



La prima evangelizzazione e l'identità dell'America Latina

Luis Martínez Ferrer
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

L'IDENTITÀ METICCIA DELL'AMERICA LATINA

Non abbiamo alcuna pretesa di fare una presentazione esaustiva dell'inesauribile questione dell'identità latinoamericana. Se per "identità culturale" intendiamo «l'insieme di tratti che permette ad un gruppo di riconoscersi nella propria originalità e d'essere percepito dagli altri come diverso»¹, è chiaro che, negli ultimi 200 anni, il processo di costruzione dell'identità latinoamericana è stato molto articolato.

Per quello che ci riguarda, vogliamo partire semplicemente con il considerare l'Iberoamerica come una grande regione meticcia. Naturalmente, il processo di meticciato ha inizio molto prima dell'arrivo degli europei, ed è forse più intenso nella cosiddetta *America nucleare* (Mesoamerica e l'Incario), rispetto all'*America intermedia* (Colombia, Ecuador) e, a maggior ragione, con riferi-

¹ Hervé Carrier, *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 222.

mento all'*America marginale* (popolazione del Nord del Messico e del Sud degli attuali Stati Uniti, del Brasile, ecc.). È chiaro che, nell'*America nucleare*, per millenni ci furono scambi tra differenti gruppi umani di diverse razze.

Con lo sbarco degli spagnoli e dei portoghesi il processo di meticciato si intensificò e sperimentò un cambio qualitativo, aggiungendosi quindi all'apporto di schiavi africani portati in Brasile e in altre parti del mondo iberoamericano: Caraibi, Messico, Colombia, ecc. Sono i meticci, più in alcune zone meno in altre, quelli che diventeranno nel tempo la colonna dei nuovi paesi. Il vero significato di questo meticciato è un tema controverso.

Riferendosi al Perù, l'editorialista di una rivista di Arequipa commenta:

Il Perù sorse come una nuova realtà e si costituì a partire dalla sintesi dell'eredità spagnola e indigena. Anche se in alcuni aspetti e in alcuni momenti le due realtà si sovrappongono sincreticamente, maggiore è stata la dinamica integratrice e riconciliatrice che ha forgiato una sintesi culturale meticcica che unisce entrambi i legati².

Naturalmente, sono molti quelli che non sono d'accordo con questa visione "d'integrazione", e insistono sul predominio della differenza. Il nostro autore arequipeño comunque continua:

Il Perù è una realtà meticcica. Non si tratta di una giustapposizione di culture, come diceva il messicano Leopoldo Zea in riferimento a tutta l'America Latina, ma di un meticciato o una "sintesi vivente"³.

A partire da un pensiero di Victor Andrés Belaúnde l'editorialista si riferisce a una «"sintesi" incompiuta e in processo (...), ma totalmente reale».

² «Editorial», *Persona y cultura* (Arequipa), 4/4 (2005), p. 7.

³ L'idea si trova in Víctor Andrés Belaunde, *Peruanidad (selección)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima 1968, 2^a ed. (1^a ed. completa 1957), p. 141.

Sciogliere il nodo tra il paradigma della giustapposizione o della sintesi culturale è certamente il nocciolo del nostro discorso. In definitiva, la domanda è: la prima evangelizzazione è riuscita a penetrare nelle anime degli indigeni, o ha soltanto sfigurato le loro culture?

RAPPORTO TRA EVANGELIZZAZIONE E CULTURE

Entriamo adesso in uno dei temi chiave delle nostre riflessioni: qual è stato il rapporto della prima evangelizzazione con le culture indigene? Si tratta di una questione formalmente storica, teologica e antropologica, ma che porta con sé una carica pastorale, culturale, persino affettiva, di enorme rilevanza per l'attuale America Latina. «I popoli devono volgere lo sguardo agli eventi fondanti (...) della loro storia per comprendere la loro identità»⁴, hanno ribadito recentemente i vescovi messicani. Per questo si tratta di una domanda cruciale perché, dalla sua risposta, dipenderà in qualche misura l'impostazione dell'odierna pastorale indigena, e non solo.

Semplificando al massimo, segnaliamo tre interpretazioni:

a) la posizione quasi *trionfalistica*, che sottolinea senza sfumature il fondamento cattolico dei popoli latinoamericani, originato da una prima evangelizzazione efficace e profonda, pienamente riuscita;

b) la posizione della *resistenza*, che sostiene che l'evangelizzazione fu un'imposizione esterna che non attecchì nelle popolazioni americane, le quali continuarono a praticare nel loro cuore i riti ancestrali;

c) la linea che si potrebbe chiamare dell'*umiltà storiografica*, delle sfumature realistiche, che non rinunciano a coniugare i dati storici con le istanze teologiche e antropologiche. Cerca di capire, nei diversi contesti spazio-temporali, fino a che punto la fede cattolica fu interiorizzata dagli indigeni.

