

Attraversare mondi vuole essere una suggestione.

Un auspicio che rimanda a una prospettiva propria della ricerca più innovativa, aperta a contaminazioni e percorsi transdisciplinari.

Gli autori dei saggi qui raccolti si sono confrontati con la possibilità offerta dagli attraversamenti di metodi e linguaggi suggerita dall'idea dell'incontro di mondi e culture prospettata dalle missioni occidentali nelle nuove terre, ma anche dagli sconfinamenti di saperi che hanno disarticolato cornici disciplinari, modellizzazioni tematiche e griglie periodizzanti fino a porre in dialogo *Humanities* e *Technologies*.

VITTORIA FIORELLI è professoressa ordinaria di Storia moderna presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli dove insegna anche Storia moderna e *Public History*. La sua produzione scientifica è da sempre attenta allo studio della storia sociale e religiosa con particolare attenzione alle tematiche di genere e alla rete di relazioni familiari ed economiche delle *élite* tra Mediterraneo e Atlantico.

NATASCIA VILLANI è professoressa ordinaria di Filosofia politica presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli, dove ricopre anche un incarico di insegnamento in Etica della formazione. I temi attuali di ricerca riguardano la dimensione etica del vivere sociale approfondendo argomenti quali giustizia, solidarietà, etica del lavoro, fiducia.

La Carta del Cantino
Modena, 1502

ISBN 979-12-5511-029-3



9 791255 110293



QUADERNI DELLA RICERCA • 33
DIPARTIMENTO DI SCIENZE FORMATIVE,
PSICOLOGICHE E DELLA COMUNICAZIONE

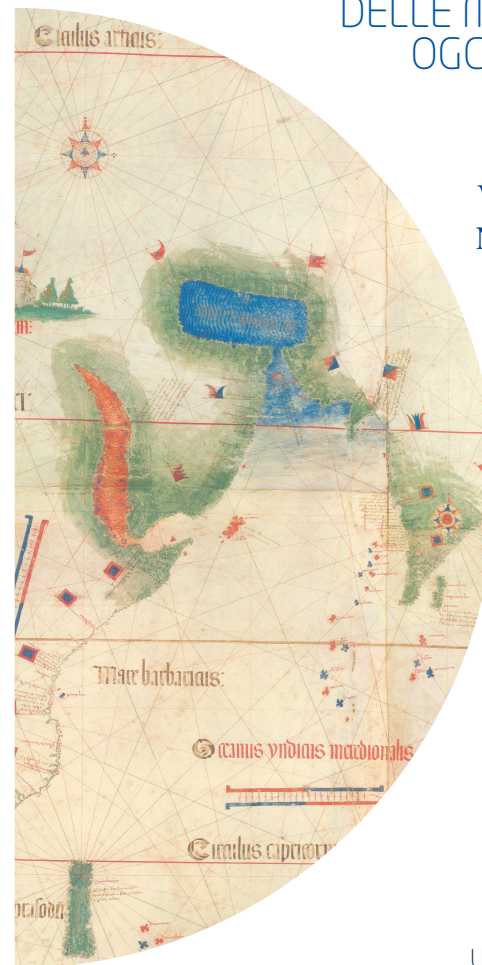
V. FIORELLI, N. VILLANI ATTRAVERSARE MONDI FONTI E METODI PER LO STUDIO DELLE MISSIONI

ATTRAVERSARE MONDI

FONTI E METODI PER LO STUDIO
DELLE MISSIONI TRA TESTI,
OGGETTI, PERSONE

a cura di

Vittoria Fiorelli
Natascia Villani



SUOR ORSOLA
BENINCASA
UNIVERSITÀ EDITRICE



QUADERNI DELLA RICERCA • 33

Collana diretta da
Lucio d'Alessandro

Comitato scientifico
Tommaso Edoardo Frosini
Enricomaria Corbi
Paola Villani
Natascia Villani



QUADERNI DELLA RICERCA • 33

Collana diretta da

Lucio d'Alessandro

DIPARTIMENTO DI SCIENZE FORMATIVE, PSICOLOGICHE
E DELLA COMUNICAZIONE



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Italia Domani
DIPARTIMENTO DI SCIENZE
E DELLA COMUNICAZIONE



National Research Project
NETEX
networks and exchanges

Il volume si inserisce nel quadro delle attività congiunte del Dottorato Nazionale per gli Studi Religiosi (DREST) e il gruppo di ricerca dei progetti *DIGITAL INQUISITION*. *Tools for multimedia access and exploitation of the Archive of the Congregation for the Doctrine of the Faith*; *NETEX – NETworks and EXchanges within the Congregations of the Roman Curia: a Digital Analysis of the Early Roman Church Archives* (PRIN 2022 / PRIN-PNRR 2022).

Redazione ed editing

Luciana Trama

Progetto grafico, impaginazione e copertina

Flavia Soprani

Realizzazione e stampa

Carmine Marra

© Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2026

Tutti i diritti sono riservati

Il libro è concesso in licenza in base alla licenza internazionale

Creative Common Attribution 4.0 CC-BY-NC-ND.

Tutti i dettagli sulla licenza sono disponibili su: creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0.

Accesso gratuito del libro all'indirizzo: universitypress.unisob.na.it.

La proprietà intellettuale dei singoli contributi resta degli autori.

ISBN 979-12-5511-029-3

ATTRAVERSARE MONDI.
FONTI E METODI PER LO STUDIO
DELLE MISSIONI TRA TESTI,
OGGETTI, PERSONE

a cura di

Vittoria Fiorelli

Natascia Villani



SUOR ORSOLA
BENINCASA
UNIVERSITÀ EDITRICE

Sommario

9 *Premessa*

PARTE I. Confronti

15 Silvia Cristofori
*La Bibbia nella scatola dei biscotti.
Vita sociale delle Scritture nel Buganda
della fine del XIX secolo*

53 Maria Teresa Fattori
*Attraversare mondi, strutturare territori,
favorire incontri: le iniziative della Congregazione
de Propaganda Fide sui Nuovi mondi
tra organizzazione del territorio e formazione
del clero*

81 Andrea Arcuri
*Le missioni del Sacromonte di Granada.
Dall'archivio al fumetto digitale*

97 Silvia Toppetta
*La valorizzazione del patrimonio culturale
attraverso strumenti digitali:*

*il caso della Digital Library dell'Archivio
del Dicastero per la Dottrina della Fede*

- 105 Riccarda Suitner
*Una nuova fonte sulle missioni francesi
nell'Oceano Indiano: Inquisizione e Propaganda
Fide su Île de Bourbon (La Réunion)
e Île de France (Mauritius)*
- 127 Miguel Ángel Esparza Torres
Víctor Felipe Acevedo López
*Caracterización y dimensiones de la lingüística
misionera española*
- PARTE II. Laboratorio
- 157 Eneo Branelli
*Archivi e missioni: attraverso le carte
dell'Archivio Barberini (Indice II, 1498-1516)*
- 193 Antonio Pio Di Cosmo
*Il Francesco-auriga. Il successo di un locus
della propaganda imperiale nella réclame
francescana*
- 219 Antonio Pio Di Cosmo
*La teoria della regalità visigota: continuità,
discontinuità e rottura avverso
la fenomenologia del potere romano orientale*
- 241 Nicolò Di Dio
*Attraversare i mondi al tempo
della globalizzazione*

Sommario

- 263 Nicolò Germano
*Soglie dell'etica. Un «accesso» al pensiero
di François Jullien*
- 281 Accursio Graffeo
*C'è sciamano e 'sciamano'.
Attraversando mondi e confini: tra dimensioni
oniriche, realtà verosimili e democrazie pericolanti*

Premessa

Cosa si intende, oggi, per transdisciplinarietà?

Quale modello epistemologico si può offrire al confronto tra ricercatori in formazione e studiosi provenienti da differenti percorsi disciplinari?

Come e quanto una società della comunicazione può contribuire alla disarticolazione delle cornici disciplinari, delle modellizzazioni tematiche e delle griglie periodizzanti?

Diversi anni addietro l'Università Suor Orsola Benincasa ha istituito il Centro Interdipartimentale di Ricerca Scienza Nuova con l'obiettivo di costruire un luogo nel quale si potessero confrontare e coniugare *Humanities* e *Technology* in una osmosi continua di linguaggi, di metodi e di grammatiche.

Dopo molto tempo e molto lavoro si può dire che quella sfida è stata vinta: la ricerca e la sua progettazione elaborata dai giovani che hanno animato quello che oggi si definirebbe un *hub* di innovazione ha varcato i confini delle singole discipline per proiettarsi in una dimensione integrata tra scienza, tecnica e saperi umanistici.

Proseguendo su questa strada, l'Ateneo ha aderito al Dottorato Nazionale in Studi Religiosi (DREST) coordinato dall'Università di Modena e Reggio. Un percorso di alta formazione che aggrega più di trenta istituzioni e si articola in curriculum che hanno caratterizzazioni molto precise.

Suor Orsola ha scelto di partecipare al percorso *Transdisciplinarietà e ricerche di frontiera* coerente con molte delle attività che si sviluppano al suo interno e con la parte più vivace della sua progettazione scientifica.

È con queste riflessioni che aprivamo il volume *La dimensione del religioso nella serialità televisiva* pubblicato nel 2024 per raccogliere i contributi di una giornata di studi dedicata a questo tema, pensata come contributo dell'Ateneo alle attività scientifiche del XXXVIII ciclo del DREST.

Dopo un anno, la ricerca di un argomento altrettanto trasversale e denso di sollecitazioni per studiosi impegnati in campi di indagine tanto diversi quanto ricchi di reciproci spunti di approfondimento ci ha portate a proporre ai dottorandi del XXXIX ciclo il tema delle missioni. Un argomento sul quale, oltre alla generosa presenza di molti studiosi di altissimo profilo, abbiamo trovato la convergenza di un dinamico gruppo di ricerca nel quale convergono i lavori dei componenti di due progetti finanziati dal MUR nel 2022 e allora in corso di svolgimento: *DIGITAL INQUISITION. Tools for multimedia access and exploitation of the Archive of the Congregation for the Doctrine of the Faith* e *NETEX – NETWORKS and EXchanges within the Congregations of the Roman Curia: a Digital Analysis of the Early Roman Church Archives* (PRIN 2022 / PRIN-PNRR 2022).

Premessa

Ancora una volta ringraziamo gli amici che hanno raccolto il nostro invito a riflettere su questo ricco campo della ricerca, i giovani studiosi che hanno animato l'incontro e contribuito al volume con i loro scritti e con le loro proposte di applicazione della trasversalità tematica e metodologica ed Eneo Branelli che ha lavorato con noi alla riuscita dell'impresa.

Vittoria Fiorelli e Natascia Villani

PARTE I.
CONFRONTI

Silvia Cristofori

*La Bibbia nella scatola dei biscotti.
Vita sociale delle Scritture nel Buganda
della fine del XIX secolo*

1. *Una Bibbia buona per viaggiare*

Con il titolo di *Ekitabo ekitukuvu ekya Katonda*¹, il *Libro sacro di Dio*, la British and Foreign Bible Society pubblicò nel 1896 la prima versione integrale della Bibbia in luganda, lingua parlata nel Buganda sulle sponde settentrionali del lago Nnalubaale che, un quarantennio prima, l'esploratore John Hanning Speke aveva rideominato lago Vittoria. In questo regno dell'Africa dei Grandi Laghi si diffuse presto la duratura leggenda secondo cui al volume fosse stato dato un formato compatto – poco meno di 8 cm di larghezza e di spessore – perché potesse entrare perfettamente nella confezione da due libbre dei biscotti da tè Huntley & Palmers. Prodotti a Reading, i biscotti della Huntley & Palmers, all'epoca nota come "the World's Biscuit Baker", erano commercializzati in pratiche e resistenti scatole di latta decorata,

¹ Il titolo per esteso è *Ekitabo ekitukuvu ekya Katonda, kyebaita Bai-buli, ye Ndagano enkade nempya, ekyakyusibwa mu Luganda*, British and Foreign Bible Society, London 1896, vale a dire: «Il Sacro Libro di Dio, chiamato Bibbia, ovvero l'Antico e il Nuovo Testamento tradotti in luganda».

lungo le rotte dell'impero britannico². Una volta finito il prodotto dolciario, le scatole di latta fungevano da contenitori, pratici e resistenti, in grado di proteggere da umidità e termiti oggetti di valore deperibili come l'*Ekitabo* che divenne così familiarmente noto come la "Biscuit-Tin Bible".

Pur non essendo stata progettata su misura della scatola dei popolari biscotti, le sue fattezze rispondevano in effetti a esigenze pratiche: si trattava di una Bibbia concepita per essere facilmente trasportata. In una lettera dal Buganda, datata 9 marzo 1891, il missionario anglicano George Lawrence Pilkington aveva rappresentato la necessità di considerare il criterio della trasportabilità per le pubblicazioni della Church Missionary Society (CMS). Così aveva, infatti, scritto ad Alfred Robert Tucker, vescovo dell'Africa equatoriale orientale residente a Mombasa:

We ought to aim at having the books small and light as is consistent with good printing and binding, both in order to save cost in carriage and because the Waganda³ are far readier to buy a neat book and one

² La storia locale e globale di questa industria alimentare è stata ripercorsa dalla mostra *Biscuit Town: 200 Years of Huntley & Palmers*, allestita a Reading nel 2022 nel Museum of English Rural Life in collaborazione con il Reading Museum. Fra i manufatti in esposizione, vi era anche la scatola da due libbre usata per custodire la prima Bibbia in Luganda, attualmente visibile nella versione online della mostra al seguente indirizzo web: <https://collections.reading.ac.uk/special-collections/explore/online-exhibitions/biscuit-town-200-years-of-huntley-palmers-in-reading/> (ultima consultazione, 10/01/2025).

³ Il termine luganda "waganda" si riferisce al popolo del Buganda, più frequentemente indicato con "baganda". In questa lingua agglutinante, sono usati i prefissi "mu-" per il singolare e "ba-", talvolta trascritto "wa-", per il plurale. Poiché nelle fonti ricorrono entrambe le forme plurali, "wa-

which they can easily carry about with them, than anything large and clumsy⁴.

Stivate in casse, le Bibbie, come tutte le merci destinate al Buganda, una volta giunte al porto di Mombasa, sarebbero state trasportate a spalla dai *porter*, organizzati in carovane, per affrontare il lungo e incerto viaggio verso l'entroterra. Lì avrebbero incontrato un pubblico di lettori che ne avrebbero apprezzato la maneggevolezza, sebbene per spostamenti molto più brevi.

In una pubblicazione missionaria del 1908, *The Baganda at Home*, una foto non datata mostra due figure intiere di profilo, accompagnate dalla didascalia "Teacher setting out"⁵. L'"insegnante in partenza" nella foto è un giovane africano che indossa una giacca chiara in stile europeo sopra un caffetano della stessa tonalità. Con la mano sinistra tiene un libro – forse proprio l'*Ekitabo* del 1896 o l'edizione riveduta del 1899 – mentre con la destra, appoggiato sulla spalla, stringe un bastone, necessario, come spiega la didascalia, per difendersi da leopardi e serpenti durante il viaggio. Al suo seguito, un ragazzo in caffetano chiaro, ma senza giacca, porta sulla testa una stuoia arrotolata e uno sgabello, sui quali l'insegnante avrebbe poi impartito lezione. Poco oltre, il testo sottolinea l'importanza dei catechisti itineranti ganda⁶, come quello raffigu-

ganda" e "baganda", si userà qui la base semantica "-ganda"; ciò anche per la forma al singolare.

⁴ La lettera è riportata in una biografia di Pilkington pubblicata due anni dopo la sua morte: C.F. HARFORD-BATTERSBY, *Pilkington of Uganda*, Fleming H. Revell Company, New York-Chicago-Toronto 1899, pp. 137-138.

⁵ C.W. HATTERSLEY, *The Baganda at Home. With one Hundred Pictures of Life and in Work in Uganda*, The Religious Tract Society, London 1908, pp. 204-205.

⁶ Cfr. nota 3.

rato nella foto, non solo come propagatori del messaggio evangelico ma anche come distributori di libri:

To these men is due to a very large extent the rapid extension of the work, the office of several Europeans being to teach such and send them forth and then to visit them periodically and strengthen their hands in the work. To these teachers is also due in a very large measure the returns in the book sales, as each teacher is a bookseller [...]⁷.

Attraverso un approccio a filiera, la storia della *Biscuit-Tin Bible* sembra snodarsi lungo una catena di trasmissione in cui libri e insegnamenti, provenienti dall'Europa e dagli Europei, passano ai cristiani ganda istruiti dalla missione, e da questi al resto della popolazione del Buganda, per poi estendersi ai regni limitrofi e oltre:

Constantly we have deputations to central stations from races so far untouched begging that a European teacher may be sent to them, as they have seen the wisdom of the Baganda travelers amongst them and wish to learn the wisdom of the white man and of the white man's book as the Baganda have learned it⁸.

A occidente – nel Bunyoro, nel Toro e nello Nkole – il “libro dei bianchi” era in effetti giunto sulle gambe e nella lingua dei ganda nel torno di tempo (1894-1900) in cui questi regni furono inglobati nel Protettorato

⁷ W. HATTERSLEY, *The Baganda at Home...*, cit., p. 208.

⁸ Ivi, p. 209.

dell'Uganda. Tale fatto rifletteva la supremazia storica del regno del Buganda nella regione, un ruolo che, dopo l'avvento della dominazione britannica, assunse una funzione subimperialista⁹. Nel regno del Toro, ad esempio, nei primi anni Novanta erano già arrivate copie del *Mateka*¹⁰, un testo per imparare a leggere, che doveva il nome ai Dieci Comandamenti in esso contenuti¹¹. A seguire erano giunte le traduzioni parziali in luganda delle Scritture che presto suscitarono in quei lettori in erba il desiderio di poter leggere nella propria lingua, il rutoro, nonostante le profonde affinità con il luganda¹². Il *Mateka* fu tradotto nel 1899¹³ ma, già nel 1895, il catechista ganda Apolo Kivebulaya¹⁴ aveva intrapreso i primi ten-

⁹ Lo stesso nome del Protettorato, che dopo l'indipendenza (1962), designa l'odierno Stato africano, si deve a questo ruolo centrale del Buganda. "Uganda" era difatti la forma swahili del toponimo "Buganda" (J.P. CHRÉTIEN, *L'Afrique des grands lacs. Deux mille ans d'histoire*, Flammarion, Paris 2000, p. 197).

¹⁰ Un primo invio di copie dal Buganda, che tuttavia non era mai giunto a destinazione, era avvenuto nel 1892 (M.L. PIRouET, *Black Evangelists. The Spread of Christianity in Uganda 1891-1914*, Rex Collings, London 1978, p. 46).

¹¹ "Mateka" in luganda significa infatti "leggi".

