

Omuncoli o selvaggi? Il problema dell'identità dei nativi nelle relazioni dei gesuiti

Beatrice De Santis

Il 15 agosto del 1534, sette compagni – Ignazio di Loyola, Pierre Favre, Francesco Saverio, Simão Rodrigues, Diego Laínez, Alfonso Salmerón e Nicolás Bobadilla – si riunirono a Montmartre per partecipare alla santa messa e pronunciare i voti che, da quel momento in poi, li avrebbero legati per sempre: *povertà, castità e obbedienza*, cui si aggiunse anche l'importante specificità di recarsi in pellegrinaggio in Terra Santa. Questo fu il principio da cui scaturì il quarto voto: l'obbedienza al Papa *circa missiones*. Il quarto voto costituì una peculiarità insita allo stesso ordine, come risulta evidente dalle parole del fondatore della Compagnia di Gesù, Iñigo o Ignazio:

[...] Tutto ciò che Sua Santità comanderà come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede, noi, immediatamente, senza alcuna tergiversazione o scusa, saremo obbligati a eseguirlo, per quanto dipenderà da noi; sia che ci invierà presso i Turchi, sia nel Nuovo Mondo, o presso i luterani, sia agli altri infedeli ovvero ai fedeli¹.

Dunque, in tal senso, la nascita della Compagnia di Gesù rappresentò

una tappa fondamentale nel processo di affermazione della missione moderna. Con il quarto voto *circa missiones* l'apostolato universale veniva per la prima volta inserito "strutturalmente" nelle costituzioni di un istituto religioso, in modo tale da rendere l'invio in missione un obbligo per ciascun suo componente².

Il gruppo decise di assumere il nome, appunto, di *Societas Iesu*, ovvero Compagnia di Gesù, e si presentò al cospetto di Papa Paolo III nel 1538, per poi rivolgersi alla catechesi di strada, dedicandosi perlopiù ai bambini. Ma il fulcro dell'azione gesuitica risiede nel suo slancio missionario: in un'epoca segnata dall'allargamento dei confini e dalla scoperta di nuove terre, i gesuiti rivestirono un ruolo centrale, dando vita a numerosi esperimenti di globalizzazione. Muovendosi all'interno della stessa Europa, in zone periferiche, nelle cosiddette "Indie interne", ma soprattutto spingendosi oltre, in Oriente e, progressivamente, nelle nuove terre a Occidente, la

¹ I. Di Loyola, *Gli scritti*, Apostolato della Preghiera, Città del Vaticano 2007, p. 220.

² G. Goyau, *Missions and missionaries*, Londra 1932, p. 5, cit. da B. Saint-Jacques, *The Society of Jesus, an essentially missionary order*, in «The Woodstock Letters», 1954, vol. 83, n. 1, pp. 47-64. La traduzione è mia.

Compagnia assunse le sembianze di «un corpo volante, una truppa di volontari, non legata ad un posto fisso, ma regolata sempre dal pensiero della più grande gloria di Dio e del perfetto servizio delle anime»³. L'espansione gesuitica non fu uniforme e si sviluppò gradualmente prima in alcune zone e poi in altre, approdando a risultati differenti a seconda dei contesti, tenendo anche conto degli sforzi di interpretazione delle diverse culture e dei rapporti che si stabilirono con le varie popolazioni incontrate. Accanto alle cosiddette «missioni popolari»⁴, realizzate perlopiù in Spagna e nell'Italia meridionale – in cui il principale obiettivo era quello di ravvivare l'ortodossia cattolica in quelle terre povere e remote che, non potendo contare su un'efficiente attività pastorale, si erano perse in un turbine di superstizione e ignoranza – i missionari effettuarono tentativi di evangelizzazione anche al di là dei confini europei. Nel 1542 gli Ignaziani giunsero a Goa, per poi spingersi verso il Giappone; nel 1549 approdarono in Brasile; nel 1566 in Florida, Perù e Messico.

Il compito di aiutare le anime non poteva essere limitato da confini di tipo spaziale o culturale: sia che si trattasse di indios, amerindi o di contadini degli stati europei, l'obiettivo del ministero apostolico rimaneva nell'uno e nell'altro caso il medesimo, la conversione⁵.

Un ulteriore slancio all'impulso di identità missionaria della Compagnia si verificò durante il generalato di Claudio Acquaviva (1543-1615), il quale, a più riprese, rivolgendosi ai suoi, spinse verso una mobilitazione generale, come dimostra una lettera indirizzata a tutta la Compagnia, datata 10 agosto 1594 e intitolata *Del fervore e zelo per le missioni*: «In somma la gratia della nostra vocatione non ricerca huomini quasi fermi, & legati in un luoco; & l'esser professi ci obbliga ad andare dove si vede il maggior bisogno, & necessità dell'anime [...]»⁶. Acquaviva tornò ancora sulla questione all'interno di un'altra lettera, indirizzata ai provinciali, in cui ribadiva chiaramente l'esigenza di uscire dai collegi e mettersi alla «ricerca delle anime, minacciate sempre più da vicino dall'avanzata di Satana»⁷. Proseguendo con gli esperimenti di evangelizzazione, i gesuiti entrarono a contatto con diverse popolazioni, culture e tradizioni. Inquadrare opportunamente la dicotomia noi/altro,

³ M. Scaduto, *La strada e i primi gesuiti*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», XL, 1971, p. 323.

