda Fide (Codignola, Pizzorusso, 1992), le cui mansioni devono comunque rivolgersi, più o meno attentamente, «omniaque et singula negotia ad fidem in universo

mundo propagandam pertinentia» (in Pizzorusso, Sanfilippo, 1996, p. 613), secondo i dettami della bolla di fondazione *Inscrutabili divina providentia*.

Ma la storia della Chiesa in America è soprattutto confronto diretto con le peculiarità locali, elaborazione di metodi e tecniche che coniugano tradizione e storia dell'istituzione con storia e tradizioni delle società da evangelizzare: confronto tutt'altro che definitivo, poiché se la Chiesa missionaria prima del Nuovo Mondo non è più esattamente uguale alla Chiesa missionaria nel Nuovo Mondo, i presunti neofiti del Cinquecento ispanoamericano, pubblicamente convertiti ma privatamente ancora legati ai culti ancestrali, non sono più, esattamente, gli stessi sudditi del potere preispanico. La riuscita applicazione del paradigma dialettico, che sembra persino insufficiente a rendere conto di una realtà tanto mutevole (ma esisterebbero forse realtà poco mutevoli? o spesso è piuttosto un falso problema, una questione di semplice percezione culturale?), con i termini inadeguati a esprimere un divenire sociale che appare incessante, non deve però indurre l'osservatore a concentrare troppo l'attenzione sull'idea guida, perdendo di vista l'unico riferimento certo – Dio escluso, nel rispetto epistemologico di una discussione centrata sul concetto di fede –: «Faber est suae societatis fortunae», per parafrasare la celebre massima di Appio Claudio (ps. Sallustio).

Da questo punto di vista, da quello cioè dell'intervento che è voluto a Roma e a Madrid ma che deve fare i conti con i nuovi protagonisti di oltreoceano, l'etnografia rappresenta la scelta obbligata di accesso al terreno di gioco della colonia, ciò che Marco Cipolloni ha definito «il compromesso etnografico francescano»¹¹. Per i missionari, è chiaro, non si tratta di distruggere per conquistare, ma piuttosto di preservare: se il *conquistador*, sebbene sottoposto a una legislazione comunque ferma nelle intenzioni, può abbandonarsi a comportamenti che producono distruzione di risorse, umane e materiali, per l'ecclesiastico l'elemento demografico è parte integrante della propria azione di *marketing* spirituale, tanto più che le terre nuove d'oltremare devono rappresentare la compensazione, non soltanto patrimoniale, di perdite europee che si stanno annunciando pesanti (Prosperi, 1976, p. 36). In altre parole il missionario deve cercare spazi geografici, territori concreti: tanto concreti da poter essere ridotti e controllati, per riabilitare una storia che sembra sfuggirgli di mano. L'evoluzione geografica dell'evangelizzazione americana è in effetti il risultato di una serie di elementi la cui determinazione passa necessa-



riamente attraverso la distinzione dei livelli dia-
cronici/sincronici di Braudel (1949 e 1979): la
griglia metodologica che ne scaturisce ci porta
immediatamente a creare una tassonomia incro-
ciata, che individua e distingue i soggetti della
produzione spirituale scandendone i relativi
tempi di azione (Miroglio, 1996). In questo sen-
so, geopolitica della Santa Sede e apostolato mi-
sionario risultano combinati a determinare coor-
dinate geografiche sulle quali si spande l'azione
minuta della conversione, 'ragione debole' che
rappresenta, metaforicamente parlando, il metro-
nomo che detta i tempi della dilatazione spaziale
dell'intera cristianità.

A conferma di una catena di trasmissione cultu-
rale i cui anelli sono saldati dalla reciprocità di
responsabilità e di azioni, anche Bernardino de
Sahagún – ancora lui! – è perfettamente conscio
delle esigenze geopolitiche della sua Chiesa, dei
pericoli che corre in seguito alla diffusione euro-
pea della Riforma luterana. Il francescano, rife-
rendosi al Nuovo Mondo, è infatti certo che «en
esta tierras y con esta gente ha querido nuestro
señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio
la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia,
en Asia y Palestina» (Sahagún, 1988, I, p. 35)¹²,
dimostrando un'identificazione con l'istituzione
di appartenenza tale da tradire un ruolo impor-
tante, un carisma di per sé già giustificato dalla
responsabilità di stendere un'opera tanto ponde-
rosa e significativa, e ulteriormente rafforzato
dalla lunga e fruttuosa militanza sul terreno. Tratti
questi che illuminano un personaggio capace di
mediare le esigenze degli operatori spirituali
meno conosciuti con le richieste ufficiali dell'isti-
tuzione, di connettere soggetti distanti tra loro,
favorendo una trasmissione culturale fatta di nor-
me e disposizioni, relazioni e pareri: di svolgere
infine il compito di «conoscere, descrivere e pro-
porre», all'interno di un contesto di grande fluidità
materiale e spirituale. Così come, peraltro, si
può osservare in linea di principio, riguardo ad
altri ecclesiastici al di sopra della massa degli evan-
gelizzatori, compresi in qualche modo in quella
fascia medio-alta che prelude ai vertici delle gerar-
chie ecclesiastiche: come il domenicano Las Ca-
sas, il più noto tra i difensori degli *indios* ameri-
cani (Bataillon e Saint-Lu, 1976), il gesuita Nobre-
ga, o ancora altri missionari non necessariamente
impegnati nel Nuovo Mondo (dal momento che
anche l'Africa e l'Asia favoriranno confronti, seb-
bene con sfumature rispettivamente differenti, tra
la cultura dei protagonisti, le vocazioni ambientali
del contesto geografico e la globalità delle struttu-
re locali: «forze di fondo della storia sociale [e]

complessi costitutivi di una civiltà»; Gambi, 1973,
p. 169)¹³.

Il 'ritorno' del lavoro sul campo, dell'indagine
che descrive e produce informazione geostorica a
vari livelli, rianima gli estremi della catena Roma-
mondo, attribuisce vivacità a tutto il processo di
riproduzione culturale¹⁴. Catena di azioni e re-
sponsabilità che sviluppa l'organizzazione inter-
na della Chiesa, legittimandone i necessari inter-
venti verso l'esterno: di essa è necessario tenere
conto per tentare di delineare un quadro somma-
rio dell'evangelizzazione a prescindere da precise
localizzazioni territoriali, dal momento che il suo
principio motore ha origine geografica comune,
in una paradossale situazione geografica che con-
nette un solo punto con il mondo intero, a mano
a mano, questo è ovvio, che l'ecumene si amplia
per ragioni tra le quali il motivo religioso è uno
soltanto tra i molti possibili. È all'interno di que-
sto contesto che si possono giustificare le scelte di
individui indotti a viaggiare attraverso terre scon-
osciute, dove l'incontro violento di etnie, orga-
nizzazioni sociali e forze economiche produce
una sintesi nuova che ne condiziona inevitabil-
mente anche i rispettivi destini; che determina le
motivazioni, le conoscenze e le esperienze, met-
tendo a confronto la storia, le attitudini e le in-
clinazioni individuali con lo spazio reale oggetto
dell'intervento, con le problematiche e gli stimoli
concreti, le richieste e le proposte che inducono
i tentativi e le sperimentazioni, la ricerca di solu-
zioni, le dinamiche derivanti da tale continuo
confronto. I dati geostorici filtrati attraverso l'ana-
lisi delle strutture sociali confluiscono nella de-
scrizione testuale, mentre la loro distribuzione
nutre il canale relazionale che lega il momento
operativo con quello amministrativo, contribuendo
a formare un *corpus* teorico di sicuro valore
operativo e informativo.

Soltanto mettendo a frutto una militanza prati-
ca assidua e una forte attenzione per il sociale, il
francescano Diego de Landa è in grado di collo-
care le manifestazioni idolatriche in un modernis-
simo contesto geostorico, nell'ambito del quale
vengono interpretate tutte le altre attività produt-
tive locali. Se è l'organizzazione dei gruppi che
garantisce la conservazione degli idoli, «che veni-
vano trasmessi come la cosa più importante del-
l'eredità» (Landa, 1992, p. 226), ancora più pro-
fondamente sociale è la motivazione che pre-
siede alla loro sacralizzazione: «sapevano benissimo
che gli idoli erano opera loro, e materia
morta e senza divinità, ma li adoravano per quello
che rappresentavano e perché li avevano costruiti
con gran rituale, specialmente quelli di legno»

(Ibid.). L'attenzione per il sociale e l'individuazione di un canale al cui interno veicolare la prassi di conversione sono costanti che non abbandonano mai gli scritti dei missionari, a dimostrazione di come l'imperativo primario della loro attività resti quello dell'operatività¹⁵. Il motivo risulta già molto chiaro nella relazione di Ramón Pané, il geronimita aggregato al secondo viaggio di Colombo: ridotta per dimensioni e modesta per intenzioni – il testo riflette tra l'altro la sostanzialità marginalità che il clero riveste ancora nelle fasi iniziali della scoperta -, la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*¹⁶ fornisce comunque una serie di interessanti informazioni sulla società indigena, sottolineando soprattutto, sebbene indirettamente, quella stessa esigenza di conoscere la verità che è propria dei più maturi e corposi scritti degli evangelizzatori successivi; e dimostra pure di aver già equamente suddiviso il dato raccolto tra canale informativo e canale operativo, così da proporsi fin da subito quale duplice strumento di comunicazione e di conversione *in fieri* (Pané, 1992, p. 57). Pané avverte a più riprese che l'evangelizzazione degli indigeni deve necessariamente passare attraverso l'*élite* locale (Ibid., 1992, pp. 28, 50-52), le cui capacità di intermediazione sociale sono riportate anche nelle *Historie* di Fernando Colombo, dove si parla dell'inganno rituale di un cacicco ai danni dei propri vassalli¹⁷, e sottolinea l'impersonalità del proprio lavoro di *reportage*, per sgombrare il campo da qualsiasi illazione sull'alterazione delle fonti (Ibid., p. 44), per l'attendibilità delle quali non produce però alcuna garanzia oggettiva, come si sforzerà invece di fare in seguito Bernardino de Sahagún (Todorov, 1984, p. 272).