¹² Per quanto riguarda le spinte emulative, inizialmente, e competitive, successivamente, verso i ganda che motivarono questo desiderio nell'élite politica del Toro, si vedano: A. HASTINGS, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1997, pp. 148-166; E. WILD-WOOD, *Bible Translation and the Formation of Corporate Identity in Uganda and Congo 1900-40*, in «The Journal of African History», LVIII, 3 (2017), pp. 489-507. Questi studi evidenziano, inoltre, non solo le perplessità e le resistenze dei missionari anglicani europei riguardo all'opportunità di tradurre le Scritture anche in ruturo, ma anche gli effetti di tali traduzioni nella formazione di identità etnico-politiche in Uganda.

¹³ L. PIRouET, *Black Evangelists...*, cit., p. 59.

¹⁴ Giunto nel Toro come catechista, Apolo Kivebulaya (ca. 1864-1933) si guadagnò ben presto una posizione influente nella corte di questo regno. Ordinato Pastore nel 1903, fu membro del Consiglio della Chiesa di Toro dal 1900. Su questa figura si vedano: E. WILD-WOOD, *Bible Transla-*

tativi di tradurre, a partire dalla versione in luganda, il Vangelo di Matteo verso il rutoro, poi pubblicato dalla British and Foreign Bible Society nel 1900.

Le pagine seguenti, tuttavia, non seguiranno il viaggio della *Biscuit-Tin Bible* nel Protettorato britannico dell'Uganda. Piuttosto, ripercorreranno a ritroso il processo della sua genesi, ricostruendo la storia delle traduzioni delle Scritture che l'hanno preceduta, per poi confluire in essa. L'*Ekitabo*, in questa luce, non apparirà come un oggetto esogeno portatore di intenzioni estranee al suo contesto di diffusione. Esso si mostrerà, invece, come risultato e, al contempo elemento catalizzatore delle interazioni complesse fra 'interno' ed 'esterno' che, più in generale, definivano il dinamismo socio-politico del contesto in trasformazione in cui venne prodotto.

2. *Un lavoro di squadra*

La traduzione dell'*Ekitabo* era stata ultimata da George L. Pilkington (1865-1897) nel 1896 in Irlanda, nella contea di Westmeath, dove la famiglia, di antica nobiltà fondiaria e tradizione anglicana, possedeva una dimora di campagna. Dopo cinque anni di missione in Buganda, il rientro temporaneo in patria nel 1895 permise a Pilkington di dedicarsi ai libri dell'Antico Testamento, che erano rimasti da tradurre, e alla revisione dell'intera traduzione prima che andasse in stampa. Sappiamo, dai ricordi della sorella, che il lavoro era avanzato rapi-

tion..., cit.; EAD., *Powerful Words: Reading the Diary of a Ganda Priest*, in «Studies in World Christianity», XVIII, 2 (2012), pp. 134-153.

damente, soprattutto nella traduzione dei Proverbi, che il missionario irlandese trovava congeniali alle forme espressive tipiche della lingua luganda¹⁵. Con maggiore difficoltà, invece, si era dedicato alla trascrizione ortografica delle genealogie e delle discendenze del primo libro delle Cronache. Il testo di partenza era la *Revised Version* del 1885 della *King James Bible*, ma Pilkington procedeva consultando anche una Bibbia in francese e diversi commentari, così come al raffronto con il testo greco per il lavoro di revisione del Nuovo Testamento¹⁶. I brillanti studi classici a Cambridge facevano di Pilkington il missionario adatto a completare l'impresa di volgere in luganda le Scritture. A lui il vescovo Tucker aveva, in effetti, già chiesto di redigere una grammatica ad uso dei futuri missionari, che egli aveva completato nel maggio del 1891¹⁷. Tuttavia, il luganda era una lingua che Pilkington aveva dovuto apprendere direttamente sul campo¹⁸. I rudimenti iniziali gli erano stati impartiti da Nuwa Nakiwafu, uno dei primi convertiti ganda dalla

¹⁵ Senza specificare a quale delle tre sorelle Pilkington appartenessero, tali memorie sono riportate nella già citata biografia del 1899 (F. HARRISON-BATTERSBY, *Pilkington of Uganda*, cit., pp. 266-270).

¹⁶ Ivi, p. 267.

¹⁷ G.L. PILKINGTON, *A Hand-Book of Luganda*, Clay & Sons, London (n.d.). Nella prefazione, datata maggio 1891 (pp. v-vi), Pilkington fa riferimento a una precedente grammatica del 1882, redatta dal missionario Charles T. Wilson che evidentemente risultava inadeguata. Infatti, non solo Tucker chiese a Pilkington di redigerne una nuova, ma nella prefazione lo stesso Pilkington riconosce come il suo lavoro dovesse molto a una grammatica luganda anonima, scritta in francese. Quest'ultima è probabilmente quella redatta nel 1882 da Fr. Léon Livinhac, appartenente alla missione cattolica dei Padri Bianchi.

¹⁸ Pilkington poteva inoltre disporre di scarsi apparati linguistici che consistevano negli strumenti approntati dai missionari che lo avevano preceduto. Oltre alle due grammatiche menzionate nella nota precedente, una volta giunto in Buganda, Pilkington aveva potuto consultare un vocabolario Inglese-Luganda, completato dal missionario della CSM Thomas

CMS, durante i sei mesi di marcia verso il Buganda, iniziata con la partenza da Zanzibar nel luglio del 1890. Il terreno missionario gli avrebbe però presentato sfide che andavano oltre l'apprendimento di una lingua straniera tanto distante dall'inglese. Le questioni linguistiche si intrecciavano, infatti, con le complessità culturali dell'evangelizzazione. Perché le Scritture potessero parlare ai ganda, il messaggio evangelico doveva radicarsi nella loro lingua, e cioè, prendere dimora in una forma di vita significata da un universo semantico di similitudini, metafore, modi di dire, proverbi. Così Pilkington scriveva in una lettera dal Buganda, datata 5 aprile 1895, destinata a sua madre:

I am learning every day, and am daily realizing my ignorance more. It is a beautiful language, and most rich and expressive, but with very little in common with English; It is necessary to know their similes and metaphors as well as the mere words; what European would talk of having ears as "sharp as an elephant's" or being as thin (not as a poker), but "as a blade of grass"; or of being afraid (not of your shadow), but "of the breaking of a blade of grass" etc., etc. These are the things that make one intelligible and interesting to these people, but to get to use them naturally, without effort, is extremely difficult. Then their proverbs! Half of our English idea only translatable by means of proverbs into Luganda – e.g., the words "impartial or partial," "interested or disinterested," would have

Wilson qualche anno prima e i voluminosi appunti su questioni lessicali presi da Alexander M. Mackay, missionario morto in Buganda nel 1890, prima del suo arrivo (*ibidem*).

to be turned by using the proverb, "In matters that concern the forest, is the monkey [j]udge?"¹⁹.

Pilkington però non si muoveva in un terreno inesplorato. Nell'*Ekitabo*, pur sottoposte al suo vaglio, confluirono le traduzioni parziali realizzate sino a quel momento dai missionari della CMS. L'esigenza di tradurre le scritture e di pubblicarle in volumi distribuibili era stata una costante sin dall'avvio della missione, tredici anni prima dell'arrivo di Pilkington. Charles Thomas Wilson e George Sherold Smith della CMS erano stati, nel giugno del 1877, i primi missionari europei a essere ricevuti a Rubaga, presso la corte di Mutesa, *kabaka* ("re") del Buganda. Ben presto, Wilson rimase l'unico missionario presente nel regno, fino a quando nel novembre del 1878 era stato raggiunto da Alexander Murdoch Mackay, un presbiteriano scozzese che a Edimburgo aveva studiato lettere classiche e meccanica applicata. Fu proprio quest'ultimo a dare un decisivo impulso ai primi tentativi di traduzione verso il luganda. Usando una rudimentale pressa tipografica, di cui intagliava personalmente i caratteri²⁰, Mackay stampò gli opuscoli del *Mateka* che, come abbiamo visto, riscosero successo anche nel Toro. In questo primo testo a stampa in lingua luganda, il missionario scozzese aveva incluso un abecedario e tradot-

¹⁹ F. HARFORD-BATTERSBY, *Pilkington of Uganda*, cit., pp. 259-260.

²⁰ Mackay racconta del suo uso della pressa tipografica già in una lettera del gennaio 1879 e nelle pagine di diario scritte in quello stesso anno (in particolare, dal 30 ottobre al 5 novembre). Alcune lettere e il diario del missionario sono riportati in un volume curato dalla sorella dopo la prematura morte di Mackay: J.W. HARRISON, A.M. MACKAY, *Pioneer Missionary of the Church Missionary Society to Uganda. By his Sister*, Hodder and Stoughton, London 1890, pp. 105-106, 137-138, 139-140, 141-142.

to, oltre ai Dieci Comandamenti da cui il testo prendeva nome, il Credo di Nicea, il Padre Nostro e una breve selezione di passi biblici²¹. Nel gennaio del 1880, affiancato dal suo allievo Mukasa (probabilmente, Samwili Mukasa)²², Mackay aveva iniziato la traduzione del Vangelo di Matteo, completandola nel marzo del 1887. Nel corso del tempo, alla traduzione contribuirono anche altri fra i primi convertiti ganda, fra cui Henry Wright Duta Kitaakule²³. Il testo fu stampato dalla British and Foreign Bible Society nello stesso anno, divenendo così il primo libro pubblicato in una lingua ugandese. Nell'arco di tempo in cui fu tradotto il primo Vangelo, attraverso la pressa tipografica di Mackay passarono porzioni delle Scritture, inni, testi liturgici e preghiere tratte dal *Prayer Book*. A questi si aggiungevano schede di lettura (*reading sheets*), ma in genere, come si evince anche dal *Mateka*, tutto il materiale stampato era concepito per perseguire il duplice obiettivo dell'evangelizzazione e dell'alfabetizzazione.

L'arrivo del Rev. Cyril Gordon nel 1882 e del Rev. Robert P. Ashe nel 1883 rese possibile portare a compimento le traduzioni dei Vangeli di Marco e Luca, oltre a consentire la ripresa della traduzione del quarto Vangelo, avviata da Mackay e interrotta a seguito della sua

²¹ Queste traduzioni erano già state completate fra l'agosto e il settembre del 1879. E. STOCK, *A History of the Church Missionary Society. Its Environment, its Men and its Work*, vol. 3, CMS, London 1899, pp. 108-109, 739.

²² L'inizio della traduzione è registrato al 2 gennaio nel diario di Mackay pubblicato in J.W. HARRISON, A.M. MACKAY..., cit., pp. 170-171.

²³ In una lettera dell'8 marzo 1887, Mackay scrive: «I have been making an effort to complete St. Matthew. My best version of the remaining chapters was unsatisfactory. However, I got Duta back from Budu, and with Bartolomayo, Luka, Andrea, and others, we have gone steadily to work, and now we have, by God's grace, rewritten the whole to the end» (ivi, p. 32).

scomparsa nel 1890 per febbri malariche²⁴. Nel 1892, la British and Foreign Bible Society pubblicò, in volumi singoli, i Vangeli di Marco e Giovanni, così come gli Atti degli Apostoli, frutto della collaborazione di Pilkington e Henry Wright Duta Kitaakule. Sebbene la precedenza fosse andata al Nuovo Testamento, l'Antico Testamento non era rimasto del tutto sconosciuto ai lettori ganda. Alcune storie abbreviate – fra cui quelle su Adamo, Noè, Abramo, Isacco, Mosè, Sansone e Giona – erano state redatte nel 1891 a partire dalla Bibbia in Swahili²⁵. A occuparsi interamente di queste traduzioni/riduzioni furono coloro che fra i convertiti ganda – come Mika Sematimba and Nuwa Kikwabanga – conoscevano meglio questa lingua franca, in particolare nella variante kiunguja di Zanzibar. Probabilmente la Bibbia Swahili, usata a questo scopo, era stata quella edita nel 1891, tradotta dal Vescovo dell'Africa Centrale Edward Steere. Le versioni Swahili della Bibbia²⁶ furono in ogni caso di grande

²⁴ L'avanzamento dei lavori di traduzione è documentato nelle lettere dei missionari che i periodici della CMS – come *The Church Missionary Intelligencer* e *The Church Missionary Gleaner* – pubblicavano, dando, più in generale, ampio spazio alla missione in Buganda. Si veda, ad esempio, una lettera di Gordon del 2 ottobre 1890 in cui scrive di aver terminato il Vangelo di Luca pubblicata in «*The Church Missionary Intelligencer*», March 1891, p. 202. Per una ricostruzione complessiva delle traduzioni dei singoli libri della Bibbia, si vedano: E. STOCK, *A History of the Church Missionary Society...*, cit., p. 108, 110, 412, 416, 450, 790; V. PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, *Biblical Translations of Early Missionary in East and Central Africa: Translations into Luganda*, in «*Asian and African Studies*, XV, 2 (2006), pp. 198-210.

²⁵ Pilkington scrive di queste storie tratte dall'Antico Testamento in due missive, datate 8 e 9 marzo 1891, nella quali le considera importanti per l'insegnamento ai bambini e di interesse più generale dato che mancavano traduzioni veterotestamentarie in luganda (J.W. HARRISON, A.M. МАККАУ..., cit., pp. 131, 137).

²⁶ Il vescovo Steere a Zanzibar aveva ripreso il lavoro di traduzione verso lo swahili intrapreso, a partire dal 1844, dal missionario della CMS,

rilevanza per l'intera opera di traduzione verso il luganda quanto, se non più, della *Revised Version* della *King James Bible*, pubblicata in quegli anni (1881-1885). Lo swahili era, in effetti, la lingua di mediazione fra i missionari e i loro collaboratori ganda. Fra i nomi più ricorrenti nelle lettere e nei diari dei missionari (Sembera Mackay, Nuwa Kikwabanga, Mika Sematimba, Samwili Mukasa, Nuwa Nakiwafu), quello di Henry Wright Duta Kitaakule emergeva quale figura di spicco e leader di questo gruppo di traduttori. In questa posizione di rilievo, Duta contribuì alle traduzioni condotte da Pilkington sia del Nuovo Testamento (Atti, Epistole, Apocalisse) sia dell'Antico (Genesi, Esodo, Giosuè, Profeti maggiori, Salmi), coadiuvando anche il missionario William A. Crabtree, che giunto nel 1892, si dedicò in particolare ai Profeti minori.

L'Ekitalo fu dunque il risultato di una collaborazione quasi ventennale, fra missionari europei e cristiani ganda; una "lunga conversazione"²⁷ in cui, nel dialogo fra individui, si delineava anche un confronto fra chiesa missionaria e quella indigena nascente. Fra i ganda im-

il luterano Johan L. Krapf. Il Nuovo Testamento in swahili kiunguja fu pubblicato dalla British and Foreign Bible Society nel 1883 mentre l'Antico Testamento nel 1890. Ma la versione di Steere, almeno quella del Nuovo Testamento, era circolata in una precedente edizione (probabilmente stampata a Zanzibar nel 1879). In swahili kimwita (parlato a Mombasa) esistevano, inoltre, le traduzioni realizzate dal missionario della CMS Johannes Rebmann, a partire dalla fine degli anni Quaranta dell'Ottocento. Sul Vangelo di Luca, tradotto da questo missionario luterano, Mackay scrive di basare la sua iniziale predicazione, traducendolo in swahili kiunguja, variante conosciuta in Buganda. L'informazione è riportata il 9 agosto 1879 in un passo del suo diario riprodotto in E. STOCK, *A History of the Church Missionary Society...*, cit., p. 108).

²⁷ J. COMAROFF e J.L. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago 1991.

pegnati in quel dialogo compaiono difatti figure come gli stessi Sembera Mackay e Henry Wright Duta Kitaakule, che furono non solo traduttori della Bibbia ma anche membri del primo Consiglio della chiesa indigena, istituito nel luglio del 1885. Il loro ruolo di leader non derivava unicamente dalle doti intellettuali e linguistiche, dimostrate nel lavoro di traduzione, ma soprattutto dalla loro attività di evangelizzazione. Fu nel confronto quotidiano e prolungato con i catecumeni ganda, nell'insegnamento della lettura e del messaggio evangelico, che essi consolidarono la loro posizione di guida nella comunità cristiana emergente. Come vedremo, anche questa lunga conversazione si sviluppò principalmente attorno alle Scritture e alle loro traduzioni, diventando il fulcro di un processo collettivo che andava oltre la mera trasposizione linguistica.

3. *Un'esemplare eccezione*

Dal suo arrivo nel 1883, Ashe aveva partecipato al lavoro di traduzione del Vangelo di Matteo, che Mackay aveva iniziato tre anni prima. In una missiva del 1886, Ashe descrive così il metodo di lavoro collettivo messo appunto per portare avanti la traduzione:

We have gone on the system of first translating separately, and then meeting together with several Natives. We get on very slowly, and often disagree as to a word; but we always settle the matter by giving way

²⁸ *Letter from The Rev. R.P.A. Ashe, Buganda, May 1886*, in «Church Missionary Intelligencer and Record» XI, December 1886, p. 877.

to the opinion of the majority²⁸.

In modo simile, lo stesso Mackay, nel maggio del 1885, descriveva nel suo diario il metodo adottato per quel lavoro pionieristico: «every sheet has to go through the hands of our best pupils again and again before they agree upon»; in questo modo, aggiungeva, «they take a deep interest in the work [...], and are proud to have their own Gospel»²⁹.

Il Matteo in luganda – il Vangelo che, secondo Mackay, i cristiani ganda sentivano come proprio, avendone discusso e approvato ogni versetto – divenne ben presto, per i missionari della CMS, non solo un solido riferimento per le traduzioni successive, ma anche un modello di evangelizzazione. In questa luce, ad esempio, lo mostrava un pamphlet propagandistico – *The Gospel in Uganda* – in cui Pilkington rimaneggiò i discorsi pubblici tenuti nel Regno Unito, durante il periodo di licenza:

A tentative translation of St. Matthew's Gospel was made by Mackay and Ashe; this was printed in the country, eagerly read, and criticized, and revised; reprinted, again revised, and again printed; and so on, until a version was produced which was faithful to the original and idiomatic, a splendid piece of work, and a grand basis for future translation³⁰.

Per i missionari protestanti evangelizzare significava rendere accessibile le Scritture e dunque, alfabetizzare. Come visto con il *Mateka* e le schede di lettura che

²⁹ Ivi, p. 412.

³⁰ G.K. BASKERVILLE e G.L. PILKINGTON, *The Gospel in Uganda*, CMS, 1897, p. 3.

uscivano dalla pressa tipografica di Mackay, imparare a leggere e leggere le Scritture non erano due fasi distinte, una propedeutica all'altra. Al contrario, si sillabava sui versetti della Bibbia, sul Credo, inni e preghiere. Tanto che Pilkington osservava:

It is a noticeable and deeply instructive fact that profession of conversion never, or hardly ever, has been made by a Muganda who cannot read, except, of course, a few special cases of blind or old³¹.

