



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

José De Acosta

Medina del Campo (Sp) 1540 - Salamanca 1600.

Entrò nel 1552 nella Compagnia e venne ordinato sacerdote nel 1563. Insegnò teologia a Ocaña tra il 1567 e il 1569. Nel 1571 venne inviato in Perù e nel 1576 ne divenne il provinciale. Problemi di salute lo costrinsero, nel 1586, a tornare in Spagna dove, ricoprendo vari incarichi tra cui quello di rettore dell'università gesuita di Salamanca, rimase fino alla morte. Attento osservatore delle caratteristiche geofisiche e culturali dell'America Latina, fu tra i primi a parlare dell'uso della coca e, grazie anche alla sua diretta esperienza di spedizioni che compì nell'interno del Perù, della Bolivia e del Cile, dei disturbi sofferti ad alta quota. A lui si deve una delle prime spiegazioni scientifiche sui venti tropicali e il loro andamento e una delle prime descrizioni di ideogrammi messicani. Ipotizzò l'antica esistenza di una connessione terrestre tra l'Asia e l'Alaska che avrebbe consentito di postulare un'origine asiatica dei nativi americani. Questa ipotesi, benché corretta, aveva però fondamenti e finalità più apologetiche che scientifiche (a tal proposito si veda il pensiero di [Du Bartas](#)).



Nel 1587 il generale [Acquaviva](#) diede l'incarico ad Acosta di affiancare il confratello [Alonso Sanchez](#) in una missione presso il re di Spagna [Filippo II](#) riguardo i piani di quest'ultimo di procedere alla cristianizzazione della Cina attraverso la conquista militare. La legittimazione giuridico-teologica di una simile operazione era stata teorizzata dallo stesso Sanchez, ai cui programmi proprio l'Acosta si era opposto elaborando due trattati in risposta a quelli di Sanchez (dei quali, però, si è persa traccia). E' chiaro, dunque, l'intento di Acquaviva di mitigare l'espansionismo e l'imperialismo castigliano vuoi per non ledere gli interessi dell'altra presenza cristiana in Oriente, il Portogallo, vuoi per non favorire un'egemonia universale castigliana che, così come era avvenuto con [Carlo V](#), si sarebbe tradotta in un rilevante influsso politico-giurisdizionale sul papato.

Acosta fu probabilmente anche coinvolto in un movimento di dissidenza interna (quello dei cosiddetti "zelatori") volto a contrastare l'organizzazione dell'Ordine di quel tempo, vuoi per riportarlo al puro spirito ignaziano, vuoi, al contrario, per omologarla a quella degli altri Ordini. Questa operazione di dissidenza avrebbe dunque visto accomunati Acosta, "il più radicale critico del profetismo" [Proserpi] e [Achille Gagliardi](#), che all'interno della Compagnia incarnava l'esistenza del misticismo profetico. Quello che è certo è che, a un certo punto, Acosta "ottenne dalla monarchia spagnola il titolo di suo agente a Roma e il mandato di lavorare presso il papa per la convocazione della congregazione generale con lo scopo di risolvere i problemi dei gesuiti spagnoli ♦ e di mettere sotto accusa il governo del generale [...] L'opposizione di Acosta ad



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

Acquaviva non sorgeva da vicende personali. Egli godeva di tutta la stima del generale che non aveva esistito a indicarne il nome per dirimere la controversia sorta in Spagna tra la Compagnia e il re. L'origine della sua ostilità va ricercata nella sua esperienza nell'Ordine. Acosta era di origine ebraica e probabilmente mal accettava quel clima di intolleranza antiggiudaica che da tempo era maturato particolarmente tra i gesuiti spagnoli. Lo ritroveremo... a votare contro il decreto, rimasto in vigore fino al 1946, che escludeva l'ingresso nella Compagnia di persone di origine giudaica ♦; una opposizione che non escluse toni polemici e affermazioni circa il sangue ebraico di Cristo, della Vergine, degli apostoli, e dei pontefici e di molti illustri gesuiti.

Inoltre, tra le numerose opere di Acosta possiamo tracciare un itinerario che lo vide in prima linea nel tentativo di tratteggiare una nuova politica di evangelizzazione dell'America latina e forse, proprio durante questa esperienza, cominciò a provare avversione verso la politica missionaria del generale Acquaviva che lo aveva lentamente condotto a un confronto tra l'idea di missione contenuta nei testi normativi dell'Ordine, gli interventi in materia del generale nonché la pratica della missione. Nella lenta organizzazione delle missioni [...] senza dubbio si crearono occasioni di contrasti tra ciò che era in concreto la vita missionaria e ciò che era il suo ideale, tra l'anima missionaria ed educatrice dell'Ordine e i suoi modelli di vita spirituale, tra le direttive romane e le peculiari esigenze delle ormai lontane propaggini territoriali della Compagnia.”

Cfr.: Michela Catto *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 108-9.

A voler sintetizzare il suo pensiero e il suo operato può forse servire questo passo: “Societatis autem Iesu, eo potissimum institutae ut in missionibus obeundis per varios orbis terrarum tractus Ecclesiae Dei serviat, hoc tam est proprium munus ut nihil magis”

E TEMPO DISCRIVERE ... Review/blog di sopravvivenza mentale

Evangelo e Ultimi tempi secondo José de Acosta S. J. (1540-1600) di Alessandro Salerno

Premessa

Il 15 febbraio del 1600 moriva a Salamanca José de Acosta, figura di spicco tra i gesuiti della seconda generazione. Al centro di vicende esaltanti e compromettenti, divise la sua vita fra nuovo e vecchio mondo, alternando la pratica missionaria allo studio e all'attività diplomatica ♦. Uomo d'azione più che di lettere, che amava definirsi “a stento semilatino”, scrisse una



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

fondamentale *Historia natural y moral de las Indias* (1590), che gli è valsa il titolo di Plinio del Nuovo Mondo ♦ e che lo iscrive tra i pionieri di svariate discipline scientifiche, dall'etnologia all'antropologia, alla geofisica ♦. Fra i più grandi missionologi di tutti i tempi, il suo *De procuranda Indorum salute* (1588) è uno dei testi più avanzati dell'epoca nella considerazione delle popolazioni e delle culture indigene ♦. Per questo ancora oggi Acosta è ricordato come un benefattore dai discendenti degli indios peruviani e la sua data di morte è annotata come quella di un santo nel Calendario afro-amerindio. Molte delle sue pagine, in verità, possono stare alla pari con quelle dell'illustre predecessore domenicano Bartolomé de las Casas, anche se in genere presentano un più spiccato intento descrittivo e una più misurata passione ♦. La sua instancabile attività e i suoi molteplici interessi sono stati messi in luce da una bibliografia che si è fatta via via più ricca, soprattutto nel corso dell'ultimo decennio, e che ha sviscerato quasi tutti gli aspetti dell'opera del gesuita ♦. Ciò che forse è rimasto in ombra è il suo pensiero propriamente teologico, consegnato in due scritti, considerati minori, e che ha per temi principali la rivelazione dell'evangelo e l'escatologia ♦. Se Acosta non fu un teologo in senso stretto, è pur vero che anche in questo campo diede prova di acume e intelligenza, mostrando di essere in sintonia con il rinnovamento teologico ed esegetico che i gesuiti in quegli stessi anni diffondevano in Europa. Scopo del presente articolo vorrebbe essere quello di saldare in sintesi la riflessione missionologica con il pensiero escatologico e mostrare come la prima fosse intimamente connessa con il secondo: l'opera missionaria si fondava su una visione dialettica e agonistica della storia, ricavata dallo studio e dalla meditazione del Nuovo Testamento, con l'Evangelo di Giovanni e l'Apocalisse quali testi principali di riferimento.