Lo scritto di Pané porta poi in primo piano il problema del dialogo culturale interetnico, sottolineando il fatto che la mancanza nel mondo indigeno dei codici di comunicazione noti agli europei, si traduce *ipso facto* nell'inattendibilità delle fonti locali: «visto che loro non hanno scrittura né lettere – scrive in proposito – non possono render buon conto di come hanno udito tutto questo dai loro avi, e per questo non concordano su quanto dicono, e neppure si può ordinatamente scrivere su quanto riferiscono» (Pané, 1992, p. 15). Sebbene il problema dell'incomunicabilità risulti di dimensioni ragguardevoli, è necessario osservare che le fasi successive dell'evangelizzazione saranno caratterizzate da un sostanziale avvicinamento culturale, con la graduale compenetrazione dei rispettivi codici di comunicazione: a questo proposito, piuttosto che l'esempio degli interpreti indigeni¹⁸, la cui mitizzazione rimanda a significa-

ti ben più ampi della semplice incomunicabilità linguistica, potrebbe essere illuminante il noto passo con il quale Sahagún illustra i progressi di apprendimento fatti registrare dai giovani allievi indios del collegio di Tlatelolco¹⁹, senza dimenticare, ovviamente, che anche di tale passo è necessario considerare la forte valenza informativa e pubblicitaria sottesa alla dichiarazione esplicita.

Determinato da motivi fortemente operativi, il processo della conoscenza si differenzia poi a seconda dei fattori che entrano nella produzione dei mezzi di comunicazione. Per evangelizzare il mondo indigeno è necessario conoscerlo e per conoscerlo è altrettanto necessario apprenderne gli strumenti di conservazione e trasmissione del sapere: in una parola, la lingua²⁰. La conoscenza può quindi essere ottenuta soltanto grazie a un altro processo fondamentale, che a sua volta costringe l'indagatore a entrare nella profondità di una diversa realtà antropologica. Sebbene lo faccia utilizzando ancora una prospettiva sostanzialmente eurocentrica, secondo la quale l'indagine conoscitiva europea prescinde nel bene e nel male dalla partecipazione attiva degli indigeni nella produzione degli specifici risultati culturali, Todorov insiste a ragione sull'importanza delle ricerche etnografiche come occasioni di avvicinamento e di comprensione della realtà (Todorov, 1984, p. 268). Anche Claude Lévi-Strauss noterà attorno agli anni Sessanta, che «proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi, ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono come i più 'selvaggi' o 'barbari' fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie» (in Surdich, 1977, p. 133).

Fortemente impregnata di questo spirito di relatività, che costituirà poi la premessa di un importante filone dell'antropologia culturale occidentale, da Montaigne agli illuministi²¹, attraverso l'annosa polemica sulla figura del selvaggio americano²², è certamente la filosofia operativa di Bartolomé de Las Casas (Queraltó Moreno, 1976 e AA.VV., 1985), che fa del Nuovo Mondo lo spazio decisionale della propria riconversione di uomo, tentando poi di utilizzarne in positivo le vocazioni ambientali positive per rivalutare la figura dell'indigeno villipeso e sfruttato. «La causa finale dello scrivere – osserva all'esordio della sua *Apologetica historia sumaria* – fu il conoscere tutte, così numerose, le popolazioni di questo vastissimo mondo, diffamate da alcuni, che non conob-



bero il timore di Dio [...] affermando pubblicamente che erano popoli privi della ragione necessaria a ben governarsi, mancanti di organizzazione umana e di governi ordinati [...] Come se la Divina Provvidenza nel creare un numero così infinito di anime umane si fosse distratta, lasciando che la natura umana, per la quale determinò di fare e fece tanto, errasse in una parte del genere umano innumerevole» (Las Casas, 1981, p. 39).

E se il modulo interpretativo pare rifiutare qualsiasi presunto determinismo astrale, richiamandosi all'infalibilità immanente del disegno provvidenziale, la chiave operativa del discorso volge decisamente verso la necessità di conoscere per descrivere, in sintonia con quell'«ansia visiva [che] è rivolta tanto alle meraviglie del Nuovo Mondo che al Nuovo Mondo stesso» (Sacchi, 1996, *Mappe...*, p. 57) caratteristica della fase iniziale della colonizzazione: «... si raccolgono e compilano in questo libro: primo, dopo aver riferito la descrizione e le qualità e felicità di queste terre e quello che appartiene alla geografia» (Las Casas, 1981, p. 39). Anche se è evidente che il desiderio di conoscere risulta immediatamente prevaricato da quello di descrivere e, ancor più, dalla volontà di convincere, dal momento che il domenicano dichiara immediatamente la propria verità ancor prima di averla dimostrata: «Per dimostrare la verità, che è il contrario, si raccolgono e compilano» (Ibid.). Significati che entrano nella struttura di questo breve libello, e parzialmente anche negli altri scritti del frate, sempre impegnato nella lotta politica, nella polemica attiva, tanto da piegare l'elemento narrativo alle necessità della propria battaglia in difesa dell'indigeno americano: così come accade per il dato geografico, il cui elemento più eclatante, oltre al tono necessariamente idilliaco delle descrizioni, è sicuramente quello demografico, con le iperboliche cifre dello spopolamento indigeno, tese a enfatizzare le già evidenti distruzioni causate dalla conquista (D. Cook, W. Borah, 1979). Dimensione della geografia, questa, sicuramente meno fedele rispetto a quanto risulta dalla maggior parte degli scritti missionari: se si prescinde infatti da Marco da Nizza (Cipolloni, 1994, p. 400) (il francescano inizia l'esplorazione con incarichi più civili che religiosi e la conclude soltanto perché, forse, inventa buona parte della propria relazione), gli evangelizzatori scrivono di una geografia talmente reale da essere prima modificata quindi descritta – geografia di idoli litici sostituita da geografia di croci e cappelle cristiane – a dimostrazione di come la conoscenza capillare del rito pagano diventi la condizione essenziale per il suo sradica-

mento, anche a livello di quella descrizione testuale che, soddisfacendo le richieste dell'istituzione, legittima contemporaneamente l'operato dei gruppi missionari.

A prescindere dalle ragioni che possono determinare l'intertestualità degli scritti, siano esse quelle di Las Casas che sostiene la causa indigena, siano quelle di un Motolinía (Crovetto, 1992) che appoggia sostanzialmente la prassi di colonizzazione materiale, quest'azione di avvicinamento tra le due sfere culturali risulta del tutto inevitabile, non fosse altro perché è soltanto sul terreno concreto del confronto che devono misurarsi le possibilità dei diversi attori sociali chiamati a interpretare la propria parte su di un medesimo palcoscenico geografico. Dietro tale confronto – è questo forse il motivo più significativo – si nasconde poi il primo principio che regola il processo di conoscenza su cui l'evangelizzatore fonda il proprio apostolato: non esiste sapere operativo a prescindere dal soggetto che lo produce, compresi tutti gli strumenti atti a garantire fruibilità al sapere stesso. Per questo motivo Sahagún deve costruire la propria ricerca etnografica a partire da un grande apparato organizzativo, nel quale confluisce la fondamentale attività del segmento indio: gli informatori locali vengono scelti con grande attenzione, con l'obiettivo primario di ottenere garanzie circa l'attendibilità delle notizie da essi fornite (Todorov, 1984, p. 272).