Tuttavia, per una lunga fase, apprendere a leggere significò imparare a leggere le Scritture in swahili e quindi tradurle da questo idioma verso il luganda. Così nel marzo del 1891 scriveva Pilkington:

The "reading" means that the people are divided into classes, each with a leader, who translate the Swahili of various books of the New Testament into Luganda, with exposition (as far as they are able). When I come into church after my breakfast, between seven and eight o'clock, I attach myself to the senior class, of which Henry Wright Duta is the leader [...]. My arrival is the signal for the class to turn from St. Matthew to Romans, which we read and translate. Someone first reads it in Swahili, the reader then reads it clause by clause, and the first reader translates into Luganda, corrected by the leader. Then they appeal to me for explanation, which I attempt to give, but most

³¹ Ivi, p. 8.

³² J.W. HARRISON, *A.M. Mackay...*, cit., p. 143.

of them find Romans “kizibu nyo” (extremely hard)³².

Quello descritto dal missionario è un processo comunitario strutturato, in cui la comprensione del messaggio evangelico seguiva una decodifica linguistica del testo, svolta passo dopo passo. Catechesi e traduzione si intrecciavano in un lavoro quotidiano e collettivo sulle Scritture per volgerle nella lingua dei catecumeni. Se le traduzioni edite verso il luganda erano il frutto della collaborazione di traduttori ganda ed europei, tale lavoro di gruppo aveva come sostrato fertile la più ampia esperienza collettiva dei catecumeni e il loro confronto quotidiano con le Scritture. Nello stile pittoresco di *The Gospel in Uganda*, Pilkington avrebbe poi ritratto per il pubblico britannico una scena che forniva uno squarcio sulla quotidianità della catechesi:

It is a week-day, any week-day but Monday, about eight o'clock in the morning. As we glance down the aisles of poles, we see that the whole building is filled with groups of learners, sitting most of them on the floor, but the teachers and some others on chairs or stools; some dressed in robes of snow-white calico, others in bark-cloth knotted over the right shoulder. What is this large group, fifty or sixty in number? This is a class for St. Matthew's Gospel, and this teacher with refined and intellectual face is Thomas Semfuma, and he is teaching St. Matthew's Gospel. [...] And who is that keen and energetic little man who is organizing those elementary classes for reading near the end of the church? That is Wambuzi, God-gifted for that, to us, tedious and trying work. No hound keener after game than he after every soul that can from Heathen

be transformed into seeker after God; unwearied than he none more in hammering into dull heads the letters and syllables which are to be the means of letting in the Gospel light³³.

Questa sorta di cartolina dalla missione illustrava i successi della CMS, presentando un modello esemplare di evangelizzazione. In essa le Scritture in swahili non compaiono: forse un segno dell'uso più diffuso delle traduzioni nel frattempo pubblicate. Il missionario vi è inoltre presente in qualità di narrante e supervisore partecipe mentre non si rappresenta, come invece nella missiva di cinque anni prima, all'apice della gerarchia che strutturava il processo di traduzione/catechesi. In primo piano compaiono ora gli insegnanti ganda di cui è abbozzata una caratterizzazione e il vangelo di Matteo, il primo ad essere tradotto e il più amato, osservava in un inciso Pilkington³⁴. Questa strategia narrativa rifletteva la visione missiologica che Henry Venn, segretario generale della CMS fra il 1844 e il 1873, aveva contribuito a delineare e che era sintetizzata nella *three-self formula*, secondo cui l'obiettivo di ogni missione era quello di istaurare una chiesa indigena in grado di essere *self-supporting* (autosufficiente dal punto di vista economico), *self-propagating* (capace di diffondere autonomamente il messaggio cristiano), *self-governing* (autogestita senza controllo diretto dei missionari).

Il successo di questa strategia missionaria in Buganda rappresentava in realtà un'eccezione nel panora-

³³ G.K. BASKERVILLE e G.L. PILKINGTON, *The Gospel in Uganda*, cit., p. 10.

³⁴ J.W. HARRISON, A.M. MACKAY..., cit., p. 143.

ma dell’Africa Subsahariana; un risultato esaltato dalla pubblicistica della missione e ben testimoniato dalle statistiche della CMS raccolte fra la fine del 1895 e l’inizio del 1896. Secondo questi dati, i “readers” – ovvero, coloro che sapevano leggere o stavano imparando – superava le 57 mila persone³⁵. Di queste, circa 23 mila leggevano il *Mateka*, mentre oltre 20 mila erano in grado di leggere i Vangeli o si esercitavano su di essi³⁶. Questa diffusione dell’alfabetizzazione si reggeva su una rete di oltre 500 insegnanti ganda, il cui stipendio era interamente coperto da risorse locali. Ciascun insegnante percepiva 22 scellini l’anno, una somma ritenuta sufficiente a coprire le spese per il vestiario, mentre il vitto era garantito dagli stessi allievi³⁷. Nel 1895 il numero delle stazioni missionarie era passato da tre a dieci, un’espansione anch’essa supportata da fondi locali. Parallelamente, i registri della CMS documentavano una crescita significativa dei battesimi: nel 1894 furono battezzati 1.037 adulti, un numero più che raddoppiato l’anno successivo (2.921) e triplicato nel 1896, con 3.736 nuovi battesimi³⁸. Il dinamismo della missione si rifletteva anche nella diffusione dei libri: nel 1897 si registrava la vendita di ben 142.896 volumi in cinque anni, generando un introito di poco più di 2.100 sterline³⁹. Rispetto alla crescita documentata da questi dati, il numero di missionari europei della CMS, sebbene in aumento, appariva estremamente esiguo: da 6 nel 1890 a

³⁵ E. STOCK, *A History of the Church Missionary Society...*, cit., p. 743.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 738.

³⁹ *Ivi*, p. 744.

⁴⁰ *Ivi*, p. 738.

18 nel 1895, con un alto tasso di mortalità che ne aveva fatto registrare la scomparsa di 17 nello stesso periodo⁴⁰.

Nella pubblicistica della CMS, il successo della missione in Buganda, ottenuto nonostante la scarsa numerosità dei religiosi europei, era spesso ricondotto alla creazione, fra il 1893 e il 1894, di una rete di "reading-house" che i ganda chiamavano "synagogi"⁴¹. Queste "case della lettura" erano descritte come un innovativo sistema di evangelizzazione congeniato dai missionari che avevano incoraggiato la popolazione a costruire piccoli edifici dove, in gruppi ristretti, si leggevano le Scritture sotto la guida di insegnanti locali. Questi ultimi operavano sotto la supervisione di catechisti più esperti, a loro volta coordinati dai missionari. Le *synagogi* non appaiono, tuttavia, tanto come un'innovazione introdotta dai missionari quanto piuttosto come un modo per sistematizzare e ricondurre sotto il controllo della missione, un fenomeno in larga parte spontaneo, nato dal diffuso desiderio di lettura e di Scritture. Come si vedrà nei prossimi paragrafi, a innescare un movimento di conversione senza precedenti in Africa Subsahariana, fu proprio questa sete, avvertita da coloro che, nella scena ritratta da Pilkington, erano stati paternalisticamente descritti come le "teste ottuse" che il paziente catechista Wambuzi trasformava da "pagane" in "cercatrici di Dio", inculcandovi lettere e sillabe.

⁴¹ Si veda, ad esempio, J.D. MULLINS, *The Wonderful Story of Uganda*, CMS, London 1904, pp. 88-89.

4. *Basomi*

Come attestano i dati della CMS riportati in precedenza, in Buganda si era sviluppato un piccolo ma vivace mercato librario. A tale proposito, il Vescovo Tucker, in una lettera del 1890, scriveva: «to give you an idea of the eager thirst of the Waganda for instruction, I need only say that a man will willingly work for three months for a single copy of the Swahili Testament»⁴². Anche le traduzioni in luganda non ancora completate o edite avevano un proprio mercato. Secondo un resoconto di Ashe del 1886, porzioni del Vangelo di Matteo, prima della pubblicazione a Londra, venivano stampate su fogli dalla pressa di Mackay. I più costosi, venduti a venti cowries (poco più di un penny) contenevano singole pagine, mentre quelli meno cari, venduti per circa $\frac{3}{4}$ di penny, ne contenevano quattro in formato ridotto⁴³.

Ben presto, il termine luganda “basomi” (“lettore”, “colui che sa leggere”) iniziò a designare sia i catecumeni che i convertiti al cristianesimo. “Leggere” divenne così sinonimo di “professare”. Lo si osserva, ad esempio, nel racconto di vita di Ham Mukasa, uno dei primi *basomi*, la cui traduzione in inglese mantiene, sul calco del luganda, questo uso del verbo “leggere”: «They said of me ‘He is a great reader of religion’»⁴⁴ e ancora «[...] this reminds me who used to read the true religion were upright men»⁴⁵.

⁴² *The Mission-Field*, in «The Church Missionary Intelligencer», March 1891, p. 201.

⁴³ *Letter from the Rev. R.P. Ashe...*, cit., p. 877.

⁴⁴ H. MUKASA, *The Life of Ham Mukasa, Written by Himself and Translated by The Ven. Archdeacon Walker*, in J.D. MULLINS, *The Wonderful Story of Uganda*, cit., p. 186.

⁴⁵ *Ivi*, p. 192.

Mukasa (ca. 1871-1956), indicato nei suoi anni giovanili come “grande lettore della religione” dai coetanei, sarebbe diventato una figura politica di spicco durante il Protettorato britannico. Dal 1905 al 1935 ricoprì il ruolo di capo del distretto di Kyagwwe e fu segretario personale di Apolo Kagga, *katikiro* (primo consigliere del *kabaka*) dal 1890 al 1926, che accompagnò in Inghilterra per assistere all’incoronazione di Edoardo VII⁴⁶. Mukasa, che fu fra l’altro autore nel 1900 del primo commentario biblico in lingua luganda, dedicato al Vangelo di Matteo, aveva iniziato a familiarizzare con l’alfabeto grazie alle lettere scritte su uno scampolo di cotone grezzo. A mostrarglielo era stato un coetaneo, Kidza Lubeli, che intratteneva gli amici prendendosi gioco del missionario Philip O’Flaherty, noto come Bwana Felipo⁴⁷, e delle sue predicazioni: «[...] and this we thought was very funny, and it made us laugh», avrebbe ricordato Mukasa nelle sue memorie⁴⁸. Nonostante l’ilarità, i ragazzi erano rimasti impressionati dal racconto di Bwana Felipo sul giorno del giudizio, tanto che si erano augurati con un timore misto a ironia: «May it happen after we are dead, for then what will the fire burn of us?’ But yet we feared that saying very much»⁴⁹.

⁴⁶ Su questo viaggio Mukasa scrisse il libro: *Uganda’s Katikiro in England: Being the Official Account of His Visit to the Coronation of His Majesty Edward VII*, Hutchinson & Company, London 1904. Lo stesso Apolo Kagga fu un autore di estremo rilievo, pubblicando opere di carattere storico ed etnografico, tradotte in inglese, fra cui: A. KAGGWA, *The Customs of the Baganda*, Columbia University Press, New York 1934; ID., *The Kings of Buganda*, East African Publishing House, Nairobi 1971.

⁴⁷ “Bwana” è un termine swahili usato come titolo di rispetto ed è traducibile, a seconda del contesto, con “Signore” o “Capo”.

⁴⁸ H. MUKASA, *The Life of Ham Mukasa...*, cit., p. 178.

⁴⁹ *Ibidem*.

Questo episodio, avvenuto probabilmente quando Mukasa aveva dodici anni o poco più, si colloca in una fase antecedente alla sua conversione al cristianesimo. La sua storia di vita segue infatti una trama che distingue un prima e un dopo la conversione. L'uomo che Mukasa divenne dopo questa profonda trasformazione è nettamente diverso dal ragazzo e poi dall'adulto che era stato in precedenza. In tale senso, la storia di vita di Mukasa assume i contorni di un racconto devozionale che ripercorre il percorso spirituale del suo protagonista. Questo cammino non è segnato da una cesura netta, quanto piuttosto dal lento e graduale apprendistato della lettura e quindi di avvicinamento alle Scritture. Per la sua natura edificante, il testo fu pubblicato in appendice a una pubblicazione della CMS. Tuttavia, poiché l'autore cristiano e il giovane pagano rappresentano due identità distinte, il racconto offre scorci che, pur non contraddicendo i resoconti dei missionari sulla diffusione delle Scritture, mostrano angolature differenti.

Vediamo, ad esempio, che le lettere sullo scampolo di cotone grezzo facevano parte di una serie di oggetti europei, non meglio specificati («many European things»⁵⁰). L'arrivo di beni, stipati in casse, catturava l'immaginazione e alimentava congetture. Tanto che, in occasione di una festività cristiana, si diffuse la convinzione che Mackay avesse organizzato una festa per celebrare l'arrivo di una moglie, trasportata in una cassa. Mukasa e i suoi amici trascorsero così la giornata nell'attesa trepidante di poter vedere la sposa bianca del missionario⁵¹. Allo stesso modo,

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, pp. 178-179.

Mukasa e i suoi compagni fantasticavano sulla sorte di Samwili Naganafa, altro nome di Samwili Mukasa, che – come visto – collaborava alle traduzioni della Bibbia. Tra scherzi e supposizioni, ne pronosticavano la prossima spedizione in Europa, rinchiuso in una cassa: «They will take him to Europe shut up in a box»⁵².

In entrambi gli episodi, le casse appaiono come contenitori di alterità, ma evocano anche relazioni di alienazione e dominio. Come a indicare l'errore di quella valutazione infantile, l'autore aggiunge a commento delle canzonature su Samwili Naganafa: «We know now that he really wanted to be taught the Word of God»⁵³. La sua non fu dunque una trasformazione in un oggetto buono per l'Europa ma un cambiamento della sua soggettività attraverso le Scritture. Mukasa difatti descrive, attraverso parole e immagini tratte dal Nuovo Testamento, la propria comprensione del messaggio evangelico nei termini di una radicale trasformazione del proprio sé e, al contempo, una costante lotta fra il suo vecchio io pagano e il suo nuovo io cristiano:

This war that I have in my heart is a fight between Mukasa (the name I had before I was baptized) and Ham (the new name I took on being baptized). So I find that Mukasa is daily annoyed that I will not follow the natural inclinations of my body. But the new man Ham whom God sent to drive out Mukasa will not allow Mukasa to come back and reign in my body [...]⁵⁴.

⁵² Ivi, p. 180.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 207.

A differenza del percorso di Samwili Naganafa, per Mukasa però l'avvicinamento alla Parola di Dio non avvenne attraverso un rapporto diretto con i missionari europei. Il suo racconto è in effetti costellato dai nomi dei ganda che lo introdussero alla sillabazione, alla lettura delle Scritture, al messaggio salvifico del Vangelo, sino al battesimo ricevuto dai diaconi della CMS. Dal primo approccio alle lettere (ca. 1884) alla conversione interiore (1896), avvenuta dopo il battesimo, Mukasa percorse un lungo cammino iniziatico, in gran parte precedente all'istituzione delle *synagogi*, e sviluppatosi attraverso contesti e situazioni non formalmente strutturati dalla missione. Lo stesso Mukasa si mise di propria iniziativa a insegnare a leggere le Scritture, un'esperienza che gli permise una comprensione più profonda in cui il testo diveniva più vicino al proprio vissuto, favorendo un processo di interiorizzazione. Così, rifletterà su questa sua fondamentale esperienza d'insegnamento:

If a man teaches his companions to do what is right, he will understand more and more himself, because the truth reveals itself to the man who teaches it more than to the man who just remains idle⁵⁵.

Queste parole descrivono un mutato rapporto con le Scritture attraverso una relazione attiva con il suo contenuto, «la verità» che si rivela all'uomo a mano a mano che la insegna ad altri. Il Libro non è più un oggetto fra altri oggetti europei, ma è il medium di un processo di autocomprensione e, al contempo, di costruzione di

⁵⁵ Ivi, p. 204.

una nuova soggettività. Una soggettività non solo individuale. Questo rapporto attivo con le Scritture si esplicava, difatti, in una situazione collettiva e sociale. Le lettere tracciate sul cotone, i passi scritturali stampati dalla pressa di Mackay e i libri comprati a caro prezzo erano socializzati in situazioni di apprendimento fra ganda, in un processo di alfabetizzazione e interiorizzazione delle Scritture che dava forma a dinamiche comunitarie e generazionali.

5. *Baraza*

Quando alcune ragazze del lignaggio regale si presentarono da Ashe chiedendo di essere battezzate, il missionario aveva osservato: «reading has become with them a fashionable thing»⁵⁶. In assenza di personale femminile, la missione aveva tenuto un atteggiamento prudente rispetto all'evangelizzazione delle donne. Un cambiamento rispetto a questa politica maturò nel 1892, quando sei membri femminili furono nominati nel Consiglio della chiesa indigena con l'incarico di istruire le donne e di verificare la moralità di quelle che chiedevano il battesimo⁵⁷. Prima di questa decisione, il *Mateka* aveva però già conquistato lettrici, almeno negli ambienti di corte. Una non meglio identificata principessa si era rivolta difatti ad Ashe, nel 1886, per essere istruita ma:

She did not meet with much encouragement. She

⁵⁶E. STOCK, *A History of the Church Missionary Society...*, cit., p. 449.

⁵⁷Ivi, p. 879.

said she knew how to read our little book. I did not believe her much; but I produced a book, and found she had really made great progress, and could read, not only the "Mateka", but our papers. She frankly admitted that she did not understand much, and when I spoke of repentance she seemed bored. I gave her one or two books, which she promised to read⁵⁸.

Quale fossero le motivazioni della principessa, che il reverendo Ashe aveva tediato con il suo discorso sul pentimento, restano purtroppo oscure. È invece documentato il fatto che le richieste di insegnamenti religiosi e delle Scritture erano arrivate dalla corte ai missionari protestanti ben prima dell'incontro fra la giovane e il reverendo.

Due anni prima dell'arrivo dei missionari della CMS, il Vescovo di Zanzibar aveva difatti ricevuto una missiva proveniente dalla corte del *kabaka* Mutesa:

Dallington to Edward Steere, Bishop of Zanzibar –
23 April 1875:

My dear Bishop, Let thy heart be turned to thy servant, and let me have favour in thy sight; therefore send me Swahili prayers, and send me one big black Bible. I want slates, board, chalk, that I may teach the

⁵⁸ *Letter from the Rev. R. P. Ashe...*, cit., p. 879.