1. Dall'oggettivo al soggettivo

“Qui credit in eum, non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est” (Gv 3,18)

Nato a Medina del Campo nel 1540, accolto nel noviziato della Compagnia di Gesù a dodici anni, Acosta studiò filosofia e teologia dal 1559 al 1567 presso l'università di Alcalá de Henares. Doveva succedere a Francisco Toledo al Collegio Romano, quando ottenne l'agognato invio in Perù (1571), di cui divenne secondo provinciale. Pochi anni dopo esservi giunto si trovò coinvolto nel famoso processo inquisitorio contro il domenicano Francisco de la Cruz (1578), uno degli ultimi visionari che avevano sognato una Nuova Gerusalemme d'oltreoceano, libera dalle istituzioni politiche e religiose del vecchio continente ♦. Le tentazioni gioachimite, che avevano sfiorato anche i primi gesuiti, erano sentite da Acosta come estranee all'ideale ignaziano. Egli sosteneva che gli insuccessi delle missioni erano dipesi soprattutto da metodi di evangelizzazione legati a visioni catastrofiste o millenariste della storia, ancora molto vivaci in alcuni ambienti degli ordini mendicanti. I missionari, in preda all'ansia da fine del mondo o da avvento del regno dei santi, avevano privilegiato le conversioni e i battesimi di massa, l'ansia escatologica più che l'esercizio delle virtù



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

cristiane, l'azione sacramentale più che la catechesi ◆. Con il risultato che una generazione più tardi la fede degli indios, laddove aveva attecchito, era cresciuta debole, in gran parte si era confusa con i riti magici originari, per il resto si era dispersa, dando adito ad europei senza scrupoli di trattare gli indigeni come animali e non come “cristiani”. Era mancato quel processo graduale di fusione tra l'evangelo e le culture dei popoli che aveva caratterizzato la cristianizzazione del mondo greco, romano, germanico, slavo, celtico. Acosta si chiedeva se si fosse ancora in tempo perché dalle genti del Nuovo Mondo nascesse un nuovo Timoteo e il Perù divenisse una nuova Irlanda. Eppure lo stesso provinciale aveva sperimentato l'utilità della predicazione fondata sulla paura delle calamità e del futuro in un ciclo di prediche tenute a Lima. Ciò che egli contestava non era tanto l'uso pedagogico di quegli argomenti, quanto la speculazione escatologica che li vincolava alla fine del mondo, predicandola imminente, cercando nella realtà circostante i segni di tale imminenza, compromettendo la stabilità dell'attività evangelizzatrice. Queste e altre idee relative alla fine dei tempi, ma sarebbe meglio dire al sentimento del tempo, trovarono una sistemazione organica nel breve trattato *De temporibus novissimis*, pubblicato a Roma nel 1590, ma scritto anni prima. L'elaborazione dell'opera era stata occasionata proprio dalla lettura di un commento all'Apocalisse del confratello Lope Delgado, in cui aveva riscontrato molte opinioni temerarie e che egli stesso poi consigliò di bruciare. Il tema centrale dello scritto di Acosta è il rovesciamento della prospettiva escatologica dall'oggettività alla soggettività. L'*éschaton* è sottratto alla speculazione cosmologica e riferito alla dimensione etica. Con ciò il cosiddetto giudizio universale non scompare dall'orizzonte della visione cristiana della storia. Al contrario è viepiù presente, come innestato permanentemente in essa. Perché il giudizio universale non è altro che rivelazione sintetica e finale degli infiniti giudizi che l'attività giudicatrice del divino prende sulla storia. In un certo senso esso perde il carattere di evento, di minaccia incombente, e diviene rivelazione della totalità storica, punto di vista trascendente su di essa, da cui si comprendono tutti i suoi misteri e il principale, quello del bene e del male. Secondo la formula dei Libri sibillini, che il gesuita adotta, il giudizio è la sintesi in cui “Cuncta cunctorum cunctis arcana patebunt” ◆. Le parole evangeliche sull'ultima ora devono essere interpretate su due piani, globale e personale. Non si tratta, però, di giudizi distinti, ma dello stesso che si esplica in momenti e modalità diversi, “così come la venuta di Cristo avvenne prima in modo occulto nell'utero della Vergine e poi in modo manifesto con il parto” ◆. La vita quotidiana è l'utero in cui il giudizio universale viene concepito, cosicché la salvezza o la dannazione si vivono istante per istante nel cuore di ogni uomo e la morte è già per ciascuno la fine del mondo ◆. Se non si opera questa conversione dall'oggettivo al soggettivo, dall'universale al personale, la novità evangelica corre il rischio di vedersi rinviata ad un futuro sempre di là da venire o di restare relegata tra le illusioni del passato. Quando invece è il presente il suo tempo. Questo rovesciamento di prospettiva per il gesuita non è una novità “moderna”, bensì la novità evangelica di sempre, racchiusa nelle parole di Giovanni: “Chi non ama rimane nella morte” (1Gv 3,14), “Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato” (Gv 3,18). In Acosta



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

l'escatologia immanente di Giovanni proietta la sua luce anche sui sinottici, su Paolo e sui padri apostolici. Egli si stupisce di come siano stati tanto spesso fraintesi i moniti della Scrittura alla vigilanza per la fine del mondo e i discorsi dei primi padri sull'avvento prossimo del giudizio. A chi si chiede "in che senso il Salvatore chiami segni della fine del mondo quelle calamità che già molto prima della sua fine il mondo soffre", bisogna appunto rispondere che sono segni della sua essenza mortale: "Dio aveva ammonito i primi uomini che nel giorno in cui avessero mangiato dall'albero proibito sarebbero morti (Gen 2,17). In verità vissero più di novant'anni. E tuttavia da quel giorno la morte si impadronì non solo della loro anima, ma anche del corpo, perché da quel giorno iniziarono ad essere mortali. La nudità, la fatica, la fame, la malattia e gli altri affanni che continuamente sperimentarono che cosa furono se non preannunzi di morte certa? Così, allo stesso modo, tutto questo mondo è malato e lentamente si avvicina alla fine" ♦. Solo i credenti, però, riconoscono nelle calamità, nelle malattie, nelle sciagure i segni della mortalità del mondo. Gli increduli sono indifferenti ad essi, tanto che non riconosceranno neppure quelli degli ultimi giorni, che saranno certo più gravi, come sintomi di un moribondo. Anche l'interpretazione dei segni dipende più da una disposizione interiore che dalla presenza di un fenomeno esteriore. E se ciò varrà per gli ultimi uomini di fronte alle calamità degli ultimi tempi, sempre vale per quanto riguarda la morte personale. Per il giusto il suo arrivo non è mai improvviso. Egli familiarizza con la morte giorno per giorno, se la rende amica e sorella, e la morte gli porta in dono tutta la vita. Per lo stolto anche la conoscenza certa del giorno e dell'ora non è di alcun aiuto: continua a comportarsi da stolto, come un cieco che non vede il baratro in cui sta per cadere. In piena sintonia con la teologia e l'etica barocche anche per Acosta la vera vita è un'arte del ben morire, come signoria e dominio sulla morte ♦. Il vertice di tale visione della vita e della storia è per Acosta l'Apocalisse, che va letta come una grande rappresentazione "complicata" del lungo combattimento che si snoda lungo i sentieri del tempo, come breviario e *consolatio* per coloro che ascoltano ciò che lo Spirito dice alle chiese. La rivelazione finale non annuncia un'imminente liberazione dalla "buona battaglia" di ogni giorno. Essa invece è la guida che accompagna lungo il viaggio e che addita la meta al pellegrino affaticato: le sue immagini conclusive possiedono la vorticoso forza attrattiva dei paradisi affrescati nelle cupole delle chiese ♦.