Ma la decisione del francescano è soltanto parzialmente libera, dal momento che sono gli stessi soggetti indigeni a proporsi direttamente sul mercato locale quali unici serbatoi viventi del sapere preispanico, eredi dei gruppi deputati al controllo della cultura locale (Sahagún, 1988, I, p. 78), analogamente a quelle «personas inteligentes de las cosas de la tierra» delle cui conoscenze si alimenteranno le *Relaciones geográficas*, promosse «dalla Corona [spagnola negli anni 1579-1582] e ideate da Juan López de Velasco, primo cronista cosmógrafo dell'impero di Filippo II» (Sacchi, 1996, *Mappe...*, p. 753). Riferimenti obbligati, anche perché le forme di comunicazione indigene risultano inizialmente incomprensibili allo sguardo europeo, caratterizzate come sono da una sorta di interdisciplinarietà tra fonte orale, iconografica e semiotica che rende appena conto della sua estrema complessità (Gruzinski, 1994, pp. 11-93). Data la complessità, che riflette peraltro un preciso ordine sociale, tali manifestazioni culturali restano patrimonio di pochi individui, «los viejos en cuyo poder estaban las pinturas y memorias de las cosas antiguas» (Sahagún, 1988, II, p. 493), ai quali, appunto, è indispensabile fare riferimento

per una indagine che non si limiti alla superficialità delle cose. Fondata su queste coordinate metodologiche, la *Historia* di Sahagún traccia un quadro geostorico di eccezionale importanza, il cui valore è certamente incrementato dal fatto di avvalersi dell'apparato iconografico indigeno e soprattutto dall'essere realizzato nella lingua locale (con traduzione castigliana), il *nahuatl*, così da evitare un'intermediazione che falserebbe buona parte della descrizione. Tanto più che l'uso di una lingua che rappresenta il riflesso culturale di un chiaro dominio politico²³, l'omologazione territoriale del potere attraverso lo strumento della comunicazione verbale, testimonia di un approccio globale alla comprensione della realtà.

Motivato *in primis* dalle necessità quotidiane dell'attività di apostolato e fondato sulla certezza del messaggio cristiano, il metodo di Sahagún è perfettamente adeguato alla propagazione della fede, proprio perché la finalità ultima della conversione ne costituisce un sicuro e costante punto di riferimento. Come osserva acutamente Emile Bréhier riguardo ai filosofi del Medioevo, «nessun pensatore medioevale cerca un sistema e soprattutto un sistema personale, poiché si fonda sulla dottrina cristiana: ma, nell'ambito di tale dottrina, si vogliono risolvere dei problemi; e non si contestano tanto le tesi in se stesse quanto il valore degli argomenti che vengono portati pro o contro tali tesi: sarebbe pertanto di enorme interesse una storia del pensiero medioevale fatta per problemi» (Bréhier, 1980, p. 12, nota 1). A prescindere dall'interessante proposta epistemologica riguardante le discipline filosofiche – Lucio Gambi (Gambi, 1973) ne avanzerà più tardi una analoga per la geografia italiana (la prima edizione del libro di Bréhier è infatti del 1953) – l'osservazione sembra valida anche in rapporto all'attività missionaria. L'evangelizzazione appare effettivamente come una combinazione di azioni tese ad affrontare e risolvere problemi, sperimentazione sulle forme ed i contenuti della prassi di conversione: l'approccio è tipicamente geostorico nella misura in cui la storiografia cristiana acquisita dal modello missionario funge da schema implicito di riferimento al lavoro geografico di raccolta ed analisi dei dati.

È a partire da queste premesse che sembra costituirsi fin dall'inizio della conquista americana il sapere religioso europeo: da un lato l'immediata necessità operativa che incontra nella struttura sociale locale non soltanto il destinatario della propria missione di apostolato, ma pure il tramite concreto attraverso cui dovrà transitare

l'azione di evangelizzazione; dall'altro le esigenze che si definiscono con il ritorno di informazioni verso l'estremo europeo della catena di trasmissione. Se gli strumenti di comunicazione culturale sono un prodotto sociale, è proprio la società che il missionario deve conoscere e comprendere, tanto nelle sue manifestazioni più strettamente storiche, quanto in quelle più specificamente geografiche. A questo proposito non è casuale che i missionari scelgano, oggettivamente parlando, di privilegiare il canale delle *élites* indigene, la cui conversione diventa premessa di conversioni generalizzate, a prescindere dal fatto che queste risultino un successo del tutto provvisorio: «le cacique vaincu, il fut facile de vaincre les autres» (Azoulay, 1993, p. 101). La strategia risulta già operante ai tempi di Pané, che riporta il caso del cacicco cubano Guarionex, fedele agli insegnanti cristiani per quasi due anni, salvo abbandonarli «per colpa 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». Per questo motivo – continua il geronimita «si discostò dai suoi buoni propositi, e noi, vedendo che se ne discostava e abbandonava quanto gli avevamo insegnato, decidemmo di andarcene via e di recarci dove migliori frutti avremmo potuto raccogliere [...] E così ce ne andammo presso un altro importante cacicco, che ci dimostrava buon volere dicendo che desiderava esser cristiano» (Pané, 1992, pp. 50-51). Le testimonianze in questo senso non mancano, dal momento che è possibile trovarne altre, tanto in analoghi quanto in differenti contesti spazio-temporali, a dimostrazione di come l'evangelizzazione rappresenti un momento di forte coinvolgimento sociale, che contribuisce a modificare dialetticamente i rapporti tra i soggetti interessati.

Per questo motivo la produzione a cui l'attività di evangelizzazione fa capo comprende metodi di lavoro e risultati culturali che passano attraverso la modificazione di tali rapporti sociali, nella misura in cui proprio i rapporti sociali rappresentano l'*humus* sul quale germina il seme delle azioni umane: come osserva Serge Gruzinski, «la creazione culturale è terreno degli individui come dei gruppi» (Gruzinski, 1994, p. 5). Le rappresentazioni cartografiche coloniali promosse alla fine del Cinquecento dal governo spagnolo non possono prescindere dal coinvolgimento del segmento indio (Sacchi, 1994), vuoi perché è a esso che si deve ricorrere per reperire gli strumenti atti allo svolgimento di tale attività, vuoi perché tra vinti e vincitori si instaurano rapporti che stravol-



gono le situazioni di partenza e che non possono essere determinati definitivamente, tanto più se si prescinde da uno sguardo incrociato sui mondi che hanno contribuito a tale bivalente incontro di società e di culture. Secondo Sacchi, la resistenza india all'omologazione cartografica dei questionari governativi non andrebbe individuata tanto nella cartografia prodotta dal personale indigeno, sebbene essa presenti tratti propri e sicuramente non riconducibili al modello spagnolo, insieme ad altri che sono il frutto di tradizioni locali novospagne sorte dopo la conquista. «Erano invece i referenti territoriali di cui le *pinturas* erano il simbolo ad essere difficilmente assimilabili dall'uniforme struttura cartografica interna del questionario» (Sacchi, 1994, p. 76), cosicché il risultato grafico dell'operazione è un semplice effetto di processi territoriali che vedono modificate le gerarchie degli 'oggetti' geografici rispetto ai rapporti sociali che legano i produttori degli oggetti stessi. Ciò che, parafrasando tale osservazione, per la storia dell'evangelizzazione è la rappresentazione geografica dell'idolatria quale semplice conseguenza del mutato rapporto tra estirpatori e idolatri, dal momento che all'interno del previsto rapporto 'puro' tra i protagonisti, si insinua il ruolo 'devastante' del segmento indio che partecipa in prima persona alla stessa estirpazione²⁴. La grande fluidità del contesto sociale può essere testimoniata dal sostegno che alcuni *caciques* peruviani accordano al secolare Juan Pérez Bocanegra, impegnato in un acceso contrasto con i padri gesuiti: l'intervento delle rappresentanze indigene finisce in tal modo per alimentare una contraddizione interna allo stesso contesto ecclesiastico (Azoulay, 1993, p. 53). Se poi può sorprendere il fatto che siano spesso gli stessi indios a prodigarsi per ricevere il battesimo (Acosta, 1954, p. 480), deve certamente far riflettere il doppio gioco condotto da quei *cuvacas* che collaborano all'estirpazione dell'idolatria e contemporaneamente ne favoriscono la persistenza in ambito locale (Azoulay, 1993, p. 94).

È partendo da tali premesse che il missionario cerca nella società la chiave di accesso alla società stessa, quasi che fine e mezzo coincidano in un continuo rimando implicito, frequente causa di equivoci sulla natura delle manifestazioni visibili: se l'idolatria interpretata da Gruzinski è qualcosa di tanto onnicomprensivo da non poter giustificare alcun tipo di definizione (Gruzinski, 1994, pp. 185-233), per i missionari rappresenta un demone che nessun esorcismo riesce definitivamente a scacciare. Sahagún inorridisce di fronte ai sacrifici umani aztechi e osserva che «es cosa lamentable y

orrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta baxesa y oproprio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos» (Sahagún, 1988, I, p. 107). È questa, sostanzialmente, la visione cristiana di un diavolo²⁵ che deve essere tanto ubiquo quanto Dio, simbolo di una geografia che gli evangelizzatori trattano con la storiografia cristiana dell'annullamento: dapprima mirando a «sradicare le manifestazioni di idolatria pubblica dallo spazio fisico della cultura indigena», quindi colpendo «la mentalità idolatrica, ristrutturando lo spazio simbolico della memoria indigena» (Cipolloni, 1994, p. 263).

