

CELEBRARE O CONDANNARE? CINQUECENTO ANNI DOPO COLOMBO

Quando un tema storico tocca una fibra sensibile della mentalità contemporanea, i dibattiti fra studiosi si trasformano in materia di discussione pubblica, e molti – con o senza un adeguato fondamento – esprimono gli atteggiamenti più opposti.

Questo è ciò che succede, senza dubbio, con il tema del quinto centenario dell'arrivo di Colombo nel continente americano. Qualificata come “scoperta” o “invasione”, come “epopea civilizzatrice” o “genocidio irreparabile”, la colonizzazione europea dell’America ha suscitato i giudizi più differenti. Il ruolo della Chiesa in questo periodo della storia americana, da parte sua, è anch’esso oggetto di fervide difese e aspri attacchi.

Questo breve saggio non intende affatto esaurire i temi in discussione. Più semplicemente, esso intende offrire una guida approssimativa al dibattito sulla scoperta, la conquista e la prima evangelizzazione dell’America.

Apparso originariamente come un testo di divulgazione scritto in Argentina per un pubblico latino-americano¹, è stato poi riadattato per la sua pubblicazione in Europa. Com’è ovvio, queste pagine non affermano qualcosa di nuovo per gli specialisti del tema, o per chi ha sviluppato delle letture più estese e approfondite della presente.

Non si tratta tanto di uno studio, quanto di una semplice sintesi fatta – è necessario sottolinearlo – dall’Argentina, un Paese che non ebbe grandi civiltà urbane nel periodo precolombiano, e

¹ 500 años después de Colón ¿Celebrar o condenar? (Ideas, 12), Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1991.

che nel secolo scorso ricevette una vera alluvione immigratoria europea (per la maggioranza spagnola e italiana) che ne segnò drasticamente la fisionomia culturale contemporanea, anche se tutto ciò non le impedisce di confrontarsi con il Quinto Centenario.

Pur scrivendo dal Sudamerica, si è cercato di menzionare, in tutti i casi possibili, il continente americano nel suo complesso, includendo l'attuale territorio degli Stati Uniti e del Canada, per salvare un'omissione frequente nella letteratura storica d'origine latino-americana.

Sebbene questo piccolo saggio sia stato scritto a partire dall'interesse attuale per una "nuova evangelizzazione", non ci siamo soffermati esclusivamente sul tema della prima evangelizzazione dell'America.

In primo luogo, perché cerchiamo di presentare meglio la cornice storica in cui si sviluppò il primo sforzo evangelizzatore dell'America e gli aspetti ideologici dai quali si studia questo processo.

In secondo luogo, perché non crediamo che i cinque secoli di evangelizzazione dell'America si esauriscano nei primi 318 anni coloniali. In effetti, per la nostra memoria come popoli e come Chiesa, è fondamentale una conoscenza maggiore e più diffusa della storia del nostro passato più recente, che si comincia a studiare solo negli ultimi anni. Una tale conoscenza storica non dovrebbe essere un semplice accumulo di dati, ma dovrebbe porsi al servizio di una migliore e più profonda coscienza di noi stessi e di ciò che la nostra identità ha da offrire al complesso della comunità umana.

1. CINQUE SECOLI DI POLEMICHE

«La storia è sempre storia contemporanea», si compiaceva di affermare José Luis Romero, uno dei più brillanti medievalisti argentini.

Evidentemente, il passato non si può cambiare. È ovvio che, al contrario, si modificano continuamente le domande che gli facciamo dal presente.

Sappiamo che ogni generazione ha i suoi interrogativi, i suoi temi d'interesse e i suoi particolari punti di vista. Ogni epoca e ogni storico si avvicina allo studio del passato partendo da certi pregiudizi e valori, da certe influenze ideologiche o metodologiche, da una determinata cornice culturale e sociale, ecc.

Succede frequentemente che un tema di ricerca storica sia strettamente vincolato a polemiche ideologiche o politiche contemporanee, con problematiche particolarmente incalzanti per il presente. In questi casi, l'accordo tra gli storici si fa tanto più arduo quanto più si "politizzano" le posizioni.

Questo fenomeno è ben visibile nelle diverse prospettive che gli storici contemporanei hanno sviluppato nei confronti della conquista e della prima evangelizzazione dell'America.

Ciò non ha nulla di strano: la polemica ha accompagnato il tema quasi fin dal 12 ottobre 1492. Colombo era appena sbarcato dal suo viaggio di ritorno, che subito i portoghesi affermarono di essere arrivati "in segreto" alle nuove terre prima di lui; il re di Francia chiese di vedere «la clausola del testamento di Adamo», grazie alla quale spagnoli e portoghesi si dividevano con diritto esclusivo il continente americano; gli aztechi scrissero poemi straziati sulla distruzione delle loro città e del loro stile di vita; la Gran Bretagna utilizzò la polemica della conquista dell'America come strumento propagandistico della sua lotta contro l'Impero spagnolo per ben quattro secoli. E potremmo continuare la lista...

L'attuale dibattito storiografico, in effetti, non si nutre tanto di nuove scoperte sulla rotta delle caravelle o sul luogo di nascita di Colombo, ancora conteso, quanto su aspetti peculiari del XX secolo.

La valorizzazione da parte degli antropologi contemporanei delle culture non europee, prima disprezzate come "selvagge"; la crescente coscienza della propria dignità da parte di popoli sottomessi per secoli; la preoccupazione per i diritti umani; la difesa della libertà di coscienza; la denuncia degli abusi degli imperialismi di vario segno ideologico; l'opposizione fra nazionalismi latino-americani filo-ispanici, ideologie liberali anti-ispaniche e marxismi anti-imperialisti, tra apologisti ecclesiastici e detrattori anticlericali, non sono altro che alcuni dei dati della realtà contemporanea che danno allo studio sul 1492 e sulle sue conseguenze un tema polemico.

1.1. *Alcune problematiche della ricerca storica*

Prima di avvicinarci alla complessità della polemica storiografica, vorremmo menzionare tre temi comuni a tutta la ricerca storica, ma particolarmente significativi per il tema che trattiamo:

1.1.1. *La questione della "asepsi accademica".* – Molte delle opere e degli articoli che circolano sul tema della conquista e della prima evangelizzazione partono dalla pretesa di obiettività dei suoi autori.

Senza mettere in dubbio la sincerità di queste intenzioni, è tuttavia necessario tener conto del fatto che la mancanza di consensi stabili nella comunità accademica riguardo a molti aspetti fondamentali di questo periodo fa sì che uno studio difficilmente possa essere “neutrale”.

Più che pretendere una “obiettività asettica”, si dovrebbero offrire al lettore, esplicati in modo ben chiaro, i presupposti ideologici, religiosi, filosofici, ecc., che sono all’origine di un libro o di un determinato articolo, per comprendere così ogni affermazione, ogni giudizio, in funzione del suo punto di partenza.

1.1.2. *Il problema dell’anacronismo.* – Pur essendo certi che è il presente che interroga il passato, ciò non dovrebbe far dimenticare che le nostre domande possono non essere quelle che i protagonisti dei fatti si posero. La problematica della libertà di coscienza o il concetto di autodeterminazione dei popoli, solo per fare due esempi, erano questioni inesistenti nel XV secolo, almeno nei termini in cui se le pone il nostro tempo.

Per questo ci sono certe categorie di analisi che – pur essendo valide per le letture polemiche, morali o politiche del passato – sono anacronistiche, cioè sono fondate su elementi di giudizio che gli uomini del periodo studiato non conoscevano ancora.

Ovviamente, una lettura anacronistica può essere valida per condannare o approvare dal tribunale del presente, ma difficilmente potrebbe esserlo per comprendere le circostanze e le motivazioni degli uomini di altri secoli.

1.1.3. *La ricerca di legittimazione.* – La politicizzazione dei temi di studio storico normalmente va a discapito della legittima autonomia – giacché non esiste l’“indipendenza” – tra studio del passato e azione nel presente. Trascurare questa autonomia significa spesso invalidare la ricerca di comprensione razionale del passato, senza che questo, d’altra parte, porti necessariamente a raggiungere gli obiettivi politici progettati.

In effetti, sebbene sia legittimo che ci sia chi utilizza lo studio storico con intenzioni politiche o religiose, è necessario tener conto del fatto che una lettura polemica del passato non è necessariamente efficace per legittimare un’aspirazione del presente.

Ciò può essere valido sia per gli indigenisti che pretendessero di dipingere il periodo precolombiano con i colori più idilliaci, sia per i cattolici che volessero ovviare gli sbagli dell’istituzione ecclesiastica nel corso della storia latino-americana.

Usare il passato come fonte di legittimazione del presente di solito fa dimenticare che è sempre preferibile riconoscere gli errori commessi piuttosto che negarli, o migliorare ciò che è stato realizzato invece di fermarsi a contemplarlo, visto che – in definitiva – la migliore legittimazione di fronte agli uomini contemporanei passa per le opere realizzate nel momento presente.

1.2. *Alcune interpretazioni storiche della prima evangelizzazione dell’America*²

1.2.1. *Le visioni indigeniste.* – I capi delle comunità indigene contemporanee, e chi si trova impegnato su posizioni indigeniste, condividono una visione ovviamente molto critica della conquista

² Cf. Rubén García – uno dei più rinomati ed eruditi specialisti sulla storia della prima evangelizzazione dell’America – in un reportage che concesse alla rivista «Ciudad Nueva» poco prima della sua morte improvvisa: *A 500 años de Colón: ¿qué celebraremos?* a cura di María Nieves Tapia, «Ciudad Nueva» n. 284, Buenos Aires, ottobre 1989, pp. 6-8. Cf. anche le sue opere *La primera evangelización y sus lecturas*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, marzo 1990, e *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamerica. Panorama actual*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, ottobre 1990.

e della prima evangelizzazione, sebbene non sempre con la stessa enfasi polemica.

Per alcuni la lettura indigenista apporta la «visione dei vinti»³, di solito taciuta dalle “storie ufficiali” dei vincitori. Tuttavia, per molti autori indigenisti la loro è la «storia della resistenza», di una lotta per la validità delle proprie verità che non sono crollate, e che si esprime anche attraverso l’interpretazione del passato⁴.

In alcuni casi la visione indigenista si è sovrapposta a interpretazioni marxiste, ma in altri è strettamente legata a letture pastorali del passato. Secondo il p. García, si può trovare una posizione indigenista perfino nei discorsi di Giovanni Paolo II agli indigeni americani, dove parla della necessità di una “Chiesa india”, nel senso di incultrata nella cultura aborigena.

Gli studi fatti da questa prospettiva sono relativamente recenti. Sebbene in alcuni casi essi abbiano “politizzato” all'estremo la visione del passato, non è meno certo che inseriscono nella storia americana una prospettiva fondamentale per una comprensione autentica e globale della questione.

1.2.2. Interpretazioni dialettiche. – Verrebbero qui raggruppate le interpretazioni marxiste, e quelle che senza esserlo danno preponderanza alle chiavi d’interpretazione dialettica e socio-economica. Molte di loro prendono come asse centrale la questione dell’imperialismo e la resistenza ad esso, in diretta relazione con problematiche politiche contemporanee. In alcuni casi, l’ateismo militante di alcuni autori ha portato a sviluppare atteggiamenti molto polemici nei confronti dell’azione della Chiesa. Anche in questa prospettiva, è quasi unanime il riconoscimento dell’opera realizzata da alcuni missionari e religiosi (come Bartolomé de las Casas) in difesa della dignità degli indigeni.

Frutto di questa corrente è una nuova e più profonda conoscenza delle strutture economiche americane durante il periodo

³ Cf. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, raccolto da Miguel León-Portilla, UNAM, México 1972.

⁴ Cf. Alban Wagua, *Consecuencias actuales de la invasión europea. Visión indígena*, in «Concilium», n. 232, 1990, pp. 419 ss.

coloniale, come pure numerosi studi riguardanti i settori popolari ed emarginati.

Tra le interpretazioni dialettiche non marxiste che si stanno sviluppando oggi, si potrebbe menzionare la messa a fuoco storica "multiculturale", attualmente in dibattito negli Stati Uniti, che partendo da una profonda revisione della storiografia tradizionale ridà valore ai versanti culturali non anglosassoni (etnie native, afroamericani, ispani, asiatico-americani, ecc.).

1.2.3. Le visioni ispaniste ed eurocentriche. – È logico che la Spagna sia una delle fonti di ricerca più prolifiche sul processo di colonizzazione dell'America. In Europa, come nel continente americano, abbondano le cattedre universitarie di storia della Spagna, che di solito dedicano uno spazio importante all'espansione americana dal XV al XIX secolo. Negli ultimi anni hanno proliferato teorie economico-sociali della conquista americana e del suo impatto in Europa, come pure storie universali della Chiesa che includono uno spazio per l'evangelizzazione dell'America.

Poiché i notevoli frutti accademici di questa prospettiva si differenziano nettamente da quelli non tanto seri provenienti dalla "leggenda bianca" (vedi più avanti), è necessario dire che la loro prospettiva è spesso altamente eurocentrica.

Per quel che riguarda le storie "universali" della Chiesa, per esempio, «la storia della Chiesa latino-americana, a differenza di quella delle Chiese europee, è presentata in forma frammentaria, tematica e ridotta. Le "Chiese" sono generalmente concepite, nel nome e nella realtà, come "missioni" delle potenze europee cattoliche in espansione colonizzatrice. Non si tiene conto del fatto che, nell'America ispanica, a partire dal 1504... si creano "dioecesi", cioè "Chiese locali"»⁵.

1.2.4. La Scuola Spagnola della Pace. – Questa corrente storiografica spagnola, capeggiata dal titolare della "Cattedra del V Centenario" Luciano Pereña Vicente, è uno dei più recenti sforzi d'in-

⁵ Rubén García, *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamerica. Panorama actual*, cit.

interpretazione globale del rapporto tra evangelizzazione e colonizzazione nell'America ispanica. La sua attenzione è incentrata sul giudizio etico che la conquista si meritò dagli intellettuali spagnoli del tempo – fondamentalmente dai teologi raccolti a Salamanca intorno a Francisco de Vitoria – e sulla loro elaborazione di un concetto globale dei diritti umani, che partiva dalla loro riflessione sui diritti degli indigeni. Oltre a studi interpretativi, questa scuola storiografica ha prodotto una monumentale raccolta – più di 30 volumi – di testi di Vitoria e dei suoi discepoli, in Spagna e in America, nel *Corpus Hispanorum de Pace*⁶.