2. La missione infinita

"Et fiet unum ovile et unus pastor" (Gv 10,16)

Questa lettura dell'Apocalisse, che nel breve trattato *De temporibus novissimis* era proposta attraverso immagini e suggestioni, avrebbe trovato ben presto il sostegno scientifico ed ermeneutico nei commenti di quei gesuiti che in Europa rinnovavano i metodi di interpretazione delle Scritture sulla base dei progressi negli studi filologici, linguistici, storici. In particolare il castigliano **Francisco de Ribera** avrebbe inaugurato un filone profetico, ma non profetizzante, di



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

interpretazione dell'Apocalisse, che, spostando ad un lontanissimo futuro la risoluzione finale, apriva indefinitamente la dimensione temporale, rimettendo al centro i temi dell'impegno etico, della pedagogia evangelica, della testimonianza personale ◆. La sintonia di Acosta con tale visione morale e concreta della profezia, dichiaratamente antimillenarista, è completa. Egli si dimostra molto scettico nei confronti di chi ritenga quasi esaurito il compito della diffusione dell'evangelo su tutta la terra e veda in ciò il segno dell'imminente seconda venuta di Cristo. Perché da una parte è ancora sconosciuta l'esatta estensione delle terre scoperte, la presenza di terre emerse nel vasto oceano che separa l'America dall'Asia, la consistenza numerica delle popolazioni indigene; dall'altra perché non basta la semplice predicazione del messaggio evangelico: occorrono la sua interiorizzazione e il suo radicamento ◆. Il problema quindi, non riguarda tanto l'estensione della superficie terrestre, quanto la profondità del cuore dell'uomo. Al dilatarsi degli orizzonti geografici non corrisponde un restringersi dei tempi, ma l'esatto contrario: un loro indefinito ampliarsi, che può essere colmato solo dalla presenza attiva di testimoni capaci di convertire veramente l'umanità intera. Di fronte a questo immane compito e alla necessità dell'impegno pratico, ogni speculazione, ogni calcolo visionario, sono destinati a passare in secondo piano. La conversione degli indios non dipende dall'avvicinarsi di una data, né dall'ineluttabile corso dei tempi; per realizzarsi ha bisogno di governanti giusti, di vescovi apostolici, di religiosi animati da vocazione divina. La conversione tarderà fino a quando tutti costoro, preoccupati del loro interesse, saranno solo avidi mercenari e crudeli carnefici, cioè, ribaltando il luogo comune che veniva applicato agli indios, "uomini animaleschi che a stento hanno un'anima" ◆. Acosta fu tutt'altro che un teorico di un'evangelizzazione condotta in modo "non evangelico", cioè con il supporto delle armi ◆. Il missionario e missionologo castigliano si distinse invece per le sue riflessioni contro la violenza degli europei, che a suo parere aveva compromesso irrimediabilmente la diffusione di una vera fede nel nuovo mondo: "È proprio vero, scrive il gesuita, ciò che dice Gregorio: 'Quelli che chiedono di propagare la fede con la violenza e la crudeltà, dimostrano di badare al proprio interesse e non a quello di Gesù Cristo'. Ma intanto chi non vede l'odio implacabile che con i loro metodi suscitano nei barbari contro il nome cristiano? Chi non riconosce lo scandalo grave e incurabile che in essi si produce? Tutto ciò conduce ad un odio ostinato e ad un furore contro la fede e alla rovina certa di molte anime [...]. Gesù Cristo paga senza obbligazione il tributo per non dare scandalo e noi, quando ci appropriamo di terre che non sono nostre, quando facciamo vessazioni e rubiamo, pensiamo che non vi sia motivo di temere di dare scandalo? I fatti parlano da sé" ◆. E poco prima: "La violenza fa molto danno alla fede. Più degli altri inconvenienti su esposti, la fede ha ricevuto grave danno in queste terre dalla totale licenza di fare del male che si ebbe agli inizi [...]. Non c'è nulla che si opponga alla fede quanto la forza e la violenza. Perché non c'è fede se non da parte di chi volontariamente vuole accoglierla, tanto che è divenuto proverbiale il detto di S. Agostino, che tutte le cose l'uomo può subire contro la sua volontà, ma non può credere se non volendo (Tractatus in Johannem XVI,2-5)" ◆. Secondo Acosta la guerra contro gli indios non era lecita né a causa



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

della loro infedeltà, né per ricondurli a un regime di vita conforme alla legge naturale. Nel capitolo III del II libro del *De procuranda Indorum salute* esponeva le dottrine favorevoli all'uso della forza per sottomettere i barbari alla legge naturale ♦. Nel successivo presentava la sua *Refutacion de la doctrina anterior* in cui sostiene che guerra giusta è solo quella di difesa e che “è iniquo tanto commettere ingiustizia, quanto fare giustizia ingiustamente” ♦. La teoria sull'evangelizzazione “non apostolica” riguardava quelle tribù che sembravano vivere senza legge né magistrato. Nei loro riguardi il gesuita, partendo da considerazioni storiche, poiché riteneva che l'evangelo non era mai stato annunciato presso genti prive di forme elementari di civiltà, proponeva un processo previo di civilizzazione: “Essendo chiaro che alla maggior parte degli infedeli non ci si può accostare in modo apostolico e avendo d'altra parte dimostrato con molti e autorevoli argomenti che conquistarli prima, di modo che una volta sottomessi ricevano la fede cristiana, è cosa proibita; vi sono non poche difficoltà circa il modo e il cammino che si deve seguire per portare loro la parola di Dio” ♦. La riflessione del gesuita non è mai semplicistica, non taglia per la via più corta. Cerca invece di tenere conto di tutte le componenti antropologiche, sociali, giuridiche e culturali, prima di impostare un'azione pratica che possa risultare non solo efficace, ma anche giusta ed equa ♦. L'accenno di Acosta ad un'evangelizzazione “non apostolica” non è da intendersi sbrigativamente come evangelizzazione forzata. Tutt'altro. Egli ritiene che le condizioni in cui si trovano i missionari nel Nuovo Mondo siano palesemente diverse da quelle degli apostoli nell'impero romano. Non da ultimo per una dichiarata inferiorità dei contemporanei rispetto agli apostoli, che “eran tenidos por hombres semejantes a dioses” ♦, e per la manifesta mancanza di miracoli nei tempi moderni. Eppure, anche di fronte a questa disparità di situazioni, la tenacia gesuita non demorde, “ché se il Signore liberò Israele dall'Egitto con grandi prodigi, non ne usò per farlo uscire da Babilonia: ma forse per questo il secondo ingresso nella terra promessa fu meno ammirabile del primo?” ♦. Certo, presso popoli che non hanno il retaggio culturale dei greci e dei latini, senza miracoli e senza santi, i tempi si allungano. La via dell'evangelo in America doveva essere per Acosta una terza via, diversa da quella apostolica, ma aliena dalla violenza: una graduale trasformazione ed elevazione delle coscienze attraverso una paziente opera politica, culturale, etica, catechetica. Era la via delle *reducciones*. Acosta ne fu uno dei teorici. Anche a lui si ispirarono i gesuiti missionari in America nei decenni successivi, considerando i suoi scritti come saldi punti di riferimento ♦. Con l'opera di Acosta e la fine del secolo si spegneva la fiammata millenarista che aveva accompagnato la scoperta e la conquista del Nuovo Mondo. Eppure anche nel gesuita castigliano continuavano ad agire fortemente, seppure su tutt'altri presupposti, il sogno di un rinnovamento radicale e l'utopia di fondare un nuovo ordine cristiano in America. Fu infatti anche per questo che nel 1587 egli rientrò nel vecchio continente. Qui si adoperò contro il progetto di trasformazione della Compagnia di Gesù, che, iniziato sotto **Mercuriano**, Acquaviva perseguì indefessamente negli oltre trent'anni del suo generalato. Per il generale italiano spogliare la Compagnia dei suoi tratti mistici, paradossali, radicali delle origini e sottrarla definitivamente all'influenza degli eredi diretti di Ignazio era l'unico