⁵⁹ J. Swedi e Robert Feruzi, cit., oltre, erano come Maftaa ex schiavi liberati in giovane età. Essi furono fra i primi convertiti della Universities' Mission to Central Africa, organizzazione missionaria fondata dalla Chiesa Anglicana che stabilì la sua sede a Zanzibar nel 1864, dove risiedeva il vescovo dell'Africa Centrale. Per le loro storie di vita si veda: A.T. OTT, *The 'Faithful Deacon' and the 'Good Layman': The First Converts of the UMCA and Their Responses to Mission Christianity Studies*, in «World Christianity», XXIV, 2 (2018), pp. 135-156.

Waganda the way of God, I been teach them already, but I want you to send me Litala Sudi, that he may help me in the work of God. Oh! my lord, pray for me; oh! ye boys, pray for me. And if thou refuse to send Litala Sudi, send John Swedi⁵⁹. Your honour to the Queen, and my honour to you – Scopion, Alias Dallington Maftaa⁶⁰.

Il firmatario di questa accorata richiesta, «Scopion, Alias Dallington Maftaa», aveva poi aggiunto una nota, quasi a voler ricordare al vescovo le circostanze per cui lo scrivente⁶¹ – un ex bambino schiavo liberato e affidato ai missionari di Zanzibar – si trovava in Buganda a insegnare «la via di Dio»:

I am translating the Bible to Mtesa [Mutesa], son of Suna, King of Uganda. I was with Henry M. Stanley, together with Robert Feruzi⁶², but Robert is gone with Stanley, but I being stop in Uganda, translating the Bible⁶³.

Era stato, dunque, il *kabaka* stesso a trattenere Maftaa, allora sedicenne, presso la sua corte, dove era giunto, nel 1875, come aiutante dell'esploratore Henry Morton Stanley. Mutesa desiderava che il giovane completasse la traduzione della Bibbia, un lavoro iniziato con Stanley

⁶⁰J. GRAY, *The Correspondence of Dallington Maftaa*, in «Uganda Journal», XXX, 1 (1966), p. 14.

⁶¹Sono note 25 lettere scritte da Maftaa, fra il 1875 e 1880, nella sua funzione di scrivano di Mutesa. Tali missive sono state pubblicate in J. GRAY, *The Correspondence of Dallington Maftaa*, cit., pp. 13-14.

⁶²Cfr. n. 57.

⁶³J. GRAY, *The Correspondence of Dallington Maftaa*, cit., pp. 13-24.

a partire dai Dieci Comandamenti. Quando, tre anni dopo, sull'onda dell'entusiasmo suscitato dall'appello di Stanley alle missioni europee affinché inviassero uomini alla corte di Mutesa⁶⁴, Wilson e Sherold Smith giunsero in Buganda, l'accoglienza del *kabaka* era stata in effetti incoraggiante⁶⁵.

Prima del loro arrivo, dunque, Maftaa aveva iniziato a volgere la Bibbia in swahili, trascrivendola in caratteri arabi. In effetti, il cristianesimo, che Stanley e Maftaa avevano introdotto a corte, venne accolto come *dini* ("religione"), un termine swahili già parte del vocabolario ganda da almeno un trentennio. Da quando, cioè, identificava l'islam, giunto nel regno interlacustre attraverso le rotte dei mercanti della costa orientale. L'appropriazione ganda del vocabolo segnava la percezione di una discontinuità fra "la religiosità tradizionale" e "le religioni", come se il rapporto fra queste si articolasse lungo un confine ideologico che distingueva interno ed esterno.

Le *dini* (islam e cristianesimo) provenivano, cioè, 'da fuori' ed erano connesse a processi esogeni più ampi che investivano l'interno⁶⁶. L'introduzione dell'islam

⁶⁴ L'appello era contenuto in una lettera che l'esploratore inviò, il 14 aprile 1875, al New York Herald e al londinese Daily Telegraph e che Stanley pubblicò poi nel libro in cui raccontava del suo incontro con Mutesa (H.M. STANLEY, *Trough the Dark Continent*, Harper & Brothers, New York 1878, pp. 193-194).

⁶⁵ L'incontro con Mutesa è raccontato da Wilson in una pagina di diario, datata 2 luglio del 1877, pubblicata in *King Mtesa of U-Ganda. Extracts from Letters and Journals of the Missionaries of the Church Missionary Society labouring in Central Africa, received during the years 1877 to 1884*, CMS, London 1885, pp. 4-5.

⁶⁶ A questo riguardo mi rifaccio alle ormai consolidate interpretazioni di John D.Y. Peel e Kevin Ward: J.D.Y. PEEL, *Conversion and Tradition in Two African Societies, Ijebu and Buganda*, in «Past and Present», LXXVII (1977), pp. 108-142; K. WARD, *A History of Christianity in Uganda*, in *From Mission to Church: A Handbook of Christianity in East Africa*, a cura di Z. Nthamburi, Nairobi, Uzima Press, 1991, pp. 31-52.

prima, e del cristianesimo poi, coincise in effetti con una fase di apertura del Buganda a nuove reti di scambio, avviata nella prima metà dell'Ottocento. Fino alla fine degli anni Settanta, questa dinamica aveva contribuito a rafforzare l'istituzione monarchica, facilitando il processo di centralizzazione politica, già in corso dal secolo precedente. Il Buganda, infatti, era una delle "contact zones"⁶⁷ dell'espansione del capitalismo su scala mondiale, un processo che aveva interessato l'area in questione più tardivamente rispetto ad altre regioni del continente.

L'arrivo di esploratori come Stanley, e quindici anni prima di lui di John H. Speke, alla corte di Mutesa, intronizzato nel 1856, segnava l'avvio della competizione fra le nuove rotte commerciali europee e il consolidato commercio arabo e swahili. Questa concorrenza si riverberava sul modo in cui le *dini* erano messe a confronto a corte. Rispetto all'islam, il cristianesimo e i missionari che lo rappresentavano offrivano il vantaggio di un accesso più diretto ai nuovi oggetti e alle tecnologie proveniente 'da fuori'. Non solo dalle casse della missione uscivano medicine, stoffe, orologi, armi e componenti di motori a vapore, ma i missionari sapevano anche somministrare farmaci, costruire e riparare macchinari ed edifici in mattoni. Allo stesso modo, se i mercanti arabi e swahili avevano introdotto il Libro e la scrittura, ora i missionari proponevano un nuovo approccio ad essi, che ne consentiva un uso più diretto, una familiarizzazione più

⁶⁷ I. WALLERSTEIN, *African and the world-economy*, in *General History of Africa*, vol. 6, *Africa in the Nineteenth Century Until the 1880s*, a cura di J.F. Ade Ajayi, Paris-Berkley, Unesco, 1989, p. 34; I. HRBEK, *Towards a Periodisation of African History*, in *Emerging Themes of African History*, a cura di T.O. Ranger, Nairobi, East Africa Pub., 1968, pp. 37-52.

profonda. Questo approccio veniva sperimentato a corte attraverso la traduzione passo per passo delle Scritture: dall'inglese della King James Bible allo swahili di Muftaa sino al luganda, lingua in cui lo stesso *kabaka* Mutesa traduceva per i ganda presenti. Così Wilson raccontava, in una lettera del 27 novembre 1877, come la funzione domenicale a corte consistesse nello svolgimento di questo processo di traduzione:

The service begins with a chapter from the Old Testament. I read three or four verses in English, and Mufta [Maftaa] then reads them in Kisuahili – the King generally translating into Kiganda [Luganda]. I then explain and comment on the verses just read, and answer any questions that may be asked; then three or four more verses are read and explained, and so on till the chapter is finished. A chapter is then read and explained in a similar manner from the New Testament, and I give a short address, consisting principally of a sort of summing up of what we have just read, and drawing particular attention to anything of special importance⁶⁸.

Prima che Mackay ed Ashe strutturassero il metodo di traduzione collegiale per il Vangelo di Matteo, era dunque già stato sperimentato un processo di traduzione che volgeva le Scritture in luganda attraverso la mediazione dello swahili. Alle spalle del lavoro che poi confluì nell'*Ekitabo*, si era probabilmente già creata una qual-

⁶⁸ *Letter from Mr. Wilson, November 27th, 1877, in King Mtesa of U-Ganda...*, cit., pp. 5-6.

che forma di consenso su come rendere parole, immagini e idee tratte dalle Scritture. Un'appropriazione che, per volere del *kabaka*, avveniva nel luogo che costituiva il centro della vita politica del regno.

L'interesse dimostrato dal *kabaka* Mutesa era probabilmente alimentato da personali inclinazioni spirituali e dalla sua spiccata vivacità intellettuale, evidenti negli scambi con i missionari⁶⁹. Al contempo, le sue preferenze alternanti per una o l'altra *dini*, senza mai convertirsi, rispondevano a una logica di apertura e controllo rispetto ai beni, materiali e immateriali, provenienti dai confini del regno. In questa prospettiva, le *dini* costituivano una risorsa esterna – spirituale e politica – da giocare all'interno degli equilibri di potere del regno. Accogliendo le nuove religioni, Mutesa cercava di risolvere a proprio favore le tensioni fra l'autorità regale e le autorità religiose 'tradizionali': i medium del culto dei lubaale, legati alle strutture claniche. Questo conflitto non aveva nulla di contingente ma, al contrario, era parte integrante della cultura politica ganda, formatasi nel corso di un lungo processo di centralizzazione del potere monarchico ai danni delle istituzioni claniche⁷⁰.

Così, durante i *baraza*, i consigli di corte, le Scritture venivano tradotte e discusse, mentre, su impulso di Mutesa, si affrontavano questioni sulla natura degli spiriti lubalee. In una pagina del suo diario, Mackay raccontava la disputa sollevata dal *kabaka* riguardo a uno

⁶⁹ Ne è testimonianza la raccolta di fonti *King Mtesa of U-Ganda...*, cit.

⁷⁰ J.P. CHRÉTIEN, *L'Afrique des grands lacs...*, cit.; B. RAY, *Myth, ritual and kingship in Buganda*, Oxford University Press, Oxford 1990; C. WRIGLEY, *Kingship and State. The Buganda Dynasty*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

di questi spiriti, Nende. I missionari presenti non si lasciarono sfuggire l'occasione per discreditarla quella cosmologia che iscriveva il sacro nel paesaggio naturale, radicando gli spiriti del culto di possessione in elementi come boschi, alberi, distese d'acqua:

[...] Talk was continued on the power of the gods.

"What is Nende?" Asked Mtesa.

Kyambalango replied, "Nende is a man – Nende is a God."

Ratikiro said, "Nende is an image"

"Sekibobo," said Mtesa, "What is Nende?".

Sekibobo is one of the three greatest chiefs. [...] But before Sekibobo could make up his mind, not as to what Nende was, but as to what answer would please the King most, Mr. Pearson [...] called out, "Nende is a tree! Nende can neither walk, nor speak or eat." Mtesa repeated this for the benefit of all, and for many a sycophant came the echo, "Nende is a tree, and cannot speak or eat". Some, however dissented, saying that Nende is a god; when I proposed that Nende should be brought and set on the floor before us all, that we might see what he was. This created some merriment, while others were shocked at the idea of such sacrilege, and Katikiro replied "The woman who had charge of Nende will not allow him to be brought"⁷¹.

Se le *dini* offrivano la possibilità di relativizzare l'autorità dei lubaale, allo stesso modo, l'arrivo dei reli-

⁷¹ Mr. Mackay's Journal, Wednesday, Dec. 22nd 1880, in King Mtesa of U-Ganda..., cit., p. 16.

giosi europei, in un momento in cui le mire espansionistiche dell'Egitto musulmano si facevano più pressanti, presentava al *kabaka* l'occasione di limitare l'influenza degli agenti dell'islam. Così, quando gli arabi presenti a corte lo spronarono a diffidare dei missionari, avvertendolo che, con il loro sostegno interno, gli inglesi avrebbero finito per «mangiarsi il Paese», Mutesa avrebbe replicato: «The English were at Zanzibar, and had not yet taken place. Was it likely [they] would begin [the] conquest here while [they] had 'eaten' no part of the cost?»⁷². Se a dieci anni dalla sua morte – con l'istituzione del Protettorato britannico nel 1894 – tale previsione si sarebbe dimostrata errata, essa tradiva non tanto una scarsa lungimiranza, quanto piuttosto i calcoli politici su scala regionale in cui Mutesa inseriva la presenza delle *dini*.

In questi calcoli, l'arrivo dei Padri Bianchi nel 1879 aveva rappresentato una nuova possibilità. Grazie all'accesa rivalità confessionale fra i missionari della CMS e i missionari cattolici, Mutesa poteva massimizzare i vantaggi apportati da entrambi i gruppi, alternando il proprio sostegno ora all'uno, ora all'altro.

D'altro canto, tale tattica manipolatoria rifletteva sempre più una posizione difensiva del *kabaka* rispetto agli equilibri regionali in trasformazione e all'impatto locale di forze esterne che sfuggivano al controllo del sovrano. Mutesa non era infatti nella posizione di limitare il flusso di beni che arrivavano nel suo regno attraverso gli agenti stranieri, fossero essi swahili, arabi o europei. Il suo atteggiamento interessato verso i missionari e le *dini*

⁷² Mr. Mackay's Journal, Wednesday, Dec. 22nd 1880, in *ivi*, p. 22.

non era di per sé incompatibile con dubbi e propensioni spirituali personali. Mutesa sembrava, tuttavia, consapevole di come le scelte in ambito religioso avrebbero potuto entrare in conflitto con dinamiche strutturali che, pur avendo fino a quel momento arricchito il suo regno, lo rendevano ormai dipendente da ampie reti commerciali. La causa abolizionista, comune a tutte le missioni cristiane nel continente africano, era ad esempio inconciliabile con la prosecuzione degli scambi commerciali con i mercanti arabi e swahili. Per questo, quando il reverendo O'Flaherty lo avevo esortato ad abolire l'economia di razza da cui il Buganda ricavava schiavi, Mutesa avrebbe risposto:

I might easily prevent the Arabs from coming here [...]; but, then, who will supply the great demand for foreign goods and grandeur which have lately sprung up in the hearts of my chiefs and people?⁷³

6. «Generati dal Vangelo»

Se «nel cuore dei suoi capi» era entrato il desiderio di «beni stranieri e sfarzo», in quello di molti dei loro figli erano entrate anche le *dini*. A corte, infatti, affluivano da tutto il regno giovani aristocratici per compiere il loro apprendistato politico; un percorso durante il quale alcuni avrebbero compiuto l'ascesa che li avrebbe portati a essere nominati dal *kabaka* capi politici nelle diverse unità amministrative del Buganda. Non era dunque solo

⁷³ Mr. Mackay's Journal, Wednesday, Dec. 22nd 1880, in *ivi*, p. 16.

la presenza di un sovrano come Mutesa a rendere la corte un contesto permeabile all'esperienza del nuovo, ma anche quella di giovani desiderosi di affermarsi⁷⁴. Furono, infatti, questi cortigiani in giovane età a costituire il primo e più consistente nucleo di accaniti lettori, i *basomi*.

Per molti di loro, il viaggio verso la corte fu probabilmente l'unico vero viaggio della loro vita. Nondimeno quel tragitto li introdusse a idee e strumenti inediti, capaci di relativizzare l'autorità dei capi che si erano lasciati alle spalle, partendo verso la capitale. A corte assistevano ai *baraza* in cui il *kabaka* poneva domande sulla natura dei *lubaale* e in cui musulmani, protestanti e cattolici si confrontavano in dispute teologiche ed esegetiche. Le *dini* apparivano ai loro occhi come una promessa di potere, poiché mettevano in discussione le autorità tradizionali e offrivano nuove tecniche, come la scrittura, per affrontare un futuro che a corte sembrava anticiparsi.

Nel corso degli anni Novanta, quei giovani *basomi* sarebbero diventati una nuova generazione di capi locali che avrebbe promosso attivamente le conversioni alle *dini*. Pur essendo radicati nelle reti di potere ganda, questi leader incarnavano un'identità socio-politica inedita, basata sulla divisione in blocchi religiosi e confessionali⁷⁵. Nella turbolenta fase che si aprì con la morte di Mutesa nel 1884⁷⁶, l'appartenenza alle *dini* divenne un elemento chiave delle identità sociali e delle affiliazio-

⁷⁴ M. TWADDLE, *Ganda Receptivity to Change*, in «Journal of African History», XV, 2 (1974), pp. 303-315.

⁷⁵ ID., *The Emergence of Politico-Religious Groupings in Late Nineteenth-Century Buganda*, in «Journal of African History», XXIX (1988), pp. 81-92.

⁷⁶ Per la ricostruzione di questa fase storica, si vedano: D.A. Low, *Religion and Society in Buganda 1875-1900*, East African Institute of So-

ni politiche di questa *élite* emergente⁷⁷. Tali identità si formarono, difatti, attraverso l'esperienza delle persecuzioni religiose (1885-1887) volute da Mwanga, il nuovo *kabaka*, contro i *basomi*. Si consolidarono poi nel corso delle guerre di religione (1888-1892), che videro i diversi raggruppamenti politico-religiosi in conflitto ma anche impegnati a stringere alleanze secondo nuove dinamiche di lealtà. Con l'intervento pacificatore britannico e l'istaurazione dell'*indirect rule* coloniale, questa violenta fase ebbe come esito il passaggio delle redini del regno dal *kabaka* – ridotto a una carica onorifica – a un'oligarchia cristiana che, nel contempo, aveva estromesso la vecchia generazione di capi politici.

Durante le persecuzioni contro i *basomi*, Henry Wright Duta aveva steso una lettera, in qualità di membro della Consiglio della chiesa indigena, indirizzata alla sede londinese della CMS:

Buganda Mission, May 13th, 1887,

Beloved of authority in the Church of Jesus Christ, our English fathers, and all Christians who love us; our brethren. We, your Buganda brethren, write to you to thank you for the letter which you sent us. [...] We thank God that you have heard of our being persecuted. Thank God who brought our brother where you are, whom we love, Mr. Ashe, and made you un-

cial Research, Kampala 1957; J.M. WALIGGO, *The Catholic Church in the Buddu Province of Buganda, 1879-1925*, Angel Agencies, Kampala 2010; M. TWADDLE, *The Muslim Revolution in Buganda*, in «African Affairs», LXXI, 282 (1972), pp. 54-72; ID., *On Ganda historiography*, «History in Africa», I (1975), pp. 85-100.

⁷⁷ Cfr.: J.D.Y. PEEL, *Conversion and Tradition in Two African Societies...*, cit.; L. PIROUET, *Black Evangelists...*, cit.

derstand the evil which has befallen us Christians in Buganda, your children whom you have begotten in the Gospel.

Mr. Ashe has told you how we are hunted, and burned in the fire, and beheaded, and called sorcerers, for the name of Jesus our Lord. And do you thank God who has granted to us to suffer here at this time for the Gospel of Christ.