Quest'ultima è, a nostro avviso, l'unica via percorribile, anche se la più impegnativa. Va notato che la fede cattolica personale

⁴ Lettera Pastorale dei Vescovi Messicani, *Conmemorar nuestra historia desde la fe, para comprometernos hoy con nuestra patria*, 1° settembre 2010, n. 8.

dello studioso può diventare, se si agisce con buon senso e con rispetto verso le informazioni delle fonti, un valore aggiunto assai utile nella lettura dei dati storici.

Per quanto riguarda quella che abbiamo chiamato visione *trionfalistica*, è facile da abbattere, anche se continua ad essere presente in alcuni discorsi istituzionali o accademici. A mio parere si tratta di una posizione auto-referenziale, eccessivamente segnata da atteggiamenti difensivi. A questo riguardo, ad esempio, non si può considerare Giovanni Paolo II un trionfalista quando parla della prima evangelizzazione dell'America Latina. Nei suoi giudizi si può rilevare un profondo rispetto, quasi una venerazione, per la realtà storica, pur riconoscendo in essa le mancanze dell'opera missionaria. Non cade in facili manicheismi fra politica e Chiesa, e tanto meno nasconde gli errori commessi. Ma tutto questo non diminuisce la sua sostanziale e positiva valutazione del fenomeno dell'evangelizzazione fondante, ove furono «luci e ombre», ma «più luci che ombre, se pensiamo ai frutti duraturi di fede e di vita cristiana nel Continente»⁵. È interessante l'uso del criterio dei frutti di vita cristiana, non sempre adoperato dagli analisti⁶.

Ci occuperemo in seguito della seconda posizione.

Per qualsiasi studioso, è evidente che il rapporto tra fede e cultura nella prima evangelizzazione dell'America Latina si presenta come un processo di grande complessità⁷. In primo luogo bisogna distinguere i diversi ambiti geo-politici⁸. Va ribadito che, sin dall'inizio, il processo nella Nuova Spagna (semplificando,

⁵ Giovanni Paolo II, *Lettera ai religiosi e alle religiose dell'America*, 26 giugno 1990, n. 8

⁶ Per una visione breve e completa dell'argomento, Cfr. Germán Doig Klinge, *Identidad cultural de América Latina, según las enseñanzas de Juan Pablo II*:

<<http://www.m-v-c.org/portugues/subsidios/otros/identcul.htm>>, 15.10.2010 @ Movimiento de Vida Cristiana.

⁷ Raccomandiamo Ricardo Acosta Nassar, Luis Martínez Ferrer, *Inculturación: magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*, Promesa (Teología 5), San José, Costa Rica 2011, 2ª ed. (1ª: 2006). In particolare la mia *Introducción general. Enraizamiento y universalidad. La belleza del reto de la inculturación*, pp. 29-95.

⁸ Come introduzione generale alla diversità americana, con le implicazioni

l'attuale Messico), e nel grande Perù sono diversi, e lo è ancora di più il percorso brasiliano. La Nuova Spagna godeva, nella grande regione dell'altipiano centrale, di un clima mite e di una conformazione priva di grandi ostacoli naturali ed era poi ben collegata con la Penisola iberica. Il processo di conquista fu, per quanto riguarda la zona centrale, relativamente breve.

I movimenti di resistenza non furono maggioritari. Le *élites* autoctone, dopo la conquista, accettarono simultaneamente la soggezione alla Corona e alla fede, in misura minore rispetto alle zone periferiche (Nuova Galizia) o isolate (Sierra Gorda). Il popolo seguì il loro esempio. Molteplici sono le ragioni che possiamo addurre per capire la conversione: il vuoto spirituale negli Indios dopo il trauma anche culturale della conquista, i contenuti non aggressivi della nuova religione, la connessione con la loro profonda religiosità ancestrale, l'esempio di virtù e di solidarietà dei primi missionari e il loro impegno nella difesa dei diritti dei nativi, ecc.

Il risultato, alla fine del XVI secolo, fu probabilmente una religione in parte ancora ibrida, ove la maggioranza degli Indios era sinceramente cattolica e sinceramente seguace delle antiche religioni⁹. Difficile da valutare la rilevanza dei "falsi cristiani", per i quali il Vangelo era un qualcosa di superficiale. Non si può neanche escludere che ci siano stati Indios con una fede integra e interiore, come Juan Diego Cuauhtlatoatzin, figura di grande importanza nell'irradiazione del messaggio della Madonna di Guadalupe, uno dei perni della spiritualità messicana, le cui apparizioni furono sicuramente un ambito di accoglienza cattolica delle

missionarie, Cfr. Óscar Mazín, *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, El Colegio de México, México 2007, pp. 154-157.