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

modo per assicurarne il governo romano e per dirottare l'ordine in grande espansione dall'impegno missionario nel mondo alla riconquista dell'Europa attraverso l'educazione delle élites, la mediazione nei contrasti con gli stati nazionali, la lotta all'eresia continentale. Contro il dirigismo di Acquaviva i gesuiti iberici, con il nostro tra le primissime file, seppero opporre solo un tentativo nazionalista e cesaropapista di fuga sotto le ali protettrici della corona asburgica, avallato persino da Clemente VIII contro lo strapotere del papa nero. Acosta cercò di sfruttare la posizione di diplomatico assegnatagli dallo stesso Acquaviva presso Filippo II, per tentare la costituzione di un'assistenza gesuita di Spagna, svincolata dall'obbedienza alla curia generalizia e sottomessa alla corte, con l'intenzione di indirizzare la maggior parte delle forze iberiche verso la conquista spirituale del Nuovo Mondo ♦. Scavalcando il generale, ottenne udienza dal papa, che, preoccupato per la "mondanizzazione" della Compagnia, ordinò ad Acquaviva di convocare la congregazione (1593-94). La quale si rivelò però una vera débâcle. Il generale era riuscito a controllare gli esiti delle congregazioni provinciali e a non fare presiedere l'assemblea a **Francisco Toledo**, il più illustre esponente della dissidenza. Alla fine cinquantaquattro padri vennero espulsi e fu approvato lo statuto della *limpieza de sangre* che impediva ad ebrei e moriscos convertiti di entrare nella Compagnia, in totale contrasto con il pensiero di **Ignazio** ♦. Per Acosta, che anni prima era stato anche accusato di essere un cristiano nuevo e che in America si era mostrato favorevole all'estensione del sacerdozio ai meticci ♦, era una sconfitta irrimediabile e un ineluttabile segno dei tempi. Il gesuita castigliano si ritirò a Salamanca in qualità di rettore del collegio. Qui trascorse gli ultimi anni della sua vita curando l'edizione di alcuni commentari iberiani.

Cfr.: (http://www.roberto-osculati.it/it/collaboratori/salerno/Evangelo_e_ultimi_tempi_De_Acosta.php)

Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù - Girolamo Imbruglia - Università di Napoli "L'Orientale" - Cromohs, 10 (2005): 1-9

Le problème de l' "altérité" dans la culture européenne aux XVIIIe et XIXe siècles: anthropologie, politique et religion

1. Sappiamo oggi abbastanza bene quello che furono le missioni gesuitiche del Sud America, considerate come un problema di amministrazione coloniale; d'altra parte, in questi ultimi decenni, anche l'indagine sulla Compagnia di Gesù si è molto allargata e si dispone, ormai, di una sua ricostruzione storiograficamente avvertita ♦. La discussione di entrambi questi punti iniziò nell'Illuminismo, che la giudicò decisiva per la comprensione non soltanto del mondo ecclesiastico,



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

ma anche della stessa identità laica che voleva affermarsi in risposta o in polemica a quello ◆. Vorrei qui riprendere appunto questo duplice problema, giacché sembra evidente che, per intendere il modo con il quale fu impostata e imposta la soluzione gesuitica al problema del rapporto tra cultura europea e società extraeuropee ◆, non basta ricostruire soltanto un'esperienza, ovvero comparare le esperienze missionarie orientali con quelle occidentali ◆. Se si osserva la Compagnia nel suo insieme sistematico, si scorge che essa agì con la consapevolezza di stare formando un impero assolutamente nuovo, sia rispetto a quelli esistenti – quello spagnolo – sia a quelli del passato – quello romano. La novità non stava soltanto nella volontà di dominio universale, subito colta da osservatori acuti, come Montaigne ◆, ma nella struttura medesima del dominio, che consisteva nella conquista spirituale. Come si vedrà, fu proprio la medesima Compagnia di Gesù a utilizzare la categoria di impero per pensare il proprio operato, e a sottolineare il carattere nuovo che questo impero aveva, ossia appunto il rinunciare, almeno in teoria, alla conquista violenta, in nome della conquista spirituale e dell'esercizio di un potere ideologico. L'aspetto paradossale e contraddittorio della vicenda stette nel fatto che, poi, proprio la storia della «république» cristiana del Paraguay mostrò che, almeno in quelle missioni, la Compagnia aveva riunito le due teste dell'aquila, così smentendo le proprie affermazioni di principio. Sull'onda breve del dibattito settecentesco, questo fu uno dei temi della polemica antigesuitica illuminista. Ma la storia della Compagnia di Gesù permette anche di dare una maggiore profondità di orizzonte, e alla categoria moderna di impero, e alle relazioni che, per suo tramite, si costituirono tra l'Europa e le culture non europee. Sembra infatti, che, nella storia lunga dell'identità dell'Europa moderna, il rapporto con l'alterità sia sempre corrisposto ad una parallela volontà di potere che prese le forme politiche dell'impero.

Sebbene resti fuori dal mio orizzonte, non può non colpire il fatto che furono gli imperi ottocenteschi a cercare di unire proprio il processo di civilizzazione con l'ideologia liberale: unirono, cioè, quello che i grandi imperi di antico regime, quello spagnolo e quello gesuitico, avevano separato in conquista militare e conquista spirituale. Soltanto nel secondo dopoguerra, con la fine degli imperi e della dominazione imperiale, il rapporto tra europei e popoli non europei si è avviato su strade diverse, segnate dalla critica teorica e storiografica del nesso tra colonizzazione, cristianesimo, liberalismo e imperialismo; anche se, ora, nemmeno questa pare essere, purtroppo, dinamica irreversibile.