1.2.5. Visioni pastorali della prima evangelizzazione. – Così come c'è chi si avvicina al passato partendo da una ricerca scientifica o di legittimazione politica, allo stesso modo i vescovi latino-americani e i papi hanno spesso rivolto la loro attenzione alla storia del continente dalla loro personale prospettiva.

Gli obiettivi di questa visione pastorale sono stati definiti sinteticamente da Giovanni Paolo II: «Non per mero interesse accademico o per nostalgie del passato, bensì per raggiungere una ferma identità propria, per alimentarsi alla corrente viva di missione e santità che diede impulso al suo cammino, per comprendere meglio i problemi del presente e proiettarsi più realisticamente verso il futuro. Non c'è dubbio che questa esatta autocoscienza è prova di maturità ecclesiastica»⁷.

Da questa prospettiva, la conoscenza del passato deve incarnarsi in memoria storica, in identità assunta collettivamente e proiettata in avanti, senza nostalgie né trionfalismi, ma con la maturità della “esatta autocoscienza” delle proprie ricchezze e debolezze.

1.2.6. La teologia della liberazione. – Anche la teologia della liberazione ha prodotto una propria lettura della storia dell'evange-

⁶ Luciano Pereña Vicente (dir.), *Corpus Hispanorum de Pace*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1967-1988.

⁷ Giovanni Paolo II, *Discurso a los obispos del CELAM*, Santo Domingo, 12 ottobre 1984, II, 1.

lizzazione latino-americana, che parte da una visione ecclesiastica. Una delle opere fondamentali in questo senso è quella di E. Dussel e della *Historia general de la Iglesia en América Latina*, pubblicata dal CEHILA⁸. Da questa prospettiva si denuncia come negativa un'evangelizzazione fatta «dal punto di vista del potere»⁹, e si cerca di riscattare «la voce delle vittime»¹⁰, come piattaforma per affrontare una nuova evangelizzazione liberatrice.

1.2.7. Letture leggendarie. – «Tra la leggenda bianca e la leggenda nera c'è la storia grigia», era solito dire lo storico gesuita Guillermo Furlong.

Infatti, di fronte alle visioni più o meno ponderate della storia americana, si sono diffuse alcune letture “leggendarie” che, forse per il loro impatto di grande effetto, hanno di solito una diffusione popolare maggiore delle visioni scientifiche.

In effetti, queste “leggende”, pur arrivando a conclusioni opposte, partono da uno stesso presupposto: la semplificazione assoluta del passato e l'occultamento di tutti quei dati storici che possono relativizzare o sfumare la loro visione colorita e drammatica – ma irreale – del passato. In un modo o in un altro, quasi tutte le visioni più politicizzate della colonizzazione dell'America sono impragnate delle immagini create da queste letture leggendarie.

a) La *leggenda nera*: partendo dai dati incontestabili di vera cupidigia, abuso dei vinti e altre forme di violenza presenti nella conquista europea in generale, ma sottolineando le violenze di quella spagnola in particolare, sorse una letteratura dalle chiare intenzioni politiche, che generò certi luoghi comuni attinti da alcune delle visioni critiche più recenti. Questa letteratura ha due origini molto diverse:

– Da un lato nasce dalla denuncia degli abusi commessi dai *conquistadores*, fatta da una prospettiva religiosa da parte di sa-

⁸ Enrique Dussel (dir.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, Salamanca 1983.

⁹ P. Victor Codina, S. J., *¿Qué es evangelizar?*, in «Nueva Tierra», n. 10, 1990, p. 16.

¹⁰ Cf. «Concilium», n. 232, cit., dedicato monograficamente a questo tema.

cerdoti impegnati nella difesa dei diritti degli indigeni. I missionari si proponevano di sensibilizzare le autorità spagnole a favore della loro causa; per questo motivo la loro opera aveva intenzioni più polemiche che documentarie. A partire da tali scritti, numerosi autori elaborarono pitture drammatiche della conquista, ma “leggendarie” nella loro unilateralità;

– Dall’altro, le opere sono generate dalle potenze europee che in quel periodo erano in competizione con la Spagna. Ovviamente, le denunce di olandesi o britannici non avevano come fine ultimo l’abolizione della sottomissione indigena né l’umanizzazione delle strutture imperialiste, che essi stessi imponevano nei loro rispettivi territori con il massimo rigore. Si trattava più che altro di una letteratura propagandistica, che giustificava i sanguinosi assalti dei loro “nobili” pirati e corsari, perché lottavano contro i “malvagi e avidi” spagnoli. Gran parte del pensiero illustrato americano del XIX secolo si formò su questa visione. La stessa novellistica di Salgari e buona parte della produzione di Hollywood sono impragnate da luoghi comuni scaturiti da questa fonte.

b) *La leggenda bianca* (ispanista): all’altro estremo, nel dibattito contemporaneo ai fatti e fino al nostro secolo, altri hanno incentrato la loro attenzione quasi esclusivamente sulla difesa dell’«opera civilizzatrice della Spagna», e su ciò che è stato chiamato «il significato missionario della conquista»¹¹.

Partendo anche da dati innegabili della realtà, come la superiorità tecnologica degli europei in molti campi, l’importanza della mistica cattolica della *Reconquista* spagnola presente nella concezione imperiale ispanica in America, o l’eredità di molte istituzioni d’origine peninsulare, arrivava a conclusioni del tutto opposte a quelle della leggenda nera: la cupidigia e gli abusi sarebbero stati l’eccezione e non la regola, e gli indigeni avrebbero guadagnato molto più di quel che persero effettivamente, poiché ricevettero “la” civiltà e il Vangelo al posto delle loro “barbare superstizioni”.

¹¹ Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Dictio, Buenos Aires 1980.

Nel XX secolo, la lettura ispanista è stata strettamente vincolata al nazionalismo anti-britannico e anti-nordamericano, e alla sua opposizione con il liberalismo conservatore delle élite, francofilo o filo-britannico.

Da qui l'apparente paradosso che si trova in molti autori di questa corrente, che esaltano l'Impero spagnolo e la sua eredità da una posizione contemporanea anti-imperialista e combattiva.

In Argentina, come in altri paesi latino-americani, la massiccia diffusione di questa visione, specialmente dopo il '30, è legata alla fortuna del cosiddetto "revisionismo storico"¹², che incise molto sul pensiero di movimenti politici maggioritari come il peronismo o l'*aprismo* peruviano, come pure su quello di alcuni gruppi "ultras" minoritari, filo-fascisti o legati a governi militari di fatto.

c) La *leggenda dell'Eden indigeno e del "buon selvaggio"*: già nel XVIII secolo, Jean-Jacques Rousseau difendeva l'immagine mitologica del "buon selvaggio" come la somma di tutte le virtù "allo stato naturale". Questa immagine idillica dei popoli nativi dell'America aveva il suo lato paternalista: le culture considerate "primitive" erano identificate con l' "infanzia" dell'umanità. Così come certi padri amano credere che nei loro bambini non possa esserci alcuna malizia, la teoria del "buon selvaggio" incoraggiava in qualche modo nella mentalità europea illuminista l'idea che solo i "popoli adulti" – cioè "civilizzati" – potessero essere malvagi.

Una versione contemporanea di questa visione – leggendaria ma molto diffusa – è quella che sostiene che nell'America precolombiana non c'erano malattie infettive, né oppressi né ingiustizie, ma che tutto era pace e armonia tra gli uomini e con la natura: «Ci fu un tempo in cui tutto era buono. Un tempo felice nel quale i nostri déi vegliavano su di noi. Non c'erano malattie allora, non c'erano dolori d'ossa, non c'era febbre, non c'era bruciore al petto, non c'era indebolimento. Vivevamo sani»¹³.

¹² I suoi esponenti più conosciuti sono – tra gli altri – José María Rosa, i fratelli Irazusta e José Luis Busaniche.

¹³ Victor Heredia, «Taky Ongoy», testo n. 1, Buenos Aires 1986.

Come per le visioni leggendarie sopra citate, anche questa prende dati reali della storia (come il fatto che gli indigeni non conoscevano il vaiolo né la sifilide prima dell'arrivo degli europei, e che la diffusione di queste malattie nel periodo post-colombiano produsse un'ecatombe demografica in vaste regioni), ma sembrerebbe non prendere troppo in considerazione che la natura indigena è, in ogni caso, umana¹⁴, e quindi soggetta alle imperfezioni di ogni tipo.

2. "SCOPERTA", CONQUISTA, EVANGELIZZAZIONE

L'anniversario del 1492 pone molti di noi davanti alla perplessità di non sapere se celebrare o condannare, che cosa far proprio e cosa lasciare da parte.

Probabilmente, il problema sta nel fatto che nel 1492 si incontrano – e spesso si confondono – tre avvenimenti: la “scoperta” dell’America, l’inizio della conquista imperiale europea dei popoli indigeni, e l’inizio dell’annuncio del Vangelo nel continente. Con le parole di Xirau, «nella conquista dell’America si intravedevano schiavitù e utopia, fatto e diritto, leggenda e storia, guerra e missione, aggressione e volontà di una nuova città di Dio»¹⁵.

Per alcuni il processo di evangelizzazione non si differenzia dalla conquista, giacché considerano la Chiesa solo come un “appoggio ideologico” dell’oppressione coloniale. Per chi parte dall’esperienza di fede, al contrario, l’annuncio del Vangelo è sempre una Buona Novella, anche quando avviene in un contesto sociopolitico conflittuale.

Da una prospettiva strettamente storica vorremmo far risaltare che, nei confronti dell’attualità, le scienze sociali assumono come un dato quasi indiscutibile l’autonomia e la specificità pro-

¹⁴ Per esempio, risaltano le crudeltà e gli abusi delle autorità ispaniche, ma si minimizza il carattere assolutista della realtà incaica, o la dominazione imperiale degli aztechi su altri popoli.

¹⁵ Ramón Xirau, comp., *Idea y querella de la Nueva España*, Alianza, Madrid 1973, p. 9.

prie delle credenze¹⁶: da questo punto di partenza, il processo di evangelizzazione dell'America dovrebbe essere visto come un fenomeno legato alla conquista, ma che non si confonde necessariamente con essa.

“Scoperta”, conquista, evangelizzazione, furono processi storici simultanei e intrecciati, ma che meritano dei giudizi differenziati.

Chi si domanda se condannare o celebrare il 1492, forse trova significativa l'opinione del p. García: «Celebrerò la scoperta, perché è un fatto che appartiene alla storia universale. È ambiguo, con aspetti positivi e negativi come ogni avvenimento umano, ma segna la fine della storia di universi chiusi e inizia la storia umana.

In cambio, la conquista e la sua continuazione, la colonizzazione, non la festeggerò. E non per motivi ideologici, bensì per una posizione cristiana e umana. C'è un diritto naturale – che è quello che proclamò la Scuola di Salamanca – che ogni uomo possiede e che nessuno ha il diritto di togliergli: il diritto alla libertà, alla proprietà, ad autogovernarsi... La conquista soggiogò questi diritti naturali degli aborigeni.

Posso capire le ragioni culturali, l'ideologia teocratica e anche il peccato presente in quegli uomini: ambizioni, cupidigie... Posso capire la conquista, ma non posso festeggiarla.

Il terzo aspetto è l'evangelizzazione, e questa sì che la celebro. In primo luogo perché sono cristiano e seguo le parole di Gesù, che disse “andate ed evangelizzate”; pertanto celebrerò con gioia il fatto che 1500 anni dopo la sua uscita, la sua Parola sia arrivata a queste terre.

¹⁶ «Oggi la sociologia non riduce la religione a meri fatti sociali non religiosi», afferma François Chevalier in *América Latina de la independencia a nuestros días*, Labor, Barcelona 1979, p. 334. Su questo tema, cf. anche Alphonse Du-pront, *La religión: Antropología religiosa*, e Dominique Julia, *La religión: Historia religiosa*, in: Jacques Le Goff-Pierre Nora, *Hacer la historia*, vol. II, Laia, Barcelona 1979, come pure la riflessione sulle specificità della storia del cristianesimo, in Paolo Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 5-6.

Ciò che non celebrerò saranno certi modi usati per evangelizzare. Posso comprenderli perché si sostenevano su altre proposte culturali, su un'antropologia aristotelica che oggi abbiamo superato, su un sistema di cristianità che considerava diabolico tutto ciò che non era cristiano, e per questo distruggeva le culture indigene...

Questi aspetti li comprendo, ma al giorno d'oggi non li possiamo più sostenere, perché lo stato delle nostre conoscenze è diverso»¹⁷.

In funzione di quanto detto sopra, analizzeremo allora alcuni degli aspetti che definiscono questi tre elementi costitutivi dell'«evento 1492».

2.1. «Scoperta» e «prima unità del mondo»

Il termine «scoperta» ha un'origine evidentemente eurocentrica: significa che gli europei «scoprirono» un continente nuovo per loro. Per molto tempo indiscusso, questo concetto cominciò ad essere dibattuto per decenni da diverse posizioni.

Alcuni sottolineavano il fatto che Colombo non fu il primo europeo ad arrivare in America. Infatti, dati archeologici e letterari hanno provato con poco margine di dubbio che cinque secoli prima di Colombo, i vichinghi stabilirono delle colonie invernali nella penisola del Labrador, e che popoli tanto antichi come i fenici o gli egiziani disponevano di strumenti tecnici per fare incursioni nel continente, sebbene non vi siano prove conclusive che lo abbiano realmente fatto¹⁸.

Tenendo presente questo, il termine «scoperta» è andato perdendo il suo significato originario per indicare la presa di coscienza degli europei che «il mondo conosciuto» era più vasto di quel che pensavano. Come ha scritto un autore, «scoprire non è trovare; è consegnare ai posteri quel che si è scoperto»¹⁹, e in questo

¹⁷ «Ciudad Nueva», art. cit. nella nota 1.

¹⁸ Cf. Miguel Angel Scenna, *Antes de Colón*, Eudeba, Buenos Aires 1974.

¹⁹ Mauricio Obregon, *Los Vikingos llegaron antes, pero el descubridor fue Colón*, in «La Nación», supplemento letterario domenicale, Buenos Aires, marzo 1988, p. 1.

senso c'è una differenza grande tra le installazioni effimere di Eric il Rosso e le vaste conseguenze della spedizione colombiana.