⁹ Così la pensano Pedro Borges per tutta l'America e Robert Ricard per l'area messicana: Pedro Borges Morán, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, CSIC (Departamento de Misionología Española), Madrid 1960, pp. 521-525; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica México 1986, pp. 387-407.

esigenze umane e sociali delle persone, che altrimenti avrebbero potuto fermarsi nel sincretismo.

Significativa, a questo proposito, è stata la testimonianza del missionario domenicano Diego Durán († 1588)¹⁰, che racconta nella sua *Storia delle Indie*, il dialogo con un indiano azteco. La conversazione ebbe origine da un rimprovero che il missionario aveva fatto all'indiano, a causa della sua incoscienza: dopo aver tanto faticato a raccogliere i soldi per il suo matrimonio, li aveva spesi tutti per invitare l'intero paese alla festa delle sue nozze. La risposta dell'indigeno al rimprovero fu: «Padre, non ti meravigliare, noi siamo ancora *nepantla*». Durán sapeva benissimo che la parola nahuatl *nepantla* significava «in mezzo», ma voleva capire con esattezza cosa intendesse quell'azteco per *nepantla*. Secondo il racconto del missionario, la risposta fu: «dal momento che essi [gli Indios] non erano ben radicati nella fede, non si doveva meravigliare del fatto che fossero ancora neutri (...) credendo in Dio e allo stesso tempo praticando i costumi antichi e i riti del demonio»¹¹. Questo racconto ci mostra come, alla fine del sec. XVI, gli stessi Indios, o almeno quello di cui scrive Durán, erano

¹⁰ Diego Durán (1537ca. - 1588). Uno dei domenicani più in vista della prima evangelizzazione della Nuova Spagna. Conosciuto soprattutto per la *Historia de las Indias de la Nueva España*, frutto di lunghi lavori di raccolta di fonti sulla cultura azteca prima degli spagnoli.

¹¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, El calendario antiguo*, cap. 3, ed. de Angel M^a Garibay, Porrúa, México 1984, 2^a ed. (1^a: 1968), p. 237. Testo originale: «Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular, de que había andado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riñéndole el mal que había hecho, me respondió: – Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiese lo que lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiere decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían “en medio y eran neutros”».

coscienti di non aver recepito integralmente il cristianesimo. Tuttavia, tra la condotta eccessivamente prodigale dell'indigeno ed il sincretismo, non vedo una connessione diretta, essendo il testo, in sé molto interessante, circondato, comunque, di mistero¹².

Secondo Jaime Lara, sarà all'inizio del '600 che le popolazioni indigene, soprattutto quelle in costante contatto con le città spagnole, diventeranno veramente cristiane. Per dirla con questo autore, in questo periodo si entra in uno *Stage Two* rispetto ai primi rapporti: si assiste ad un secondo livello della storia sociale e spirituale, ove «le parole e i concetti spagnoli di tipo religioso, così come i santi cristiani, erano penetrati profondamente nei nahuas, che non li consideravano più come strani e imposti (...); i templi e le antiche e crudeli cerimonie, erano soltanto ombre di un passato appena ricordato da pochi indigeni come qualcosa di imbarazzante»¹³.

Secondo questa interpretazione, non condivisa da tutti, dalla fine del '500 che il fenomeno della “piena” conversione diviene prevalente. Generazioni di nativi nascono e muoiono abituati a recitare le formule dei catechismi, a pregare con i loro rosari, a portare la croce nelle processioni, a danzare nella festività del

¹² Cfr. una riflessione sulla questione del *nepantla* in Jaime Lara, *Christian Texts for Aztecs. Art and Liturgy in Colonial Mexico*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, p. 258. Dal punto di vista antropologico è importante José Rubén Romero Galván, «“Padre no te espantes, pues todavía estamos nepantla”. La evangelización como experiencia indígena», in: Alicia Mayer (ed.), *El historiador frente a la historia. Religión y vida cotidiana*, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Divulgación, 4), México 2008, pp. 149-165. Si veda anche James Maffie, *The Centrality of Nepantla in Conquest-Era Nahua Philosophy*,: <http://www.enkidumagazine.com/eventos/chimalpahin/art/0001_CH08.htm>, 18.10.2010.

¹³ *Ibid.*, p. 261. Lara fa riferimento a James Lockhart, *The Nahuas after the conquest: A social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford 199. Non vediamo comunque collegamento chiaro con il pensiero di Lockhart.

Corpus Cristi, a confessare i loro peccati in Quaresima, a ricevere regolarmente la Comunione.