⁴ S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021, p. 63.

⁵ B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, in L. Giard, L. De Vaucelles (a cura di), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1996, p. 157. La traduzione è mia.

⁶ *Lettere de' Prepositi generali a' padri, e fratelli della Compagnia di Giesù*, Collegio Romano, Roma 1606, pp. 293-294.

⁷ P. Broggio, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée», tome 115, n°1, *Représentation et identité en Italie et en Europe (XVe–XIXe siècle)*, 2003, p. 238.

che da subito connaturò i rapporti con i nativi del Nuovo Mondo, costituisce una tra le più complesse questioni della storia moderna e della storia umana stessa. Affinché la strategia missionaria funzionasse e si approdasse ad una vera e propria «conversione dei cuori»⁸, bisognava diminuire la distanza tra i due mondi e conoscere i nativi. Comprendere i meccanismi alla base delle tradizioni di coloro che bisognava educare e convertire voleva dire operare una «colonizzazione dell'immaginario»⁹, rivolta alla preliminare conoscenza di ciò che si caratterizzava come culturalmente importante e alla successiva sostituzione con altri elementi significativi e tipici della tradizione cattolica. Le missioni che «l'Occidente ha messo in atto all'interno e all'esterno del proprio "mondo"»¹⁰ divennero rappresentative anche dello stesso concetto di alterità poiché richiedevano un incessante incontro – scontro con l'altro, per l'appunto. I gesuiti, nei vari tentativi di colonizzazione ed evangelizzazione, crearono una fitta rete di incontri, relazioni, reazioni, intrecci che, se da un lato seguirono l'ottica del contatto, dall'altro prefigurarono un urto tra due approcci differenti. All'interno di questo sistema si creò un processo a due agenti, colui che vorrebbe procurare il cambiamento e colui che, invece, lo subisce¹¹. In quest'ottica divengono centrali tanto il concetto di alterità quanto quello di identità, poiché per definire cosa sia diverso bisogna prima identificare un paradigma unitario di normalità entro cui riconoscersi. Ha affermato, a tal proposito, Flavia Cuturi:

Vengono posti in risalto problemi di consapevolezza e di riformulazione della propria e altrui identità, che si palesano immediatamente, e in maniera reciproca, nella comunicazione e nella comprensione/traduzione dei modi di agire e pensare. Dal punto di vista di chi vorrebbe procurare il cambiamento, alcuni aspetti problematici possono essere quindi individuati: a conoscenza strumentale di coloro che sono da convertire, per accertare la loro "natura" (umana o "ferina") o "cultura", e quindi rendere plausibile l'impresa della conversione; il metodo da utilizzare per raggiungere efficacemente la conversione; la definizione e la delimitazione dell'impresa stessa di conversione. Dal punto di vista di chi subisce l'evangelizzazione, i livelli potrebbero riguardare la resistenza alla conversione, la rielaborazione e ritraduzione del messaggio convertitore, l'appropriazione degli strumenti del cambiamento¹².

⁸ S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., p. 63.

⁹ Cfr. S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario*, tr. it. di D. Sacchi, Einaudi, Torino 1994. Lo stesso tema è trattato anche da A. Prospero, *America e apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo*, in «Critica Storica», XIII, 1976, pp. 1-61.

¹⁰ *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, a cura di F. Cuturi, Booklet Milano, Milano 2004, p. 9.

¹¹ Ibidem.

¹² Id., p. 12.

In questo modo si andò a costituire uno spazio comune, in cui due realtà completamente differenti potevano coesistere ed interagire, una sorta di mimetismo alla base delle strategie di adattamento che ha permesso di interfacciarsi con l'alterità e che riguarda tanto i missionari quanto i nativi che si presentavano, vicendevolmente, in qualità di «agenti di ibridazione e meticciamento»¹³. Tuttavia, per comprendere opportunamente come funzionassero tali strategie missionarie, occorre prendere in considerazione alcune importanti testimonianze, ovvero le relazioni dei gesuiti che si trovarono in prima persona ad operare all'interno di scenari del tutto nuovi. Si tratta di testi emblematici perché consentono di assumere consapevolezza su dinamiche e dettagli che sarebbe impossibile reperire in altro modo.