D'altra parte, il "Nuovo Mondo" era nuovo solo per i conquistadores europei appena arrivati, non per gli antichi proprietari. Dalla prospettiva degli indigenisti, il 12 ottobre è considerato la data dell' "invasione dell'America", il "giorno di lutto indio", e l'inizio dell'oppressione.

Tra tutte le letture possibili, vorremmo far risaltare due aspetti dello sbarco del 1492: il suo carattere di incontro tra due culture con un proprio dinamismo, e la sua importanza nel quadro di ciò che si è chiamato «la prima unità del mondo».

2.1.1. *Un incontro con due interlocutori.* – Uno degli equivoci che implica il termine "scoperta" è che sembra riguardare il ritrovamento di un oggetto passivo, il che suggerisce un protagonismo storico unilaterale.

Gli antropologi e storici di oggi preferiscono parlare di contatto, incontro – o "urto" – o confronto di culture, per indicare con maggior chiarezza l'esistenza di due interlocutori o protagonisti.

Uno è l'Europa occidentale, e – per sua mediazione – il resto delle nazioni europee, l'Islam e le potenze asiatiche che con l'Europa assumono una nuova estensione del pianeta. Dall'altra parte ci sono le culture indigene, anch'esse "scopritrici": involontarie, ma non per questo incoscienti né unanimi nel loro atteggiamento di fronte al mondo dei conquistadores.

In effetti, si potrebbe registrare una grande diversità di risposte indigene davanti all'incontro con gli europei.

Gli arawak dei Caraibi ricevettero più con curiosità che timore le tre caravelle, e furono duramente sorpresi dai tentativi schiavisti di Colombo e di suo fratello Diego.

L'imperatore azteco Montezuma credette dapprima di vedere in Hernán Cortés la reincarnazione del dio Quetzalcoatl²⁰, e solo in seguito lo scoprì per quello che era, un avaro raccoglitore di oggetti d'oro; per i dignitari tlaxcaltecas, invece, Cortés era un

²⁰ Cf. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, pp. 21-25.

vantaggioso alleato nella lotta dei loro popoli contro l'odiato giogo azteca²¹.

La "scoperta" dell'esistenza di altri popoli, differenti e capaci di soggiogarle, mise in crisi tutto il pensiero e la cosmovisione delle grandi civiltà urbane, come quelle degli incas e degli aztechi. Per le etnie nomadi della Patagonia, invece, i "bianchi" furono solo un nuovo vicino potente, del quale riuscirono con successo a fermare l'avanzata come avevano fatto con gli incas, finché non furono sconfitti nel XIX secolo dai governi argentino e cileno.

I guaranì della regione del Paraguay "scoprirono" rapidamente la differenza tra i possidenti spagnoli o portoghesi e i missionari gesuiti, per cui resistettero ai primi e difesero i secondi.

E potremmo moltiplicare qui gli esempi.

2.1.2. La «prima unità del mondo». – «Quando l'America entra in scena, la Terra – piatta e piccola – si fa rotonda e grande; (...) il mondo – tutto il mondo – si fa Nuovo»²². Queste parole di Germán Arciniegas descrivono con bellezza e realismo l'impatto dell'incontro dell'America nella storia dell'umanità.

R. Romano e A. Tenenti hanno sottolineato il significato dei viaggi d'esplorazione e del periodo dell'espansione europea del XV e XVI secolo per la conformazione di quella che viene chiamata «la prima unità del mondo»²³.

Infatti, dopo millenni in cui l'umanità si sviluppò intorno a nuclei culturali isolati tra loro, o solo debolmente interconnessi (il Mediterraneo, il mondo islamico, l'Africa nera, l'India, la Cina, ecc.), la prima coscienza planetaria comincia ad affermarsi a partire da un'inedita e mutua conoscenza, e dal conseguente inter-

²¹ In effetti, grazie alla sua collaborazione con Cortés, Tlaxcala fu l'unica regione messicana esentata dalla schiavitù dell'"encomienda" e che mantenne, durante tutto il periodo coloniale, certe forme di autogoverno. Cf. CELAM, *Memoria indígena. Mexica/Maya/Quiché/Quechua/Caribe 500 años después* (Testo ausiliario del Documento de Consulta per Santo Domingo), n. 1, Bogotà 1991, p. 9.

²² Germán Arciniegas, *El revés de la historia*, Sudamericana, Buenos Aires 1985, p. 5.

²³ Ruggero Romano-Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*, Historia Universal Siglo XXI, n. 12, Siglo XXI, Madrid 1975, pp. 294-295.

scambio economico, di tecniche, di forme artistiche, di prodotti alimentari e di abiti.

La cucina, questo luogo domestico per eccellenza, è un buon riflesso dell'accelerata e profonda interrelazione mondiale che si produce in quest'epoca. La patata, il mais e il cioccolato americani, il caffè e le confetture turche si introducono nella dieta quotidiana degli europei, e attraverso di essi in quella dei più diversi angoli del pianeta. Gli spagnoli adattano all'America il grano e i bovini; i portoghesi diffondono le fritture in Giappone e nasce il *tempura*, un piatto oggi tipicamente giapponese come le gheisce. Il tè e le spezie dell'India e di Ceylon si consumano nelle corti europee, ma anche nel borgo di Buenos Aires e nell'allora modesto porto di Boston.

I "reali" d'oro spagnoli si convertono in moneta di scambio in luoghi molto distanti tra loro, quali Calcutta, Manila e Santiago del Cile. All'inaugurazione della Borsa del Commercio di Anversa, un'iscrizione avvertiva significativamente che era destinata all'«uso degli uomini d'affari di qualunque nazione e lingua».

La «prima unità del mondo» implica una nuova coscienza delle dimensioni totali e dell'unicità dello spazio planetario; è anche una "unità nel tempo": gli avvenimenti di un estremo o un altro del pianeta si ripercuotteranno con crescente rapidità nella vita del resto dell'umanità. I successi del corsaro Francis Drake ai Caraibi provocano la bancarotta di Filippo II e il conseguente crollo economico dei suoi finanzieri tedeschi; la vittoriosa espansione delle truppe turche e gli intrighi della corte di Istanbul sono seguite con uguale preoccupazione dai nobili austriaci che difendono la Vienna assediata come dai principi dell'India che vedono nell'avanzamento dell'islam una minaccia per il loro sistema di caste radicato nell'induismo. L' "unità nel tempo" genera una nuova passione per la conoscenza storica, e il lento rimpiazzo delle tradizioni locali da parte delle "storie universali".

Questa "prima unità" è tale anche per l'America, fino ad allora frammentata in nuclei culturali isolati l'uno dall'altro. La diffusione di una lingua comune e la crezione di una vasta rete di comunicazioni continentali farà sì che le «Cronache della conquista» dei relatori aztechi di fra' Bernardino de Sahagún possa-

no essere lette dai discendenti degli incas, e che l'opera dell'Inca Garcilaso, l'acuta penna di suor Juana Inés de la Cruz e la mistica di Santa Rosa da Lima siano un patrimonio di tutto il continente di lingua ispanica. Tre secoli dopo la conquista, il movimento indipendentista potrà riferirsi all'America iberica come ad una unità, e all'identità "creola" come ad un amalgama nel quale risulta difficile prescindere dalla radice india come da quella ispanica.

Ebbene, questa unità iniziale è estremamente fragile, sia a livello mondiale che continentale.

Fragile, in primo luogo, perché è viziata nelle sue origini dalle violenze della conquista, e anche da quella coscienza di superiorità soggiogatrice che accompagnerà il pensiero europeo per secoli, e che farà prevalere l'eurocentrismo al disopra dell'unità integratrice delle diversità.

Fragile anche nel senso di poco resistente e piagata da scontri: le guerre di religione e l'opposizione di interessi imperiali copriranno di sangue e conflitti i secoli successivi a Colombo; l'oppressione dei popoli colonizzati e le rivalità tra gli stessi conquistadores lacereranno dolorosamente il continente americano.

2.2. *Conquista e conquistadores*

2.2.1. *Il «segno di Caino».* – Nel corso dei secoli innumerevoli popoli si sono imposti su altri con la violenza. Lo sviluppo di strumenti tecnici sempre più perfezionati ha implicato spesso nuove possibilità di conquista dei più deboli da parte dei più forti.

La conquista dell'America da parte di spagnoli, inglesi, portoghesi, francesi e olandesi nel XV e XVI secolo non fu proprio l'eccezione alla costante di violenza, morte e distruzione che nel corso della storia le guerre di conquista hanno implicato. Alla violenza "strutturale", che implica la dominazione di un popolo da parte di un altro, si sommarono, ovviamente, le crudeltà e le ambizioni personali... Secondo l'espressione di alcuni teologi, sono

le tracce del «segno di Caino», inserito fin dalle origini nella storia umana²⁴.

Da questa prospettiva, dovremmo segnalare che la guerra di conquista sviluppata dall'Europa in America merita tra gli storici una condanna più o meno marcata, in funzione di quanto ogni autore consideri perverso il fatto imperiale in se stesso.

Dalle letture dialettiche è unanime l'atteggiamento antimperialista, sebbene vi siano sfumature diverse nelle motivazioni della condanna; le letture indigeniste, ovviamente, condannano il fatto di essere stati conquistatori, benché non ci sia sempre un anti-imperialismo esplicito come atteggiamento di fondo.

Per altri autori, invece, la conquista di un popolo da parte di un altro è un fatto ineludibile della storia, e non si considera necessario discuterlo in termini etici. Questa "neutralità" di solito implica una presa di posizione in se stessa, nel senso di considerare inevitabile che nel passato – e nell'attualità – alcuni popoli ne opprimano altri, e che si imponga in tutti i casi l'interesse dei più forti.

Sia le posizioni anti-imperialiste sia quelle che giustificano ogni imperialismo, sono in definitiva atteggiamenti politici di fronte a situazioni contemporanee. Perciò il dibattito non risulta di solito centrato, in ultima istanza, sul passato americano, bensì sul presente mondiale.

2.2.2. La conquista europea dell'America e i suoi «segni di Caino».
– Come ogni processo storico, la conquista del continente americano ha lasciato un'eredità che perdura nel presente, la quale – secondo il punto di vista adottato – sarà giudicata come positiva o negativa.

Anche prescindendo dal valutare il grado di abusi individualmente perpetrati da ciascuno dei conquistadores, una valutazione degli effetti di fondo potrebbe difficilmente trascurare, tra le conseguenze più negative della conquista, alcune delle seguenti:

²⁴ CELAM, Consiglio Episcopale Latinoamericano, IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, Santo Domingo 1992, *Documento de Consulta*, 3.

– *La crisi demografica*: sebbene le guerre d'occupazione abbiano provocato numerose perdite tra gli indigeni, il maggior numero di vittime fu dovuto in generale alla rapida e mortale diffusione di malattie fino ad allora ignorate in America, come il vaiolo o la sifilide portate dagli europei, la febbre gialla e la malaria diffuse dagli schiavi negri. In alcuni casi, l'imposizione di ritmi di lavoro tipici di culture agricole su popoli di cacciatori-raccoglitori produsse anch'essa una rapida estinzione.

Sebbene gli storici usino cifre assai diverse riguardo alla popolazione originaria dell'America e alle percentuali di mortalità²⁵, è innegabile che la conquista provocò in alcune regioni la facile estinzione di etnie complete (come in alcune isole dei Caraibi), e in altre drastiche riduzioni di popolazione.

– *La distruzione del patrimonio culturale indigeno*: su questo terreno, molti fanno risaltare in modo particolarmente doloroso la distruzione di oggetti e scritti artistici irrecuperabili di incas e aztechi. Ebbene, se consideriamo “cultura” tutto lo stile di vita di un popolo, che sia urbanizzato o nomade, che abbia asce rudimentali di pietra o raffinati coltelli incastonati di gemme, è necessario concludere che il soggiogamento delle loro culture fu ugualmente doloroso per tutte le comunità indigene. La sconfitta e la sottomissione furono vissuti normalmente come la sconfitta dei propri déi, come la fine di un ordine cosmico prima conosciuto e favorevole, diventato improvvisamente ostile e imperscrutabile.

In questa concezione più comprensiva di ciò che è “cultura”, bisognerebbe includere come una forma di distruzione culturale, per esempio, la disorganizzazione di alcune forme efficienti di produzione e organizzazione comunitaria indigena, come quella della *mita* incaica²⁶, o quella delle tecniche di sopravvivenza dei pescatori-raccoglitori dei Caraibi.

²⁵ Cf. Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Nova, Buenos Aires 1954; Nicolás Sánchez Albórozo-José Luis Moreno, *La población de América. Bosquejo histórico*, Paidos, Buenos Aires 1968.

²⁶ La “*mita*” consisteva in un sistema di prestazioni di lavoro obbligatorio nelle miniere, nelle opere pubbliche, nell'esercito, ecc., che i sudditi dell'Inca dovevano prestare a turno, d'accordo con l'“ayllu” o clan al quale appartenevano. Gli spagnoli mantennero il sistema della “*mita*” soprattutto per lo sfruttamento

– *La drastica modificazione dell'ambiente ecologico*: in molti casi, l'inizio dello sfruttamento agricolo o dell'allevamento estensivo implicò la distruzione di vaste estensioni di bosco; lo sfruttamento minerario intensivo produsse anch'esso grandi modificazioni dell'ecosistema. Tuttavia, su questo terreno bisognerebbe distinguere tra casi diametralmente opposti, come quello della progressiva estinzione dei bisonti davanti all'avanzata dei coloni anglosassoni, che condannò progressivamente alla fame molte etnie nordamericane, e quello dell'acclimatazione del bestiame bovino ed equino nelle pampas del Rio de la Plata, disperso in seguito alla fallita spedizione di Pedro de Mendoza²⁷, e che fu invece incorporato rapidamente all'alimentazione e alla vita quotidiana delle etnie della pampa e della Patagonia, e permise la loro espansione durante la prima metà del XIX secolo, a spese dei fragili stati resisi da poco indipendenti dalla Spagna.