[...] And you who have authority continue earnestly to beseech Almighty God, who turned the Emperor of Rome to become a Christian, who formerly persecuted the name of Jesus as to-day this our king in Buganda persecutes us [...]⁷⁸.

In quel drammatico frangente, Duta, a nome della chiesa del Buganda, rinsaldava nella sua lettera la forma di affiliazione allogena che aveva contribuito a definire i *basomi* come uno schieramento minaccioso per un *kabaka* appena intronizzato. D'altra parte, come «figli generati nel Vangelo», essi leggevano la propria esperienza all'interno di una storia universale di salvezza, rielaborando le sofferenze e le prove del presente in analogia e in continuità con la chiesa primitiva. L'elemento ideologico dirompente risiedeva nel fatto che le Scritture avevano costituito una fonte di autorità inedita e, attraverso di esse, i *basomi* avevano stretto una forma trascendente di fedeltà – quella della fede in Dio – alternativa, quando non inconciliabile, alle lealtà socio-politiche tradizionali. Il nuovo kabaka, contrariamente alle speranze espresse

⁷⁸E. STOCK, *A History of the Church Missionary Society...*, cit., p. 412.

nella lettera di Duta, non si sarebbe rivelato il Costantino del Buganda. Ma, nel quadro del regime coloniale, l'ascesa dei *basomi* avrebbe innervato la società ganda di nuove forme di fedeltà e alleanza politico-religiose, portando, sul modello costantiniano della conversione dei popoli, alla cristianizzazione su ampia scala del Protettorato ugandese.

L'emersione di un soggetto politico nuovo, rappresentato da una nuova generazione di capi ben radicati nelle reti clientelari ganda, si ancorava a quelle forme di soggettività che si erano costruite e auto-comprese attraverso la graduale interiorizzazione della scrittura e delle Scritture. Era stato un percorso tanto individuale quanto collettivo e generazionale, che aveva accompagnato il lavoro di traduzione in luganda della Bibbia, radicandolo in un processo sociale più ampio, la cui portata storica sarebbe emersa pienamente nell'ultimo decennio del XIX secolo. Di questo processo, iniziato a metà degli anni Settanta, l'*Ekitabo* fu il prodotto culturale tangibile, pronto a viaggiare in pratiche scatole di biscotti nel Protettorato britannico dell'Uganda.

Maria Teresa Fattori*

*Attraversare mondi, strutturare territori,
favorire incontri: le iniziative
della Congregazione de Propaganda Fide
sui Nuovi mondi tra organizzazione
del territorio e formazione del clero*

Rispetto ai tempi e ai modi della conquista territoriale operata dalle monarchie iberiche, solo con ritardo il centro romano prese atto che era necessario intervenire sulle realtà ecclesiali di ambito missionario. Dopo la prima concessione, da parte del papato alle corone, di una piena autonomia decisionale sulle missioni, successivamente alla chiusura del Concilio di Trento (1545-63) si affermò la tendenza ad allargare la giurisdizione pontificia su quei territori. La Congregazione de Propaganda Fide fu la risposta a questa esigenza, poiché, infatti, il nuovo dicastero romano coordinò l'azione missionaria diretta verso i fedeli di altre confessioni in Europa, o le popolazioni indigene in America, Asia e Africa. Dopo vari tentativi predisposti durante gli episcopati di Gregorio XIII e Clemente VIII, fu il bolognese Ludovisi, papa Gregorio XV, a rendere stabile questo dicastero nel 1622, il cui compito fu quello di propagare la fede utilizzando modalità non violente – soavi, si disse – per convertire e diffondere il Vangelo. Propaganda adottò,

* Università degli Studi di Teramo.

dunque, nell'interazione con l'alterità culturale e religiosa un approccio complementare rispetto alle modalità inquisitoriali e persecutorie esercitate dal tribunale del Sant'Uffizio romano. Propaganda fu, ad ogni modo, un caso unico di congregazione romana priva di competenze giudiziarie. Il suo compito fu quello di coordinare i missionari apostolici, rispondendo ai loro dubbi su come procedere, distribuendo fondi e oggetti per fare fronte alla loro necessità materiali, raccogliendo da essi informazioni sulle realtà culturali e territoriali incontrate per indirizzare la politica missionaria. Propaganda dirigeva inoltre il Collegio Urbano, preposto alla formazione del clero missionario, operativo a Roma, sul modello del Collegio Germanico-Ungarico della Compagnia di Gesù; infine, guidava la tipografia poliglotta che pubblicava libri liturgici, traduzioni bibliche e catechismi nelle lingue dei popoli e delle culture incluse nella cattolicità¹.

La presentazione dei progetti della Congregazione de Propaganda Fide per le Americhe e in misura mi-

¹ G. Pizzorusso ha dedicato alla ricostruzione della storia istituzionale della Congregazione de Propaganda Fide il suo lavoro di ricerca, cfr. in particolare *Propaganda Fide, I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022, pp. 3-34; l'attività della congregazione è stata indagata anche da altri secondo prospettive diverse rispetto alla ricostruzione istituzionale della congregazione: cfr., ad esempio, M. SANFILIPPO, *Tra Curia di Roma e Corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec (1631-1674)*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. 'Teatro' della politica europea*, a cura di G. Signorotto, M.A. Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 481-507; B. JACQUELINE, *La S. Congrégation «de Propaganda Fide» en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, in «Revue historique de droit français et étranger», XLIII (1965), pp. 464-481. Abbreviazioni: ADDF Archivio del Dicastero per la Dottrina della fede, Città del Vaticano; APF Archivio storico della Congregazione de Propaganda Fide, Città del Vaticano; MBR Magnum Bullarium Romanum; SOCG Scritture originali riferite nei Congressi generali; S.O. Santo Ufficio; St. St. Stanza Storica.

nore per l'Asia seguirà due articolazioni: in primo luogo, sono qui presentati i progetti legati alla negoziazione dell'organizzazione territoriale delle Chiese americane, nel contesto dei due patronati iberici, distinguendo le scelte delle corone da quelle della Sede Apostolica. Infatti, le strutture, in cui furono organizzati i territori cattolici sottoposti a Propaganda Fide, furono il frutto di interventi negoziati tra i sovrani, il papato e gli altri attori operanti sul territorio. In secondo luogo, è affrontato il problema delle traduzioni della dottrina, del catechismo e dei contenuti religiosi nelle lingue dei popoli incontrati, anche attraverso un progetto di selezione del clero per farne un corpo capace di operare traduzioni culturali.

1. Organizzare i distretti nei nuovi mondi

Gli studi più recenti dedicati all'attività missionaria tendono a sottovalutare l'importanza dell'organizzazione del territorio per costruire le identità individuali e collettive delle chiese e delle amministrazioni civili. In questa sede, vorrei stabilire un raccordo tra la storia delle articolazioni ecclesiastiche territoriali nelle terre di missione e la storia della linguistica missionaria. Si tratta infatti di comporre in un quadro unico l'organizzazione dei territori e la traduzione del messaggio evangelico per favorire l'incontro con le popolazioni dei nuovi mondi, aspetti che furono operati contemporaneamente dalle medesime istituzioni centrali del Cattolicesimo.

In America e in Asia il numero delle sedi metropolitane crebbe in modo costante tra l'inizio del XVI secolo e l'inizio del XIX: infatti, si passò da due province

ecclesiastiche a sedici. Questa crescita va collocata nella tendenza generale, che contava 108 province nel 1517 divenute 119 nel 1817, seguendo però una distribuzione differente tra Europa e nuovi mondi: le 103 province europee furono affiancate da 16 nuovi distretti in America, Africa e Asia. Mentre dunque si restringevano le aree europee che riconoscevano la giurisdizione romana, le aree di conquista nel mondo compensarono parzialmente questa diminuzione².

La modifica dei distretti ecclesiastici, l'erezione di nuove diocesi, il passaggio di una diocesi da una provincia ad un'altra erano oggetti di trattative tra poteri politici ed ecclesiastici. Nel confronto tra terre di antica cristianizzazione e aree di missione, i soggetti e gli attori interessati a modificare i distretti ecclesiastici erano più numerosi in terra di missione che in Europa. In America, ad esempio, i sovrani, i missionari e gli ordini religiosi avevano propri progetti territoriali, che spesso non coincidevano con quelli degli altri attori attivi nell'area. Le linee evolutive dei distretti nel tempo furono segnate da cesure, legate alle fasi della colonizzazione europea e

² Per una ricostruzione analitica delle modifiche alla distrettuazione ecclesiastica cfr. M.T. FATTORI, *Districts, Metropolitanates and Ecclesiastical Territories*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», CXXXII (2021-22), pp. 1-43; ora anche in *Provincial Councils, Rome and Political Powers in Polycentric Catholicism, 1517-1817*, Archivio Apostolico Vaticano, Città del Vaticano 2025, pp. 1-50. Cfr. G. PIZZORUSSO, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, École française de Rome, Roma 1995. Per una stimolante ricognizione storiografica cfr. A. GARDI, *Problemi di distrettuazione ecclesiastica nella storiografia recente*, in «Cristianesimo nella storia», XXXVIII, 2 (2017), pp. 517-542. Per la relazione tra diritto universale e diritto particolare cfr. P. ERDÖ, *Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società civile e nella Chiesa*, in «Periodica de re canonica», XCII, 4 (2003), pp. 503-524.

ogni terra e territorio passò attraverso stagioni diverse, seguendo percorsi propri, a seconda delle forme e della durata del controllo europeo, oltre che della presenza di missionari. All'inizio del XVI secolo, la Sede Apostolica delegò le monarchie iberiche, grazie al *patronato / padroado*, la responsabilità di erigere nuove diocesi o di modificarne l'inserimento nelle province ecclesiastiche. Il patronato spagnolo nacque durante la *Reconquista* della Penisola iberica, ma fu poi applicato nelle Americhe in modo da favorire il dominio territoriale, grazie al controllo delle strutture ecclesiastiche e al potere di nomina di vescovi e arcivescovi. A partire dalla costituzione *Inter caetera* di Alessandro VI (1493), poi seguita da altri provvedimenti, i papi concessero ai sovrani iberici il controllo sulle Chiese d'oltremare a fronte degli impegni assunti per la diffusione della fede³. Il re di Spagna ricevette il patronato sulle Chiese latino-americane nel 1508: in cambio del diritto di riscuotere le decime e di presentare i candidati alle cariche, al re fu chiesto di convertire gli indigeni, di costruire chiese con proprie risorse finanziarie e, infine, di scegliere i missionari per l'attività pastorale⁴. Il padroado portoghese fu concesso a Manuel I nel 1514, riconfermato e ridefinito nel 1516,

³ Cfr. J. MULDOON, *Papal Responsibility for the Infidel: Another Look at Alexander VI's Inter caetera*, in *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, Ashgate-Variorum, Aldershot 1998, pp. 168-184; P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. 1439-1835*, vol. 1, *Epoca del Real Patronato, 1493-1800*; prologo [de] C.L. Mendoza, introducción [de] J. GRISAR, volumen revisado por A. De Egaña, apud aedes Universitatis Gregorianae-Sociedad bolivariana de Venezuela, Roma-Caracas 1955.

⁴ Cfr. J.P. PAIVA, *The Appointment of Bishops in Early-Modern Portugal (1495-1777)*, in «The Catholic Historical Review», XCVII, 3 (2011), pp. 461-483.

nella forma del diritto di nomina dei vescovi delle diocesi ultramarine. In seguito, João III ottenne il medesimo diritto anche per le diocesi di nuova erezione nella penisola iberica⁵.

La scoperta di nuove rotte, le migrazioni forzate di persone tra continenti, i commerci transoceanici furono accompagnati dalla realizzazione di stabili relazioni con popolazioni note, ma mai veramente conosciute. Questo complesso sistema interconnesso fu regolato da Gregorio XIII (1572-85) grazie all'istituzione di un primo coordinamento dell'attività missionaria a Roma, il cui nome era il medesimo della Congregazione che sarebbe stata fondata da Gregorio XV. Coordinare l'espansione cattolica nel mondo era una necessità strettamente connessa con la limitazione dei patronati delle monarchie iberiche sulle chiese missionarie in America, Africa e Asia. Sia il progetto papale che la sua realizzazione affidata a ordini e congregazioni religiose furono aspetti di un unico disegno, la cui ideologia di base può essere ricondotta ai principi guida della cura delle anime e della ortodossia cattolica del Concilio di Trento, sebbene nessun decreto approvato dai padri conciliari fosse di-

⁵ Sul padroado, A. TAMBURELLO, *La presenza portoghese in Asia e le missioni: la questione del patronato nei secoli XVI-XVII*, in *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali*, a cura di L. Vaccaro, Milano, Centro ambrosiano, 2005, pp. 23-50. Sul patronato cfr. B. ALBANI e G. PIZZORUSSO, *Problematizando el Patronato Regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede*, in *Actas del XIX Congreso del Instituto internacional de História del Derecho indiano*, a cura di Th. Duve, vol. 1, Madrid, Dykinson, 2017, pp. 519-544; P. PAVANELLO, *L'attività legislativa della Chiesa particolare*, in *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare. 39° Incontro di Studio Centro Turistico Pio X – Borca di Cadore (BL)*, 2-6 luglio 2012, a cura del Gruppo italiano Docenti di Diritto Canonico; Associazione canonistica italiana, Milano, Glossa, 2013, pp. 139-153.

retto alle chiese missionarie. Subito dopo la conclusione del Tridentino, fu istituita la Congregazione del Concilio. Dal 1564, come questo dicastero, che era la seconda congregazione permanente della curia romana dopo il Sant'Uffizio, ebbe tra le sue competenze la correzione ed emendazione dei decreti dei concili provinciali, compresi quelli delle province ultramarine. Questo obiettivo fu raggiunto solo negli anni 80 del Cinquecento per i concili celebrati nella penisola iberica e nelle Americhe, per effetto di varie circostanze politico-diplomatiche. Le missioni affidate ai gesuiti, l'autorizzazione ad espandersi al di fuori della penisola concessa all'Ordine dei cappuccini e il riconoscimento della particolare condizione dei fedeli cattolici di condizione schiava sono tre casi specifici che mostrano l'ampiezza del disegno complessivo e le ramificazioni del Cattolicesimo nel 'mondo', guidato da papa Boncompagni⁶. L'istituzione della nuova Congregazione di Propaganda Fide nel 1622 segnò un'evoluzione nella politica missionaria papale, passando dalla concessione di ampie deleghe al tentativo di esercitare un controllo molto maggiore sui centri dislocati nelle Americhe. Propaganda Fide non rappresentò solo un tentativo di centralizzazione, ma fu, allo stesso tempo, la chiave di volta dell'architettura papale indirizzata a esercitare una giurisdizione universale su tutto il mondo. Roma si impegnò anche a costruire un sapere che non era solo dottrinale, ma anche di diritto canonico, linguistico, geografico, cartografico e storico in senso lato. Questa visione

⁶ Cfr. PIZZORUSSO, *Propaganda...*, cit., pp. 30-34; M.T. FATTORI, *Introduzione. Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi nei secoli XVI-XVIII*, in «Cristianesimo nella storia», a cura di Ead., XXXI (2010), pp. 295-325.

globale trova il suo punto di unità nel progetto messo a punto dal concilio di Trento: con questa concezione ideologica unitaria, i missionari apostolici e Propaganda Fide affrontarono il mondo e tentarono di comprenderne le diversità e peculiarità, stabilendo deroghe e consentendo eccezioni in via temporanea, in attesa di una normalizzazione complessiva delle chiese missionarie. La pretesa era quella di fare di Roma, la città di Roma, lo specchio del mondo in cui la scala locale influenzava quella globale e viceversa. Una città mondo, o *ville monde* come la definisce la geografa Géraldine Djament-Tran: il nuovo universalismo romano, presente già nel XVI secolo, univa la sfera religiosa e missionaria a quella culturale⁷. La fondazione permanente della Congregazione de Propaganda Fide giocava un ruolo centrale in tale progetto culturale.

L'organizzazione dei territori nel Nuovo Mondo seguì da vicino il modello iberico della madrepatria. Le diocesi americane dipendevano inizialmente dal metropolita di Siviglia; solo dopo alcuni decenni dalle prime erezioni, esse furono inserite in province ecclesiastiche centrate in America, riconoscendo ai vescovi ibero-americani una maggiore autonomia dalla gerarchia della madrepatria e una diretta soggezione alla volontà sovrana nei progetti pastorali e nell'attività normativa. L'organizzazione delle Chiese portoghesi in Africa e in America fu subordinata all'arcivescovo di Lisbona solo nei primi decenni; poi furono erette le sedi metropolitane di Funchal e di Bahia, mentre le diocesi asiatiche furono

⁷ Cfr. G. DJAMENT-TRAN, *Rome éternelle ou les métamorphoses de la capitale*, Belin, Paris 2011.

soggette a Goa a partire dal 1559: la sede di Goa esercitava una giurisdizione su un territorio enorme, comprendente le basi portoghesi in Africa occidentale e orientale e le colonie asiatiche. Quando, il 6 gennaio 1606, Paolo V (1605-21) e la Congregazione Concistoriale decisero di erigere una nuova sede, Mylapore, le condizioni richieste erano che nel territorio vi fosse un numero elevato di ordini religiosi e di conventi, un numero congruo di benefici e dignità ecclesiastiche incentrate nella cattedrale e i mezzi finanziari per reggere tutto ciò, garantiti dal sovrano. Questo elenco di condizioni può essere considerato esemplare per mettere a fuoco le richieste romane per erigere nuove diocesi⁸.

Un'eccessiva estensione delle diocesi d'oltremare fu la prima e principale ragione di debolezza delle istituzioni ecclesiastiche americane e afro-asiatiche: gli spazi enormi che la provincia abbracciava rendevano di fatto impossibile esercitare la giurisdizione episcopale. I sovrani iberici operarono periodicamente riduzioni di dimensioni diocesane, nuove erezioni e imposero riduzioni all'estensione di province e pertanto aumentarono il numero delle sedi episcopali. I cambiamenti e l'erezione di nuove diocesi erano la conseguenza di spostamenti dei confini amministrativi e politici di un territorio. Le prime sedi metropolitane furono erette nel 1546 nelle città di Santo Domingo (nell'isola di Hispaniola), Lima (nel Perù) e Città del Messico (nella Nuova Spagna); poi Santa Fé de Bogotá fu eretta nel 1562, e Ciudad de la Plata o Charcas (oggi Sucre, in Bolivia) nel 1609. Manila nelle Filippine fu istituita sede metropolitana nel 1579,

⁸ Cfr. M.T. FATTORI, *Provincial Councils...*, cit., pp. 26-27.

in precedenza era suffraganea di Città del Messico. Dalla seconda metà del XVIII secolo in poi, la Chiesa ispano-americana fu rimodellata: la diocesi di Guatemala fu elevata a metropoli nel 1743, Santiago de Cuba nel 1803. I re spagnoli ebbero libertà nell'organizzare le Chiese locali, impedendo contatti diretti tra Roma e gli episcopati americani e asiatici, ma imposero che informazioni, richieste e proposte passassero attraverso il filtro dell'intermediazione e approvazione regia. Il trapianto delle infrastrutture istituzionali e organizzative oltreoceano avvenne costruendo reti diocesane pensate per la cura delle anime dei sudditi europei, ma le cui strutture erano molto meno capaci di convertire nativi americani e di gestire fedeli neofiti o afrodiscendenti schiavizzati o liberi. Malgrado le difficoltà, è possibile dire che grazie all'erezione delle sedi metropolitane in America, le Chiese locali divennero capaci di produrre i propri codici normativi, come la celebrazione dei primi otto concili provinciali americani dimostra⁹.