Un esempio è costituito dal caso di Joseph-François Lafitau¹⁴ che, dopo aver completato la formazione da gesuita nel 1711, intraprese un viaggio nel Nord America con lo scopo di approcciarsi da vicino a tribù di nativi ancora poco conosciute, come gli Irochesi. È proprio grazie alla sua attività e al suo impegno se si possiedono, ad oggi, importanti informazioni su questo popolo. Dopo aver preso parte alla missione di Sault Saint-Louis, vicino Montréal, Lafitau iniziò fin da subito a studiare la lingua degli Irochesi, indagando anche tradizioni, rituali e culti tipici di questi nativi che a primo impatto sembravano selvaggi e bellicosi. Gli Irochesi, infatti, fieri nell'atteggiamento e poco propensi al compromesso, erano considerati i principali nemici dei francesi. Dalle indagini condotte dal gesuita scaturì un'opera, destinata a divenire famosa, intitolata *Mœurs de sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*¹⁵, edita nel 1724. All'interno dello scritto, articolato in due volumi, Lafitau descrive accuratamente aspetti del carattere, della religione, dell'educazione degli Irochesi, per poi passare a delineare pratiche di guerra, riti funebri e gestione economica. Ma ciò che rende significativo il lavoro svolto dal gesuita è la concezione riguardo i nativi: questi ultimi non sono più ritenuti diversi, manifestazione di una alterità troppo evidente e troppo sconcertante per poter essere inquadrata, ma sono, anzi, equiparati alle antiche civiltà occidentali. Anch'esse, al principio, si presentavano barbare e pericolose, incolte e rozze, ma con il tempo andarono incontro al progresso. La stessa sorte, secondo Lafitau, spettava anche agli Irochesi. Non occorre, quindi, scagliarsi brutalmente contro i loro modi rudi e le loro credenze religiose pagane, poiché si tratta solo di una fase transitoria che precede il riconoscimento della vera religione, quella cristiana. Il filo conduttore tracciato dal gesuita è proprio «il principio cristiano dell'unità della creazione, secondo il quale

¹³ Id., p. 13.

¹⁴ Sulla figura di Lafitau cfr. G. Patisso, *L'impero del Giglio. I francesi in America del Nord (1534-1763)*, Carocci editore, Roma 2018.

¹⁵ J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 voll., Saugrain l'ainé-Hochereau, Parigi 1724.

Dio ha creato tutti gli uomini nel momento della Genesi»¹⁶. Il merito di Lafitau è quello di aver tentato di creare una storia comune dell'umanità, assottigliando le differenze e ampliando le analogie. Da ciò scaturisce anche una ridefinizione del concetto di identità, che appare molto più flessibile e malleabile.

Accanto ad approcci volti alla tolleranza e all'apertura verso le diversità, ce ne furono tanti di stampo molto differente. Non furono isolati, infatti, i casi in cui violenza e metodo austero sostituirono le blandizie, a conferma del fatto che molto spesso, ad animare le missioni nelle nuove terre scoperte, concorrevano atteggiamenti di superiorità che spingevano ad attuare strategie di assoggettamento e distruzione di tutto ciò che era considerato diverso, estraneo. A tal proposito, risulta emblematica la testimonianza di un altro missionario, Jacques Bouton¹⁷ che, commentando l'operato di altri gesuiti sull'isola di Martinica, scrive:

Dio sa se questi buoni ecclesiastici ebbero molta autorità e portarono molto frutto là dove furono. Vogliamo tuttavia credere che i nostri francesi non siano così feroci e cattivi come sono fatti per essere in Francia; anche se non possiamo negare che ci siano degli eretici e alcuni libertini e atei, spiriti stupidi e brutali, il cui numero non può essere così piccolo da non essere troppo grande¹⁸.

In questo caso risulta evidente il presupposto di predominanza sull'altro, considerato stupido ed inferiore solo perché diverso rispetto a ciò che è considerato normale, giusto e, quindi, accettabile.

Un altro gesuita attivo nei territori del Nord per conto della corona gigliata, Claude Dablon, ha il merito di aver dato un forte contributo allo studio delle popolazioni con cui i francesi si interfacciarono nel corso della propria opera di colonizzazione. All'interno della sua accurata relazione, intitolata *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France*, Dablon rivela importanti informazioni relative al territorio e agli insediamenti dei popoli nativi, descrivendo il loro modo di vivere e di interagire con l'ambiente circostante. La narrazione contiene anche numerose considerazioni di carattere socio-pedagogico, utili per comprendere l'approccio dei gesuiti nei confronti di culture e tradizioni diverse. Si consideri, ad esempio, il seguente passo,

¹⁶ G. Patisso, *L'impero del Giglio. I francesi in America del Nord (1534-1763)*, cit., p. 183. «L'audace de Lafitau est de sortir de la division entre histoire ancienne et historie moderne pour rétablir l'unité de l'histoire humaine depuis la Création jusqu'à l'invention de l'écriture qui marque le début des temps proprement historiques», cfr. M. Duchet, *Le partage de savoirs. Discours historique et discours ethnologique*, La Découverte, Parigi 1985, p. 3. Sul tema si veda anche J. Boch, *L'Occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau*, in «Tangence», 2003, vol. 72, pp. 75-91.