Nel Perù il processo di evangelizzazione avvenne più lentamente. La catena delle Ande poneva enormi difficoltà alle comunicazioni, pur tenendo conto degli incredibili ponti che la sapienza tecnica indigena aveva distribuito lungo le montagne. Malgrado ciò, l'isolamento di molte comunità della *sierra* era la norma. Più lontana dalla Penisola iberica della Nuova Spagna, la regione soffrì inoltre il lacerante fenomeno delle guerre civili, che impedì per diversi anni l'integrazione sociale. Soltanto nel 1550 iniziò metodicamente l'evangelizzazione, con venti anni di ritardo rispetto a quella del Messico. I Gesuiti, a partire dagli anni 60, divennero uno dei gruppi missionari più importanti, con figure della portata di José de Acosta¹⁴. Nelle montagne, la religiosità popolare si esprimeva soprattutto nel culto della Madre Terra (*Pacha Mama*) e degli spiriti protettori delle montagne (*Apus* e *Wamanis*). Lungo la costa, invece, la conformazione orografica più clemente permise una più facile ricezione del messaggio evangelico da parte di popolazioni più numerose e consolidate rispetto a quelle della *sierra*.

Da Santa Fe de Bogotà fino a Quito, e giù verso Arequipa e oltre ancora, i missionari lottarono per desacralizzare la *Pacha Mama*. Per l'antropologo Manuel Marzal, il risultato di questi sforzi missionari fu che, verso la seconda metà del '600, «la maggior parte della popolazione peruviana, non soltanto era stata battezzata, ma aveva accettato la nuova religione, in modo tale che il paese ebbe la maggior trasformazione religiosa della sua storia»¹⁵. Approfon-

¹⁴ José de Acosta (1540-1600). Nacque a Medina del Campo (Spagna). Nel 1572 arrivò in Perù, ove fu docente all'Università di San Marco e provinciale della Compagnia. Contribuì decisamente alla buona riuscita del Terzo Concilio Limense (1582/83). Tornato in Spagna, e dopo un breve soggiorno a Roma, morì a Salamanca nel 1600. Tra le sue opere spiccano *De procuranda indorum salute* e *Historia natural y moral de las Indias*.

¹⁵ Manuel Marzal, *La Transformación Religiosa Peruana*, in: Fernando Armas Asín (ed.), *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1999, p. 143.

dendo tale affermazione questo autore segnala che gli *andinos*, considerati nell'insieme, accettarono i nuovi parametri «di credenze, riti, forme di organizzazione e norme etiche di origine cristiana, anche se non sempre allo stesso modo, né con la stessa intensità in tutte le etnie»¹⁶. Inoltre, sottolinea sempre Marzal, nel Sud delle Ande predominò l'integrazione del vecchio sistema religioso con il cristianesimo, «costituendo un sistema più o meno sincretico»¹⁷.

Si può affermare con sicurezza che il “tasso di sincretismo” fu molto più alto nell'Incario rispetto alla Nuova Spagna, tenendo sempre presente il divario costa-*sierra* nel Perù. In ogni caso, nel complesso, si può affermare che le fonti storiche mostrano che una gran parte degli Indios dell'America si incorporò con vera sincerità nella fede cattolica, mentre gradualmente si integrava nella vita amministrativa e burocratica del vicereame. Evidentemente, ciò si può sostenere pur con molte sfumature. In ogni caso è sempre più facile trovare veri cristiani tra gli indigeni battezzati di seconda generazione, e magari soprattutto tra i meticci. Inoltre, molti documenti dimostrano che i veri problemi degli indigeni erano principalmente di tipo giuridico, sociale, economico, e non di violenza

¹⁶ *Ibid.* Testo originale: «Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada de las etnias costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar e integrar elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético».

¹⁷ *Ibid.* In una linea simile, il recentemente scomparso vescovo di Cajamarca, José Dammert Bellido offre una visione critica ma equilibrata della prima evangelizzazione nel suo territorio. Non nega l'impegno di molti evangelizzatori, ma critica la mancanza di flessibilità nelle strutture ecclesiastiche e la poca assimilazione del cristianesimo da parte degli indigeni, dovuto soprattutto alla grande dispersione geografica delle loro popolazioni, inconcepibili per un europeo. Per mons. Dammert, la presenza ancor oggi di racconti popolari frutto di una miscela tra paganesimo e cristianesimo riflette la superficialità dell'evangelizzazione. È il caso della storia che parla di «Nostro Padre, Dio potente, (...) ebbe due figli: l'Inca e Gesùcriso» che continua: «Abbiamo litigato con Mama Pacha [la terra], Gesù ci protegge», cit. da José Dammert Bellido, *Primera evangelización y Pastoral hoy*, CELAM (col. V Centenario 22), Bogotá 1988, p. 116.

religiosa, come si constata, ad esempio, nelle molte cause che gli Indios facevano presso le istanze giudiziali del vicereame, per protestare contro diverse ingiustizie di varia entità¹⁸.