– *La schiavitù negra e indigena*: alcuni popoli indigeni avevano praticato la schiavitù, o differenti forme di servitù, come lo *yanaconazgo* incaico²⁸. Gli spagnoli in generale mantennero le forme di servitù indigena che trovarono, e le estesero massicciamente, seguendo modelli feudali europei (come quello dell'*encomienda* o “ripartizione degli indios”)²⁹, sebbene le Leggi delle Indie –

minerario, ma il loro disconoscimento delle scadenze e delle interrelazioni tra gli “ayllu”, come pure i numerosi abusi degli impresari minerari, si rivolsero contro i “mitayos” e le loro famiglie, spesso del tutto sradicate dai loro luoghi d’origine e decimate dall’eccessivo lavoro. Cf. Richard Konetzke, *América Latina. II. La época colonial*, Siglo XXI, Madrid 1974, pp. 184-189.

²⁷ Nel 1536, Pedro de Mendoza fondò per la prima volta la città di Buenos Aires, ma la fame e l’incalzare degli indigeni lo obbligarono ad abbandonare il luogo fino al 1580. Sull’importanza del bestiame bovino ed equino semiselvaggio nell’economia del Rio de la Plata in epoca coloniale, cf. H. C. E. Giberti, *Historia económica de la ganadería argentina*, Hachette, Buenos Aires 1954.

²⁸ La tribù degli *yanaconas* era stata sottomessa dagli incas ad una forma di vassallaggio più dura di quella abituale, come castigo per la loro resistenza all’espansione incaica. Gli spagnoli adottarono l’istituzione dello “*yanaconazgo*” come una forma di schiavitù feudale: gli *yanaconas* erano servi legati in perpetuo ad uno sfruttamento agrario o a una servitù personale. Cf. R. Konetzke, *op. cit.*, pp. 183-184.

²⁹ Sistema con il quale si affidava a uno spagnolo il possedimento di un determinato numero di indigeni, che in cambio del loro lavoro dovevano essere mantenuti, protetti ed educati alla fede. Il sistema funzionò in effetti come una schiavitù senza alcun tipo di attenuanti, e i missionari denunciarono spesso gli abusi e le violenze degli “*encomenderos*”.

sanzionate dalla Corona, e non sempre rispettate dai conquistadores – proibissero la schiavitù degli indios. I portoghesi, invece, applicarono agli indigeni americani le stesse condizioni di schiavitù che avevano già sviluppato nell’Africa nera, senza nessun tipo di attenuante legale.

In effetti, alla schiavitù indigena si aggiunse molto presto quella degli africani, praticata da tutte le potenze europee, che ha lasciato anch’essa nel continente tracce di violenza e di emarginazione visibili ancora oggi. Centinaia di migliaia di africani furono violentemente strappati dal loro habitat naturale; quelli che sopravvivevano all’ammassamento nelle navi che li trasportavano in America erano sottomessi, nella maggior parte, al rigoroso sistema lavorativo delle piantagioni.

A tal proposito è da notare come, mentre la schiavitù e gli abusi contro gli indigeni furono spesso condannati da umanisti e religiosi dell’epoca, la disumana “tratta dei negri” non ricevette condanne equivalenti, né merito – tranne onorevoli eccezioni come quella di San Pedro Claver – un’attenzione pastorale preferenziale.

Per la loro grandezza numerica e il loro impatto culturale, la popolazione d’origine africana modificò sostanzialmente l’aspetto di molte regioni americane, come i Caraibi, il Brasile o l’attuale territorio degli Stati Uniti.

– *La violenza contro la donna*: per diverse ragioni, la conquista dell’America fu accompagnata, in regioni molto diverse, da un’altrettanta serie di abusi e violenze sofferte specialmente dalle donne.

Spagnoli e portoghesi arrivarono in genere come uomini soli: stupri, vessazioni e rapimenti di donne indigene erano all’ordine del giorno; in alcune regioni isolate – come Asunción del Paraguay, conosciuta come il “paradiso di Mahoma” – i conquistadores si crearono dei veri harem di native. La coabitazione con donne indigene – differenziata dal matrimonio formale con il termine di *barraganía*, concubinaggio – non aveva il grado di stabilità e “rispettabilità” del matrimonio tra spagnoli, con le logiche conseguenze per le donne e i loro figli meticci.

Il *machismo* sudamericano ha, per alcuni autori, molto a che vedere con questa configurazione della donna come “bottino di guerra”, che accompagnò soprattutto il periodo iniziale della conquista.

Da parte sua, la conquista anglosassone, malgrado contasse su una maggiore presenza di nuclei familiari completi, e sulla presenza di una morale familiare molto rigida nei gruppi religiosi della fondazione, ebbe anch'essa la sua quota di violenze, specialmente nell' “utilizzazione” delle schiave da parte degli uomini della casa.

2.2.3 America: un mondo nuovo. – Dopo quanto detto finora, è necessario affermare che nessuna analisi seria della colonizzazione dell'America potrebbe esaurirsi esclusivamente in questi aspetti negativi.

Nelle parole dell'antropologo brasiliano Darcy Ribeiro, «ciò di cui vale la pena tener conto non è solo il sangue sparso, ma la creatura che da lì fu generata e giunse alla vita»³⁰.

Con la sua eredità di dolore, ma anche con le sue luci e le sue originalità, il mondo americano si costituì, nel corso del periodo coloniale, in una realtà complessa e multiforme, in un mondo diverso e simile allo stesso tempo ai mondi antagonisti che gli diedero origine.

Molti sono gli aspetti originali che potrebbero risaltare dalla storia americana: l'importanza della vita urbana nella formazione delle mentalità latino-americane, o l'influenza parallela della tradizione delle comunità rurali nella vita nordamericana, l'impatto economico dell'America nella storia del capitalismo mondiale, il barocco coloniale, la religiosità popolare ibero-americana, il “realismo magico”, gli stili di vita comunitari, ecc.

Entro le modeste possibilità di questo lavoro, vorremmo dare risalto ad almeno due di queste molteplici sfaccettature: la nascita dell'America come processo di sintesi o di somma di elementi differenti, e come tappa nella storia della coscienza umana.

³⁰ Darcy Ribeiro, *El pueblo latinoamericano*, in «Concilium» n. 232, cit. p. 393.

a) *Mescolanza di razze, segregazione, acculturazione.* – Ogni processo di conquista ha sempre implicato la creazione di determinati tipi di relazione tra la popolazione conquistata e i conquistatori, con differenti forme d'integrazione o di annichilimento culturale.

Nel corso della storia si potrebbero trovare numerosi esempi, dall'integrazione più lassista sino alle forme più rigide di segregazione: da Alessandro Magno, che ordinò ai suoi ufficiali di sposarsi con principesse persiane per simbolizzare la piena unità tra Grecia e Oriente, fino ai conquistatori indoeuropei che stabilirono in India il rigido sistema di caste per distinguersi dalla popolazione dominata; dalla tollerante pluralità religiosa e culturale del variegato impero persiano fino alla rigida ma profonda uniformità di lingua, religione e modelli culturali di tutti i popoli dominati da Roma.

Per alcuni autori, la colonizzazione europea dell'America implicò la ricerca sistematica dell'annichilimento delle identità indigene. Per altri, la cultura della mescolanza razziale impose il tradimento e l'abbandono della cultura indigena materna in funzione dell'assimilazione della vittoriosa cultura ispanica paterna. C'è chi ha segnalato che la conquista implicò una perdita dell'identità culturale di quanti erano implicati in essa: nell'espressione di Ribeiro, non fu solo un processo di "disindianizzazione" e "disafricanizzazione", ma anche di "diseuropeizzazione"³¹.

Nello stesso tempo si segnala la sintesi originale che implicò il processo di mescolanza razziale etnica e culturale nell'America iberica: come in tutte le nascite, la "creatura" porta in sé le identità dei suoi antenati, ma è nuova, unica e irripetibile.

Un esempio di questa sintesi culturale è il barocco americano, sia inteso come forma artistica in cui si fusero gli stili europei con il talento di artisti americani (come nelle missioni guaranì o nell'opera dello scultore mulatto brasiliano "Aleijadinho")³², sia –

³¹ *Ibid.*, pp. 391-392.

³² Antonio Francisco Lisboa, 1730-1814, conosciuto come l'"Aleijadinho" ("il piccolo deformo"), poiché da quando aveva 45 anni soffriva di una lebbra deformante che non gli impedì, tuttavia, di portare a termine una prolifica ed ammirabile opera artistica, specialmente attraverso le sue monumentali sculture in pietra nelle chiese di Ouro Preto e Minas.

in un senso antropologico più ampio – inteso come «stile di vita in cui prevale l'elemento vitale», e in cui predomina, più che il puramente razionale, il «sentimento dei valori»³³. Il candombe e il samba, forme musicali negre adattate al Sud America, come pure il chamamés e la zamba, in cui la chitarra spagnola incorpora lingua, ritmi e temi indios, sono altrettanti esempi di una sintesi culturale dell'antico e del nuovo in America.

Qualcosa che differenzia nettamente l'occupazione dell'America iberica da altri modelli coloniali retti dall' "apartheid", è che «qui la mescolanza di razze non fu mai vista come peccato o crimine»³⁴.

Infatti, in alcune regioni (la conca del Rio de la Plata, il Cile, le pianure venezuelane, le valli californiane, il Brasile) l'elemento *creolo* – cioè meticcio – si costituì molto presto in una identità di riferimento maggioritario e comune a settori popolari e dirigenti. Hernandarias, il fondatore della città di Corrientes, nell'attuale territorio argentino, era un "creolo", come molti di quelli che accompagnarono Juan de Garay nella seconda fondazione di Buenos Aires. I *gauchos* del Rio de la Plata e i *llaneros* della pianura dell'Orinoco venezuelano condividevano la condizione di creoli con ricchi proprietari come Simón Bolívar o intellettuali come Mariano Moreno.

Da questa prospettiva, l'abbandono della tradizione indigena nativa, come pure l'ispanofobia durante e dopo le guerre d'indipendenza della fine del XIX secolo, non sarebbero che manifestazioni della maturazione di un'identità nuova: un processo di crescita che – come ben sanno i padri dei figli adolescenti – implica inevitabilmente dolori e incomprensioni necessari per raggiungere la piena maturità.

Com'è ovvio, la cultura meticcia acquista caratteri più polemici nelle regioni in cui le culture oriunde avevano raggiunto la solidità degli imperi azteco e inca.

L'emarginazione che soffrono ancora oggi, ingiustamente, le minoranze o maggioranze indigene in tutto il continente, mostra-

³³ Lucio Gera, *Identidad cultural y nacional*, SEDOI, n. 73, Buenos Aires 1984, pp. 27-28.

³⁴ Darcy Ribeiro, *op. cit.*, p. 392.

no le limitazioni di un'integrazione che convive con la discriminazione verso gli antichi padroni della terra americana³⁵.

La diffusione della schiavitù, pregiudizi razziali più o meno virulenti, secondo le regioni, e alcuni sforzi legislativi tardivi – e inefficaci – della Corona per stabilire un sistema di “caste” determinate secondo la “purezza del sangue”, implicarono altrettanti fattori di tensione sociale e di frattura culturale. In alcune regioni (come nei Caraibi o nella costa venezuelana del cacao) gli odii razziali accumulati durante il periodo coloniale scoppiarono con violenza agli inizi del periodo indipendentista.

Molti antropologi usano il termine “acculturazione” per descrivere il complesso processo di interrelazioni culturali stabilite – forzatamente o spontaneamente – fra europei, africani e americani nell’America ispanica.

Ebbene, come ha segnalato N. Watchel studiando il caso del Perù, il processo di acculturazione non avviene in modo uniforme, ma implica una grande «disparità di ritmi secondo livelli, regioni o gruppi sociali (compresi singoli individui)»³⁶.

Questa disparità di ritmi e livelli di integrazione culturale rende difficile affermare che nell’America ispanica si sia realizzata una sintesi completa del versante indigeno, europeo e africano originari: in molti casi, ciò che avvenne fu una «sovraposizione di progetti incompleti», una somma di imposizioni violente, o l’accettazione passiva della cultura del più forte³⁷.

Senza dubbio, in termini generali si potrebbe dire che nell’America iberica la mescolanza delle razze non fu un crimine, ma implicò uno stile predominante: quello dell’integrazione più che quello della separazione di culture a compartimenti stagni.

Il tipo di integrazione culturale continuò a vivere, quasi senza eccezioni, nelle aree dell’America iberica che ricevettero un

³⁵ L’attuale epidemia di colera nell’America del Sud, per esempio, affligge quasi esclusivamente le zone con popolazione in maggioranza indigena.

³⁶ Nathan Watchel, *La aculturación*, in Jacques Le Goff-Pierre Nora, *Hacer la Historia*, vol. I, Laia, Barcelona 1978, p. 151.

³⁷ Juan Estéban Belderrain, *Aún nos preguntamos quiénes somos*, in: *500 años descubriendo América*, «Ciudad Nueva», n. 306, Buenos Aires, ottobre 1991, pp. 6-7.

abbondante numero d'immigranti nel XIX e XX secolo. La mescolanza razziale tra gli immigranti tedeschi e italiani e i brasiliani d'origine africana, appena liberati dalla schiavitù, che lavorarono insieme nelle piantagioni di caffè alla fine del XIX secolo, è solo uno degli esempi più pittoreschi. Per andare a tempi più recenti, il presidente giapponese-peruviano Fujimori e il siro-argentino Menem sono, forse, altrettanti segni di questo complesso processo di giustapposizioni, emarginazioni, integrazione e amalgama ancora oggi incompleto.

In questo risiede, probabilmente, una delle disparità più evidenti tra l'America ispano-lusitana e quella anglosassone.

Salvo alcuni eccezionali tentativi d'integrazione con la popolazione indigena abbozzati da alcuni dei gruppi fondatori, nell'America anglosassone predominò rapidamente una meccanica di segregazione e differenziazione che condusse, in alcune regioni, a costituire dei sistemi duraturi di "apartheid" razziale e di emarginazione delle culture diverse da quella egemone degli "WASP" (White Anglo-Saxon Protestants: bianchi, anglosassoni e protestanti).

Rispetto alla popolazione indigena, le prime deboli sistematizzazioni di coloni e agricoltori nordamericani si trovavano più in un rapporto di debolezza che di supremazia. Nella loro lenta ma continua avanzata sopra i territori dell'Ovest i coloni optarono allora per stabilire frontiere che differenziassero le loro zone di passeggiando dai territori indigeni. In continuità con questa politica, il rafforzamento dell'occupazione "bianca" portò a rinchiudere rigidamente le etnie native in territori sempre più ridotti e poveri, che finirono per conformarsi in "riserve" emarginate.