Nel momento in cui la diffusione della cultura cristiana attraversa produttivamente il segmento indio, ovviamente coinvolto ai livelli sociali più elevati, l'apostolato missionario modifica la geografia e la storia del Nuovo Mondo: riattualizza il paesaggio locale con i segni cristiani che sostituiscono quelli indigeni; costruisce un futuro ipotizzando concretamente il destino dei giovani appartenenti alle classi dirigenti preispaniche (Kobayashi, 1974, pp. 175-185). I rituali idolatrici sono infatti soltanto una delle molte manifestazioni, certo molto visibile e importante, della complessa realtà sociale dei popoli messicani: «a todos los montes eminentes – osserva ancora Sahagún – especialmente donde se arman nublados para lluver, imaginaban que eran dioses, y a cada uno dellos hacían su imagen según la imaginación que tenían dellos» (Ibid., p. 60). L'idolatria individuata dal francescano è manifestazione sociale proiettata sul paesaggio, vera e propria produzione rituale che a partire dalla struttura della società disegna la realtà geografica, scegliendo quale riferimento spaziale i luoghi che i gruppi deputati alla gestione del sapere religioso reputano essenziali per la conservazione dell'ordine sociale. In molti di questi luoghi la spiritualità indigena e quella cristiana si fondono sincreticamente, malgrado le fatiche dei missionari, che finiscono però molto spesso per fornire alla società conquistata strumenti atti a procrastinare la propria definitiva acculturazione²⁶.

Il francescano non esita ad intervenire di persona, quando, trovato un idolo di pietra al quale gli indios offrivano incenso, lo requisisce per sostituirlo con una «cruz de piedra» (Sahagún, 1988, II, p. 808) che è segno tangibile dell'avvicendamento religioso, ma anche dell'utilizzazione di codici e segni locali all'interno di un nuovo quadro religioso²⁷. Chiusa dalla sostituzione dell'idolo con il simbolo cristiano per eccellenza, la parabola si riapre con l'esortazione ad indagare sullo spazio rituale indigeno: la ricerca geografica

diventa una necessità preliminare, la catalogazione un metodo di lavoro, l'intervento riparatore un prodotto della ricerca stessa. Ciò che inizia come studio si trasforma in descrizione, quindi stimola azioni: si esplorano i luoghi, direttamente o nella memoria dei testimoni indigeni; si presentano i dati raccolti; si sviluppa infine un programma di intervento²⁸.

Non a caso le tappe di questa geografia rituale indigena sono spesso segnate da una vera e propria architettura sacra, che trova negli idoli di pietra la sua più peculiare rappresentazione: «pasaron con el dr. Avila a Yampilla – scrive il gesuita Fabían de Ayala in merito a una spedizione di estirpazione avvenuta nel 1611 in Perù – como a una legua de Huarochirí, con muchos indios y destruyeron allí un adoratorio, y escalando un cerro, deshicieron otro, formado por siete piedras grandes, dedicadas cada una a una divinidad particular» (in Duviols, 1966, p. 7). I sacerdoti insistono sul censimento del male, raccolgono dati sulle manifestazioni diaboliche, danno vita a una metaforica «densità dell'idolatria» che consente loro di inventare la relativa «densità di conversione». Le cinque *doctrinas* visitate da Francisco de Ayala, presbitero e curato di Guánuco, «tienen de confesión más de siete mill personas sin los niños, y havranse sacado de ella más de cinco mill ídolos» (Ibid., p. 38): esempio emblematico di come conoscenza del territorio e produzione spirituale siano strettamente connesse. L'intervento riparatore dei missionari non si conclude con la semplice imposizione del sacramento, dal momento che talvolta la complessità delle problematiche rende necessaria una più raffinata azione di conversione. La citata lettera del padre Fabían de Ayala del 1611 ci parla di un'estirpazione idolatrica²⁹ rafforzata da un contorno di musica e canti che scandiscono prima la distruzione degli idoli locali, quindi la loro sostituzione con la croce, simbolo cristiano per eccellenza (Ibid., p. 34). Se la liturgia sacramentale rappresenta il suggello giuridico della conversione, la drammatizzazione potrebbe valere quale supporto pedagogico atto a facilitare la metabolizzazione culturale cristiana tra i neofiti: una specie di spettacolo ludico con finalità rigidamente educative, produzione sacra e drammatica che promuove nuove adesioni fidelizzando le vecchie. Come le rappresentazioni di carattere teatrale, che esistono anche in funzione strettamente storiografica, di incorporazione della storia americana nella storia e nella geografia della salvezza (Cipolloni, 1994, pp. 256-265). Dei celeberrimi «autos rappresentati nel 1538-1539 a Tlaxcala per celebrare la pace con la Francia, il

Corpus Christi e San Giovanni» (Ibid.), troviamo testimonianza nell'*Historia de los indios de la Nueva España* di Motolinía (Motolinía, 1970, pp. 236-246): esempio di grande rilevanza scenografica alla quale contribuiscono tutti i grandi protagonisti, presenti e assenti nella realtà coloniale (il viceré Antonio de Mendoza, un frate forse identificabile con lo stesso Motolinía, il Papa, l'Imperatore e il Sultano), per dirigere i grandi ideali guida prodotti dalla storia del cristianesimo nel corso della lotta per il rafforzamento della Chiesa ecumenica.

È la necessità di fissare definitivamente il lavoro svolto, di dare una perpetuità alla produzione religiosa, che induce il clero a promuovere segni di rilevanza sociale, capaci cioè di portare il sacro nella società e la società nel sacro, di attualizzare i messaggi sociali nella dimensione geostorica del cristianesimo. Controllare il tempo, il corpo e l'immaginazione è il risultato di un lavoro che i gesuiti applicano anche nell'Europa delle Congregazioni: «il tempo deve essere usato, scrive Padre Coster [...] E questo perché, come si sa, il diavolo è sempre presente, in agguato [...] Ma tutto ciò non basta ancora; bisogna che lo spirito non evada e che l'immaginazione venga dominata [...] In questo processo di trasformazione, che muta radicalmente l'uomo, il corpo ha un suo posto» (Châtellier, 1988, pp. 44-52). Da questa costruzione spazio-temporale, che ha per oggetto e per protagonista l'uomo, scaturisce una produzione di segni e immagini che rimandano allo spazio esterno, storicizzato attraverso la lezione cristiana: la messa, il pellegrinaggio e la processione, simboli di una dinamica dal terreno al celeste che trova espressione geografica nella modificazione del paesaggio. «È il potere trascinate di questa manifestazione è tale – scrive ancora Châtellier per descrivere un rito penitenziale – che nel paesaggio comincia a iscriversi un percorso penitenziale che, superata la città, sale sulla collina o la montagna vicine, sormontate da un calvario, un percorso disseminato di sassi e contrassegnato da scene della Passione scolpite che è diventato pia usanza costruire o erigere con le proprie mani» (Ibid., p. 158): rappresentazione del rito attraverso la parziale riproduzione pubblica del rito stesso, che si moltiplica per inerzia dai meccanismi di produzione sociale.

Anche nel Nuovo Mondo i gesuiti riversano sul paesaggio i segni cristiani storicizzati, affinché questi possano essere metabolizzati a livello delle strutture sociali indigene, ridotte e controllate nell'ambito della missione: «separarli istituzionalmente, sottraendoli all'*encomienda* privata e ren-



dendoli diretti tributari della Corona» (Barbarani, 1994, p. 160), questo è l'obiettivo geopolitico della Compagnia; «reduzir a cruz y campana» (in Cazzato, 1994, p. 261), mezzo e contemporaneamente fine apostolico immediato, che impegna gli operatori spirituali sul terreno del quotidiano. E anche nel caso della missione tropicale le forze dottrinali del cristianesimo vengono attualizzate nel paesaggio locale, vere e proprie metafore che producono storia: «la croce è anche un auspicio perché si moltiplichino le fondazioni, quasi per una sorta di processo di gemmazione [...] croci di legno e di pietra si moltiplicano procedendo dalla periferia verso il cuore della Riduzione» (Ibid., p. 263). Traccia evidente della consacrazione si rinviene anche nella struttura dell'insediamento, che rivela profonde commistioni etniche, quasi che il sincretismo finisca per invadere tutti gli aspetti del sociale: padre Roque González, grande conoscitore degli indigeni, «cerca una soluzione intermedia capace di rendere il cambiamento meno traumatico e la trova in una particolare combinazione di forme abitative preispaniche e guaraní: le case saranno di tipo individuale – in pratica dei monolocali assegnati in uso esclusivo alle singole famiglie; nondimeno, per conservare la dimensione comunitaria del *cacicazgo*, tutti i nuclei familiari dipendenti da un determinato *cacique* avranno le loro cassette giustapposte in unico isolato e riunite sotto lo stesso tetto» (Barbarani, 1994, p. 167).