Un caso diverso è quello delle regioni dell'estremo Sud cileno, ove si sperimenta un divario tra l'evangelizzazione più riuscita in area costiera e nelle grandi isole, come Chiloé, e quella realizzata nella regione dell'Arauco, ove gli indiani Mapuches e altri gruppi furono capaci di tener testa alle milizie spagnole durante l'intero periodo coloniale, e la cristianizzazione penetrò con molta difficoltà. In Brasile vi furono grandi figure che accompagnarono tutto il processo di evangelizzazione, come i gesuiti José di Anchieta (1534-1597)¹⁹, beato, o il poliedrico Antonio Vieira (1608-1697)²⁰; lì la situazione politica era diversa, e la presenza di potenze cattoliche non portoghesi, come la Francia, facilitò, almeno per un periodo, l'ingresso di frati cappuccini, che arrivarono in alcuni casi a stabilire un vero dialogo religioso con i nativi Tupi del Maranhão, come racconta Yves D'Evreux (1557-1650)²¹.

Torniamo alla domanda principale: ci fu un processo d'inculturazione della fede nella prima evangelizzazione dell'America? E cioè, incarnazione del Vangelo nelle culture americane, e incorporazione di esse nella vita della Chiesa universale?²²

¹⁸ Sulla questione del rapporto indigeni e diritto è fondamentale Ana de Zaballa Beascochea (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Iberoamericana, Vervuert (Tiempo emulado. Historia de América y de España, 15), Madrid, Frankfurt a. M. 2011.

¹⁹ Nato a l'Isola di Tenerife, una volta diventato gesuita passò in Brasile ove imparò la lingua generale degli Indios del Brasil (sintesi fatta dai missionari). Si occupò della civilizzazione e predicazione, scrivendo diverse opere di catechesi.

²⁰ Nato a Lisbona, missionario in Brasile ove si dedicò all'evangelizzazione, grande predicatore e fecondo scrittore, difensore della missione providenziale del Portogallo nel mondo.

²¹ Yves D'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos 1613 a 1614, com colaboração de Ferdinand Denis*, traduzida por Cesar Augusto Marques, Siciliano, São Paulo 2002. Cappuccino francese (1577ca-1632ca), famoso soprattutto per questa esperienza missionaria tra i Tupinambas.

²² Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Slavorum apostoli*, 21.

A mio parere, nell'intero territorio americano durante il '500 non si trova un fenomeno d'inculturazione parallelo a quello guadalupano. Quello che troviamo in alcune metodologie missionarie sono tendenze che si situano nella linea dell'adattamento dei metodi missionari al modo di essere indigeno.

Di questo lavoro di adattamento rende testimonianza, in tutte le regioni dell'America spagnola o portoghese una ricca letteratura di tipo linguistico, storico o catechistico: vocabolari, grammatiche, storie, catechismi, guide per confessori, raccolte di sermoni, ecc.

Questi studi sono numerosi, e documentano lo sforzo degli operatori pastorali di penetrare nel mondo interiore degli indigeni per far loro accogliere pienamente il Vangelo.

Come diceva Marzal per il Perù, nell'intera America va tenuto conto della regione e della modalità peculiare del processo evangelizzatore onde poter fare una valutazione che non cada nelle semplificazioni.

LA TESI DELLA RESISTENZA

Passiamo a considerare l'interpretazione che sottolinea, nella prima evangelizzazione, soprattutto l'atteggiamento della resistenza degli indigeni, parola diventata ormai un termine tecnico. La presenza di questa resistenza è innegabile, soprattutto all'inizio della conquista²³.

Lo stesso dicasi del sincretismo, fenomeno spirituale e psicologico ampiamente documentato, e tuttora presente tra molti indigeni. Nell'Incarico, per esempio, è stato scoperto qualche anno fa un "Confessionario – manuale del confessore – pagano" del secolo XVI, ove il redattore, probabilmente un *leader* religioso

²³ Un'opera rappresentativa di questa tendenza è quella di Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y Colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Historia General 9), México 1977. Per una serena visione critica, Cfr. Pedro M. Guibovich Pérez, *Visitas eclesíasticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII*, in Zaballa Beascochea (ed.), *Los indios*, cit., pp. 178-181.

andino, basandosi sulla struttura dei confessionari cristiani ne costruì uno pagano, con i corrispettivi peccati, tra cui quello di avere contatti con gli spagnoli²⁴.

Semplificando, il problema non è tanto il sincretismo in sé, ma il suo consolidarsi nel tempo²⁵. Tale fatto significherebbe infatti la sconfitta dell'evangelizzazione, non compatibile con una religione con forti accenti fatalistici e frutto di un amalgama di elementi mitici, quale, in parte, era quella presente tra i Mesoamericani, e nell'Incario, prima dell'arrivo degli europei.

D'altra parte, è pur vero che non sempre l'opera di cristianizzazione arrivò alla piena valutazione di tanti tratti culturali "positivi" degli Indios, che potevano essere valorizzati come *praeparatio evangelica*. A tale proposito bisogna dire che gli evangelizzatori agirono in senso "negativo" rispetto agli orientamenti della Teologia India, di cui parleremo in seguito: volevano raggiungere il profondo dell'anima india, neutralizzando qualsiasi elemento incompatibile con il cristianesimo.