L'estesa schiavitù nera, da parte sua, portò a stabilire molteplici forme di segregazionismo, destinate a separare i "bianchi puri" dalla "gente di colore": qualcosa di fondamentale per differenziare gli uomini liberi da quelli che potevano essere comprati e venduti come mercanzia.

L'eredità degli odi razziali che lasciò questo sistema continua a segnare ancora oggi, com'è noto, la politica e la società nordamericane. La tradizione di costituire gruppi etnici chiusi – ali-

mentata simultaneamente dai pregiudizi razziali degli uni e dalla rivendicazione delle identità originarie degli altri – ha perdurato nei quartieri cinesi, nelle *little Italy* e nelle periferie ispaniche delle grandi città nordamericane contemporanee. Una parte sostanziale del dibattito sul quinto centenario di Colombo negli Stati Uniti passa, di fatto, attraverso l'ardua questione di come equilibrare la necessaria ricerca di unità nazionale con il rispetto e la riaffermazione dei suoi molteplici versanti culturali, tante volte vissuti e rivendicati come antagonisti.

b) *Una nuova coscienza della dignità umana.* – È certo che l'imperialismo è una realtà molto antica nel nostro pianeta, e per questo, forse, uno dei pochi aspetti veramente nuovi dell'imperialismo della Spagna si ebbe nello sviluppo di una coscienza anti-imperialista nel suo stesso seno di potenza coloniale.

Appena iniziata la conquista, teologi e pensatori umanisti spagnoli sollevarono con grande crudezza la questione della legittimità delle gesta intraprese dai loro monarchi. Molto presto da parte della Chiesa cominciarono ad alzarsi voci di condanna contro le brutalità dei conquistadores. Il famoso Sermone del domenicano Antonio de Montesinos nell'attuale Santo Domingo, nel 1511, fu uno dei primi elementi di questa condanna: «Voi siete in peccato mortale – diceva in questa occasione ai conquistadores spagnoli che avevano partecipato alla messa – e nel peccato vivete e morite con crudeltà per la tirannia che usate contro queste genti innocenti... Con che autorità avete fatto delle guerre così detestabili contro queste genti, che se ne stavano nelle loro terre tranquille e pacifiche, provocando un'infinità di morti e stragi mai udite? Non siete obbligati ad amarli come voi stessi? Non lo capite questo?»³⁸.

Fra' Bartolomé de las Casas è certo il più conosciuto tra i difensori dei diritti degli americani, per i suoi scritti vigorosi e polemici³⁹. Altre figure, forse meno famose ma non meno significati-

³⁸ Cit. in Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, III, Cap. 4, p. 176. BAE-96. Cf. Rubén García, *Conquista y evangelización. Pecado, ética, gracia*, SE-DOI, n. 96, Buenos Aires, novembre 1987, p. 9-17.

³⁹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Madrid, BAE, t. 95 e 96, 1957-1961; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, André Saint-Lu ed.,

ve, come fra' Julián Garcés, vescovo di Tlaxcala, o Vasco de Quiroga, primo vescovo del Michoacán, contribuirono con la loro opera pastorale e i loro scritti a scatenare una vasta polemica sulle metodologie della conquista e dell'evangelizzazione⁴⁰.

Alcuni si domandavano se gli indigeni americani fossero esseri umani uguali o inferiori agli europei, e se avessero un'anima capace di accogliere il Vangelo⁴¹. La domanda non era oziosa né mancava di antecedenti: molti secoli prima, alcuni filosofi greci erano giunti alla conclusione che i loro schiavi non avevano anima.

Francisco de Vitoria, come altri teologi dell'Università di Salamanca, non solo affermò con forza la condizione di persone dei nativi dell'America, ma elaborò i fondamenti teologici, filosofici e legali della prima sistemazione dei diritti umani fondamentali.

Infine, nel 1537, lo stesso papa Paolo III intervenne per decidere la polemica a favore degli indigeni: «Considerando che gli indigeni, come veri uomini, non solo sono capaci della fede cristiana, ma che... accorrono con prontezza a riceverla..., ordiniamo che i detti indios... sebbene si trovino fuori della fede, non siano privati, né li si possa privare della libertà e del possesso delle loro cose, anzi, al contrario possano usare e sfruttare liberamente la loro libertà e i loro domini, e non debbano essere ridotti in schiavitù»⁴².

Le conseguenze ultime di questa dottrina non furono, ovviamente, accettate dalla Corona (infatti, il documento papale appena citato fu rifiutato dal suo destinatario, l'imperatore Carlo V). Tuttavia, l'ondata polemica di tutte queste voci portarono la regina Isabella e i suoi successori a sanzionare nelle "Leggi delle Indie" una serie di misure che limitavano il potere degli *encomenderos*

Catedra, Madrid 1984. Cf. Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid 1967. Rubén García, *Leyendo la "Historia de las Indias". El encomendero que se convirtió a los indios*, SEDOI n. 104/105, Buenos Aires, luglio 1989.

⁴⁰ Cf. R. Xirau, comp. *Idea y querella de la Nueva España*, op. cit., capp. 3 e 5.

⁴¹ *Ibid.* soprattutto pp. 16-20.

⁴² Paolo III, *Bula (Pastorale Officium) Sublimis Deus*, 2 giugno 1537, cit. in *El aborigen americano en las Leyes de Indias*, Ediciones Don Bosco, Buenos Aires 1987, p. 35.

ros (gli assegnatari di villaggi indigeni da sfruttare) sugli indigeni, e che esigevano un trattamento più umanitario della popolazione americana⁴³.

Certo, in questo come in tanti altri aspetti dell'amministrazione coloniale, la distanza tra quanto scritto e la realtà fu molto grande. Tuttavia, non si dovrebbe sminuire troppo il fatto stesso dell'esistenza di questa legislazione, inizio di un lungo, lento e ancora iriconcluso processo di riconoscimento giuridico dei diritti della popolazione originaria dell'America, come di altre minoranze emarginate in ogni angolo del pianeta.

La predica degli umanisti cristiani nell'America ispanica contribuì anche a formare la coscienza continentale. Ne è un buon esempio la teoria del gesuita Suárez, il quale affermava che Dio faceva sovrani i popoli, e che questi delegavano volontariamente la sovranità ai monarchi, ma potevano riappropriarsela. Insegnata durante il periodo coloniale in numerose scuole e università americane rette dalla Chiesa, questa teoria fu esplicitamente alla base di molti movimenti d'emancipazione americani.

«La scoperta dell'America – afferma R. Xirau – contribuì a far comprendere in modo diverso la natura umana. Prima ancora d'essere dichiarata dalle costituzioni moderne, i missionari spagnoli e i teologi della Spagna – da Vives a Suárez – affermarono l'uguaglianza di tutti gli uomini e, quel che è più importante, la libertà naturale degli uomini tutti»⁴⁴.

L'antropologa francese Laurette Sejourné, che difende una posizione chiaramente anti-imperialista, sostiene in questo senso:

«La Spagna si distingue per un aspetto d'importanza capitale: fino ai nostri giorni è stato l'unico paese dal cui seno si siano levate così potentemente delle voci contro la guerra di conquista.

Se si pensa all'energia morale che ancora oggi esige la protesta davanti alle aggressioni perpetrate contro gli stati deboli e l'immaginazione che presuppone il sentimento d'uguaglianza davanti a creature avvilate da meccanismi inumani, dobbiamo guardare come veri eroi quegli uomini che nel XVI secolo lottarono

⁴³ *Ibid.*, pp. 35-38.

⁴⁴ Ramón Xirau, *op. cit.*, p. 20.

contro corrente, in mezzo alle inaudite violenze scatenate dall'invasione.

Ebbene, se il Rinascimento, che in quel momento rimetteva in discussione le basi del pensiero occidentale, consistette principalmente nell'aprire nuovi orizzonti culturali, bisogna ammettere che la Spagna produsse in questo senso i più grandi uomini della storia. L'audacia e la libertà interiore degli umanisti impallidiscono di fronte al genio di cui diedero prova quegli spagnoli che seppero vedere come esseri umani le greggi destinate al mattatoio dall'ideologia regnante, che seppero indovinare l'esistenza di valori morali e spirituali nei frammenti informi di un mondo in rovina»⁴⁵.

Se ampliassimo il nostro orizzonte d'analisi fino a comprendere l'America colonizzata dai britannici, dovremmo aggiungere un altro nuovo apporto incorporato dall'esperienza alla coscienza umana: quello della *libertà di culto*.

Come abbiamo indicato prima, l'elemento caratteristico del sistema teocratico accettato universalmente era stato l'identificazione del potere politico con una determinata religione. I regni britannici non erano stati un'eccezione alla regola; il problema sorse quando, dopo la rottura di Enrico VIII con il papa, all'inizio del XVI secolo, si succedettero al governo re anglicani, riformati e cattolici – con un ritmo a volte vertiginoso – esiliando alternativamente diversi settori della popolazione. Le persecuzioni produssero successive ondate migratorie, espulse verso l'America per motivi religiosi, oltre che economici.

Senza mezzi politici né finanziari sufficienti a imporre sulle terre americane il controllo estremamente centralizzato che esercitavano i re spagnoli, i monarchi britannici affrontarono la conquista dell'America come un'impresa in associazione con "compagnie" di coloni che apportavano i capitali e assumevano tutti i rischi, ma che in cambio esigevano nelle colonie una partecipazione al governo e un rispetto della fede per chi non poteva goderne nel paese d'origine.

⁴⁵ Laurette Sejourne, *América Latina. I. Antiguas culturas precolombinas*, (Historia Universal Siglo XXI, vol. 21) Siglo XXI, Madrid 1972, p. 9.

Ciascuna delle compagnie riceveva un determinato territorio, nel quale si istituiva un “Consiglio d’Amministrazione” composto da chi aveva apportato più capitale, e dove la religione ufficiale era quella dei fondatori. Sorsero così piccoli territori puritani, quaccheri, anglicani e cattolici. La tolleranza fra i diversi gruppi vicini non fu, agli inizi, la nota dominante: linciaggi di “eretici” provenienti da qualche territorio vicino, persecuzioni per motivi religiosi e rogo di “streghe” furono frequenti soprattutto nelle tappe iniziali della storia coloniale nordamericana.

Tuttavia, a poco a poco la tolleranza si aprì il cammino. Il Maryland, fondato da coloni in maggioranza cattolici, fu la prima terra a garantire la libertà religiosa per tutti i suoi abitanti. Verso la metà del XVIII secolo, quando cominciano i primi fermenti del movimento indipendentista, la tolleranza verso fedi diverse si andava ormai diffondendo; l’interscambio commerciale e culturale fra popoli di fede diversa, la partecipazione condivisa da tutti nella marcia verso l’ovest che iniziava allora, il consolidamento di stili di vita comuni e differenti da quelli della metropoli, misero le basi per la dichiarazione formale della libertà di culto nella Costituzione della prima repubblica americana.

2.3. La prima evangelizzazione dell’America

Come nella parola del grano e della zizzania, in ogni persona, in ogni istituzione sociale o politica, in ogni processo storico sono cresciuti e crescono insieme il male e il bene, le luci e le ombre, il meglio e il peggio della natura umana.

«Complesso è anche il processo mediante il quale la Parola di Dio divenne parte della vita dei popoli che si sarebbero conosciuti come “americani”. La debolezza umana – dicono i vescovi degli Stati Uniti – coesistette con la virtù; l’apertura con i pregiudizi; la carità con l’ingiustizia. Attraverso tutto questo, i semi della Parola, seminati in diverse forme, produssero i frutti del Vangelo»⁴⁶.

⁴⁶ *Carta pastoral de los obispos de los Estados Unidos ante el V Centenario del descubrimiento y evangelización de América*. Versione castigliana in «Ecclesia», Madrid, 30 marzo-6 aprile 1991, n. 2521-22, p. 37 (525).

Da questa prospettiva, vorremmo analizzare a grandi linee qualche aspetto di ciò che il documento di Puebla chiamò le «luci e ombre»⁴⁷ nella prima esperienza evangelizzatrice della Chiesa in America.

2.3.1. *Le ombre...* – Molte metodologie pastorali impiegate in quel periodo ci risultano oggi irritanti, se non addirittura scandalose: i battesimi in massa; le predicazioni fatte in latino a chi non capiva nessuna lingua europea; il disprezzo di tutte le credenze indigene viste come “idolatrie” che dovevano essere estirpate dalla radice; i castighi corporali ai “reprobi”; le opposizioni tra cristiani di chiese diverse; la tolleranza verso condotte apertamente contraddittorie con la fede cristiana da parte dei conquistadores... Tutto ciò esistette, e senza dubbio ci risulta difficile da comprendere se partiamo dalle nostre prospettive contemporanee. Non sempre risulta semplice discernere gli aspetti propri del tempo – dovuti allo stato delle conoscenze e della coscienza predominanti nell’epoca – dalle condotte frutto di puro e semplice egoismo e di una palese ingiustizia.

Qui di seguito cercheremo di sintetizzare due degli aspetti più conflittivi della vita della Chiesa in quel periodo: il suo rapporto con il potere e con le ricchezze materiali.

a) *La croce e la spada*: per molti autori, il fatto che la conquista dell’America sia avvenuta sotto il segno «della croce e della spada» non fa altro che aggravare ciò che è condannabile del fenomeno imperialista.

Altri sottolineano l’inevitabilità storica di questa confusione tra il potere religioso e il potere temporale, in un’epoca in cui il modello teocratico dominava universalmente, dai regni cristiani a quelli dell’islam, e negli stessi imperi nativi americani.

È risaputo, d’altra parte, che all’epoca della conquista dell’America, il Pontificato attraversava uno dei suoi momenti di maggiore debolezza di fronte alle pressioni dei principi europei.

⁴⁷ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla (1979), *Documento final*, nn. 6-10.

In questo contesto è possibile comprendere meglio il sistema di “patronato” della Chiesa spagnola e americana da parte dei Re Cattolici e dei loro successori.