L'adattamento della missione alle caratteristiche della società e del paesaggio locali, in una parola alla cultura delle popolazioni da convertire, è fatto intrinseco all'operatività del missionario: al di fuori di una tale strategia non sarebbe possibile coltivare alcuna speranza di successo³⁰. Il metodo barocco del gesuita italiano Paolo Segneri è un esempio di efficace metodologia che traduce un sapere operativo fondato sulla fine psicologia sociale del protagonista. Tenuta «in un borgo più grande in cui affluivano gli abitanti di tre o quattro villaggi vicini» (Châtellier, 1994, p. 53), la missione termina con «una processione verso uno dei villaggi vicini, dove segu[e] un nuovo sermone» (Ibid.), per evitare che gli abitanti dei centri minori si sentano trascurati e quindi autorizzati a trasgredire alle norme imposte dal predicatore. Lo stesso Segneri, da molti criticato per l'eccessiva teatralità, allestisce un tipo di sermone che coniuga la spettacolarità barocca con il terrore apocalittico (Ibid., p. 54), al fine di toccare le corde emozionali degli astanti e indurli a seguire spontaneamente il modello del Cristo.

In effetti la peculiarità della prassi missionaria consente agli evangelizzatori di spostare opportu-

namente il messaggio cristiano laddove le necessità concrete dell'apostolato lo impongano, delimitando *in situ* gli spazi della geografia e dell'immaginario al fine di integrare le popolazioni locali. Allorché tale prassi si radica nel territorio e diventa effettivamente missione, genera uno straordinario palcoscenico geografico che rappresenta una sorta di piccola ecumene di frontiera, di spazio normalizzato nei confronti di un territorio esterno che attende di essere ulteriormente *ridotto*: baluardo e in un tempo apertura rispetto alla circostante *sauvagerie*. Secondo il padre gesuita Roque González de Santa Cruz, la missione di frontiera di S. Ignacio – palcoscenico del *Mission* cinematografico di Robert Joffé – è «la llave del Paraná entre gente tan belicosa y temida y que ha dado en qué entender a toda esa provincia, y que la tenía casi arruinada y miserable por quitárseles el trato y navegación del gran río Paraná, remedio único de toda ella» (in Martínez Martín e Carbonell De Masy, 1992, p. 163). In tema di geografia strategica risulta poi molto interessante la *Legenda del Catalogo delle Riduzioni, Popolazioni, dette Missioni, degl'Indiani del Chaco, che già furono sotto la direzione degli estinti Gesuiti, descritte secondo lo stato in ci trovavansi nell'anno 1767*³¹, vero e proprio repertorio statistico della situazione geografica ed etnica di una parte della regione platense di quell'epoca: in base alle sue indicazioni, il numero degli indiani risulta variabile, «a volte maggiore, contribuendo indiani (barbari) del bosco che spesso vi ritornano dopo essere stati vestiti e provveduti» (ARSI, *Historia Societatis* 150, n. 1). Tipico problema di frontiera con i casi di etnie ridotte e normalizzate e di altre che rifiutano l'integrazione, con situazioni di vero e proprio dissenso individuale che riflettono la particolare contingenza geostorica dello stanziamento: come durante le fasi iniziali della colonizzazione del Paraguay, allorché i cristiani non riescono in alcun modo a stringere accordi con gli *agazes* (o *algazes*) delle regioni orientali, dopo averlo fatto invece con le popolazioni *guaranies* (Charlevoix, I, 1756, pp. 62-63). Ovvio che l'aleatorietà del censimento negli intenti dei missionari deve anche servire a mettere in risalto la necessità della missione e quindi, in ultima analisi, la loro utilità intrinseca quali custodi dell'equilibrio locale, sociale e demografico: uso strumentale della fonte, che, sebbene del tutto attendibile, finisce per produrre effetti secondari sulla base di tale utilizzazione deviata³².

La strumentalità della descrizione è palese anche in un'altra carta gesuitica, *Parte de la America Meridional en que se trabaja el zelo de los Reli-*

giosos de la Compañía de Jhs de la Prova dicha del Paraguay (Ibid., n. 2), disegnata negli anni 1764-1767 in cui giunge a compimento la definitiva espulsione della Compagnia dal Nuovo Mondo. La particolare contingenza storica fa sì che l'autore sottolinei lo zelo apostolico dei padri gesuiti, la cui credibilità è certamente rafforzata dalle annotazioni sulla carta stessa riguardanti le uccisioni di alcuni missionari ad opera degli indigeni³³: tema attorno al quale già nel primo Seicento – nel 1628 il citato padre Roque, insieme con gli altri gesuiti, Juan del Castillo e Alonso Rodríguez, viene ucciso dai *guaranies* – cresce una ricca documentazione finalizzata alla beatificazione dei martiri missionari³⁴, che stimolerà anche un più intenso sforzo conoscitivo riguardo alle popolazioni indigene 'incriminate'. Il pericolo della incombente *savaugerie*, messo in evidenza attraverso tali annotazioni, valorizza ulteriormente la concreta attività di frontiera dei missionari, solerti nel difendere la comunità dalla possibile, incombente invasione dei barbari esterni (nel senso aristotelico del termine), attraverso un filtro culturale e psicologico che sarà proprio del 'buzatiano' *Deserto dei Tartari*.

In questo caso, geopolitica e psicologia sociale si fondono mirabilmente per produrre un quadro di riferimento culturale nel quale si può innestare la visione cristiana del proselitismo missionario. La capacità di scendere nel dettaglio della conversione attraverso le successive fasi di scandaglio, analisi e produzione del dato etnografico, confluisce nella sintesi della missione tropicale, nella creazione di una serie di concretissimi *loca* geostorici che racchiudono nella propria genesi un sincretismo controllato ancora *in fieri*, ma potenzialmente atto a produrre una nuova organizzazione sociale che ponga rimedio alla disorganizzazione che la circonda. Padre Roque «considera a Itapúa como camino hacia muchas partes, para los que se inician en la fe cristiana, o como lugar donde los pasajeros tenían ocasión de confesarse» (in Martínez Martín, Carbonell De Masy, 1992, p. 167), attribuendo al luogo una valenza strategica che traduce le necessità di una produzione posta di fronte alle esigenze del 'mercato' spirituale: conquista di nuovi spazi attraverso la conversione; difesa di quelli esistenti per mezzo della continua fidelizzazione delle anime.

Si tratta certamente di un obiettivo molto ambizioso, se si tiene conto delle forti connotazioni politiche che accompagnano la genesi di molte missioni della Compagnia e che ne condizioneranno altresì la successiva gestione. «La prima fase dell'attività fondatrice della Compagnia di Gesù

in Paraguay prende avvio nel 1609 a seguito di una formale richiesta del governatore Hernandarias (Hernando Arias de Saavedra) e del vescovo di Asunción Reginaldo de Lizarraga, i quali designano anche le aree in cui i religiosi dovranno operare» (Barbarani, 1994, p. 159). La missione di Itapúa, avamposto strategico di eccezione, è la conseguenza di un vuoto geopolitico non colmato dall'azione dei francescani (Necker, 1990), che lasciano ai gesuiti una zona nevralgica a sud del río Tebicuary, dove un gruppo di cacicchi *guaranies* è interessato a organizzare una *reducción* con i padri della Compagnia per porre fine ai continui conflitti con gli spagnoli (Martínez Martín, Carbonell De Masy, 1992, p. 162). Anche in questo caso l'elemento sociale risulta centrale nella determinazione della genesi del progetto: una serie di complessi rapporti politici interetnici presiede infatti alla sua nascita e alla sua successiva evoluzione. I missionari sanno che la *conditio sine qua non* affinché il programma di lavoro possa realizzarsi è il controllo dei rapporti interni all'etnia indigena: dalla richiesta ufficiale alla realizzazione del progetto la presenza dei capi indigeni è costante, a prescindere da quanto essa rispecchi le loro esigenze concrete o rappresenti piuttosto il frutto di pressioni ad opera dei padri della Compagnia. Dal momento che il coinvolgimento dei locali nelle vicende delle missioni non poteva che giovare alla causa degli stessi evangelizzatori, soprattutto nel momento in cui essi dovevano salvaguardare attività esistenti o giustificare delle nuove³⁵, non deve stupire che la lunga stagione dell'evangelizzazione sia caratterizzata dalla nascita di importanti alleanze interetniche cementate attorno al tema della conversione: lo spazio apparentemente chiuso della missione offre un importante rifugio territoriale nel quale germinano e maturano prodotti sociali del tutto originali, la cui caratteristica peculiare forse rimanda proprio all'esiguità geostorica di tale contesto (Imbruglia, 1983, pp. 17-29).

È chiaro infatti che la delimitazione della missione vale anche in senso negativo, nella misura in cui ciò che essa esclude viene implicitamente abbandonato all'avversario, nonostante il suo piano di sviluppo preveda l'avanzamento negli spazi umanizzati circostanti.

Per concludere, si potrebbe osservare che la società decide ancora una volta dei destini degli uomini, nonostante gli uomini e a dispetto dell'ambiente. Lo dimostrano chiaramente gli scritti degli evangelizzatori, tutti protesi a scoprire per cambiare ciò che hanno scoperto, il loro muoversi per raggiungere la stanzialità, dal momento che



il loro viaggio è solitamente fatto accidentale³⁶, mero strumento rivolto a fissare negli spazi l'idea della cristianizzazione. Per questo la lettura dei loro scritti, a prescindere dai significati politici impliciti, fa pensare a un piano di lavoro che si propone di «conoscere, descrivere e produrre»; se l'obiettivo ultimo dell'evangelizzazione è la realizzazione di un programma di carattere spirituale, la sua manifestazione visibile è certamente la ristrutturazione dello spazio locale: basata su di un ordine imposto attraverso la visione cristiana della storia e mediata dal ritorno dei segni sociali prodotti sul territorio.