Nell'impero spagnolo, i distretti ecclesiastici corrispondevano ai distretti civili e le città episcopali erano anche sedi della *Real Audiencia*. La Chiesa americana fu costruita sul modello delle strutture europee, ma tali strutture, trapiantate in un contesto missionario, non garantivano sufficiente flessibilità e libertà. Le Congregazioni del Concilio e de Propaganda Fide lamentavano di non ricevere abbastanza informazioni per avere cognizione di causa sulle situazioni locali. Alcuni dubbi sull'autenticità e sull'affidabilità storica dei singoli ter-

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 24-34, per i distretti del nuovo mondo; *ivi*, pp. 253-277 per i concili provinciali celebrati nell'area dell'impero spagnolo; *ivi*, pp. 294-301, per i concili provinciali dell'impero ultramarino portoghese.

mini del patronato furono sollevati da Roma, senza che il papato avesse la forza politica di ridiscuterli completamente. Su alcuni temi e questioni, come le facoltà dei missionari religiosi o la revisione dei decreti dei concili provinciali, le Congregazioni avevano la possibilità di esercitare una limitata giurisdizione. Il centro romano era anche il collettore di denunce o lamentele presentate soprattutto dai missionari che denunciavano la politica dei loro superiori spagnoli o questionavano specifici aspetti del patronato regio.

Confrontando il *patronato* spagnolo con il *padroado* portoghese, si può notare che mentre il primo fu più capace di produrre una Chiesa modellata sulle esigenze dello Stato, il secondo fu invece maggiormente flessibile e richiese periodiche conferme romane. Le strutture ecclesiali lusitane e spagnole rimasero per certi aspetti provvisorie, nonostante l'inquadramento in diocesi, caratterizzate da lunghe vacanze delle sedi episcopali, da una certa indisciplina del comportamento del clero secolare e regolare. Per certi aspetti, si può dire che la chiesa missionaria convivesse con la chiesa diocesana, sovrapponendosi l'una all'altra in modo disarmonico. Le autorità coloniali assegnarono alle Chiese compiti strumentali al rafforzamento della dominazione: per questo, i missionari dovevano essere sudditi della corona, sebbene fossero ammessi missionari originari delle aree italiane dominate dalla Spagna; in alternativa il re spagnolo attinse dalla rete clericale irlandese. In sintesi, i candidati agli episcopati di nomina regia dovevano essere sudditi della monarchia o a-politici. Veniamo ora ad esaminare il progetto romano.

Gli obiettivi della giurisdizione esercitata dalla Congregazione de Propaganda Fide sulle Americhe

possono essere compresi grazie alle *Relazioni*, ovvero ai rapporti sull'attività missionaria redatti da Giovanni Battista Agucchi (1622)¹⁰, Francesco Ingoli (1631)¹¹ e Urbano Cerri (1678)¹². Da tali relazioni emergono le quattro attenzioni dell'agenda romana, che puntava, primo, ad esercitare un maggiore controllo sull'attività missionaria attraverso la specifica corrispondenza con nunzi, vicari e prefetti apostolici, nominati e dipendenti dal papato; secondo, cercava di selezionare i missionari apostolici presentati da ordini e congregazioni regolari attraverso un sistema di esami; in terzo luogo, Propaganda era interessata a dirigere la formazione locale del clero autoctono, oltre che coordinare la formazione impartita dai Collegi eretti a Roma e in altre città europee. Infine, quarto, ma non per importanza, Roma tendeva a strutturare le chiese missionarie in parrocchie, diocesi e province ecclesiastiche, come nelle terre di antica cristianità. La Congregazione de Propaganda Fide non aveva canali ramificati per raccogliere le informazioni neces-

¹⁰ Cfr. APE, Acta vol. 3, 1622-1625, ff. 3r-5v, la relazione di G.B. AGUCCHI, *Divisio Provinciarum totius Orbis Terrarum in tredecim partes pro Illustrissimis et Reverentissimis DD. Cardinalibus S. Congregationis* composta a Roma nel marzo 1622, edita in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di J. Metzler, vol. 3, 2, 1622-1972, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1976, pp. 659-661. APE, Acta vol. 24, 1655, ff. 37rv-38r, per la relazione presentata da Luigi Capponi durante la congregazione generale tenutasi a Roma, il 12 luglio 1655, basata sulla relazione di Agucchi.

¹¹ Cfr. F. INGOLI, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di F. Tosi; con un saggio di J. Metzler, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999, pp. 160 e 243, per la stretta relazione tra distretti ecclesiastici, province e concili provinciali in Asia e America.

¹² APE, Miscellanee Varie vol. XIII/a, senza foliazione, *Relazione dello Stato di Propaganda Fide per Innocenzo X e a lui presentata nel 1678 di Urbano Cerri* (anche ivi, Miscellanee Varie vol. XI, ff. 1r-v, 48r-179v; ivi, Miscellanee Varie vol. XV/a 642ar-642kv); cfr. B. JACQUELINE, *La S. Congrégation «de Propaganda Fide»...*, cit., pp. 464-481.

sarie a decidere delle esigenze delle chiese dell'America centrale e meridionale; essa, infatti, si rivolgeva ai nunzi a Madrid e Lisbona. I canali della diplomazia erano considerati più affidabili nel fornire informazioni utili a negoziare accordi territoriali; ad esse si sommavano le relazioni presentate periodicamente dai missionari e dai prefetti apostolici. Pertanto, le divisioni del mondo corrispondevano alle competenze dei cardinali e fornivano un buon quadro degli orizzonti mentali dei burocrati romani. I loro processi decisionali erano incentrati sulla geografia e sulla ripartizione delle diocesi, ma raramente disponevano di mappe precise; infatti, la Congregazione si orientava sui territori utilizzando sistemi piuttosto approssimativi e toponomastica imprecisa. È lecito chiedersi quanto questi funzionari sapessero e quanto ignorassero nel discutere e negoziare con i sovrani i confini e le strutture locali.

Il progetto romano si proponeva di diventare il fulcro dell'attività missionaria, ma, dall'altra parte, i vari attori approfittavano delle crepe nel lavoro di squadra curiale. Le Congregazioni de Propaganda Fide e del Concistoro (la congregazione preposta alla procedura di conferimento delle sedi episcopali) e la Dataria non erano sempre in armonico accordo tra loro. Esse ebbero un ruolo passivo, imponendo sì la propria volontà, ma prevalentemente attraverso la resistenza ai progetti e alle pressioni degli altri attori. Tuttavia, il papato non aveva un progetto articolato per le Chiese del Nuovo Mondo e, anche se fosse stato vero il contrario, sarebbe stato impossibile realizzarlo per la presenza di Spagna e Portogallo, e poi Francia, nell'area americana e asiatica, per l'ostilità di Gran Bretagna e Olanda, infine per la croni-

ca mancanza di mezzi finanziari della Congregazione de Propaganda Fide¹³.

Il progetto romano pare il prodotto di necessità concrete e non rispondere a un disegno su larga scala. Nelle Antille o nel Québec, nel Sud America o nelle Filippine, Roma chiedeva per l'erezione di una nuova diocesi, che vi fosse un sufficiente quantitativo di popolo fedele, la disponibilità economica che consentiva di costruire una cattedrale e altri edifici religiosi e un sufficiente quantitativo di clero secolare e regolare. Ma un nuovo episcopato era una soluzione presa in considerazione raramente, poiché, infatti, Propaganda Fide preferiva creare un vicariato apostolico con un vescovo ordinato *in partibus infidelium*: tale vicario era, infatti, scelto, controllato e finanziato dalla Congregazione, e quindi meno soggetto all'influenza regia. Il vantaggio del vicariato era anche legato alla maggiore duttilità che la struttura presentava di fronte ai possibili e frequenti cambiamenti politici: esse, infatti, potevano essere modificate con maggiore facilità di una diocesi.

In America e Asia furono adottate due diverse soluzioni per risolvere i problemi legati all'organizzazione territoriale. In primo luogo, si affiancarono agli episcopati e al clero secolare i distretti guidati da vicari apostolici sotto il controllo di Propaganda. In alternativa, i distretti erano sotto la supervisione di ordini religiosi e i missionari erano protetti dagli imperi cattolici: nel continente asiatico alle potenze spagnole e portoghesi dal XVII secolo si aggiunse quella francese, aumentando conflitti locale e incertezze romane. Le organizzazioni territoria-

¹³ Cfr. PIZZORUSSO, *Propaganda...*, cit., pp. 87-100.

li rimasero a lungo flessibili e in grado di affrontare le emergenze in tutte le situazioni ibride, come, ad esempio, quando l'azione missionaria era diretta verso popolazioni indigene, che resistevano al controllo dei sovrani europei. D'altra parte, la stabilità richiedeva benefici ed entrate finanziarie e se è vero che la struttura diocesana normalizzava le Chiese missionarie, ne irrigidiva la presenza.

L'organizzazione dei distretti nella rete di parrocchie – diocesi – province ecclesiastiche aveva ricadute sulla tipologia del clero che operava e soprattutto sull'autorità che selezionava questo clero e che esigeva obbedienza da esso. Si giustapposero dunque sia l'autorità dei sovrani che quella della Sede Apostolica non solo per la definizione dei distretti ecclesiastici, ma anche per la selezione del clero, creando l'alternativa e la concorrenza tra i missionari scelti delle congregazioni e ordini regolari o mendicanti scelti tra le proprie fila, preti secolari formati nei seminari per le missioni, chierici subordinati all'autorità episcopale locale formati nei seminari locali, missionari apostolici¹⁴.

2. Strutturare incontri: selezione del clero e apprendimenti linguistici

Propaganda Fide dovette affrontare fin dalla sua fondazione il problema di tradurre la liturgia, la dottrina e il diritto canonico nelle lingue dei popoli incontra-

¹⁴ APF, Miscellanea Varie vol. XI, America, ff. 148r-151r, relazione di Cerri sul patronato spagnolo in America; cfr. P. TORRES, *La bula Omnimoda de Adriano VI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948.

ti, con tutti i complessi problemi di ri-significazione del messaggio originario nelle diverse culture. Il divieto di traduzione dei libri biblici impedì per alcuni secoli la traduzione anche di parti della Bibbia nelle lingue vernacole, negando l'accesso ai testi sacri a quegli strati della popolazione che erano analfabeti o senza conoscenza della lingua latina¹⁵. La questione linguistica, centrale in ambito missionario, fu affrontata con l'atteggiamento sospettoso generato dal conflitto confessionale. Pertanto, la Congregazione de Propaganda Fide preferì favorire una soluzione diversa, facendo della conoscenza delle lingue l'oggetto di una preparazione specifica e gli apprendimenti linguistici furono integranti nella formazione del clero missionario. Gli stessi missionari, durante o dopo la permanenza nelle terre di missione, predisposero strumenti per favorire gli apprendimenti delle leve future dirette verso le medesime popolazioni¹⁶. Lo studio delle lingue fece parte delle preoccupazioni dei cardinali di

¹⁵ Cfr. M.T. FATTORI, *Vernacular translations of the Bible and the Roman Inquisition in Italian history between the XVI and XVIII centuries*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», CVIII, 3 (2014), pp. 656-697.

¹⁶ Numerosi missionari furono anche mediatori linguistici, si veda, tra gli altri, il cappuccino Giacinto da Vetralla, autore della prima Grammatica Kikongo, *Regulae quaedam pro difficillimi Congensium idiomate* (1659), poi tradotta in inglese nel 1882. Cfr. D. BUSOLINI, *Giacinto da Vetralla*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», Treccani, Roma 2000, vol. 54, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-da-vetralla_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-da-vetralla_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso 9 ottobre 2024); *Il Congo, cimitero dei Cappuccini, nell'inedito di P. Cavazzi, sec. XVII*, a cura di C. Toso, Roma, L'Italia Franceseana, 1992; S. VACCA, *Chiesa e schiavitù in età moderna*, in «Incontri mediterranei» XVII, 1-2 (2008), pp. 83-113; M. ANXO PENA GONZÁLEZ, *Los Capuchinos y la esclavitud negra en los siglos XVII y XVIII*, in «Laurentianum» XLIV, 1-2 (2003), pp. 65-105. Anche Bernardo da Cannicatti compose una grammatica delle lingue Kikongo e Kimbundu, cfr. T. FILESI, *Cappuccini italiani nell'antico Congo (1645-1835) e recenti apporti italiani alla conoscenza del loro patrimonio storico-missiologicalo*, in «Africa» XLII, 3 (1987), pp. 455-473: 459.

Propaganda. Lo stesso Urbano VIII stabilì nel 1623 che dovesse essere dedicato uno spazio di tempo apposito allo studio delle lingue negli studia generali degli ordini religiosi, anche a discapito del tempo dedicato alla teologia o alla filosofia¹⁷.

Le traduzioni di libri liturgici e gli apprendimenti linguistici per missionari e per il clero indigeno non sono stati solo strumenti per rendere migliore e più efficace l'azione missionaria, ma sono diventati anche leve di controllo sui contenuti dell'insegnamento trasmesso: i tentativi di traduzione del nome di Dio nel contesto cinese o, ancora, la traduzione della liturgia in lingua tupù hanno mostrato come il contenuto tradotto non restasse inalterato passando nella lingua e cultura di arrivo, ma che esso venisse risignificato. Nell'ottica romana, profondamente consapevole delle conseguenze delle traduzioni, le traduzioni bibliche e liturgiche per i popoli dei nuovi mondi correavano il rischio della contaminazione con l'i-

¹⁷ APF, Miscellanee Varie vol. XXII, per la *Divisio Provinciarum totius Orbis Terrarum...*, cit., di Agucchi, ff. 504r-505v; ivi, ff. 514r-516v, troviamo che «lo studio delle lingue» è «comandato dai sommi pontefici e hora ultimamente da papa Urbano in una sua bolla, ove comanda [...] che nelle Religioni, ove sono li studii, si attenda alle lingue [...] Alla quale letione dar si dovrebbe ciaschedun giorno le sue hore»; alla lezione di lingua devono andare tutti i padri come «lettori, come studenti formali e materiali, hebodomadari professi e novizi»; a questo studio devono essere esortati e, se non basta, obbligati «più tosto deve togliersi qualche hora ò la mattina, ò la sera alla filosofia, et alla Teologia speculativa». Si tratta di necessità per «predicare il Vangelo per tutto il mondo, et convertire gli Infedeli et Heretici alla vera fede del Cristo salvator nostro. Il che senza l'intelligenza delle lingue è impossibile a fare». Il decreto urbaniano comandava agli ordini regolari lo studio delle lingue ebraica, greca, araba, caldea, illirica. Cfr. L. CODIGNOLA, *L'area Nord-Atlantica secondo la Curia Pontificia, I funzionari di Propaganda fide, 1622-1816*, in *Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico settentrionale. Atti del Convegno internazionale di studi*, Roma, 29 settembre – 1° ottobre 1997, a cura di M. Arca Petrucci, S. Conti, Genova, Brigati, 1999, pp. 201-212.

dolatria. Pio V proibì la traduzione del canone della messa, perseguendo l'uniformizzazione di questo come di altri ambiti. La congregazione del Concilio dichiarò nel 1629 che i decreti del concilio di Trento non potessero essere tradotti in altre lingue, anche se vi erano state alcune traduzioni incomplete di raccolte di canoni e decreti in francese (1564, 1583 e 1584 da Gentian Hervet) e in portoghese (1564)¹⁸. Durante il concilio di Trento, alcuni vescovi spagnoli pubblicarono i decreti approvati fino al 1552, in una edizione pubblicata a Zaragoza. Anche in Portogallo, una commissione reale fu incaricata da João III di pubblicare in traduzione portoghese i decreti dei primi due periodi del Tridentino. Alcune parti dei decreti tridentini furono poi ricevuti e tradotti in castigliano dal terzo concilio di Lima e dal terzo di Città del Messico, traducendo dal punto di vista giuridico e linguistico il Tridentino nei contesti locali¹⁹. Alla luce dei divieti di traduzione, entrambi gli aspetti furono considerati come due facce dell'unica azione missionaria: da un lato, l'interesse per una migliore trasmissione della fede favorì gli apprendimenti linguistici dei missionari e, dall'altro, si controllarono, dal punto di vista dottrinale, i contenuti tradotti. L'opzione anglicana, protestante e riformata, favorevole alla traduzione dei libri biblici che potevano essere dati in mano ad ogni persona credente alfabetiz-

¹⁸ APF, Biglietti del S.O. t. I, p. 366. Cfr. S. DITCHFIELD, *Trent 1563, Rome 1564, Sucre 1628: episodes in the uses and circulation of the Canons and Decrees of the Council of Trent*, in *The Literary History of Europe and the Wider World*, Oxford University Press, Oxford 2024, in c. di stampa.

¹⁹ Cfr. FATTORI, *Provincial Councils...*, cit., pp. 259-263; per le edizioni moderne o antiche cfr. L. MARTÍNEZ FERRER, *Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima 2017; *Sanctam Provinciale Mexici celebratum Anno Dni Quingentesimo. Octuagesimo quinto*, Juan Ruiz, Mexico 1622.

zata, ha contribuito alla diffidenza cattolica per le traduzioni nelle lingue del popolo. Nel corso del XVII secolo, si aggiunse anche il timore per la proposta gallicana di traduzione in lingua francese della liturgia. Queste preoccupazioni hanno ostacolato e rallentato il progetto di Propaganda Fide favorevole alla traduzione linguistica dei libri liturgici e dei Vangeli per i missionari²⁰.