Il *Patronato Reale*, infatti, implicava una delegazione dell'autorità papale nelle mani dei re, in cambio del sostegno economico e politico all'istituzione ecclesiastica. Questa delegazione, nella sua estensione americana, trasformò il re in “testa secolare” della Chiesa in America, il che in pratica implicava un'usurpazione completa delle prerogative papali, specialmente per quel che riguardava la designazione dei vescovi⁴⁸.

Per mezzo dell'accordo del patronato, i monarchi spagnoli avevano il diritto, tra le altre cose, di proporre direttamente al papa i candidati alle cariche ecclesiastiche, e i viceré o governatori quello di proporre ai vescovi i candidati a parroci. Nessun ecclesiastico poteva viaggiare in America senza un'espressa autorizzazione reale. I re avevano la facoltà di autorizzare o proibire la costruzione di chiese e monasteri, e potevano perfino censurare la pubblicazione di bolle o comunicazioni papali nel territorio delle loro colonie. La “decima ecclesiastica”, l'imposta destinata a sostenere il culto, era riscossa e fiscalizzata dalle autorità coloniali.

In questo tipo di rapporto, usuale nelle nazioni europee dell'epoca, la Chiesa “guadagna” in sicurezze materiali, ma perde una grande porzione di libertà nella sua azione evangelizzatrice, e – in definitiva – si smembra in chiese nazionali più dipendenti dai loro re che unite al successore di Pietro.

Uno specialista ha sostenuto che «l'episcopato americano spiccava sempre per la sua fedeltà al re, e attraverso la sua influenza spirituale e morale la Chiesa si convertì nell'agente più potente per mantenere il dominio dei re spagnoli sui distanti e vasti possedimenti transatlantici»⁴⁹.

Tuttavia, dovremmo precisare che questa fedeltà al re non implicava necessariamente la tolleranza verso gli abusi dei suoi funzionari. Per la mentalità dell'epoca, il re solo poteva desidera-

⁴⁸ Clarence H. Haring, *El imperio hispánico en América*, Solar/Hachette, Buenos Aires 1966, p. 187.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 188.

re il bene dei suoi sudditi; se esistevano ingiustizie, ciò avveniva per la cattiveria dei suoi delegati. In effetti, la formula «viva il re e abbasso il malgoverno» fu la bandiera di molte insurrezioni americane del periodo coloniale, ed era presente come linea di fondo anche negli scritti più polemici dei missionari difensori degli indios⁵⁰, così come in vari proclami di Tupac Amaru⁵¹.

In questo quadro, gli obiettivi dello stato spagnolo e quelli della Chiesa si confusero in imprese comuni: la *Reconquista* del territorio peninsulare occupato dai mori fu allo stesso tempo un avvenimento politico ed economico e una «crociata contro gli infedeli». Nel 1492, nel suo accampamento militare “della Santa Fede”, alle porte di Granada, appena vinto quest’ultimo bastione dell’islam, la regina Isabella “la Cattolica” firmò con Cristoforo Colombo le cappitolazioni che iniziavano una nuova impresa d’espansione.

Nella conquista dell’America, come nella *Reconquista*, il dominio territoriale e la diffusione della fede cattolica apparivano come due facce inseparabili di una stessa medaglia, in cui patriottismo, ambizioni politiche ed economiche e fervore religioso si trovavano confusi in una sola sintesi decisamente eurocentrica.

«L’Europa cristiana costituiva l’unico mondo valido, in mezzo a mondi inferiori e sottomessi all’oscurità. Questa concezione etnocentrica – afferma José Luis Romero – non era unica né originale: anche i musulmani la possedettero e per questo scatenarono la guerra santa; e l’Europa cristiana... imparò dall’esempio musulmano... Dalle crociate – e non è un caso – la catechesi concepita come messaggio spirituale... fu rimpiazzata dalla guerra contro l’infedele... Era una guerra senza quartiere perché era la guerra del bene contro il male e chi la intraprese era sicuro di rappresentare il bene...»⁵².

⁵⁰ Come nella presentazione del domenicano Montesinos davanti a Fernando “il Cattolico”. In Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, III, cap. 6, p. 183, BAE 96.

⁵¹ Cf. Boreslao Lewin, *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*, S. E. L. A., Buenos Aires 1967, p. 414.

⁵² José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires 1976, p. 65.

Come risultato di questa caratteristica interrelazione tra fede e patriottismo, tra Chiesa e potere politico, tra pratica religiosa e convenzione sociale, si costituì in America quella che è stata chiamata la *cristianità indiana*: le città si fondavano con la celebrazione di una messa; il calendario della vita di tutti si muoveva al ritmo delle celebrazioni dei tempi liturgici e delle feste patronali; l'atto di battesimo era l'unico "documento d'identità", e il matrimonio religioso l'unico concepibile; la fede cattolica era l'unica possibile, mentre gli ebrei e i cristiani "protestanti" erano delinquenti banditi dallo stato.

La cristianità nasce in America proprio quando si stava esaurendo in Europa, e tarderà molto di più a disintegrarsi⁵³. Questo sistema «presuppone una società presunta cristiana nella sua quasi totalità, dove i conflitti ecclesiastici finiscono per essere anche dello stato, "braccio secolare", e dove gli interessi politici dello stato cercano la sanzione della Chiesa»⁵⁴.

Attualmente, l'insegnamento cattolico sostiene che «la Chiesa e la sua missione non è la cristianità. (...) Fu un periodo della sua storia. La sparizione della cristianità ha liberato la Chiesa dal "braccio secolare" ... La fede si incarna necessariamente nella cultura... Non nella cristianità»⁵⁵.

Con tutto ciò, è ovvio che le possibilità obiettive di comprendere il problema in tal modo non erano le medesime cinque secoli fa.

b) *L'oro e la croce*: L'accumulazione di ricchezze e proprietà immobili da parte della Chiesa è, al giorno d'oggi, un altro degli aspetti più controversi del periodo coloniale.

Per esempio, l'esistenza di altari barocchi lavorati in oro e argento, in mezzo a popolazioni spesso carenti dei beni materiali più essenziali, oggi provoca facilmente lo scandalo.

⁵³ Methol Ferre, *La ruptura de la cristiandad india*, SEDOI n. 71-72, Buenos Aires, novembre-dicembre 1982, pp. 10-11.

⁵⁴ IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 1992, Documento de Consulta, 27.

⁵⁵ *Ibid.*

Tuttavia, nella mentalità del XV e XVI secolo, quegli altari non erano certo l'elemento di maggiore ostacolo per la credibilità della Chiesa. L'estrazione intensiva che i conquistadores avviavano nelle zone minerarie aveva prodotto un processo mondiale d'inflazione e una sovrabbondanza di metalli preziosi a prezzo relativamente basso, a disposizione dei costruttori di chiese e palazzi americani.

D'altra parte, i metalli preziosi non avevano avuto un valore di scambio monetario nelle culture precolombiane; invece erano stati utilizzati per gli oggetti di culto e per la decorazione dei templi. L'associazione dell'idea di Dio con quella di un re che aveva bisogno di palazzi sontuosi era, in realtà, profondamente radicata tanto fra gli indigeni provenienti da imperi teocratici – com'erano stati quello incaico e quello azteco – quanto fra gli spagnoli. Sebbene ripugni a molte sensibilità contemporanee, la profusione di sculture e ori nell'architettura barocca aveva un'intenzione didattica e catechetica facilmente comprensibile nella mentalità di quei secoli.

Molto più difficile per la credibilità della Chiesa, rispetto agli altari barocchi fu invece la sua condizione di proprietaria di grandi latifondi⁵⁶.

Per donazioni della Corona, o per eredità ricevute come segno di pietà – o a volte per la ricerca di una assoluzione postuma – da numerosi conquistadores e dai loro discendenti, le diocesi e gli ordini religiosi andarono accumulando, specialmente in alcune regioni, delle grandi estensioni di terra.

Sebbene in se stesso il possedimento di beni destinati al sostentamento del culto e di opere di contenuto assistenziale sia difficilmente riprovevole come pratica, il fatto che la Chiesa si costituisse come grande proprietaria terriera generò conflitti che si ripercossero profondamente e in modo durevole. Conflitti con i lavoratori indigeni e meticci, i cui pastori erano simultaneamente i loro padroni; conflitti fra i produttori laici e la loro "attitudine" religiosa (l'invidia suscitata dalla prosperità delle missioni gesuite e la vasta rete commerciale amministrata dalla Compagnia di Gesù, per esempio, non fu la minore delle cause di polemica che

⁵⁶ Cf. Haring, *op. cit.*, pp. 196 ss.

accompagnarono la storia di essa in America); perfino conflitti provocati all'interno della stessa istituzione ecclesiastica per la distanza esistente tra una gerarchia amministratrice di numerosi beni e i "preti catechisti" o i missionari che condividevano abitualmente la miseria degli indigeni e dei meticci.

In questo senso, non è un caso che in Messico, dove la Chiesa era la principale proprietaria terriera, e l'alta gerarchia ecclesiastica uno dei settori che più si identificavano con la Corona, si ebbero una serie di laceranti paradossi: due preti rurali, i padri Hidalgo e Morelos, iniziarono – inalberando lo stendardo della Vergine di Guadalupe – la prima rivoluzione d'indipendenza, e furono condannati con il consenso dei vescovi realisti; la Rivoluzione Messicana, all'inizio del XX secolo, conobbe sanguinose reazioni anticlericali, sconosciute ad altri paesi dell'America ispanica, senza per questo cancellare la fede cristiana e la profonda devozione mariana del popolo.

2.3.2. ... e le luci. – Oltre a quanto detto finora, dovremmo aggiungere che qualunque ritratto della Chiesa americana in quel periodo non sarebbe altro che una caricatura riduttiva se si dimenticassero le luci e la ricchezza dell'opera dei suoi grandi santi, di chi lottò per la giustizia, di tanti duraturi frutti di servizio agli ultimi, di tante nuove e creative sintesi tra evangelizzazione e promozione umana.

a) *Santi, evangelizzatori, combattenti per la dignità umana:* Delle numerose e ricche figure protagoniste della vita della Chiesa in quei secoli, possiamo fare qui solo una rapida enumerazione, neppure esaustiva.

Cominciamo dai *santi americaniani*, come il vescovo del Perù Toribio de Mogrovejo, un evangelizzatore instancabile la cui testimonianza di povertà evangelica era in contrasto con l'ambiziosa Lima del XVI secolo, e che promosse la riunione dei "Concili di Lima", forse il più antico antecedente delle assemblee di Medellín, Puebla e Santo Domingo.

Come Rosa da Lima, una giovane creola la cui vita come terziaria domenicana produsse grandi frutti misticici; oppure il frate

mulatto Martín de Porres, fonte d'ispirazione per molti per il suo amore verso i poveri, gli orfani e gli infermi; o Pedro Claver, il missionario che si fece "schiavo degli schiavi". Come Juan Diego, il contadino nahuatl recentemente canonizzato da Giovanni Paolo II, al quale, nel 1531, apparve la Vergine dal volto meticcio, fino ad oggi venerata in Messico come Nostra Signora di Guadalupe.

A questa lista incompleta si potrebbe aggiungere l'instancabile e creativo evangelizzatore San Francisco Solano, il gesuita paraguiano Roque González de Santa Cruz, che fu martirizzato nella regione delle missioni guaranì⁵⁷, o la Beata Maria Antonia de Paz y Figueroa⁵⁸, un'argentina che – dopo l'espulsione dei gesuiti – si consacrò a salvare spazi per la cultura del trascendente, fondando la Santa Casa d'Esercizi di Buenos Aires.

Meno conosciute per i latinoamericani sono in genere le figure fondatrici del cristianesimo in America del Nord. Insieme all'opera evangelizzatrice portata avanti dalle Chiese riformate, il cattolicesimo diede molto presto frutti di santità e di promozione degli indigeni. Solo per fare alcuni esempi, possiamo citare la Beata indigena Kateri Tekakwitha, convertitasi a 20 anni, e morta appena quattro anni dopo, che lasciò una breve ma intensa traccia di carità e apostolato a Montreal; Suor Maria dell'Incarnazione, religiosa francese che si consacrò all'evangelizzazione dei nativi della regione del Québec e fondò le prime scuole per bambine indigene della regione; o il gesuita inglese Andrew White, pioniere dell'evangelizzazione nella baia di Chesapeake, autore di un catechismo, una grammatica e un dizionario in lingua piscataway⁵⁹.

Tra i molti e intrepidi *combattenti a favore della dignità umana*, oltre ai già menzionati fra' Antonio de Montesinos e fra' Bartolomé de las Casas, si dovrebbe citare il primo arcivescovo del Messico, frate Juan de Zumárraga, umanista dotto nell'opera di Erasmo, che ricevette in seguito da Carlo V il titolo di "protettore

⁵⁷ Ernesto J. A. Maeder, *Un evangelizador criollo: Roque González de Santa Cruz (1576-1628)*, in «Criterio», n. 2010, Buenos Aires, 12 luglio 1988, pp. 332-337.

⁵⁸ Contardo Miglioranza, *Maria Antonia de Paz y Figueroa*, Misiones Franciscanas Conventuales, Buenos Aires 1990.

⁵⁹ Cf. *Carta pastoral de los Obispos de los Estados Unidos...*, cit. pp. 37 (525)-43 (531).

degli indios”; il vescovo di Tlaxcala fra’ Julian Garcés, la cui ardente difesa della dignità degli indigeni ebbe un’influenza decisiva sul papa Paolo III per il suo giudizio sulla razionalità e disponibilità alla grazia dei nativi americani; i gesuiti Manuel Nobrega e José de Anchieta, difensori degli indios del Brasile e fondatori di una missione, attorno alla quale sarebbe cresciuta l’attuale San Paolo; il vescovo Antonio Valdivieso, assassinato degli “encomenderos” spagnoli per la sua difesa degli indigeni, e tanti altri che, per la fede, difesero la giustizia in America.

Insieme all’opera delle grandi figure, si dovrebbe dare risalto anche all’enorme ricchezza della *santità anonima*, non sempre raccolta dalla storia: quella di migliaia di evangelizzatori sconosciuti, religiosi e religiose, laici e laiche, missionari, maestri e catechisti, come pure l’opera di molti apostoli indigeni che facevano propria la diffusione del cristianesimo con un fervore che suscitava l’ammirazione dei missionari spagnoli, come nella relazione del p. Mendieta su un “interprete” messicano che «predicava... con tanta autorità, energia, esclamazioni e spirito, che mi veniva perfino l’invidia per la grazia che Dio gli aveva comunicato»⁶⁰.