Note

¹ Secondo Marcello Carmagnani, il riaffiorare dei rituali idolatrici può essere interpretato quale segno della ricostituzione etnica locale attuata attraverso la riappropriazione del territorio in termini di identificazione divinità-spazio della comunità (Carmagnani, 1988).

² Con una lunga relazione scritta nel 1541, il vicario generale del Cuzco, Luis de Morales, comunica a Carlo V che la grande diffusione dell'idolatria indigena costituisce il maggior ostacolo alla propagazione della fede. Nella *Instrucción* stilata negli anni 1545-1549 dall'arcivescovo Loaysa, oltre alle disposizioni per la costruzione di chiese, celebrazioni liturgiche, amministrazione dei sacramenti e istruzione del clero, compaiono precise disposizioni riguardanti l'individuazione e l'estirpazione dell'idolatria pubblica e privata (Duviols, 1977, pp. 93-95).

³ «Fray Juan de Perpiñán y fray Francisco de Valencia, los que cada uno de estos bautizó pasarían de cien mil [...] de los cuarenta [fratelli] que quedan echo a cada uno de ellos a cien mil o más, porque algunos de ellos hay que han bautizado cerca de trescientos mil, otros hay de doscientos mil, y a ciento cincuenta mil, y algunos que muchos menos; de manera que con los que bautizaron los difuntos y los que se volvieron a España, serán hasta hoy día bautizados cerca de cinco millones» (Molinía, 1970, p. 254).

⁴ Il tema verrà poi ripreso con grande enfasi nella nota polemica settecentesca che accompagnerà la crescita politica della classe creola novoispana. In quell'occasione sarà Cornel De Pauw, in polemica con il *Teatro Crítico* di padre Benito Fejióo, a portare alle estreme conseguenze la tesi della degenerazione indotta della popolazione americana, suscitando la violenta reazione del gesuita Francisco Javier Clavijero, la cui *Storia antica del Messico* (Cesena, Gregorio Biasini, 1780-1781) avrà tra le altre cose la funzione di confutare le teorie che ritenevano l'americano inferiore per 'natura' all'abitante del Vecchio Mondo. Per chiarire meglio l'importante polemica che ha catalizzato l'attenzione di altri illustri studiosi, cfr., tra gli altri, A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900* (Milano-Napoli, Ricciardi, 1983). Sull'evoluzione politica del Messico da colonia a stato indipendente, D. A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492-1867* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991).

⁵ Secondo Sacchi tali fratture, che si traducono appunto in distorsioni sostanziali delle informazioni, sono in ultima analisi un prodotto tipico dei sistemi di *ancien régime*. Per i relativi riferimenti bibliografici, cfr. Sacchi, 1996, *Mappe...*, p. 73, n. 91.

⁶ «Yo, ciertamente, hace tiempo que estoy firmemente persua-

dido que la escasez de mies espiritual en las Indias se debe a vicio de los operários, no a esterilidad de la tierra» (Acosta, 1954, p. 507). Il domenicano Diego Durán, per citare un altro caso, insiste sulla scarsa perspicacia di alcuni missionari che scambiavano una forma di tonsura indigena come un omaggio nei loro confronti (data l'analogia): «Mi sforzavo di credere alle loro spiegazioni, fornite con così santa semplicità, ma debbo ammettere che, in realtà, esse erano il frutto della loro estrema ignoranza e della loro incomprensione della lingua degli indiani» (in Todorov, 1984, p. 247).

⁷ Che tra l'altro riserverà alla geografia fisica del Nuovo Mondo i primi tre libri della sua *Historia natural y moral del las Indias*.

⁸ Sul millenarismo francescano come tema di diffusione della fede cristiana, cfr., per tutti, Prosperi, 1976; Milhou, 1982 e Cipolloni, 1994: quest'ultimo anche per la ricca bibliografia.

⁹ «Poiché il sacro Concilio ha ritenuto proprio dovere di condannare e scomunicare i principali errori del nostro tempo, di esporre ed insegnare la dottrina cattolica, ed ha proceduto nel condannare nel scomunicare i primi, e nell'insegnare la seconda» (in Châtellier, 1988, p. 13).

¹⁰ Per quanto riguarda l'evoluzione dei rapporti Stato-Chiesa, indicazioni bibliografiche comprese, cfr. Pizzorusso e Sanfilippo, 1996; Hera, 1992.

¹¹ «La tensione tra questi due ruoli viene parzialmente ricomposta nell'ambito di un compromesso etnografico centrato sulla distinzione tra la fase di raccolta dei dati (lavoro storico, inchieste etno-linguistiche) e quella, successiva, di riaccorpamento e rielaborazione in vista di specifici obiettivi esemplari e pedagogici (attività storiografica)», Cipolloni, 1994, p. 14.

¹² Sull'importante tema dell'America come compensazione delle perdite causate dalla Riforma, cfr. Prosperi, 1976. Per quanto riguarda il problema delle proprietà ecclesiastiche nel periodo considerato, cf. Stumpo, 1976.

¹³ Comunica ad esempio un gesuita portoghese del XVI secolo, padre M. Jorge, di aver battezzato 2700 indigeni del Congo nel breve spazio di 11 leghe: «A dos leguas en derredor de la ciudad de Congo – riferirà poi il suo traduttore – hizo el padre M. Jorge dos mil y doscientas animas christianas sin otras muchas exhortaciones de sus errores» (*Lettere di gesuiti portoghesi del periodo 1550-1553*, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Barb. Lat. 1748, f. 40v). L'efficacia dell'azione di evangelizzazione, testimoniata dall'imposizione dell'acqua benedetta, è rafforzata nella comunicazione epistolare dall'indicazione della distanza percorsa, la cui esiguità rispetto al numero dei neofiti guadagnati al cristianesimo rappresenta un vero e proprio dato indotto di «densità di conversione», dal momento che è proprio quello del battesimo il momento in cui giunge la legittimazione teologica dell'attività missionaria.

¹⁴ È chiaro che un'analisi esaustiva delle fonti missionarie, oltre a comprendere una maggior quantità di testi, dovrebbe pure tenere conto di altri generi non meno importanti della produzione cronachistica. Limitandosi al minimo, dalla documentazione epistolare che connette tanto interlocutori ecclesiastici quanto laici (Cipolloni, 1991), agli scritti di carattere dottrinale: come i confessionari (Azoulai, 1992), i catechismi e i sermonari (Duran, 1994), che possono, tra le altre cose, fornire preziose informazioni sul contesto operativo nel quale prende forma la prassi di evangelizzazione.

¹⁵ Anche la *Instrucción dada a los padres de la Orden de San Jerónimo* nel 1516, scritto sicuramente pragmatico, ma catalogabile piuttosto tra le istruzioni geopolitiche, e comunque di paternità non totalmente ecclesiastica, insiste sulla necessità di contattare i capi locali preventivamente all'attività di conversione: «farete chiamare alcuni dei suoi maggiori e darete loro notizie sul motivo del vostro arrivo, dicendo che voi non andate a toglier loro niente di quanto possiedono né a recar loro oltraggio né senza motivo» (in Albonico, Bellini, 1992, p. 807).

La presenza dei cacicchi è menzionata riguardo a ogni aspetto dell'amministrazione e della produzione (Ibid., pp. 807-809) locali, a dimostrazione di come, in aggiunta alle limitazioni formali dettate da considerazioni strettamente giuridiche, il testo ufficiale debba tenere conto di realtà nelle quali alcune delle competenze, delle capacità e soprattutto dei poteri pre-ispatici sono stati necessariamente conservati, non potendo gli strumenti monarchici sostituirsi integralmente ad essi senza cadere nell'*impasse* gestionale delle realtà produttive locali.

¹⁶ Terminato nel 1498 su incarico di Cristoforo Colombo, lo scritto è il primo redatto in America, ed è anche il primo che intenda indagare sulle realtà umane del Nuovo Mondo. Cfr. tra gli altri Laurencich Minelli, 1990.

¹⁷ «Accadde una volta che i cristiani entrarono con loro in quella capanna e d'improvviso il cemí [idolo locale] gridò forte e parlò nella loro lingua, ma si scoprì che era fabbricato ad artificio, perché era vuoto e nella parte inferiore aveva sistemata una cerbottana o tromba che finiva in un angolo buio della capanna, coperto di fogliame, dove c'era una persona che diceva quello che il cacicco voleva dicesse, nella misura in cui si può parlare tramite una cerbottana. I nostri, sospettando un inganno, diedero un calcio al cemí e trovarono quanto abbiamo raccontato. Il cacicco, vedendo che l'avevamo scoperto, li pregò insistentemente di non dir nulla ai suoi vassalli, né ad altri, perché con quella frode se li teneva tutti soggetti» (in Morino, 1992, p. 75). Più che una dimostrazione di potere, il fatto sembra testimoniare le difficoltà da parte dell'*élite* locale nel gestire la fase di trapasso successiva all'arrivo degli europei, con il prevedibile rimescolamento dei precedenti poteri politici e amministrativi.