TEOLOGIA INDIA E PRIMA EVANGELIZZAZIONE

Negli ultimi decenni del XX secolo si è sviluppata in America Latina una corrente che chiamata Teologia India, movimento abbastanza articolato²⁶. Dal punto di vista teologico non si tratta di «una riflessione particolare e specifica, ma piuttosto di un mondo complesso, con diverse sfumature e diverse accezioni»²⁷. Infatti,

²⁴ Studiato in Josep-Ignasi Saranyana, *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*, cap. 9: *Fenómenos de religión yuxtapuesta en el Incario*, Universidad de Navarra (Colección teológica 77), Pamplona 1991, pp. 227-248.

²⁵ Sono illuminanti, a questo proposito, le riflessioni di Louis J. Luzbetak, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, EMI, Bologna 1991, pp. 425-428.

²⁶ Cfr. opera fondamentale: Javier García González, *Teología India de América*, Editorial Nueva Evangelización, México 2001.

²⁷ Octavio Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India*, relazione pronunciata nel II Simposio de Teología India, Riobamba, Ecuador, ottobre 2002.

nella Teologia India convivono elementi più o meno “moderati” con altri piuttosto “radicali”, alcuni di essi addirittura non cristiani, i quali considerano l’opera di evangelizzazione in America come un’imposizione intollerabile che portò alla distruzione delle religioni pre-ispaniche, vero sostegno dell’identità indigena.

In questa linea, alcuni movimenti estremi auspicano un ritorno alle religioni pre-ispaniche, senza escludere aspetti violenti. Altri, in una linea moderata, e all’interno della Chiesa cattolica, intendono arrivare a un “accordo” tra le culture indigene e il cristianesimo, fuggendo dal rischio dell’etnocentrismo. Questa è la linea più generale della Teologia India, anche se all’interno di essa non mancano sfumature diverse.

Invece di definire cos’è la Teologia India possiamo descriverla, partendo dalle riflessioni di mons. Felipe Arizmendi, vescovo di San Cristóbal de Las Casas, nella sintesi degli incontri di “Pastorale indigena e Teologia India” avvenuti nel 2002 a Oaxaca (México) e Riobamba (Ecuador):

Che il Signore Gesù Cristo, Verbo incarnato, ci conceda i doni del suo Spirito, affinché scopriamo la sua presenza nei nostri popoli originari, offriamo loro la pienezza della sua manifestazione affinché vivano il Mistero pasquale e raggiungano la vita degna che Dio Padre vuole per tutti²⁸.

Abbiamo qui, mi pare, gli elementi essenziali della ricchezza della Teologia India nella Chiesa: partire dai valori presenti nelle culture indigene per dar loro compimento nella Rivelazione del Dio cristiano, Uno e trino.

Non possiamo in questa sede addentrarci nella galassia della Teologia India, ma è comunque possibile accennare ad alcuni aspetti che si riferiscono alla prima evangelizzazione. La questione non è banale.

²⁸ Felipe Arizmendi, *Memoria de los Encuentros Latinoamericanos de Pastoral Indígena en Oaxaca y Riobamba*, in *Pastoral Indígena y Teología India*. Memorias del III Encuentro Regional México y Centroamérica, CELAM (Documentos Celam 167), Bogotá 2005, p. 41.

In riferimento alla valutazione complessiva dell'evangelizzazione fondante, per alcuni si trattò di un modello non valido, quello che possiamo chiamare un modello “no”, a confronto di un modello “sì” da proporre oggi: un sistema di alleanza con le culture ancestrali, con i loro valori religiosi, con i loro *semina Verbi*.

A questo proposito è interessante la posizione di Eleazar López Hernández, sacerdote messicano zapoteco, uno dei rappresentanti più noti della Teologia India²⁹. In uno scritto del 1999 affermava:

All'arrivo degli europei nel continente Anahuac, Tahuantinsuyu o Abya Yala, chiamato adesso “America”, le possibilità di incontro del mondo europeo cristiano con il mondo indigeno “pagano” erano abbastanza propizie.

E questo per due motivi:

Non soltanto perché i nostri popoli anelavano profondamente al ritorno di Quetzalcoatl ma perché avevano elaborato schemi culturali e religiosi che permettevano l'interrelazione di popoli diversi. Nei nostri nonni – continua Eleazar – c'era la coscienza che esistevano molte modalità di capire la vita e di capire Dio, che potevano sommarsi in complessi polisintetici³⁰.

In questi e in altri scritti, tale autore sottolinea una comune identità del mondo indigeno del Continente, che indica con diversi nomi alternativi a quello di “America”.