Tra gli apostoli indigeni merita sicuramente una menzione speciale, per la sua levatura intellettuale, l’autore guaranì Nicolás Yapupuay, le cui opere religiose furono pubblicate nelle tipografie delle missioni gesuitiche del Paraguay⁶¹.

b) *Infrastruttura educativa e assistenza sociale*: insieme all’opera di personalità anonime o note, si dovrebbero analizzare anche i frutti prodotti dall’azione della Chiesa nell’edificazione di tutta l’infrastruttura educativa e assistenziale del continente. In un periodo in cui lo Stato non era solito considerare tra le sue funzioni l’attenzione per i più deboli, la Chiesa si assunse questo compito con un impeto che ha lasciato numerose testimonianze.

Centro dell’opera assistenziale della Chiesa furono gli “ospedali”, che nella denominazione dell’epoca assolvevano alle funzio-

⁶⁰ Cit. in Mariano Carrillo, ... *Y los laicos también evangelizaron América Latina*, Claretiana, Buenos Aires 1991, p. 32.

⁶¹ Guillermo Furlong Cardiff, *Las misiones jesuíticas*. Historia de la Nación Argentina, vol. III, p. 615.

ni di centri sanitari e anche di assistenza a orfani e anziani, e di asilo per i più poveri. Gli ordini religiosi, così come le "confraternite" di volontari laici, stavano di solito dietro al funzionamento di questi centri assistenziali. Solo a Lima, nel XVI secolo, si fondarono otto "ospedali".

Con il tempo, nelle principali città sorse orfanotrofi e istituzioni specializzate nella cura ai bambini meticci abbandonati, agli anziani, ecc.

Con meno pregiudizi verso la sapienza dei medici indios rispetto a quelli che avrebbero sviluppato i dotti positivisti del XIX secolo, la Chiesa organizzò un gran numero di piccoli ospedali nei villaggi indigeni, seguiti da medici erboristi nativi, e con l'appoggio di "confraternite" di indigeni laici volontari, organizzate in turni settimanali⁶².

Nel *campo educativo*, si moltiplicarono rapidamente scuole e centri di alfabetizzazione per spagnoli, creoli e indigeni, specialmente per opera degli ordini religiosi che si stabilirono in America.

In Messico si promossero alcune esperienze originali, come quella del Collegio di Santa Croce a Tlatelolco, in cui i francescani riunirono un eminente gruppo di professori (il noto antropologo Bernardino de Sahagún, Juan de Garona, professore all'Università di Parigi, ecc.), per offrire alla classe dirigente indigena un'educazione superiore secondo il più alto livello dell'epoca. Creato nel 1536, il Collegio fu la prima fondazione di carattere universitario in cui si insegnò medicina in America. Chi usciva da questa scuola era spesso qualificato come brillante, e dieci anni dopo la fondazione i francescani consegnarono la conduzione della scuola ai loro indios laureati. Anche se l'esperienza finì per decadere perché mancò l'appoggio economico del Vicerè, e per la resistenza di molti settori a un'educazione superiore degli indigeni, il Collegio di Santa Croce portò all'apparizione in altri distretti di scuole modellate sul suo esempio⁶³.

⁶² Cf. C. Haring, *op. cit.*, pp. 199-202.

⁶³ Cf. C. Haring, *op. cit.*, p. 232; Gregorio Weinberg, *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Kapelusz-UNESCO-CEPAL-PNUD, Buenos Aires 1984, p. 51.

L'educazione femminile, allora scarsa nella stessa Europa, fu stimolata da numerosi ordini religiosi, i quali – specialmente nel XVI secolo – moltiplicarono le scuole elementari e di attività domestiche per le bambine indie e meticce.

Le prime università – a Santo Domingo, Città del Messico e Lima – furono create nel XVI secolo, sul modello dell'università di Salamanca. Anche le prime tipografie furono introdotte in Sudamerica su iniziativa ecclesiastica.

Estremamente significativo, nel campo educativo, è il lavoro sviluppato dai gesuiti sia nella formazione superiore nelle grandi città, sia nell'alfabetizzazione e capacità lavorativa degli indigeni nelle missioni. Come ha sottolineato G. Weinberg, la loro espulsione dai territori coloniali della Spagna nel XVIII secolo lasciò nel sistema educativo latino-americano un vuoto difficile da colmare, e costituì «un precoce esempio di drenaggio di "materia grigia" per ragioni politiche, che sfortunatamente si ripeté molte volte nel corso della storia e prosegue fino ai nostri giorni»⁶⁴.

c) *La creatività pastorale*: quanto detto finora può offrire un'idea, quantunque sommaria, del dinamismo e creatività che caratterizzò l'opera della Chiesa agli inizi dell'evangelizzazione del nostro continente.

È necessario dire che la Chiesa spagnola, in particolare, si trovava particolarmente preparata a tale impresa. A differenza di altre chiese europee, che dopo la Riforma di Lutero e il Concilio di Trento avrebbero cominciato a purificarsi dalle piaghe della vendita di cariche ecclesiastiche, dell'ordinazione di sacerdoti senza preparazione e del letargo spirituale, in Spagna il *movimento riformatore* era iniziato già nel 1480 (40 anni prima di Lutero) ed era stato capeggiato dagli stessi vescovi, tra i quali risalta la figura del Cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, un austero francescano che stabilì il ritorno all'osservanza delle regole dei fondatori, di fronte al libertinaggio che era diventato abituale in molti conventi⁶⁵.

⁶⁴ G. Weinberg, *op. cit.*, p. 80.

⁶⁵ Le fonti dicono, per esempio, che quattrocento frati andalusi preferirono convertirsi all'Islam e trasferirsi con le loro compagne nel nord dell'Africa piuttosto che rispettare l'osservanza della regola annunciata dal Cardinale Cisneros. Cf. J. H. Elliot, *La España imperial* (1469-1716), Vicens-Vives, Barcellona 1974, p. 107.

Il deciso impulso della gerarchia e della regina Isabella "la Cattolica" alla riforma; la fondazione di università e di seminari in cui si diffuse l'opera degli umanisti; l'opera di santi riformatori e fondatori come Teresa d'Avila, S. Giovanni della Croce o Ignazio di Loyola sono altrettanti fondamenti su cui si basò la grande espansione missionaria della Chiesa spagnola in questo periodo.

Questo processo di conversione ecclesiastica e di potente presenza carismatica porterebbe ad affermare che la prima evangelizzazione dell'America ispanica non si produsse semplicemente perché Colombo trovò "nuove" terre ma, prima ancora, perché c'era una Chiesa in condizione di evangelizzarle.

La diffusione del Vangelo in America implicò non solo un'immensa disponibilità per l'avventura, il sacrificio e il martirio, ma anche uno sforzo di creatività davvero monumentale.

L'inventiva sviluppata nella pedagogia della fede si manifestò nella comunicazione attraverso la musica, l'apprendimento e lo scambio di lingue, la creazione di opere teatrali di contenuto catechistico, lo sviluppo vasto di sculture e pitture di immagini sacre...

L'opera quasi avventuriera dei missionari che si inoltravano in terre sconosciute per arrivare dove non arrivavano i conquistadores fu accompagnata da un vasto movimento di *riflessione teologica*, che cercò di aprire il pensiero dell'epoca a una nuova dimensione della condizione umana. La coscienza della Chiesa rispetto alla chiamata universale e alla santità, in effetti deve molto, da un punto di vista storico, all'esperienza americana.

L'ardore missionario fu accompagnato anche da un grande *dynamismo intellettuale*: cinque secoli prima dell'interesse accademico per l'antropologia e l'etnologia, i missionari compilaronociosamente dizionari delle lingue indigene originarie, racconti e tradizioni che sono, in molti casi, tra le poche fonti affidabili per lo studio del periodo precolumbiano.

Paradigmatica in questo campo è l'opera del grande storico e antropologo fra' Bernardino de Sahagún, un francescano che consacrò la sua vita a compilare la monumentale *Storia generale delle cose della Nuova Spagna*, il più completo studio documentato che possediamo sulla società, la religione e il pensiero degli az-

techì. Grazie a lui, oggi disponiamo di racconti diretti dei testimoni della caduta di Tenochtitlan, le cronache della corte di Montezuma, i «canti tristi» dopo la sconfitta, e tanti altri scritti di valore incalcolabile della tradizione azteca⁶⁶.

d) *L'America come spazio per l'utopia*: il termine “utopia” è stato spesso svalutato come sinonimo di “follia irrealizzabile”, e scartato – soprattutto nel nostro fine secolo pragmatico e “post-moderno” – come una pericolosa fuga dalla realtà.

Tuttavia, per molti cristiani che emigravano in America, il nuovo mondo era lo spazio dove l’utopia poteva trasformarsi in realtà attuabile, in sintesi visibile tra fede e vita quotidiana.

I coloni quaccheri che fondarono la Pennsylvania nel XVI secolo, battezzarono la loro prima piccola città col nome di “Filadelfia”, cioè “amore fraterno”. I “Padri Pellegrini”, i coloni puritani che giunsero con il Mayflower per fondare la “Nuova Inghilterra”, celebrarono il loro arrivo con una cena fraterna di Ringraziamento a cui parteciparono i capi indios della regione. La lettura della Bibbia, la riunione domenicale per la celebrazione del culto e la stretta osservanza dei precetti del puritanesimo erano i fondamenti della vita familiare, e anche della comunità civile⁶⁷.

Anche se il passare del tempo e il massiccio arrivo di coloni meno imbevuti dei primi dei principi fondamentali diluì il carattere utopico originario, la loro impronta religiosa ed etica segnò decisivamente la cultura nordamericana.

Anche l’America cattolica fu ricca di realizzazioni originali, dove evangelizzazione e promozione umana si univano per generare comunità e cittadelle nelle quali il Vangelo era la legge quotidiana.

Le *missioni gesuitiche* sono certo l’espressione più conosciuta di questo fenomeno – del quale si è occupato ultimamente per-

⁶⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Nueva España, México 1946. Cf. anche M. León-Portilla, *op. cit.*; R. Xirau, *op. cit.*, pp. 157-183.

⁶⁷ Cf. Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana de Norteamérica*, F C.E., México 1976.

fino Hollywood⁶⁸ – sebbene anche altri ordini religiosi svilupperono missioni simili.

Dalla California a Cordoba, i gesuiti stabilirono un'estesa rete di villaggi missionari: solo nella regione dell'Alto Paranà e del Paraguay si stabilirono ben 48 *reducciones* o villaggi di indigeni convertiti al cattolicesimo. Al riparo degli encomenderos e dei cacciatori di schiavi, gli indigeni che vivevano nelle missioni gesuitiche lavoravano le terre comuni, ricevevano un'educazione intellettuale, manuale e religiosa, pregavano, sviluppavano attività artistiche...

La polemica accompagnò l’“Impero gesuitico” fin dalla sua nascita. Per ragioni legate più alla politica europea che a quella americana, la Compagnia di Gesù fu espulsa dai domini della Spagna e del Portogallo. Ben al di là dei diversi giudizi politici e storici che l’esperienza può meritare⁶⁹, è difficile misconoscere i danni provocati da questa espulsione, soprattutto per gli indigeni delle missioni, che a partire da allora restarono alla mercè dello sfruttamento più crudo, nonostante la sanguinosa resistenza che essi opposero, come nel caso delle “Guerre guaranì”.

Meno conosciuta ai più, ma anteriore nel tempo alla fioritura gesuitica, e con aspetti originali, è l’opera di Mons. Vasco de Quiroga, fondatore di cittadelle che battezzò come *villaggi-ospedale*⁷⁰.

Erudito umanista, studioso di legge, profondamente influenzato dall’*Utopia* di Tommaso Moro, Vasco de Quiroga arrivò in Messico nel 1530 come membro del Tribunale per porre rimedio alle stragi provocate dal suo predecessore. Allarmato per gli abusi contro gli indigeni, volle organizzarli affinché creassero co-

⁶⁸ Il film *Mission*, con Robert de Niro e Jeremy Irons, sebbene contenga numerose “licenze cinematografiche” relative alla cronologia e alla precisione dei fatti storici, per quel che riguarda l’ambiente fisico e lo stile di vita quotidiano nelle missioni fa una pittura dell’epoca abbastanza fedele.

⁶⁹ G. Furlong Cardiff, *op. cit.*; C. Haring, *op. cit.*, pp. 204-208; Boreslao Lewin, *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*, 3a ed., SELA, Buenos Aires 1967, cap. V; Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Paidós, Buenos Aires 1975.

⁷⁰ Cf. Don Vasco de Quiroga, *Documentos*, Comp., Rafael Aguayo Spencer, Polis, México 1940; Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México 1965; R. Xirau, (comp.), *op. cit.*, pp. 123-154.

munità dove vivere liberi dalla violenza degli europei, e nelle quali si mettessero in pratica le idee dell' *Utopia*.

Con grande sacrificio personale, comprò delle terre vicino a Città del Messico, e lì fondò la prima cittadella, il "Villaggio-ospedale di Santa Fe". Poco dopo se ne organizzò un'altra nel Michoacán. Nominato vescovo di questa regione nel 1537 – nonostante fosse stato ordinato sacerdote poco tempo prima – continuò a stabilire altre comunità, tutte in relazione tra loro, per mezzo del commercio e delle *Ordinanze degli ospedali di Santa Fe*, una lettera di fondazione scritta da Vasco de Quiroga. In essa raccomandava: «Dovete essere, in questo ospedale, tutti fratelli in Gesù Cristo, con il vincolo della pace e della carità».

Nelle cittadelle la proprietà della terra era comune, e ogni famiglia aveva assegnata la propria casa con giardino. La giornata lavorativa era solo di sei ore – destinate all'agricoltura o a diversi lavori artigianali – di modo che restasse del tempo sufficiente per l'educazione religiosa e i lavori manuali, la vita familiare, la preghiera e il divertimento.

Le "Ordinanze" stabilivano che i prodotti ottenuti dal lavoro in comune fossero distribuiti «in modo tale che ciascuno, secondo la sua qualità o necessità, maniera e condizione, lo utilizzi per sé e per la sua famiglia; di modo che nessuno nell'ospedale sia bisognoso. (...) Quello che avanza si impieghi in altre opere pie e in aiuto ai bisognosi»⁷¹.