La missione

2. La discussione sull'idea di missione ruotò su alcuni punti principali ◆: quali fossero i popoli da evangelizzare; quali le vie da seguirsi per adempiere a questo compito; quale il diritto che lo giustificasse; quali i religiosi più adatti all'impresa. La forza della risposta gesuitica a questi interrogativi venne dalla sua sistematicità – a prescindere ora da quel che effettivamente i Gesuiti



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

impiantarono nelle terre di missione **◆**. Le risposte a questi interrogativi erano, difatti, tra loro collegate fin dalla prima e più grande soluzione del problema, che fu data dal missionario gesuita Giuseppe Acosta **◆**. Questi affrontò il tema con grande generalità, giacché il punto teorico di leva della sua argomentazione stava nella sua definizione dell'umanità. I popoli del mondo potevano essere divisi in tre gruppi: quelli con piena civilizzazione – ovviamente, la parola non è adoperata da Acosta, ma mi pare che si possa utilizzarla senza troppo forzare il suo pensiero – popoli a debole civilizzazione; popoli privi di civilizzazione. È da notarsi che, per Acosta, i popoli privi di civilizzazione, posti alla base della triplice categorizzazione dell'umanità, erano pur sempre umani; e che per lui la civilizzazione piena si identificava con la civilizzazione mediterranea, che ne forniva il modello. Una società era civile se possedeva leggi e gerarchie politiche; religione e culto regolato; cultura (ad esempio, scrittura). Popoli che vivessero con tali strutture si potevano definire animali politici: rientravano, cioè, nello schema scolastico-aristotelico dell'umanità. Questo schema universale non era messo in discussione dal fatto che i popoli mediterranei vivessero in conflitto, avessero religioni monoteiste differenti – e anzi potessero pure avere religioni politeiste (come quella greca e romana). Di conseguenza, questo schema poteva essere applicato anche a popoli non mediterranei e non europei, come i popoli orientali. Del secondo tipo di civilizzazione erano testimonianza i popoli peruviano e messicano. Le società azteca e inca, infatti, non erano al tutto sprovviste di quei parametri, pur se li padroneggiavano in modo difettoso. Comunque, anche in questo caso, c'era continuità tra il mondo europeo e quello non europeo. Il Vangelo poteva perciò essere predicato con lo stesso diritto con il quale la sua predicazione si era svolta nell'antichità e nello stesso modo con il quale era stato predicato dagli Apostoli: si poteva, anzi, sostenere che abbandonare quel tipo di predicazione costituiva un errore (spesso giudicato un orrore) teologico. Si pensi alla controversia dei riti cinesi e alla difficoltà che la chiesa cattolica provò di prendere una posizione tra i missionari gesuiti e i vescovi **giansenisteggianti**.

All'interno di questa triplice scansione dell'umanità, i popoli detti selvaggi, e qui, in particolare, le popolazioni dell'America del Sud, rappresentavano perciò al tempo stesso una realtà sociale senza civiltà, ma pure una società eccezionale. Le *behetrias* selvagge erano, a giudizio di Acosta, gruppi sociali, la cui coesione era tuttavia problematica. «Parentibus non oboedientes», «republicam nullam habent propriam, neque Magistratus, neque leges, ritu ferarum [...] vagantur». Erano dunque società «sine lege, sine rege, sine Deo» **◆**. E tuttavia, sebbene inverosimile, perché all'opposto d'ogni visione aristotelica e fuori dell'universo scolastico, queste società riuscivano a mantenersi in pace. Il legame loro stava nell'energia primitiva che qui trovava una singolare torsione: «libido pro ratione utuntur» **◆**. Avendo riconosciuto, dunque, che pure a questo livello elementare v'era una struttura comunitaria, Acosta ritenne che anche dentro queste comunità agisse una dimensione temporale di progresso, che ai suoi occhi esperti di viaggiatore e missionario nell'America meridionale peruviana, configurava quasi una possibile continuità, sul piano civilizzatore, tra quelle popolazioni e il sistema di dominazione che gli Inca avevano impiantato. Ma diversa era la



UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

questione della evangelizzazione. Il mondo della sauvagerie era costituito da un nuovo genere di umanità, per l'innanzi sconosciuto: pertanto occorre trovare «novo generi hominum novam evangelizandi rationem». La conseguenza originale che Acosta trasse fu che, a codesti selvaggi, il Vangelo potesse sì essere predicato, ma «non evangelice» ♦. Era infatti impossibile trovare nella storia europea un modello che potesse essere utile alla evangelizzazione di queste popolazioni ed al loro soggiogamento alla politica europea. Chi avrebbe dunque potuto educare insieme alla religione e alla politica quelle popolazioni?

La Compagnia si sentì in grado di rispondere a questo impegno. La Corona spagnola aveva chiesto di civilizzare quei popoli «por el evangelio», e non con la violenza. Per rispettare questa indicazione, i Gesuiti dovettero mutare una delle proprie caratteristiche. Le loro missioni dovevano essere temporanee e non permanenti, e quindi non potevano aver guida di parrocchia. Ma, per predicare il vangelo *non evangelice* e senza la violenza della prima colonizzazione spagnola, i Gesuiti dovettero infrangere questa norma. Infrazione resa possibile, anche, per l'appoggio che, in quel momento, venne loro dalla Corona spagnola. Il nesso tra religione e politica sta al centro dell'esperienza delle missioni sin dalla loro origine; e nel prosieguo dei decenni prese nuove forme e articolazioni.

Nell'impero gesuitico

3. L'esperienza della missione fu, dunque, al centro della riflessione che la Compagnia di Gesù condusse sulla propria natura e che culminò nella pubblicazione dell'*Imago primi saeculi societatis Jesu* del 1640. Se in altri volumi, come ad esempio nella *Synopsis primi saeculi Societatis Jesu* di Damianus, del 1641, nulla si dice delle missioni permanenti del Paraguay ma si accenna soltanto al lavoro individuale dei Gesuiti, altra fu la linea scelta dal **Bolland** per esaltare il primo centenario della Compagnia. Non soltanto si illustrava l'operato dei Gesuiti attraverso il continuo riconoscimento di miracoli che scandivano ogni episodio, sì che la categoria del miracolo era in effetti una categoria non soltanto religiosa ma storiografica; non soltanto si confermava la giustezza della strategia missionaria della Compagnia, che, avendo dovuto fronteggiare popolazioni assai simili a quelle brasiliane, aveva valutato necessario che «prius ad humanum ritum traducendi sunt, quam Religione et caelestium rerum scientia imbui possint», sicché si ribadiva l'opportunità delle **riduzioni**, che integravano le missioni temporanee ♦; ma, più in generale, la questione della missione era discussa in una intera *Excercitatio* oratoria a conclusione del libro II, dedicato alla *Societas crescens*.

Divisa in quattro parti ♦, vi veniva ribadito l'impegno missionario come centrale nell'azione e formazione del Gesuita, ma, insieme a questo elemento individuale, si sottolineava in due modi la natura complessiva della Compagnia. Al suo interno si diceva che v'era «vita apostolica» ♦; all'esterno, invece, era definita un impero, in esplicito paragone all'impero romano ♦. Ma la



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

«imperi propagatio» gesuitica aveva caratteristiche singolari. Impero, in primo luogo, ancor più esteso di quello degli altri imperi statali, perché in grado di non arrestarsi a limiti fisici; ma, soprattutto, di «diversa sane a Regnis atque Imperiis ratione». Laddove gli imperi producono distruzioni, impongono tasse e servitù, invece la Compagnia diffonde la libertà cristiana: «illi rigore legum, haec mansuetudine beneficiisque certat perpetuis». L'impegno dei grandi imperi si appuntava «in civitates subiugare», più che in «voluntates flectere»: vittoria vieppiù impegnativa, perché «laboriosus est voluntates quam urbes espugnare, animos quam oppida debellare, homines quam moenia superare» ♦. In questa originale rappresentazione del proprio dominio, la Compagnia individuava, dunque, il potere spirituale come il fondamento del proprio impero. Queste due definizioni, interna vita apostolica e impero, erano correlate in un doppio nodo. Da un lato, nella nozione di miracolo, che, come si è visto, era una struttura propria del cosmo gesuitico; ma, d'altro lato, nella figura stessa del Gesuita. Si è detto che i Gesuiti si resero conto subito che, nella loro azione di predicazione, v'era necessità di riconoscere un elemento che era esterno al mondo europeo.