Come abbiamo visto, López Hernández segnala la speranza dei popoli indigeni del ritorno di Quetzalcoatl; esisteva, aggiungiamo, un analogo fenomeno nell'Incario sotto il nome di Wiracocha. Erano miti di speranza, di fiducia nel ritorno di un eroe scomparso, più o meno divinizzato, che sarebbe tornato a portare la felicità. Come non vedere in questi miti una possibile prepa-

²⁹ Si veda la sua opera *Teologia india*, EMI, Bologna 2004.

³⁰ Eleazar López Hernández, *Pueblos Indios e Iglesia - Historia de una relación difícil*, Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, enero de 1999, <http://www.sedos.org/spanish/hernandez_1.htm>, 12.11.2010. Abbiamo tradotto con «complessi polisintetici» per «conjuntos polisintéticos».

razione provvidenziale all'accoglienza del Vangelo in America? López Hernández va oltre: afferma che la saggezza degli antenati aveva creato una sorta di piattaforma d'integrazione religiosa, ove tutte le credenze potevano confluire in una sintesi, nell'ambito di una specie di indifferentismo mistico, di tipo orientale.

In realtà questo tipo di saggezza pre-ispanica non era in una situazione ottimale: coesisteva infatti con sistemi politici socialmente ingiusti, ove non mancavano manipolazioni sanguinose delle religioni, per fini di espansione imperialista. Più che puntare su questi circoli polisintetici, si dovrebbe far leva sui veri *semina Verbi*, che si trovano nelle manifestazioni di religiosità genuina, come ad esempio nella letteratura poetica texcocana, e in autori come Nezahualcoyotl (1402-1472), che cercava l'amici-zia con l'unico Dio, Ipalnemouani, il "Datore della vita".

Riprendiamo nuovamente il testo di López Hernández. Le frasi seguenti sono significative:

Il Dio cristiano poteva sedersi, senza nessun problema, nel "petate"/tappeto religioso dei nostri popoli. Perché era perfettamente compatibile con le nostre credenze ancestrali. (...) Tuttavia, da parte degli europei non ci fu lo stesso atteggiamento dialogante. L'aver vinto la guerra dava loro la certezza che *il loro Dio era l'unico Dio vero*. E di conseguenza il Dio indigeno doveva essere annichilito.

Il brano, di grande forza retorica, rimane però problematico a livello storico e teologico. In primo luogo, il modo di fare il paragone tra il Dio cristiano e il *petate*/tappeto religioso «dei nostri popoli» fa pensare a un'antecedenza delle credenze ancestrali sul «Dio cristiano»; secondo l'autore, è il «Dio cristiano», che deve entrare nel *petate*/tappeto pre-ispanico, e sedersi come un ospite.

Da parte degli americani, l'ospite poteva sedersi «perché – dice Eleazar – era perfettamente compatibile con le nostre credenze ancestrali», ribadendo ulteriormente l'antecedenza delle culture ancestrali sul «Dio cristiano». C'è da domandarsi: si può affermare che il Vangelo fosse perfettamente compatibile con le

credenze ancestrali senza forzare sia il *kerigma* evangelico sia le stesse credenze ancestrali?

Si può pensare che, senza negare forti parallelismi in certi aspetti, non è ammissibile mettere in un'unica tipologia religiosa le credenze ancestrali tradizionali dell'America. In verità si conoscono abbastanza bene le dissomiglianze tra le differenti regioni culturali e la molteplicità di manifestazioni religiose presenti in ognuna di esse, difficili da accordare in un unico sistema religioso. Il che non vuole dire che non si possano individuare alcuni aspetti generali comuni, molto importanti: in primo luogo la religiosità "mitica", che implica l'alienazione della persona singola, incapace di superare le passioni e le forze della natura. Religiosità "mitica" che porta alla creazione di divinità e potenze spirituali alle quali si indirizzano riti di scongiuro. Una religiosità che spesso confluisce nell'accentramento del potere politico.

Nessuno mette in dubbio però – così fecero tra l'altro molti missionari della prima ora – che nelle culture ancestrali americane non mancassero tratti genuinamente religiosi – *semina Verbi* – che aspettavano il completamento cristiano, come ad esempio la generosità nell'offrire sacrifici personali agli dei, la tendenza al monoteismo in alcuni circoli di saggi, le virtù familiari e sociali, la giustizia nel lavoro, l'ospitalità, la creatività artistica, ecc. Ma non si può neanche negare che sussistevano molti elementi da purificare, sia a livello religioso che umano, come l'ambiguo rapporto religioso con la terra (*Pacha mama*), e con gli spiriti intermedi, la poligamia, le devianze sessuali, la sepoltura di mogli e schiavi con il marito defunto, la crudeltà, i sacrifici umani di uomini, donne e bambini.

In tale contesto è utile considerare il seguente brano di padre Eleazar, riguardo all'accettazione del Vangelo da parte degli Indios:

Ci furono alcuni nelle comunità indigene che interiorizzarono le conseguenze dell'evangelizzazione intollerante. E accettarono di seppellire per sempre le loro antiche credenze, al fine di sopravvivere all'ecatombe della conquista.