Tra il 1622 e il 1664, vari rapporti provenienti dal mondo missionario presentarono richieste relative alla traduzione di libri teologici, canonistici o liturgici o richieste di sostegno e supporto materiale per lo studio delle lingue vernacole²¹. Nel 1615, il Sant'Ufficio romano, radunato alla presenza di Paolo V, concesse ai gesuiti il permesso di celebrare la messa e tradurre le letture del Lezionario in cinese, utilizzando però non la lingua del popolo, ma quella 'erudita'. Quest'ultima cautela, che non sappiamo se fu applicata nella traduzione operata dai missionari, risulta coerente con la scelta di non tradurre la messa in lingue vernacole per l'Europa o di farlo, come nel caso del Messale in slavonico, utilizzando l'antica lingua glagolitica piuttosto che la lingua viva. Le concessioni furono consentite per le traduzioni della liturgia nelle lingue delle Chiese orientali tornate alla comunione con

²⁰ ADDE, S.O., St. St., H 1 b, ff. 95-118, *Voti della Congregazione incaricata dell'esame del sinodo di Pistoia*: la commissione giudicò pericolosa la proposta del sinodo di Pistoia di affidare ai sinodi diocesani l'esame della utilità di amministrare i sacramenti in lingua volgare. Il sinodo aveva previsto questa possibilità «per fare entrare le persone ignoranti del latino nello spirito delle preghiere della chiesa» e prevedeva la traduzione del catechismo romano. La commissione giudicò un errore la traduzione della messa in volgare e delle parole per impartire i sacramenti, come era stato condannato nel caso dell'eresia hussita; la commissione si basò sul trattato di Benedetto XIV, *De Sacrosancto Missae sacrificio*.

²¹ APE, *Miscellanee Diverse* vol. XXII, *Scripta varia et Decreta S.C. de Propaganda Fide, 1622-1664*.

Roma, come per i vescovi maroniti, armeni, ruteni, ucraini di rito greco, mentre le lingue del popolo non furono sentite adeguate a tradurre i misteri divini che, invece, avrebbero dovuto restare linguisticamente distanti dalla parlata quotidiana e popolare. Eccezioni furono comunque approvate: nel 1757, i missionari che operavano in Canada, chiesero conferma della traduzione che avevano presentato per la formula del battesimo dei 'selvaggi' della nazione Mikmak²². La consapevolezza e la necessaria istruzione che doveva essere anteposta all'amministrazione dei sacramenti offrì quindi l'occasione a soluzioni creative, anche dal punto di vista linguistico. Dalle prescrizioni del primo concilio di Città del Messico del 1555, che impose un'istruzione previa al conferimento del battesimo, frati francescani e domenicani affrontarono problemi di traduzione linguistica e concettuale, per trovare equivalenti o, eventualmente, rifiutare la traduzione resa con parole legate alle cerimonie indigene. Tra tutti i sacramenti, quello della confessione pose i problemi maggiori. Non potendo avvalersi di mediatori linguistici, né di confessioni fatte per iscritto che fossero poi tradotte, per via del divieto opposto da Clemente VIII nel 1602²³, la confessione doveva avvenire nelle lingue delle persone che si confessavano in un dialogo tra confessore e penitente. Il problema della traduzione fu risolto con la richiesta rivolta ai futuri missionari di maggiori competenze linguistiche, richieste alle quali non era semplice corrispondere. La traduzione dei sacramenti nelle lingue

²² ADDE, DB 4, 23, 1757 *Canada*.

²³ Con la *Sanctissimus D.N.D.*, il 20 luglio 1602, furono dichiarati illeciti la confessione dei peccati e il conferimento dell'assoluzione per iscritto o in assenza del confessore tramite un mediatore, cfr. MBR, V/2, Typ. Propaganda fide, Roma 1753, p. 460.

dei nativi avrebbe significato fissare «forme sintattiche e scelte semantiche che veicolavano la materialità e la memoria della cultura europea» e «realizzare la doppia unità colonizzatrice ed evangelizzatrice»²⁴. Non fu un passaggio semplice, complicato ulteriormente dal fatto che occorreva tradurre con le parole anche i gesti liturgici e sacramentali, poiché alcune parti del corpo, coinvolte nella celebrazione, erano considerate impudiche o intoccabili nelle culture dei neofiti²⁵.

La Congregazione de Propaganda Fide ritenne che l'opera di traduzione dovesse essere affidata ai membri indigeni del clero che, dopo essere stati formati teologicamente e istruiti nella lingua latina, potessero operare personalmente una traduzione di gesti, parole e significati rituali e sacramentali nelle lingue delle popolazioni di cui erano nativi, in quanto «esperti della lingua e caratteri del paese, ed inoltre dotati di zelo e d'ogn'altro miglior requisito»²⁶.

²⁴ Cfr. A. AGNOLIN, *Grammatica dell'evangelizzazione e catechesi della lingua indigena. Mesoamerica e Brasile: XVI-XVIII secolo. Traduzione come conversione. Le lingue generali, il 'Greco della Terra' e l'invenzione del Tupi*, in *Politiche sacramentali...*, cit., pp. 681-741.

²⁵ Si prenda, a titolo di esempio, il caso menzionato da Lambertini (poi Benedetto XIV) nella notificazione del 18 settembre 1739, in *Raccolta di alcune notificazioni, editti ed istruzioni pubblicate dall'Eminentissimo, e Reverendissimo signor Cardinale Prospero Lambertini arcivescovo di Bologna, e principe di S.R.I. per buon governo della sua diocesi*, 5 voll. (Tip. Longhi, Bologna 1733-1740), nr. X, t. V, pp. 80-93, in cui si ricordava la dispensa per dieci anni concessa da Alessandro VII nel 1656, per il battesimo di donne adulte cinesi: il papa aveva concesso che si tralasciasse il tocco con la saliva e l'insufflazione da parte del celebrante, considerati segni non pudichi, purché «negli adulti che si battezzano non vi sia l'errore con cui credano essere la saliva e l'insufflazione materia incapace de' sacramentali» e i missionari non tralascino «ogni diligenza affinché inculchino nel popolo la coscienza che questi segni sono parte del battesimo, inducendoli a sottomettersi» (citazione, *ivi*, p. 92).

²⁶ APE, Acta vol. 141, 1771, ff. 98r-99v, nr. 20, *Indie Orientali, Tunchino Cocincina*, come proposto dai vicari apostolici di Tonchino occidentale e Cocincina, aree corrispondenti oggi al Nord e al Sud del Vietnam.

Questo progetto di favorire l'ordinazione del clero indigeno o almeno l'istruzione di figure indigene per la catechesi, attestato per il Siam, la regione Illirica e il Giappone, fu perseguito in modo coerente anche nei contesti americani e asiatici, incontrando però maggiori opposizioni da parte dei vescovi e autorità locali. La ricerca in corso di Massimo Carlo Giannini sta mostrando la natura delle difficoltà e le ragioni delle obiezioni, che hanno reso «difficoltoso – talora impossibile – l'accesso dei non bianchi all'ordinazione sacerdotale e agli ordini religiosi», un caso di

interessante cortocircuito fra il messaggio universalistico del cattolicesimo e il sostanziale impedimento di accedere al rango di mediatori del sacro dei nuovi convertiti, il cui colore della pelle metteva in risalto una profonda differenza – accompagnata da un altrettanto forte diffidenza – rispetto al clero europeo²⁷.

Nel 1678, Propaganda Fide discusse del progetto globale per la scelta delle persone e la strutturazione dei distretti delle missioni mondiali. Le missioni – sostiene il *Rapporto* – non avrebbero potuto fare progressi duraturi senza la formazione di un clero indigeno. Opportunamente istruite, le persone convertite di origine indigena, avrebbero operato loro stesse, nelle loro menti, quella

²⁷ Cfr. M.C. GIANNINI, *Il problema dell'esclusione dei non bianchi dal sacerdozio e dagli ordini religiosi nei cattolicesimi dell'età moderna (XVI-XVII secolo)*, in «Cristianesimo nella storia» XLII, 3 (2021), pp. 751-792; ID., *Scandale aux tropiques. Ordination sacerdotale et identité raciale entre Caracas, Rome et Madrid à la fin du XVIIe siècle*, in *Scandales et Église à l'âge baroque. Théologie, jurisprudence et usages politiques de la notion de scandale dans l'Église catholique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, sous la direction de Benedetta Borello, Aix-Marseille Université, Presses Universitaires de Provence, 2024, pp. 91-122.

traduzione dei libri liturgici e biblici che non poteva essere ufficialmente approvata.

Tali indigeni ordinati dovevano poi essere accompagnati da' Vescovi, o Vicari apostolici, che abbiano il carattere episcopale. Questo modo di predicare il Vangelo non solo è stato istituito da Cristo Signor Nostro, ma praticato in tutti i tempi da' Santissimi Apostoli, e altri uomini Apostolici, instruendo i Popoli, e poi ordinandogli Sacerdoti, e Vescovi nazionali per l'amministrazione mediata, e immediata de' Sacramenti, onde questo è il vero modo di stabilire la Fede, anzi il seme proprio di propagarla tra gl'Infedeli, massime se con loro si mandaranno Maestri di Scuola, che istruiscono i Nazionali e gl'Alunni de' Collegi già fondati.

In tal modo non si sarebbe dovuto più spendere «in viatici per gl'operari» e, in caso di persecuzioni, questi sacerdoti e vicari, avendo padronanza de

la lingua, e la pratica del paese, oltre che le parentele, et amicizie, non saranno necessitati a fuggire, come è succeduto nel Giappone, nella Cina, nell'Etiopia, e in tanti altri luoghi che sono rimasti affatto abbandonati, e questo è stato vero che i vescovi, benché scismatici, mantengono la Fede Cristiana in mezzo de' Turchi, e degl'Idolatri²⁸.

²⁸ APE, Miscellanee Varie vol. XI, *Missione de' Vescovi*, ff. 175v-176r.

Un progetto che prevedeva dunque sia l'entrata degli indigeni nel corpo docente dei collegi romani, sia la formazione locale di un clero indigeno che poi, in quanto indigeno, non fosse sentito come corpo estraneo e potesse restare nei luoghi di missione anche in caso di rivolgimenti politici. La legittimità di tradurre catechismi e teologia nelle lingue vernacole fu ostacolata anche dai sovrani iberici, come quando, per tornare al caso spagnolo, Filippo II impose nel 1596 il castigliano come lingua unica e universale ai nativi americani. La preferenza per la lingua castigliana non impedì però che i missionari continuassero l'insegnamento religioso nelle lingue vernacole, in Mesoamerica e in Perù.

La scelta dei missionari da inviare in terra di missione iniziò ad essere praticata attraverso degli esami. Si trattò di un esame che aveva come oggetto prevalentemente la conoscenza delle lingue. Non era invece verificata né la preparazione teologica, né l'ortodossia dottrinale, anche perché i candidati alle missioni erano presentati dagli ordini regolari che curavano gli iter formativi e ne garantivano la qualità. Sui missionari pesava l'obbligo di arrivare a capire e padroneggiare la lingua del luogo, per non dovere usare intermediari nell'insegnamento e nella confessione²⁹. Possiamo immaginare che tale verifica non fosse particolarmente selettiva, data l'esiguità dei candidati per le missioni. Dal registro, inoltre, non risultano candidati ricusati. Gli esami per i missionari furono iniziati quando era già operativo da alcuni decenni il sistema dei concorsi per i candidati ai benefici parrocchiali e altri esami stabiliti per i vescovi. Tra i pontificati di Pio V (1566-

²⁹ APF, SOCG vol. 250, ff. 203r-206v.

72) e quello di Clemente VIII (1592-1605) operò, in verità in modo intermittente, una congregazione per l'esame dei candidati ai vescovadi di libera collazione papale e di nomina regia in Italia e isole adiacenti. La congregazione fu rimessa in attività nel 1676 per breve tempo, per iniziativa del cardinale Giovan Battista De Luca nel contesto di varie iniziative di riforma in linea con il concilio di Trento³⁰. All'inizio del Settecento, anche la Congregazione de Propaganda Fide condusse esami per i missionari, una scelta che va quindi inserita nel contesto di un processo di professionalizzazione dei titolari chiamati ai tre uffici più importanti del Cattolicesimo: l'episcopato, la cura delle anime in parrocchia e l'evangelizzazione missionaria³¹.

3. Conclusioni

I fenomeni geografici hanno un'importanza teologica e comportano effetti giuridici. Parafrasando Gérard Chaix, si può sottolineare che l'evoluzione territoriale

³⁰ *Ad Apostolicae servitutis*, 16 novembre 1740, MBR, t. I, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, Roma 1746, pp. 12-14; A. BADEA, *Ein guter Hirte und Bürokrat. Die Bischofsrekrutierung in der römischen Verwaltungsreform im späten 17. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für historische Forschung», XLVIII, 2 (2021), pp. 1-32; M.T. FATTORI, *Das Pfarramt nach dem Trienter Konzil zwischen Meritokratie und klerikalem Status aus Sicht der römischen Kurie*, in *Kirche und Klöster zwischen Aufklärung und administrativen Reformen*, a cura di J. Lahner, M. Romberg e T. Wallnig, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2021, pp. 63-80.

³¹ APE, Acta vol. 79, 1709, ff. 277r-280r, relazione del 10 giugno del cardinale Giulio Gabrielli sugli esami dei missionari diretti a São Tomè; ivi, *Scritture Riferite nei Congressi vol. 4, Registro degli esaminatori e esaminati*, con i risultati degli esami dal 1742 al 1896.

³² Cfr. G. CHAIX, *Introduction*, in *Le diocèse. Espaces, représentations, pouvoirs, France, XVe-XXe siècle*, a cura di G. Chaix, Paris, Cerf, 2002, pp. 1-9, p. 9.

può essere compresa come una geografia che percepisce lo spazio come un sistema di relazioni e come un prodotto sociale organizzato, più che come identificazione di limiti tracciati³². La strutturazione e organizzazione dello spazio geografico implica una gerarchia mentale, alla ricerca di relazioni tra le diocesi intese come territori organizzati intorno a un punto culminante, una città principale o una capitale, o sedi episcopali intese come città, a capo delle regioni ecclesiastiche rurali o di piccole cittadine. La creazione e/o la modifica di una rete diocesana è stata il prodotto di interazioni tra vari attori sociali e politici in momenti diversi. Nelle terre di missione, le circoscrizioni ecclesiastiche sono dipese dal rapporto tra società civile, istituzioni religiose e strutture politiche. In America e in Asia, il rapporto tra la società locale, la presenza europea e i modi dell'attività missionaria è dipeso soprattutto dal controllo esercitato sui territori dagli imperi coloniali. Anche le istituzioni preposte alla regolamentazione dell'uso del sacro furono espressione di un equilibrio di potere tra gruppi sociali. Mentre la definizione dei confini e delle giurisdizioni fu soprattutto in mano agli imperi iberici, il centro romano, pur mantenendo aperta la possibilità di trattive diplomatiche, agì in prevalenza su un piano diverso: la Sede Apostolica avviò percorsi di formazione del clero missionario, favorendo l'inserimento nei contesti mondiali di religiosi che erano esclusivamente dipendenti dalla giurisdizione romana, dunque liberi dai vincoli di duplice fedeltà che i sudditi dovevano alle monarchie e all'universalismo cattolico. Inoltre, il centro romano optò per evitare la difficile alternativa tra apprendere le lingue vernacole dei nativi ed estendere l'insegnamento della lingua degli

imperi (castigliano, portoghese) agli indigeni. Il potere politico preferì obbligare gli indigeni ad apprendere la lingua della madrepatria, per evitare che i meticci fossero i soli in grado di impartire l'insegnamento catechetico in lingua indigena. Salvezza, istruzione e conversione alla fede cattolica furono saldate alla lingua dei dominatori, favorendo l'accettazione con la fede della civiltà e dei costumi europei. L'opzione romana fu invece duplice, da un lato favorire la selezione del clero missionario sulla base delle capacità linguistiche e dall'altro favorire la formazione di un clero indigeno capace di operare personalmente una sintesi tra l'eredità culturale indigena e la lingua e la cultura cattolico-romana. Che questo non sia avvenuto o solo molto parzialmente nei secoli dell'età moderna è un dato che va ancora ben compreso, quantificato e spiegato in termini storici. In questa sede ci si è limitati a presentare i progetti perseguiti dalla Congregazione de Propaganda Fide per attraversare i mondi incontrati attraverso la strutturazione dei territori e la realizzazione di percorsi formativi per consentire incontri culturali e linguistici.

Andrea Arcuri*

*Le missioni del Sacromonte di Granada:
dall'archivio al fumetto digitale*

1. *L'Abbazia del Sacromonte di Granada:
una fondazione missionaria*

Le missioni popolari in età moderna furono appannaggio quasi esclusivo degli ordini religiosi: in particolare modo i padri gesuiti e cappuccini (ma anche teatini, lazzaristi, barnabiti, ecc.) fecero dell'attività missionaria un segno distintivo del proprio apostolato. Tuttavia, nelle terre dell'arcidiocesi di Granada, quest'opera missionaria venne portata avanti, nel corso del XVII e XVIII secolo, non solo dai padri della Compagnia di Gesù¹ ma anche, e soprattutto, dai canonici di un'istituzione non appartenente a un ordine religioso, l'Abbazia del Sacromonte.

* Universidad de Granada/Società Dante Alighieri Granada.

¹ Sulle missioni popolari gesuitiche nei territori del Regno di Granada si veda J.J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo XVI. Las misiones populares*, in *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, a cura di M. Barrios Aguilera, Á. Gálan Sánchez, Málaga, CEDMA, 2004, pp. 537-550. Più in generale, sulle missioni popolari in Spagna si rimanda a F. L. RICO CALLADO, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2006. Questa pubblicazione è parte del progetto I+D+i PID2022-140101NB-I00, finanziato da MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ e FEDER Una manera de hacer Europa.

Eretta nel novembre del 1609 su iniziativa dell'arcivescovo di Granada, Pedro de Castro y Quiñones (1534-1623), e sull'onda del clima di fervore generale che derivò dalla scoperta dei libri plumbei nelle colline del monte Valparaíso² – che a partir da allora cominciò ad essere chiamato per l'appunto “Sacromonte” – l'Abbazia presentava delle singolarità che, seppur in modo breve, vale la pena segnalare. Si trattava, infatti, di una chiesa collegiata, integrata da un abate e venti chierici secolari e posta sotto la giurisdizione diocesana per volere espresso dell'arcivescovo³. Non era, pertanto, un'abbazia in senso stretto bensì una collegiata *daché*, come già detto, non aderiva a un ordine religioso e i suoi chierici erano secolari. Ciononostante, l'Abbazia presentava evidenti caratteri monacali, quali ad esempio la presenza di un abate (e non del priore) nonché la vita comunitaria con obbligo di clausura e residenza. Inoltre tra i doveri sanciti nelle sue costituzioni vi erano il servizio corale, la docenza e, per ciò che ci interessa in questa sede, l'attività missionaria.