4. I Gesuiti fin dalla fine del '500 furono (e sapevano di essere) forse la sola élite intellettuale capace di entrare in contatto con altre società e di comprenderle dall'interno ♦. Questa abilità era dovuta alla loro capacità di 'adattamento': questo il titolo inglese dell'opera del gesuita **Roberto de' Nobili**, aristocratico italiano che andò missionario in India. Il de Nobili aveva elaborato questa teoria per le società orientali; società antiche, forse ancora più antiche di quelle europee, con leggi, culture, religioni, gerarchie. Anche in questo caso, il Vangelo non poteva essere predicato secondo il metodo tradizionale, tomista, anche se per ragioni opposte a quelle che stavano alla base delle missioni nella sauvagerie americana: «Evangelicus concionatur illam instituire debet vivendi rationem qua dignus judicetur ab iis, inter quos versatur, qui audiatur» ♦. Ma si sbaglierebbe se si pensasse che l'adattamento del Gesuita dipendesse da queste condizioni esterne - che, al più, lo facilitavano. Il Gesuita, cioè, si adattava al mondo orientale non perché vi ritrovasse elementi di continuità con il suo mondo europeo ♦, ma all'opposto perché aveva appreso, nella sua preparazione a farsi Gesuita, a dimenticare le sue caratteristiche originarie. Il missionario gesuita non era più un europeo; alla fine della sua educazione, egli non era più che un cristiano. Una volta acquisita siffatta condizione di uomo universale, poteva poi anche assumere una identità locale, che era pur sempre dipendente da quella originaria, universale e cristiana. Era una maschera che poteva essere indossata, perché non celava il falso, ma anzi permetteva di scorgere la verità della religione rivelata. 'Onesta dissimulazione', quindi. Era un'altra immagine del tardo Cinquecento, o meglio del barocco mediterraneo. Questo modello circolò, largamente, entro la Compagnia e fu fatto proprio, sull'esempio dei missionari cinquecenteschi, da tutti i Gesuiti, che si trovassero ad Est o a Ovest, nelle missioni interne, come in quelle esterne.



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

In questo modo, qui si svolgeva un *cultural transfer*, nel quale i modelli cui ci si piegava non provenivano dalla storia interna europea, ma pure da altre storie, da altre tradizioni, da altri sistemi sociali: provenivano, insomma, dall'alterità ◆. Il sostegno a questo contatto tuttavia non veniva da un ideale astratto e individuale (come nel caso del cristianesimo giansenista o protestante), ma dall'appartenenza all'impero gesuitico: una struttura di potere e di discorso religioso ◆. Fu dentro questo impero che i Gesuiti poterono perdere la propria identità e raggiungerne una nuova, in cui il nuovo homo universalis, il nuovo cristiano non era addirittura che un lato, un aspetto dell'identità gesuitica ◆. Questa singolare polarità tra Gesuita e cristiano fu al centro della dimensione imperiale, cioè della politica della storia della Compagnia di Gesù, fino alla sua dissoluzione. Costituì la ragione della dissimmetria tra la Compagnia e la Chiesa: fu la base, cioè, sia del suo successo, sia della sua sconfitta.

Su questa identità, poterono poi svilupparsi tendenze differenti, anche da un punto di vista missionario ◆. Comunque, i missionari che andarono in America conoscevano le esperienze missionarie orientali e il loro fondamento, la teoria dell'adattamento. Il modello che si proposero per il loro adattamento fu quello del Perù, che presentava caratteri di consolidata civiltà: gerarchie, vita individuale organizzata da strutture statuali; sedentarizzazione e attività agricole; divisione delle terre centralizzata e divisione del lavoro: un mondo nel quale la *sauvagerie* era stata superata. Sembrò che la vita quale i missionari gesuiti pensarono si fosse svolta sotto l'impero Inca potesse essere la destinazione per le nazioni di popoli cacciatori. In questo modo, nasceva una comunità politica priva di *servicio personal*; i selvaggi diventavano, se non uomini, almeno fanciulli, cui si poteva insegnare il Vangelo e di conseguenza i riti cattolici. Nel 1639 **Ruiz de Montoya** pubblicò la *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la la Compania de Jèsus en la provincias de Paraguay, Uruguay y Tapi*: il testo nel quale questa strategia e i suoi risultati furono descritti e che poi si ritrovarono nell'Imago.

Dispute

5. Proprio mentre sembrava all'apogeo del proprio successo, a metà del '600, quando pareva aver trovato un modello di evangelizzazione adeguato al rapporto con altre culture, all'incremento del proprio impero e al rafforzamento del proprio potere, la Società di Gesù si trovò ad essere combattuta giusto sul piano sul quale maggiori erano stati i suoi successi e maggiore la propria fiducia. Il modello dell'adattamento fu bruscamente messo in discussione; l'immagine di Chiesa trionfante che la Compagnia aveva avuto cura di diffondere si capovolgeva in quella di Chiesa corruttrice. A capo di questo ribaltamento, dentro la Chiesa, stette la pubblicazione, nel 1656, delle *Lettres Provinciales* di **Pascal** ◆. Questioni teologiche ed ecclesiastiche erano per la prima volta dibattute in francese, non in latino. Non è, beninteso, la *Oeffentlichkeit* di **Habermas**, ma certo alle origini dello spazio pubblico come luogo della pubblica opinione credo che si possa anche mettere



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

quel grande libro e le polemiche che innescò. La teoria dell'adattamento gesuita era presentata ad un più largo pubblico e additata alla pubblica derisione. La quinta lettera, in particolare, sviluppò questo punto mostrando che i Gesuiti, ritenendo di agire per il «bien de la religion», volevano che «leur crédit s'étende partout et qu'ils gouvernent toutes les consciences». Per questa ragione la loro strategia consisteva nell'adottare qualsiasi dottrina, per soddisfare qualsiasi esigenza. Il «relâchement de leur morale» era collegato alla loro teoria della grazia, che in sostanza non era che una riformulazione delle leggi della politica e della ragione. «Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer» ♦. Ma la critica di Pascal investì anche il tema della civilizzazione. Pascal aveva magnificamente detto che il successo non poteva costituire un diritto alla civilizzazione. Il diritto alla predicazione e alla civilizzazione veniva dal possesso della verità – e questo possesso non era garantito dalla vittoria nel mondo profano. In questa disputa, l'intero modello gesuitico veniva messo allo scoperto e confutato. La 'riabilitazione della natura umana' era un progetto che né Pascal, né, su un altro fronte, **Bayle** potevano accettare. Né, su un altro fronte ancora, poteva essere accolto dalla cultura razionalistica e laica, che pure non era estranea alle sue contraddizioni ♦. I Gesuiti si resero conto che la posta in giuoco era di decisiva importanza. Alla fine del XVII secolo, cominciarono a pubblicare le *Lettres édifiantes et curieuses*, che presentarono in francese e dunque ad un pubblico europeo ben più largo, le imprese missionarie della Compagnia. Le *Lettres* furono uno strumento di propaganda di indubbia e grande efficacia ed un coerente mezzo di difesa dell'impero gesuita ♦; nella storia dell'opinione pubblica rappresentarono una vera svolta. Ma, nello svolgere questo duplice compito, i Gesuiti rinunciarono al modello dell'adattamento, quale era stato elaborato nel XVII secolo. Nel mentre continuava a diffondere e celebrare magniloquentemente le proprie vittorie, la Compagnia registrava la prima silenziosa sconfitta, perché si trovava di fatto a dover abbandonare il proprio primitivo modello teorico di evangelizzazione ♦.