¹⁷ Cfr. J. Bouton, *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Sébastien Cramoisy, Parigi 1640.

¹⁸ Id., p. 97. La traduzione è mia.

in cui risultano evidenti tanto le difficoltà con cui i missionari tentavano di attuare la conversione degli indigeni, quanto la netta contrapposizione tra due mondi diversi e distanti, caratterizzati da un contrasto emblematico tra l'appartenenza ad un *noi* comunitario e solido ed un *loro* temibile e insidioso:

Da dieci mesi il cielo ha talmente favorito le opere del missionario di questi quartieri che ora si contano trenta adulti battezzati solennemente nella cappella. Forse questo numero sembrerà poca cosa a coloro che sono in Europa, così popolosa quanto le foreste del Canada sono solitarie; tuttavia, quando si saprà che ci sono trenta adulti battezzati con cerimonia ecclesiastica in un paese dove non si contano più di quattrocento anime e dove la superstizione, l'impurità e il libertinaggio contrastano il Vangelo, si ammetterà che se un missionario fosse riuscito a conquistare anche solo queste trenta anime, egli avrebbe fatto comunque di più del più zelante predicatore d'Europa [...]¹⁹.

Sempre all'interno della stessa relazione, a proposito della riconferma di un'identità esacerbata, alla ricerca di una nuova ridefinizione di sé, in lotta con una pericolosa alterità da combattere e correggere, si legge: «se un tempo leggi e anime erano incompatibili nell'impero più florido del mondo, deve essere molto difficile stabilire le leggi del Vangelo in una terra di selvaggi, dove il demone della guerra, dell'orgoglio e dell'ubriachezza possiede completamente le menti»²⁰.

Ancora, all'interno della già citata relazione edita nel 1640, l'autore Jacques Bouton, ragionando riguardo usi, costumi e importanza della religione nel quotidiano, notava come coloro che definiva selvaggi si mostrassero quasi indifferenti alla contemplazione di ciò che appariva ultraterreno, come traspare dal seguente frammento: «sono così incostanti e così indifferenti in materia di religione e così brutali che ritornerebbero immediatamente al modo di vivere dei loro connazionali, o dei barbari tra i quali si troverebbero, senza alcuna preoccupazione per la salvezza o la religione»²¹.

È, inoltre, opportuno notare come, all'interno della narrazione, Bouton utilizzi spesso l'espressione "i nostri francesi" in contrapposizione a "i negri", oppure "i selvaggi". La bipartizione tra appartenenza e alterità risulta essere, ancora una volta, esplicitata in termini chiari.

Il pregiudizio dei missionari nei confronti dei nativi trapela evidentemente da queste testimonianze e rende evidente come la pratica di conversione passasse

¹⁹ C. Dablon, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France, les années 1671 et 1672*, Bibliothèque nationale de France, Département Réserve des livres rares, RES 8-LK12-743 (A,7), Parigi 1673, p. 41. La traduzione è mia.

²⁰ Id., pp. 65-66. La traduzione è mia.

²¹ J. Bouton, *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, cit., p. 102. La traduzione è mia.

attraverso un progressivo smantellamento di tutto ciò che – in quanto diverso da ciò che si riteneva normale e giusto – doveva essere sostituito.

Nel momento in cui i gesuiti si approcciarono all'altro, il presupposto di superiorità da cui spesso partivano dettò una strategia colonizzatrice volta non solo alla conversione, ma anche ad una specie di pulizia delle anime, ad un indottrinamento che comportasse un radicale cambiamento nelle vite dei nativi. Ecco perché appellarsi a priori alla propria identità senza porsi in una condizione di dialogo e scambio può essere, in alcuni casi, fuorviante. A tal proposito, infatti, lo storico britannico Tony Judt ha definito la parola identità come pericolosa²².

La riflessione che il filosofo Remo Bodei ha riservato alla questione dell'identità e, soprattutto, alla pratica di «colonizzazione delle coscienze»²³ a lungo tempo perpetuata dall'Occidente, appare dirimente: si tratta di concetti delicati che rischiano, però, di «impoverire la ricchezza e la complessità dei molti fili che compongono la nostra identità personale»²⁴, un'identità, quindi, dinamica ed interconnessa, frutto di molteplici stimoli, che non può essere utilizzata come argine contro ciò che spaventa ma dovrebbe poter fungere da ponte verso nuove prospettive.

²² A. Prospero, *Identità: l'altra faccia della storia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2018.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