¹⁸ I casi più noti sono quelli di doña Malinche, che accompagnerà Hernán Cortés nella sua lunga marcia verso la conquista di México-Tenochtilan, e di Felipillo, interprete di Francisco Pizarro durante l'incontro cruento di Cajamarca con l'imperatore incaico Atahualpa, da alcuni (vedi i *Comentarios Reales* di Garcilaso de la Vega el Inca) ritenuto responsabile del relativo eccidio a causa della sua incapacità di intermediazione tra i capi delle opposte fazioni.

¹⁹ «Luego que venimos a esta tierra a plantar la fe, juntamos los muchachos en nuestras casas, como está dicho, y los comenzamos a enseñar a leer y escribir y cantar [...] Los españoles y los otros religiosos que supieron esto, reíanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, y a hablar latín, y a entenderlo, y a escribir en latín, y aun a hacer versus herúicus» (Sahagún, 1988, II, pp. 633-634).

²⁰ «Y esto debrian de hacer predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguos que ellos tenían, y también en la escritura divina» (Sahagún, 1988, II, p. 810).

²¹ L'uso della figura del selvaggio nel pensiero illuminista risponde alla necessità di smuovere l'inerzia culturale prodotta dal perpetuarsi istituzionale dell'Ancien Régime. Come strumento operativo rientra invece «nel progetto di una nuova storia naturale che l'Illuminismo ha fondato integrando storicità sociale e storicità naturale e partendo dal presupposto della centralità dell'uomo» (Quaini, 1983, p. 75).

²² Tra la molta letteratura disponibile, si possono vedere almeno i seguenti titoli, capaci di fornire una sorta di inquadramento pluridisciplinare della questione: Landucci, 1972; Gliozzi, 1967 e 1977 e Padgen, 1989.

²³ «Esta lengua mexicana corre por toda la Nueva España, que el que la sabe puede irse desde los zacatecas y desde mucho más adelante hasta el cabo de Nicaragua, que son más de seiscientos leguas, y en todas ellas hallar quien le entienda, porque no hay pueblo ninguno, al menos en el camino real y

pasajero, donde no haga indio mexicano o quien sepa aquella lengua, que por cierto es cosa grande» (in Mota Murillo, 1986, p. 386).

²⁴ «Nosotros con ellos – scrive il francescano Pedro de Gante – vamos a la redonda destruyendo ídolos y templos por una parte, mientras ellos hacen lo mismo en otra, y levantamos iglesias al Dio verdadero» (in Kobayashi, 1985, p. 183).

²⁵ Sulla demonologia in Nueva España, cfr. Cervantes, 1994.

²⁶ «El segundo lugar donde había antiguamente muchos sacrificios, a los cuales venían de levas tierras, es cabe la Sierra de Tlaxcalla, donde había un templo que se llamaba Toci, donde concurrían gran multitud de gente a la celebridad desta fiesta Toci, que quiere decir 'nuestra abuela' [...] Y después acá edificaron allí una iglesia de Sancta Ana, donde agora hay monesterio y religiosos de nuestro padre San Francisco. Y los naturales llamanla Toci, y concurren a esta fiesta de más de cuarenta leguas gente a la fiesta de Toci, y llaman así a Sanctana, tomado ocasión de los predicadores, que dicen que porque Sanctana es abuela de Jesucristo, es también nuestra abuela de todos los cristianos, y así la han llamado y llaman en el púlpito Toci, que quiere decir 'nuestra abuela'» (Sahagún, 1988, II, pp. 808-809).

²⁷ Al contrario dei francescani, i domenicani utilizzano molto raramente strumenti sincretici di conversione (Azoulay, 1993, p. 34). Per quanto riguarda le altre differenze nei metodi di conversione utilizzati dai diversi ordini, cfr. tra gli altri, per un rapido e conciso inquadramento, Ricard, 1986 e Villegas, 1986.

²⁸ Può destare una certa sorpresa il fatto che papa Gregorio Magno affrontasse già in maniera sostanzialmente analoga ad Acosta (Acosta, 1954, p. 568) il problema dell'idolatria in Italia. «I templi dedicati agli idoli – scrive Gregorio all'abate Mellito – non vanno distrutti, ma trasformati in chiese cristiane, e provvisti di altari e reliquie. Gli animali che venivano immolati al diavolo, ora verranno uccisi col pensiero rivolto a Dio: solo apparentemente i sacrifici saranno gli stessi. Le menti ostinate non possono abbandonare di colpo l'antico errore: solo a piccoli passi, senza salti, riescono a accostarsi alla verità» (in Ginsburg, 1989, p. 604).

²⁹ Sull'estirpazione dell'idolatria peruviana, su alcuni dei suoi principali protagonisti, da Cristóbal de Molina a Cristóbal de Albornoz, e ancora sul movimento di ribellione indigeno del Taki Onqoy, cfr. tra gli altri Molina, Albornoz, 1989.

³⁰ «La *doctrina* si impone sulla comunità, la chiesa organizza lo spazio e la vita sui fedeli, ma dovrà fare delle concessioni. L'idolatria sarà chiamata 'curanderismo', e si consentirà l'uso di erbe e di cavie per curare i malati, la coca e la chicha saranno tollerate. I rituali trasformati in pratiche folkloriche» (Flores Galindo, 1991, pp. 76-77).

³¹ Si tratta della fotocopia in bianco e nero di un catalogo pubblicato in Jolis, 1789, custodita nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù (ARSI), in *Historia Societatis*, 150, n. 1.

³² Si tratta di un problema strettamente storiografico, che diventa cioè parte integrante della storia, così da passare ai posteri arricchito di un significato nuovo che ne consente cioè la stessa riproduzione storiografica. Caso analogo è quello delle cronache della conquista che tendono a trovare le necessarie giustificazioni nel passato, così da essere riproposte arricchite di nuovi significati che apparentemente inficiano la validità della descrizione letteraria (Gliozzi, 1977). Non è un caso che le opere tendenti a legittimare l'espansione europea (a qualsiasi 'bandiera' esse appartengano) costruiscano la narrazione su di un asse portante che fa della storia il modello di riferimento, e della geografia, in questo senso resa per lo più nella sua accezione fantastica, lo strumento di intervento particolare: in altre parole, l'azione viene giustificata attraverso la storia e legittimata attraverso la geografia.

³³ «Hic occisi sunt (fuit)» seguito dai nomi dei padri gesuiti



uccisi «a barbaris», sono alcune delle iscrizioni che compaiono su molte carte coeve rappresentanti la Provincia *Paraguariae*, corrispondente all'attuale regione sudamericana compresa approssimativamente tra la latitudine del Brasile meridionale e quella dell'estuario del Río de la Plata. Per un caso esemplificativo, cfr. S. Vantini, 1996. Per una visione di insieme della produzione cartografica della regione platense, cfr. Furlong, 1936.

³⁴ I relativi processi di beatificazione, interrotti durante il pontificato di Urbano VIII, andranno a buon fine nel 1934 anche grazie al reperimento degli atti testimoniali nel 1907 da parte del padre Pablo Hernández (Martínez Martín e Carbonell De Masy, 1992, p. 161).

³⁵ Famosa, in questo senso, la richiesta rivolta dalla municipalità *guaranies* della missione di San Luigi Gonzaga al governatore di Buenos Aires, marchese di Bucareli, affinché si adoperasse per evitare l'espulsione dei padri dalle missioni *rioplatensi*. Formalmente redatto da alcuni *indios principales*, dalla lettura del documento traspare chiaramente anche lo stile dei padri, legittimamente interessati alla sopravvivenza delle loro missioni, sopravvivenza in merito alla quale esisteva chiaramente coincidenza di interessi con i capi indigeni (cfr. Meslin e Loew, 1975, pp. 431-433).

³⁶ Secondo Mariano Cuesta Domingo i francescani trattarono la geografia coloniale in maniera accidentale «y por lo tanto sin necesidad de tanta precaución crítica de intención y valores» (Cuesta Domingo, 1986, p. 576), denotando quindi oggettività e serenità critica.

Bibliografia essenziale

AA.VV., *Symposium fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina* (México, UNAM, 1985).

J. de Acosta, *De procuranda indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias* (Madrid, Atlas, 1954).

A. Albonico, G. Bellini, a cura di, *Nuovo Mondo. Gli spagnoli, 1493-1609* (Torino, Einaudi, 1992).

America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis. 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim, in *Archivio Secreto Vaticano* (Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1991) 2 voll.

M. Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens. XVI-XVII^e siècle* (Paris, Bibliothèque A. Michel, 1993).

E. Bréhier, *La filosofia del Medioevo* (Torino, Einaudi, 1980).

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* (Genova, Sagep, 1994), pp. 159-171.

M. Bataillon, A. Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens* (Paris, Julliard, 1976).

G. Baudot, "Les missions franciscaines au Mexique au XVI^e siècle et les 'douze premiers'", in AA.VV., *Diffusione del francescanesimo nella Americhe* (Assisi, ESI, 1984), pp. 123-152.