Alterità e identità

6. Se la cultura gesuitica si era impegnata, nel '600, ad impiantare una relazione di scambio culturale tra alterità e identità, nel corso del '700 la Compagnia si sforzò di rientrare nei limiti fattisi più stretti della vita ecclesiastica, articolando un intercultural transfer tra settori diversi, ma interni alla tradizione culturale europea. Questo slittamento dal confronto con l'alterità a quello con l'identità è al centro della mastodontica impresa delle *Lettres édifiantes et curieuses*. Si è visto che, alla fine del '600, la Compagnia di Gesù sentì il bisogno di rivedere la presentazione della propria strategia missionaria in Sud America, che era stata sostenuta da una forte accettazione della teoria dell'adattamento e dall'idea di continuità tra società selvagge e civiltà incaica. Il risultato di questa revisione si ebbe nelle *Lettres*, dove i Gesuiti trovarono il nuovo modello nella storia europea; anzi nella storia sacra europea ♦. Abbandonata la teoria dell'adattamento, restava quella del miracolo.



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

La storiografia gesuitica aveva appreso ad usare la categoria di miracolo perché, per essa, il contenuto profondo della storia stava appunto nella connessione tra i miracoli e la storia profana o naturale. «Quaeris unde mihi constat ferisse Deum quidquam memoratur: unde tibi constat non fecisse?». Negli *Acta sanctorum*, che, sotto la guida del **Bolland**, proprio l'editore dell'*Imago primi saeculi*, cominciarono ad apparire nel 1643, il gesuita **Daniel Papebroek** e il Bolland avevano mostrato ch'era possibile scrivere la storia sacra in modo critico, perché loro fonte è la testimonianza degli uomini: «Cave igitur ne ges facta, quia fieri non potuerint aut debuerint» ♦. Come nel caso della storia greca e romana, così anche nel caso della vita miracolosa di un santo si aveva bisogno della medesima *fides humana* ♦. «Deus est veritas», ma quella verità aveva per sua prova la storia profana.

La teoria che i Gesuiti diedero nelle *Lettres* della prassi missionaria perciò poggiava sull'affermazione della continuità tra storia sacra e profana. Il circolo religioso tra miracolo come prova e come documento aveva invece come suo centro il comportamento dei missionari, che erano al tempo stesso agenti delle due storie. Questa continuità era, da un lato, il sostegno teorico, ma, dall'altro, l'enjeu da difendere attraverso le narrazioni missionarie, in particolare attraverso quelle del Paraguay. Nelle *Lettres* le missioni del Paraguay, come tutte le missioni della Compagnia, sono definite «un miracle presque continuel» ♦.

Ma, alla fine del XVII secolo, questa teoria trovò molta opposizione. In Bayle, certamente; ma anche nell'*Art de penser* di **Arnauld**, che diceva che soltanto nella storia sacra la possibilità teorica di un fatto coincideva con la sua necessità; nella storia profana questo argomento era falso, perché le due logiche erano differenti e, secondo i giansenisti, le due storie, sacra e profana, radicalmente separate. Un lettore delle *Lettres* poteva quindi approvare la prassi gesuitica, senza dividerne la teoria. **Lenglet du Fresnoy**, ad esempio, disse che era opportuno «ranger au joug de l'Évangile des peuples qui ne peuvent souffrir aucune contrainte, et dont il falloit faire des hommes avant que d'en faire des Chrétiens». Come sostenne una vera autorità nell'informazione geografica dell'epoca, i gesuiti erano «les gens du monde les plus propres à polir et civiliser les Sauvages» ♦.

7. L'azione loro era quindi opportuna; ma non miracolosa. Per non perdere tale essenziale dimensione sacra, la storia delle missioni doveva trovare le proprie radici nella storia sacra, non più nella storia antropologica dell'umanità; né poteva più trovare il proprio modello nel Perù incaico. Questo passaggio dall'antropologia alla storia richiese anche un altro passaggio, dalla storia all'utopia. I Gesuiti dovettero pensare il maggior tema delle loro narrazioni sulla vita delle **riduzioni**, la comunità dei beni come condizione per la nascita di una società virtuosa, dentro la doppia tradizione dell'utopismo e della storia sacra.



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

All'inizio del XVIII secolo era difficile, ma forse non impossibile, immaginare una qualche strada che andasse dalla storia verso l'utopia, anche se **Gueudeville**, traduttore francese di **Moro**, sostenne appunto che «le monde ne s'utopiera jamais» ♦. I Gesuiti tentarono di incamminarvi, tra varie difficoltà. Innanzitutto perché, fin dagli *Essais* di Montaigne, l'idealizzazione del buon selvaggio si era rivelata strada impraticabile per la tradizione cristiana. Ma, anche alla tradizione dell'Utopia di Moro, pur se per altri motivi, non guardò la cultura gesuitica. Quell'utopia era molto vicina alla tradizione repubblicana e di conseguenza andava tenuta lontana da ogni progettualità missionaria. È ben difficile credere all'autenticità della lettera del generale Gonzalez, riportata da Ibanez Echevarry, ma vale la pena leggerla:

Est-ce qu'ils prétendent former des républiques idéales, dans lesquelles ceux qui les composent seroient tous seigneurs exempts de servir et de travailler pour les autres? Veulent-ils que ces indiens, devenus les maîtres de leurs biens, puissent se passer de tout secours? ♦.

A partire da **Suarez**, l'idea di legge naturale dei Gesuiti e la conseguente cultura politica loro avevano costruito un altro ideale, ben differente: l'ideale di uno Stato religioso privo della libertà della società civile ♦. Da questo punto di vista, la tradizione utopistica e quella della politica gesuitica erano separate radicalmente.

Proprio nella tradizione ecclesiastica, invece, si aprì la possibilità di trasformare le missioni americane in *exempla* utopistici. Due erano le strade possibili. Una avrebbe potuto essere quella della teocrazia. Ma, se questa strada era percorribile ancora a metà Seicento, alla sua fine si erano complicate le prospettive. «La politique humaine n'a rien imaginé de si merveilleux que cette théocratie», si leggeva nell'*Analyse du traité politique de Spinoza* ♦. La contiguità profano-sacro non era certo fatta per intimorire la Compagnia di Gesù, ma nella teocrazia quello che si scorgeva di pericoloso era la ricomparsa della tradizione repubblicana, di una politica libera. **Le Clerc** scrisse difatti che

in lege ergo Mosaica, non est quaerenda idea quaedam, ut platonico more loquar, perfectae reipublicae, in qua civibus consummatissima virtus, ad quam se componeret, proponatur ♦.

La teocrazia poteva divenire un'arma pericolosa se fosse passata nelle mani degli atei o dei deisti moderni, che vi avrebbero trovato, temeva il grande storico luterano **Mosheim**, «fictam rempublicam, qualem Platonis aut Mori» ♦. Un timore fondato: a fine XVIII secolo, **Ravnal**, nella *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, propose di interpretare le ormai scomparse missioni gesuitiche del Paraguay come un caso di teocrazia rediviva.