Veniva anche disposto che ciascuna cittadella avesse un Rettore, un Principale e dei Consiglieri indigeni, eletti per votazione dai padri di famiglia indios. Chi non aveva genitori, doveva organizzarsi in gruppi di quattro ed eleggere il proprio "capo famiglia".

Il successo e la durata di questa esperienza servì da modello alle missioni di molti ordini religiosi. Distrutti infine dall'ambizione dei grandi proprietari terrieri, che non volevano gli si sottraesse così la mano d'opera indigena, i "Villaggi-ospedale" non cessano di essere – a quattro secoli di distanza – una testimonianza della vitalità del Vangelo come "utopia realizzata" in terra americana.

⁷¹ Vasco de Quiroga, *Reglas y Ordenanzas de los hospitales de Santa Fe en México y Michoacán*, in R. Xirau, *op. cit.*, p. 127.

2.3.3. L'evangelizzazione come verniciatura o come radice: – «Ciò che importa è evangelizzare non in modo decorativo, come una verniciatura superficiale – diceva Paolo VI – ma in modo vitale, in profondità e fino alle sue stesse radici, la cultura e le culture dell'uomo»⁷².

Anche se è difficile misurare quantitativamente un qualcosa di così imponderabile come il reale impatto del messaggio di Gesù nei cuori dei nostri simili, diventa molto più difficoltoso, a cinque secoli di distanza, valutare il reale grado di penetrazione che la fede cristiana ebbe nei popoli del nostro continente.

Alcuni evidenziano certi “frutti dubbiosi” dell’albero della religiosità latino-americana: forme rituali cristiane sovrapposte a credenze anteriori in forma poco integrata, che hanno generato sincretismi religiosi, come quelli delle “macumbas” e “umbandas”, oggi diffuse anche tra chi non discende da afro-americani; un’adesione formalista al cattolicesimo, che privilegia la partecipazione sporadica agli uffici religiosi più che la coerenza tra fede e vita; ma, soprattutto, alcuni si pongono una domanda “scottante”: «Perché, se è certo che l’America Latina è cristiana e cattolica, non è riuscita a costruire ambiti di libertà e strutture di giustizia degne del messaggio evangelico? Le risposte – sostiene I. Palacios Videla – sono molteplici: la dipendenza esterna; il divorzio tra un popolo credente e solidale ed élites egoiste e disaffezionate; e, soprattutto, la presenza del peccato individuale e sociale, che probabilmente pesa molto in questo continente ancora irrealizzato»⁷³.

Accanto a tutto ciò, dobbiamo anche sottolineare che spesso la radice cristiana della cultura latino-americana (intendendo per cultura lo stile di vita di un popolo) si evidenzia nella sua permanente valutazione del trascendente, nella sua rivendicazione degli atteggiamenti solidali, della vita familiare e della lealtà verso gli amici, del momento festivo come occasione d’incontro, e del dolore come qualcosa che va condiviso; in ultima analisi, in un complesso di atteggiamenti di vita di cui sentono spesso la mancanza i

⁷² *Evangelii nuntiandi*, 19-20; Cf. *Documento de Puebla*, n. 394.

⁷³ Ignacio Palacios Videla, *La evangelización de América Latina*, in «Clarín», Supplemento speciale, Buenos Aires, 12 ottobre 1991, p. 17.

sudamericani che emigrano verso il nord iperindustrializzato, secolarizzato e spesso anche altamente disumanizzato.

Cercare di comprendere la cultura latino-americana prescindendo dal suo substrato cattolico sarebbe come pretendere di capire la nascita dell'Europa evitando il ruolo che il cristianesimo ebbe come mediatore tra i popoli germanici e la popolazione romana.

Con la non piccola differenza che lì il cristianesimo era la religione dei vinti, la fede comune operò in entrambi i casi come ponte di unità culturale tra realtà antagoniste.

Il volto meticcio della Vergine di Guadalupe, apparsa a un'indigeno e venerata da spagnoli, meticci, indios e africani, è il simbolo vivo di una Chiesa che fu, nell'America ispanica, l'unico spazio che conteneva tutti: conquistatori e conquistati, le confraternite negre e le processioni indigene, il clero "realista" e i preti e laici indipendentisti che inalberarono le immagini delle "Vergini generalesse"⁷⁴.

Neppure l'assoggettamento politico della struttura ecclesiastica al sistema del Patronato reale poté occultare, per migliaia di americani di quei secoli, l'enorme differenza che c'era tra la croce e la spada.

Nel 1780, José Gabriel Tupac Amaru, discendente degli incas, proclamava in un manifesto, all'inizio della sua ribellione: «Faccio sapere a tutti... che questa pretesa non è diretta in nessun modo contro la Nostra Santa Religione Cattolica, ma a sopprimere tanto disordine (contro gli indigeni)... puntando a che cessino le offese di Dio, per la cui effettuazione e disimpegno sono ai miei ordini quattro province... fino al giorno in cui spero che la divina misericordia mi illuminerà per un compito che necessita di tutta la sua assistenza per il suo felice esito»⁷⁵.

Come sostengono alcuni autori, può essere che Tupac Amaru non si opponesse alla fede cattolica solo per ragioni politiche, per non perdere le adesioni di indigeni e creoli; ciò comunque sarebbe sufficientemente indicativo del radicamento popolare della

⁷⁴ Durante le guerre d'indipendenza, i generali ribelli alla Spagna erano soliti mettere le loro truppe sotto la protezione della Vergine, che chiamavano "Generalessa" sotto qualcuna delle sue denominazioni, e nella cui chiesa depositavano le bandiere catturate al nemico.

⁷⁵ B. Lewin, *op. cit.*, p. 415.

fede in pieno XVIII secolo. Tuttavia, non ci sono molti fondamenti documentari che portino a scartare così rapidamente la possibilità che la scelta di fede del leader incaico fosse personalmente sincera. Può darsi che Tupac Amaru sia stato capace di perdonare all'istituzione ecclesiastica i suoi errori e limiti in nome della Buona Novella che aveva ricevuto da essa.

CONCLUSIONE

«Di fronte alla gazzarra di quelli che commemorano il Quinto Centenario di quell'evento iniziale, il nostro atteggiamento è opposto a quello di chi presta attenzione solo al genocidio e all'etnocidio della conquista. Vedendola sia come impresa gloriosa, sia come orrore, propongono commemorazioni nostalgiche delle passate grandezze dell'invasore, oppure convocano comizi per dar voce alle popolazioni indigene originarie tuttora esistenti. Non è male che si faccia tutto questo.

Si comprende che la Spagna, sebbene vessata dalla leggenda nera, voglia esibire la migliore impresa della sua storia. Si comprende anche che l'Italia voglia esibire le sue mani pulite in omaggio a Colombo e a Vespucci...

Noi latino-americani siamo quelli che non possono entrare in questa danza di glorie e reminiscenze macabre. Quegli orrori furono i dolori del parto da cui nascemmo. Ciò di cui vale la pena tener conto non è solo il sangue versato, ma la creatura che da lì si generò e giunse alla vita...

Siamo il popolo latino-americano, particella maggiore della latinità, che si prepara a realizzare le sue potenzialità. Una latinità rinnovata e migliorata, rivestita di carni indie e negre, erede della sapienza di vivere dei popoli della foresta e del deserto, delle altitudini andine e dei mari del sud»⁷⁶.

Il passato, con le sue luci e le sue ombre, è ormai immodificabile. Più che condannare o celebrare, forse il Quinto Centenario del viaggio di Colombo può essere l'occasione per *far propria*

⁷⁶ Darcy Ribeiro, *El pueblo latinoamericano*, in «Concilium», n. 232, cit., p. 393.

tutta la storia dell'America, così come è stata per guardare però dal presente *verso il futuro*.

Tutta la nostra storia di americani. Non solo le sue luci, per non cadere in trionfalismi ciechi e nostalgicamente regressivi, e per far sì che anche i dolori, le ingiustizie, le piaghe ancora da chiudere facciano parte della nostra identità e, come tali, siano parte della nostra ricchezza come popoli. Non solo le ombre, per non cadere in quella forma masochista di autocompassione che finisce per responsabilizzare sempre gli altri di tutti i nostri mali, e ci immobilizza in un'arringa libellista o nel disfattismo della svalutazione di ciò che ci è proprio e della supervalutazione di ciò che ci è estraneo.

Tutta la storia dell'Europa: con ciò che diede e ciò che tolse, con ciò che edificò e ciò che distrusse.

Da un presente con minoranze indigene che devono essere ancora rivendicate, e non solo in forma banalmente folcloristica; con maggioranze d'origine meticcia nelle regioni più povere, che sentono la loro cultura creola minacciata dal prepotente avanzamento della cultura televisiva, uniforme e dal cosmopolitismo scadente; con un'identità ancora da costruire, amalgamando nell'unità e nella diversità gli antichi e i nuovi arrivati: spagnoli e italiani, irlandesi e polacchi, ebrei, armeni e turchi, libanesi e coreani...

Proiettati verso un terzo millennio già vicino, che sembrerebbe essere quello di una nuova "unità del mondo", più forte e complessa di quella iniziata da Colombo e Magellano.

Il "villaggio mondiale" prodotto dai mezzi di comunicazione, dall'universalizzazione dei fattori economici, delle ideologie e dei processi sociali, sembra vivere allo stesso tempo in funzione di due tensioni antagoniste: quella dell'unità e quella della differenziazione.

Da un lato, non cessa di crescere una inevitabile interdipendenza che, tra le altre cose, sta portando a consolidare unità continentali impensabili solo un secolo fa, come la Comunità Europea o il nostro incipiente Mercosur.

Simultaneamente, si vive una rinascita delle identità particolari di popoli oppressi o per molto tempo assopiti. Le dolorose vicissitudini delle nazionalità che formarono l'Unione Sovietica e la

Jugoslavia, o anche la lotta dei baschi, dei galiziani e dei catalani per riscattare la loro lingua e la loro identità, uniformata dal dominio castigliano giusto da 500 anni, ha molto più a che vedere con la polemica del Quinto Centenario dell'America di quel che potrebbe sembrare a prima vista.

La rivendicazione dell'identità e dei diritti degli indigeni americani; la ricerca dell'unità latino-americana; il dibattito sul rapporto tra le culture native e creole con la prossima cultura universale fanno parte, in effetti, di un processo che sta avvenendo a livello mondiale e che pone sfide che non possono essere risolte in modo semplicistico.

C'è chi preconizza la necessità di un nuovo "federalismo mondiale" dove ogni comunità, ogni cultura particolare, possa riscoprire i suoi valori peculiari e allo stesso tempo possa trovare delle strade per aprirsi all'interrelazione con il complesso della famiglia umana, sentendo come propri i problemi, le gioie e le angustie dei più lontani angoli del pianeta. Ed ecco, in tal senso, il "buco nell'ozono", per ricordarci, tra le altre cose, che condividiamo una piccola e fragile casa comune nell'Universo.

L'apporto che l'America Latina può dare a questa nuova unità del mondo, e a questo nuovo federalismo mondiale, non sorgerà certo dalla imitazione di modelli stranieri, né dal ripiegamento nostalgico sulle glorie o i drammi del passato, bensì dalla fedeltà creativa alla nostra complessa e multiforme identità continentale, ancora in costruzione.

Forse, cinque secoli dopo, l'apporto originale dei sudamericani potrà trovare un'accoglienza migliore tra i potenti del mondo. È certo che vi sono forme di violenza, di sottomissione e di strumentalizzazione – un po' più sottili di quelle antiche, ma ugualmente reali – che dovranno essere ridiscusse. Restano ancora da abbattere muri di incomprensione reciproca, ma ci sono anche molte nuove energie proiettate verso una cooperazione più fruttifera e verso un'integrazione meno declamata e più effettiva.

500 anni fa, il Vangelo si fece presente nella storia dell'America. Cinque secoli dopo, la Chiesa latino-americana può trovare nel suo passato il grano e la zizzania, ma vuole andare oltre. Il suo

interesse principale sta nel *presente*, e nella sua *proiezione* verso il futuro: nel dar vita ad una *evangelizzazione*, «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nella sua espressione»⁷⁷.

Oggi, le grandi sfide cui deve rispondere sono il secolarismo – non inteso come “la giusta e legittima autonomia delle realtà temporali”, ma come il riduzionismo materialista che pretende di prescindere da ogni valore trascendente – e «l’urgente necessità di una giustizia aspettata per troppo tempo»⁷⁸.

Queste due sfide sono, in definitiva, due facce di una stessa medaglia: «la minaccia del secolarismo si pone nel campo della fede-religione, strettamente legato alla richiesta di giustizia, in quanto la fede è inseparabile dal suo frutto, che è la carità. Accettare Dio per fede e amarlo sopra ogni cosa esige una continua conversione; un cambiamento di vita che deve sostenere l’arduo e paziente lavoro politico di trasformare l’ingiustizia in giustizia, la mancanza di solidarietà in solidarietà, la disuguaglianza in fratellanza»⁷⁹.

500 anni dopo l’arrivo di Colombo, i vescovi riuniti nella IV Conferenza del CELAM a Santo Domingo hanno ratificato questo doppio e unico impegno con l’evangelizzazione e la promozione umana.

Cinque secoli dopo, annunciare il Vangelo continua ad esigere una grande capacità di amore concreto a Dio e agli altri, e la creatività e il coraggio necessari per proclamare ciò che si pratica.

Nel continente della Signora meticcio di Guadalupe, delle “Vergini generalesse” e delle patroni degli immigranti arrivate da Loreto, Fatima o Jasna Gora, l’amore alla Madre comune continua ad essere una delle maggiori fonti d’unità di un continente che, per le sue sofferenze ancestrali e per le sue molte ricchezze, vuole essere un segno di speranza per il mondo del terzo millennio.

(Traduzione dallo spagnolo di Patrizia Masci)

MARIA NIEVES TAPIA

⁷⁷ Giovanni Paolo II, *Discurso a los obispos del CELAM*, Santo Domingo, 12 ottobre 1984, 1.

⁷⁸ Conferencia Episcopal Argentina, *Líneas pastorales para la nueva evangelización*, nn. 12-13.

⁷⁹ *Ibid.*, n. 14.