S. Benso, "Marco da Nizza colonizzatore dell'immaginario", in AA.VV., *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento* (Alessandria, Dell'Orso, 1989), pp. 95-105.

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

F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (Torino, Einaudi, 1953).

Id., *Civiltà materiale, economia e capitalismo (Secoli XV-XVIII)* (Torino, Einaudi, 1982), 3 voll.

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

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

P. Castañeda, J. Marchena, "La jerarquía de la Iglesia americana. 1500-1850", *Hispania Sacra*, 40 (1988), pp. 701-730.

V. Cazzato, "Missioni gesuitiche: architettura, città e rituali", in G. Rosso del Brenna, a cura di, op. cit., pp. 261-276.

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

L. Châtellier, *L'Europa dei devoti* (Milano, Garzanti, 1988).

Id., *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno* (Milano, Garzanti, 1994).

M. Cipolloni, *Il sovrano e la corte nelle "cartas" della conquista* (Roma, Bulzoni, 1991).

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

F. X. Charlevoix, *Histoire du Paraguay* (Paris, Desaint & Saillant-David-Durand, 1756), 3 voll.

P. Chaunu, *Le Temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté, léclatement (1250-1550)* (Paris, Artheme Fayard, 1976).

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 di, *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. Collo, P. L. Crovetto, *Nuovo Mondo. Gli Italiani, 1492-1565* (Torino, Einaudi, 1991).

S. F. Cook, W. Borah, *Essays in Population History* (Berkeley, Univ. of California Press, 1979).

P. L. Crovetto, *I segni del diavolo e i segni di dio. La Carta al emperador Carlos V (2 gennaio 1555) di fray Toribio Motolinia* (Roma, Bulzoni, 1992).

M. Cuesta Domingo, "Aportación franciscana a la geografía de América", in AA.VV., *Los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Actas del I Congreso Internacional, La Rábida, 16-21 de septiembre 1985 (Madrid, Deimos, 1986), pp. 331-404.

J. G. Duran, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XI-XVIII)* (Buenos Aires, Facultad de Teología de la UCA, 1984-1990), 2 voll.

C. Duverger, *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne* (Paris, Seuil, 1987).

P. Duviols, a cura di, *Dioses y hombres de Huachochiri* (Lima, Museo Nac. de Historia, 1966).

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

F. Farinelli, "Prefazione. Come Lucien Febvre inventò il possibilismo", in L. Febvre, *La Terra e l'evoluzione umana* (Torino, Einaudi, 1980), pp. XI-XXXVII.

Id., *I segni del mondo* (Firenze, La Nuova Italia, 1992).

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

G. Furlong Cardiff, *Cartografia gesuitica del Río de la Plata* (Buenos Aires, Fac. de Filosofia y Letras, 1936).

L. Gambi, *Una geografia per la storia* (Torino, Einaudi, 1973).

C. Ginsburg, "Folklore, magia, religione", in R. Romano, C. Vivanti, a cura di, *Storia d'Italia. I caratteri originali* (Torino, Einaudi, 1989), II, pp. 601-676.

P. George, *Geografia e sociologia* (Milano, Il Saggiatore, 1994).

G. Gliozzi, "Il mito del buo selvaggio nella storiografia tra Ottocento e Novecento", *Rivista di Filosofia*, 58 (1967), pp. 288-335.

Id., *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* (Firenze, La Nuova Italia, 1977).

S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indi-*



- gene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo (Torino, Einaudi, 1994).
- A. de la Hera, *Iglesia y corona en la América española* (Madrid, Mapfre, 1992).
- G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento* (Napoli, Bibliopolis, 1983).
- J.M. Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)* (México, El Colegio de México, 1985).
- J. Jolis, *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco e sulle pratiche e sui costumi de' popoli che l'abitano* (Faenza, s.e., 1789).
- D. de Landa, "Relación de las cosas de Yucatán", in A. Albonico, G. Bellini, a cura di, op. cit., pp. 213-238.
- L. Laurencich Minelli, "Frà Ramón Pané e la fortuna della sua opera sulla Religione precolombiana dell'Hispaniola", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 26 (1990), pp. 229-241.
- A. López Austin, J. García Quintana, "Prologo a esta edición", in B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Madrid, Alianza Universidad, 1988), pp. 11-26.
- M. da Nizza, "Scoperta delle Sette Città di Cibola, fatta dal padre fra' Marco da Nizza", in P. Collo, P. L. Crovetto, a cura di, op. cit., pp. 463-481.
- C. Martínez Martín, P. R. Carbonell De Masy, "Análisis comparativo de las 'cartas anuas' de la provincia jesuítica del Paraguay (1618-1619) con dos documentos previos", *Revista Complutense de historia de América*, 18 (1992), pp. 159-178.
- M. Meslin, J. Loew, *Autobiografia della Chiesa. Dagli Atti degli Apostoli al testamento di Paolo VI* (Firenze, Sansoni, 1981).
- A. Milhou, "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes. Histoire sacrée et combats idéologiques", in AA.VV., *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde. Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale* (Paris, L'Harmattan, 1982), I, pp. 25-47 e III, pp. 11-54.
- A. Miroglio, "Simboli e strumenti dell'evangelizzazione latino-americana: da frate Ramón Pané a Diego de Torres", in *Atti del XXVII Congresso Geografico Italiano*, Trieste, 18-24 maggio 1996, in corso di stampa.
- C. de Molina, C. de Albornoz, *Fabulas y mitos de los Incas*, H. Urbano, P. Duviols, a cura di (Madrid, Historia, 1989).
- R. Mota Murillo, "Transmisión franciscana de las culturas americanas prehispánicas", in AA.VV., *Los franciscanos*, cit., pp. 331-404.
- T. Motolinía de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España* (Madrid, Atlas, 1970).
- M. Mustapha, "Progrès de connaissances géographiques et idée de progrès chez les chroniqueurs de la découverte, de Pierre d'Anghiera à López de Gómara et José de Acosta", in AA.VV., *Études*, cit., II, pp. 9-29.
- L. Necker, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos* (Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Univ. de Asunción, 1990).
- A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata* (Torino, Einaudi, 1989).
- R. Pané, *Relazione sulle antichità degli indiani* (Palermo, Sellerio di Giorgianni, 1992).
- J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley-Los Angeles, Univ. of California, 1972).
- H. Pietschmann, *El Estado y su evolución al principio de la colonización de América* (México, Fondo de Cultura Económica, 1989).
- Id., "La evangelización y la política de poblamiento y urbanización en Hispanoamérica", in Pontificia Commissione pro America Latina, *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente*, Simposio Inter. Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992 (Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1992), pp. 489-507.
- G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, "La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo, 1492-1908", in C. Cerreti, a cura di, *Genova. Colombo, il mare e l'emigrazione italiana nelle Americhe*, Atti del XXVI Congresso Geografico Italiano, Genova, 4-9 maggio 1992 (Roma, Treccani, 1996), vol. II, pp. 607-632.
- A. Prosperi, "America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo", *Critica storica*, 12 (1976), n. 1, pp. 1-61.
- M. Quaini, *La costruzione della geografia umana* (Firenze, La Nuova Italia, 1983).
- R. J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosofico-político de Bartolomé de las Casas* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos - CSIC, 1976).
- 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* (México, FCE, 1986).
- D. Sacchi, "Cartografia del questionario e cartografia nel questionario. Il progetto cartografico delle Relaciones Geograficas della Nuova Spagna (XVI secolo)", in G. Rosso Del Brenna, a cura di, *La costruzione di un Nuovo Mondo*, cit., pp. 67-90.
- Id., "Conquista del territorio e conquista delle sue rappresentazioni: le mappe messicane delle 'Relacione Geográficas' (XVI secolo)", in C. Cerreti, a cura di, op. cit., pp. 752-758 (1996).
- Id., *Mappe dal Nuovo Mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)* (Milano, Angeli, 1996).
- B. de Sahagún, *I Colloqui dei Dodici* (Palermo, Sellerio, 1991).
- Id., *Historia general de las cosas de Nueva España* (Madrid, Alianza Universidad, 1988), 2 voll.
- S. Serafin, a cura di, *Cronisti delle Indie. Messico e Centroamerica* (Milano, Cisalpino, 1983).
- E. Stumpo, "Problema di ricerca: per la storia della crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattrocento e Cinquecento", *Critica storica*, 13 (1976), n. 1, pp. 62-80.
- F. Surdich, *Le grandi scoperte geografiche e la nascita del colonialismo* (Firenze, La Nuova Italia, 1977).
- T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro* (Torino, Einaudi, 1984).
- S. Vantini, "Una rappresentazione cartografica del Paraguay. Le 'misiones' dei gesuiti tra evangelizzazione e organizzazione del territorio", in C. Cerreti, a cura di, op. cit., pp. 633-644.
- J. Villegas, "Evangelización de América. Desde el descubrimiento hasta la emancipación", in AA.VV., *Gran Enciclopedia de España y América* (Sevilla e Madrid, Argantonio e Espasa Calpe, 1986), tomo VII, *Las Creencias*, pp. 33-122.