L'altra strada era quella del richiamo alla chiesa gerosolimitana. **Grozio** aveva detto che un esempio di popolo che vivesse «inter se in mutua quidam esimia caritate» veniva dai cristiani che



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

«Hierosolomis primi existerunt, ac nunc non pauci, qui vitam asceticam degunt». Di nuovo Mosheim provò a bloccare questa deriva, perché a suo giudizio era tesi improponibile storicamente, giacché nella chiesa primitiva non si era data comunità dei beni, e perché anche questo tema avrebbe potuto essere diretto contro la cristianità. Ma, in questo caso, i Gesuiti non ebbero esitazioni. Le *Lettres* scrissero che nel Paraguay

Comme les biens sont communes, l'ambition et l'avarice sont des vices inconnus, et l'on ne voit parmi eux ni division ni procès [...]. La douceur, la foi, le désintéressement, l'union et la charité qui règnent parmi ces nouveaux fidèles, [me] rappeloient sans cesse le souvenir de ces heureux temps de l'Eglise, où les Chrétiens, détachés des choses de la terre, n'avoient tous qu'un cœur et qu'une âme ♦.

Vi poterono, poi, essere differenze. Il **Du Halde** affermò che

on y trouve cette égalité des biens temporels que saint Paul exigeoit des fidèles, en voulant que l'abondance des riches suppléât à l'indigence des pauvres: ou plutôt on n'y voit ni riches ni pauvres, tous étant également pourvus des choses nécessaires à la vie. C'est peut-être le seul endroit de la terre où le propre intérêt n'ait pu encore s'introduire.

8. Il Rodero invece, nel suo *Mémoire apologétique*, sostenne che la comunità dei beni nella Repubblica del Paraguay non esisteva, ma che le terre erano divise in tre parti (come nel Perù incaico) ♦. In ogni caso, sia nelle parole di Rodero, sia in quelle del du Halde, le missioni paraguayane erano immuni dai germi della società commerciale ed erano paragonate alla Chiesa primitiva. La sintesi di questi elementi fu fatta non da un Gesuita, ma dal più grande intellettuale cattolico italiano del primo Settecento, che anzi con i Gesuiti ebbe ragioni di conflitto. **Muratori**, nel *Cristianesimo felice* nelle missioni dei padri Gesuiti nel Paraguay, del 1743, volle ricostruire la vita delle riduzioni, perché in quelle missioni ritrovava la «primitiva Chiesa» ♦. Secondo Muratori, le missioni sudamericane erano superiori in molti aspetti alle nazioni europee, ma non a causa di un miracolo, bensì, precisamente, grazie alla ragione opposta: i Gesuiti avevano saputo insegnare una sorta di utilitarismo cattolico, che prescindeva da altri sentimenti ♦. La repubblica cristiana era un buon esempio di razionalità, non di miracoli.

Il tema della chiesa gerosolimitana era ormai consumato: lo **Charlevoix** nella sua storia delle missioni lo utilizzò marginalmente, mentre il libro di Muratori serviva da conferma ideologica della descrizione storica di quella «République chrétienne» ♦. Oltre il testo muratoriano, per la cultura gesuitica non era possibile andare. Tornava a prevalere lo schema della suddivisione dei terreni, che venivano dati a ciascuna famiglia, e che così permettevano, se ben coltivati, di ricavare il necessario alla vita.



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

Dell'esperienza missionaria, il gesuita Charlevoix segnalava, adesso, soprattutto il valore non religioso, ma amministrativo:

il seroit à souhaiter qu'on eût tenu avec tous les peuples de l'Amérique, la même conduite dont on a si souvent fait un crime aux Jésuites du Paraguay, et qui leur a atteint tant de persécutions ♦.

Ma, se poteva interessare le élites amministrative europee, il discorso gesuitico, anche in questa ultima forma, era incompatibile con quello illuminista. Cui dava voce l'«Estratto della letteratura europea», quando scriveva che la lettura di Charlevoix «ci à stommacati affatto» ♦.

È che, dalle descrizioni gesuitiche e dalle *Lettres*, Montesquieu, nell'*Esprit des Lois*, aveva tratto ben altre conseguenze. Quell'opera di «pure politique et pure jurisprudence» aveva ricostruito la genesi della civilizzazione, la realtà della vita selvaggia, il valore della eguaglianza e libertà repubblicane, il senso della superiorità della industrie europea in un modo che nulla più aveva di moralistico e di religioso: se confrontate con lo Spirito delle leggi, le pagine dell'*Histoire* di Charlevoix effettivamente non avevano più nulla da dire ♦. Il discorso sulla civilizzazione, sul suo duplice senso, passivo di storia della civiltà, e attivo di diritto e forma della conquista e dell'incivilimento, aveva preso nuove vie.

L'esperienza gesuitica era interrogata ormai per un altro aspetto. A vederla dall'ottica illuministica, quell'esperienza non serviva più come modello politico, perché, capovolta la prospettiva teorica, diveniva lì patente la mancanza di libertà e, quindi, di felicità. L'esperienza dell'incontro tra Gesuiti e selvaggi poneva, ora, non il problema della acquiescenza dei popoli guarany alla conquista gesuitica, ma, al contrario, ad interessare erano i modi con i quali quelle popolazioni avevano resistito ai tentativi della colonizzazione ♦, sia gesuita, sia, nel caso dell'espulsione della Compagnia, della Spagna ♦. Il confronto con l'alterità, che nel '500 aveva posto il problema del diritto alla conquista, poneva adesso, alla fine dell'Illuminismo, quello del diritto di resistenza alla conquista.

Fine di un impero. Nascita di imperi

9. Non è qui il caso di discutere del perché della fine della Compagnia di Gesù. Ma, almeno un'osservazione è possibile fare. Fin dai suoi esordii, la Compagnia si era mossa sui fronti di confine della Chiesa e della civiltà europea: non soltanto le missioni fuori d'Europa, ma anche le missioni interne servivano a venire a contatto con forme varie dell'alterità, da conoscere o riconoscere e da gestire ♦. La forza sua stette a lungo in questa capacità di contatto e di comprensione della diversità. Per molti aspetti, si potrebbe anche dire che l'idea che il sistema sociale sia una totalità sistemica fu un'intuizione legata alla prassi missionaria gesuitica: ne fece tesoro Montesquieu, lettore tanto appassionato delle loro relazioni, da aver pensato perfino di



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DI GENOVA – PERCORSI TEMATICI

UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede autori Attività missionaria

scrivere la storia della Società. Ma, una volta perduta questa dimensione e la correlata pratica missionaria, o comunque interdotta loro dallo Stato della Chiesa, la Compagnia si ridusse ad essere un ingombrante duplicato di strutture ecclesiastiche. Il suo scioglimento fu frutto della decisione del Papato di sacrificare al processo di laicizzazione culturale e politico dell'Illuminismo quello che era giudicato un ramo ormai morto. Ma questo o altri gesti papali non potevano, certo, arrestare il processo di secolarizzazione, e la dinamica interna della nuova cultura laica. Inoltre, il confronto con l'alterità cominciava, allora, ad essere gestito autonomamente da altri imperi, poggiati non soltanto sul potere spirituale. Quel che i Gesuiti avevano fittiziamente separato, politica e religione, conquista spirituale e conquista militare, ora tornava ad essere unito. Politica ed ideologia erano le due grandi nervature, che, assenti per la Spagna, stettero al centro dell'espansione imperiale inglese – e poi francese. La nozione di civilizzazione si rivelava, con la sua ambiguità, uno dei centri del nascente liberalismo.

URL: http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/imbruglia_gesuiti.html

© 2005 - Cromohs