P. Eleazar è, successivamente, ancora più esplicito:

questa distruzione del mondo indigeno, all'inizio della prima evangelizzazione, ebbe anche per la Chiesa disastrose conseguenze, giacché allora perse la possibilità d'inculturarsi nell'ambiente indigeno.

Siamo qui arrivati, pensiamo, al nucleo del pensiero di López Hernández sul nostro tema: l'evangelizzazione, che è un processo teologico di annuncio della Parola e di chiamata alla conversione, per lui fundamentalmente è un'altra cosa: è sedersi a-problematicamente sul *petate*/tappeto delle credenze ancestrali. È accettare di essere un ospite che dialoga, magari che offre dei regali, ma soprattutto che ascolta, che conversa.

Un'evangelizzazione che annuncia eventi storici, che non trascura la chiamata alla conversione, al cambiamento, al riconoscimento del peccato per ricevere la liberazione è, in quest'ottica, qualcosa di intollerante. La migliore risposta a questo atteggiamento è la resistenza. La conversione è quasi una resa, un tradimento della propria identità. La prima evangelizzazione è, in definitiva, un modello "no", un modello anti-inculturazione. E di conseguenza, con le parole di López Hernández, «la sfida attuale della Chiesa è mostrare che con la *nuova evangelizzazione* è possibile superare l'intolleranza della prima»: ci deve essere un nuovo modello "sì" attuale che cancelli il modello "no" della prima evangelizzazione.

In tale contesto, è vero che oggi non è proponibile un annuncio del Vangelo senza un'attenzione per i valori culturali e religiosi dei popoli. La Chiesa cattolica è da tempo impegnata lungo questa linea, anche se – a ben vedere – la tensione verso quella che oggi chiamiamo inculturazione proviene dall'evento della Pentecoste. Ma oggi, più che mai, la comprensione della storia delle popolazioni locali è fondamentale per gli operatori pastorali, i quali dovranno cercare sempre di appurare la verità dei fatti storici, senza modelli pregiudiziali, senza cadere in una logica oppressori-oppressi, meccanismi che non giovano alla ricerca della verità, e che conducono a forzature di tipo trionfalistico o demonizzante.

Forse un criterio positivo può essere quello di considerare che l'inculturazione, pur necessaria, sia un aspetto subordinato, secondario, al servizio dell'evangelizzazione. L'inculturazione ha quindi senso se la si riferisce all'evangelizzazione.

Quando viene separata dall'evangelizzazione, l'inculturazione perde le proprie coordinate, e diventa una priorità che fa saltare gli equilibri: la cultura si mette al centro, al di sopra della persona stessa³¹.

A riguardo, può essere sostenuto – e in tal senso seguiamo in parte il pensiero del cardinale Paul Poupard – che l'evangelizzazione dell'America «diede luogo a una nuova sintesi»³², diversa dalle antiche e ricche civiltà pre-colombiane, ma non era la semplice giustapposizione della «cultura dei *conquistadores* spagnoli o portoghesi trapiantata nell'altro lato dell'Oceano». Fu una nuova sintesi, un meticcio a più livelli, che recava una nuova visione del cosmo e dell'essere umano, radicata nella fede cristiana.

La prima evangelizzazione si può considerare, dunque, un contributo di identità, perché ha animato e continua a vivificare tutte le culture latino-americane attraverso un humus cattolico, che è sopravvissuto lungo gli ultimi cinquecento anni.

³¹ Cfr. Luis Martínez Ferrer, *Introducción general*, cit., pp. 88-91.

³² Paul Poupard, *Novedad y tradición de la evangelización de las culturas*, conferenza pronunciata nell'Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla de los Ángeles, México, el 16 de junio de 1988:

<http://www.inculturacion.net/index.php?option=com_phocadownload&view=file&id=54%3Apoupard-card.-paul-novedad-y-tradicin-de-la-evangelizacin-de-las-culturas-espaol&Itemid=189&start=120&lang=es>, 13.10.2010. Il brano in spagnolo: «De manera similar, la evangelización del continente americano dio lugar a un nueva síntesis, diversa de las antiguas y ricas civilizaciones amerindias, mas que tampoco era ya, simplemente la cultura de los conquistadores españoles y portugueses trasplantada al otro lado del océano. Esta nueva síntesis, verdadero mestizaje en todos los niveles, que halla su expresión más genuina en el barroco americano, conlleva una visión global del hombre y de la existencia. Como no podía ser menos, en este proceso de encuentro cultural desaparecieron algunos elementos propios de las culturas indígenas. Hoy, quinientos años después, lamentamos cuanto se perdió injustamente, mas no aquellos elementos que ofendían la dignidad del hombre».