Proprio le missioni popolari rappresentarono uno dei segni più distintivi del lavoro dei chierici del Sacromonte, come ci indicano gli stessi dati che possiamo evincere dalla lettura del *Libro de Misiones*, un volume

² Sulla questione dei libri plumbei la storiografia ha riflettuto molto. Segnaliamo in questa sede M. BARRIOS AGUILERA, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2011 e il recentissimo *The Lead Books of the Sacromonte and the Parchment of the Torre Turpiana: Granada, 1588-1606: General Introduction, Critical Edition, and Translation*, a cura di P.S. van Koningsveld, G.A. Wiegiers, Leiden-Boston, Brill, 2024.

³ Per un approfondimento sulle intricate vicende che portarono alla fondazione dell'Abbazia del Sacromonte si rimanda a M.L. LÓPEZ GUALUPE MUÑOZ, *El Sacromonte de Granada, camino, subida y santuario in La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno de Granada*, Nuevo Inicio, Granada 2018, pp. 33-97.

manoscritto conservato nell'archivio dell'Abbazia e nel quale venivano annotate le relazioni delle attività realizzate nel corso delle missioni⁴. Per avere un'idea quantitativa del lavoro svolto dai missionari del Sacromonte basti pensare che nel XVII secolo, in un arco di tempo di soli 71 anni, vennero effettuate ben 102 missioni, la prima nel 1612 e l'ultima nel 1683, e per ciò che attiene al XVIII secolo, siamo a conoscenza di almeno 38 missioni realizzate tra il 1711 e il 1745. Questi numeri, già di per sé, dimostrano che l'Abbazia del Sacromonte fu uno dei principali centri di propulsione – tramite intensi cicli di missioni e di predicazione popolare – dello spirito del cattolicesimo rinnovato a Trento attraverso la cosiddetta evangelizzazione dei 'rustici' nei territori e nelle zone rurali dell'arcidiocesi di Granada⁵.

Orbene, la pubblicazione, nel 2021, del libro *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización: Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* ha colmato una lacuna che esisteva negli studi sulle missioni del Sacromonte – affrontate fino a quel momento in modo parziale, seppur lodevole⁶ – offrendo una visione d'insieme sull'intera tra-

⁴ Archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada (AASCGr), *Libro de misiones que los señores Abbad y Canonigos del Sacro Monte hacen a los Arçobispados de Sevilla y Granada (1612-1745)*, Armario metálico II.

⁵ Le missioni sacromontane, in realtà, vennero svolte – sebbene in modo molto occasionale – anche nei territori delle arcidiocesi e diocesi di Siviglia, Malaga e Toledo.

⁶ Tra i pochi studi dedicati alle missioni del Sacromonte occorre segnalare M. BARRIOS AGUILERA, *Las misiones en la sociedad posrepobladora: las del Sacromonte de Granada*, in *La historia del Reino de Granada a debate*, cit., pp. 551-593; M. BARRIOS AGUILERA, *El libro de misiones del Sacromonte, período 1612-1621*. (*Documentos del Sacromonte de Granada*, II), in «Chronica Nova», XXXI (2005), pp. 473-500; R. MARÍN LÓPEZ, *Aproximación al estudio de las misiones en Granada en la edad moderna*,

iettoria missionaria dell'Abbazia, analizzandone la metodologia, l'organizzazione, le direttrici e le peculiarità⁷.

Nondimeno questa 'riscoperta' delle attività dei missionari sacromontani non si è limitata unicamente alle riflessioni contenute all'interno di un lavoro monografico, ma ha altresì spinto chi scrive a ricercare e a interrogarsi su altre forme possibili di intervento sulle fonti, con uno sguardo teso al più ampio ambito della divulgazione scientifica. Le fonti sulle missioni popolari, infatti, proprio per la loro ricchezza e descrittività, offrono ampi spazi di dialogo interdisciplinare e intermediale⁸. Partendo da queste considerazioni – condivise con altri ricercatori – è stato possibile sviluppare un progetto grafico che, partendo giustamente dalle fonti d'archivio, ha condotto alla realizzazione di un fumetto sulle missioni del Sacromonte.

2. "Sacromonte. Confesores": la missione in immagini

Nel mese di novembre del 2022 è stato pubblicato, sul sito internet del dipartimento di Storia Moderna e d'America dell'Università di Granada, il fumetto digita-

in Discurso religioso y Contrarreforma, a cura di E. Serrano, A.L. Cortés e J. L. Betrán, Zaragoza, Institución «Fernando El Católico», 2005, pp. 369-393.

⁷ A. ARCURI, *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización: Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2021, in particolare modo il quarto capitolo, interamente dedicato alle missioni sacromontane, pp. 321-399.

⁸ Degli esempi suggestivi di lavori transdisciplinari e intermediali possono essere apprezzati nel recentissimo volume *La dimensione del religioso nella serialità televisiva*, a cura di V. Fiorelli, N. Villani, Napoli, Suor Orsola Benincasa Università Editrice, 2024.

le *Sacromonte. Confesores*⁹, pubblicato successivamente (2023) anche in formato cartaceo dalla casa editrice della Ugr¹⁰. Tale progetto nasce dalla collaborazione tra quattro persone: Juanjo Megías, il fumettista, la persona che materialmente ha disegnato il fumetto; Carlos Rivera, il quale ha sviluppato una app che permette di leggere il fumetto su qualsiasi dispositivo Android¹¹; il professore Miguel Luis López Guadalupe Muñoz, che ne ha scritto il prologo, e infine l'autore, vale a dire chi scrive, dato che *Sacromonte. Confesores* si basa sul quarto capitolo del libro *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización*.

Il fumetto descrive graficamente una missione popolare del 1615 nelle località del distretto di Alhama de Granada. Se la fonte principale è certamente la relazione della missione del 1615¹², per 'ricostruire' il clima dell'epoca ci siamo dovuti avvalere di altre fonti coeve, come per esempio le incisioni di Louis Meunier o di Francisco Heylan, queste allusive alle reliquie del Sacromonte e ai libri plumbei¹³. Esse sono in seguito servite anche per rappresentare, nella prima pagina dell'opera, il capitolo dell'Abbazia riunito per decretare l'inizio della missione (fig. 1).

A differenza delle missioni gesuitiche o cappuccine, quelle sacromontane si distinguono per un ampio

⁹ Liberamente consultabile a questo indirizzo: <https://www.ugr.es/~modeamer/>.

¹⁰ J. MEGÍAS, A. ARCURI, M. LÓPEZ, GUADALUPE MUÑOZ (prologo), *Sacromonte. Confesores*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2023.

¹¹ Scaricabile in modo gratuito su Google play: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.LaTabletaGrafica.SacromonteConfesores>.

¹² AASCGr, *Libro de misiones...*, fol. 3r-3v.

¹³ [Colección de láminas alusivas a los libros de plomo y reliquias del Sacro Monte de Granada], <https://digibug.ugr.es/handle/10481/15650>.



numero di missionari inviati e per avvalersi sovente dell'ausilio di altri chierici non appartenenti all'Abbazia come per esempio, in questo caso concreto della missione del 1615, della presenza di Antonio Alcalde, presbitero della diocesi di Jaén¹⁴.

Le missioni del Sacromonte presentano molte analogie e alcune difformità rispetto alle missioni popolari realizzate dagli altri ordini religiosi. In primo luogo, proprio per il suo carattere 'diocesano', le costituzioni dell'Abbazia prescrivevano che prima di dare inizio a una missione venisse informato l'arcivescovo di Granada, il quale era solito concedere le licenze di confessione per i casi riservati di competenza vescovile. In secondo luogo, al termine della missione, i canonici avevano l'obbligo di informare non solo l'abate e il capitolo del Sacromonte, ma anche l'arcivescovo in merito alle attività svolte¹⁵.

¹⁴ «En seis de noviembre de mill y seiscientos y quinze salieron del Sacromonte a misión [...] los señores licenciados Joan de la Fuente y maestro Gabriel de Ledesma, canónigos, y el licenciado Antonio de Alcalde, clérigo del obispado de Jaén que residía en el Monte, y fue con ellos el señor don Gonçalo de Ávila, clérigo de singular virtud». AASCGr, *Libro de misiones...*, fol. 3r; J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., p. 7.

¹⁵ A. ARCURI, *Formas de disciplinamiento social...*, cit., p. 333.

Era dunque prassi consolidata dei missionari sacromontani rendere omaggio all'arcivescovo prima della partenza¹⁶ e abbiamo ritenuto importante che tale rito fosse presente nel fumetto (fig. 2). Tra l'altro, proprio nella pagina relativa all'incontro tra i canonici e il prelado, segnaliamo un dettaglio apprezzabile: l'anello arcivescovile, persino nell'esiguità di spazio imposta dalla vignetta, riporta lo scudo dell'arcivescovo di allora, Fray Pedro González de Mendoza (fig. 3).



I missionari, una volta arrivati ai paesi, villaggi e località che visitavano, erano soliti convocare la gente e predicare. Venivano proferiti vari sermoni nel corso di una missione, specialmente per intercettare i vari segmenti di popolazione. Abbiamo quindi rappresentato i nostri missionari mentre pronunciano un sermone di notte, nella località di Cacán, per predicare ai lavoratori dei campi (fig. 4), mentre di giorno erano soliti predicare alle donne¹⁷.

¹⁶ «Salieron del Sacromonte [...] con la bendición y licencia del señor don Pedro González de Mendoza, Arçobispo de Granada, el qual les concedió todos sus casos y dispensaciones por todo el tiempo de la misión» AASCGr, *Libro de misiones...*, cit., fol. 3r.

¹⁷ «Les hizo una plática el señor maestro Gabriel de Ledesma alentándolos a confessar, y después, a la noche, hizo otra el dicho licenciado Antonio de Alcalde a la demás gente que vino del campo». *Ibidem*.



Una volta predicato, cominciano le confessioni dei fedeli. Possiamo affermare, senza timore a esagerare, che l'amministrazione del sacramento della Confessione era l'obiettivo precipuo dei missionari. E così, i dialoghi tra i confessori e i penitenti presenti in questa piccola opera¹⁸ li abbiamo ricostruiti a partire da un'altra tipologia di fonti, i manuali per confessori e penitenti, in particolar modo il manuale di Valentín de la Madre de Dios, *Fuero de la Conciencia*¹⁹.

Analogamente alle missioni gesuitiche, anche le missioni del Sacromonte contribuirono alla diffusione – nel mondo rurale dell'epoca – di una gran quantità di libricini devoti. I missionari erano soliti regalare ai fedeli stampe e manoscritti pietosi così come corone del

¹⁸ J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., pp. 13 e 17.

¹⁹ V. DE LA MADRE DE DIOS, *Fuero de la conciencia y compendio salmaticense: obra utilissima para los ministros, y ministerio del Santo Sacramento de la Penitencia...*, por Pedro Carreras, En Zaragoza 1704.

rosario²⁰. In particolare va detto che i canonici dell'Abbazia ebbero un ruolo non secondario nella propagazione e radicamento del culto mariano, non solo attraverso copiosi sermoni volti a esaltare la figura della Madonna, ma anche attraverso la preghiera collettiva del rosario, pratica che veniva proposta ripetutamente nel corso dei giorni in cui durava la missione.

Le missioni venivano annunciate casa per casa. Non appena arrivavano i missionari si attivava un meccanismo di informazione del loro arrivo. A volte erano gli stessi missionari che si occupavano di tale compito, altre volte lo si affidava alla gente del luogo, specialmente ai bambini. Abbiamo voluto che anche questo elemento fosse presente nel fumetto. In una delle vignette si può apprezzare la presenza di un bambino che avvisa dell'arrivo dei missionari gridando: «¡han llegado los del Sacromonte!», mentre contestualmente don Gonzalo de Ávila – il capomissione, «clérigo de singular virtud»²¹ – e il parroco di Arenas del Rey, una delle località visitate dai canonici, dispongono tutto affinché la gente del luogo assistesse al sermone il giorno dopo²².

E il giorno successivo, effettivamente, si predicò nella chiesa del paese. Le parole proferite dal predicatore (fig. 5) le abbiamo riadattate da un'altra fonte, *El Desperador Cristiano*, una raccolta di sermoni di José Barcía y Zambrana, vescovo di Cadice, già canonico e missiona-

²⁰ J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., pp. 10-11.

²¹ AASCGr, *Libro de misiones...*, cit., fol. 3r.

²² J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., p. 14; «se dio aviso por las casas y calles del lugar cómo avían llegado canónigos del Monte que venían a confessar a todos los que por su devoción quisiesen confessarse y que avía de aver sermón». AASCGr, *Libro de misiones...*, cit., fol. 3r.



rio del Sacromonte di Granada²³. Insistiamo su questo punto semplicemente per evidenziare il lavoro di ricerca sulle fonti che ha sottinteso *Sacromonte. Confesores*: non si tratta di un'opera di fantasia bensì di un fumetto che ha l'obiettivo di mantenere certo rigore storiografico offrendo, al contempo, una visione il più fedele possibile alla pratica delle missioni popolari sacromontane in età moderna.

Le prediche in queste missioni si caratterizzavano per uno stile semplice, popolare, intelligibile, molto diverso dalla contemporanea retorica panegirica tipica del barocco. Gli obiettivi principali che si volevano raggiungere con i numerosi sermoni proferiti nel corso di una missione, infatti, erano di addottrinamento da un lato, e

²³ J. DE BARCIA Y ZAMBRANA, *Despertador Christiano de sermones doctrinales, sobre particulares assumptos, dispuesto para que bueloa en su acuerdo el pecador, y vença el peligroso letargo de sus culpas, animandose a la penitencia*, 5 voll., por Francisco Guillén y Antonio Lopez Hidalgo, En Granada 1678-1684.

di promozione della riforma dei costumi dall'altro, ragione per cui si insisteva molto – attraverso una retorica demolente – sui temi della morte e delle pene dell'inferno²⁴. Ed è così che il nostro predicatore, nel fumetto, in una chiesa gremita di fedeli, afferma che la mancata rivelazione dei peccati in sede confessionale avrebbe comportato pene e sofferenze eterne²⁵.

Sempre per ciò che attiene al nostro proposito di ricostruzione storica attraverso le immagini, segnaliamo che la chiesa di Arenas del Rey²⁶, nella quale il nostro predicatore si scaglia contro i peccati pubblici, l'abbiamo immaginata e ricostruita in disegno a partire da alcune fotografie della stampa di fine XIX secolo, giacché un violento terremoto, nel 1884, distrusse completamente l'edificio²⁷.

L'arrivo di una missione popolare in un paese rurale delle aree interne sovvertiva per pochi giorni la *routine* della località visitata. Si trattava, in effetti, di un avvenimento speciale nel quale era abbastanza frequente che si producessero – sotto l'egida sapiente dei missionari – grandi manifestazioni di devozione popolare spontanea, atti di contrizione, eccetera. Precisamente per questa ragione, abbiamo voluto rappresentare il pentimento di

²⁴ A. ARCURI, *Formas de disciplinamiento social...*, cit., pp. 390-399.

²⁵ «Alma, debes manifestar en la confesión todos tus pecados y los daños y peligros que se siguen de callar alguno... so pena de caer en las brasas del infierno». J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., p. 16. Cfr. J. DE BARCIA Y ZAMBRANA, *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, en la Imprenta del mismo Autor, por Francisco Guillén y Antonio López Hidalgo, En Granada 1682, fol. 287.

²⁶ J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., pp. 14, 16.

²⁷ Fotografie consultabili anche nel sito dell'Istituto Andaluz Universitario de Geofísica y Prevención de Desastres Sísmicos: <https://ia-gpds.ugr.es/divulgacion/terremotos/historicos/arenas-rey-1884>.

un residente di Arena del Rey durante una confessione realizzata dopo la predica, giacché i sermoni avevano precisamente il fine di ‘muovere’ il pubblico, di spingere i fedeli alla confessione.

Difatti, durante le missioni il numero delle confessioni era generalmente molto elevato. Nei pochi giorni che durava una missione popolare, i missionari confessavano, giorno e notte, comunità intere di fedeli, a un ritmo molto intenso. Il numero di confessioni era l’indicatore più appropriato per misurare il successo della missione, il segno più tangibile della compunzione provocata dalle parole del predicatore. In uno dei passaggi probabilmente più incisivi di questa piccola opera viene rappresentata la confessione di peccatore pentito attraverso un piano sequenza che evidenzia graficamente il processo di contrizione del penitente (fig. 6).

Sacromonte. Confesores pone in immagine i principali accadimenti della missione del 1615: dalle prediche notturne ai lavoratori del campo all’amministrazione del sacramento della Penitenza, nonché alla



risoluzione di casi spinosi, come si evince dalla confessione del peccatore contrito. Come è noto, i missionari svolgevano numerosi compiti di disciplinamento dei comportamenti nel corso delle missioni, come per esempio la verifica e successiva repressione dei peccati pubblici, tra i quali vanno sicuramente annoverati i casi di concubinato e di meretricio²⁸. La fonte del 1615 menziona un "ruffiano" che aveva rapito una donna²⁹; abbiamo così deciso di collegare questo delitto con la confessione del penitente summenzionato, il quale confida disperato al missionario che lo confessa: «Padre, ¡Pieldelobo se la ha llevado puñal en mano!»³⁰.

La storia narrata assume in questo modo un carattere romanzesco, quasi poliziesco. Ovviamente, nel corso del processo di stesura del copione ci siamo dovuti prendere delle licenze. Abbiamo immaginato che, al fine di ottenere informazioni su questo "ruffiano" di cui parla la fonte, i missionari dovessero entrare in una taverna. Allegoricamente abbiamo rappresentato in modo 'dantesco' quest'ingresso, come se si trattasse di una discesa agli inferi. L'oste presenta una faccia diabolica, i tratti del viso totalmente alterati (fig. 7). Qui, più che una rappresentazione fedele, evidentemente abbiamo voluto manifestare come la Chiesa dell'epoca vedesse quei luoghi di riunione come posti di perdizione, di peccato. La letteratura ecclesiastica, di qualsiasi gamma – sermoni,

²⁸ Sul rapporto tra missioni popolari e politica di disciplinamento sociale rimane imprescindibile il classico volume di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

²⁹ «En Fornes, quitó el señor don Gonzalo una mujer casada a un rufián que la traía por aquellas sierras». AASCGr, *Libro de misiones...*, cit., fol. 3r.

³⁰ J. MEGÍAS, A. ARCURI, *Sacromonte. Confesores*, cit., p. 18.



manuali di confessione, trattati, relazioni di visite pastorali o di missioni popolari – è piena di esempi al riguardo. Crediamo che precisamente questa pagina del fumetto metta bene in evidenza le potenzialità dell’arte grafica applicata al nostro campo di studi. Come si può vedere, attraverso dei tratti di disegno più marcati e grotteschi, abbiamo rappresentato dei luoghi ostili, nei quali i missionari non avevano vita facile. In poche pagine, in pochi disegni, abbiamo voluto sottolineare che, malgrado tutti gli sforzi di disciplina e omogeneizzazione ecclesiastica, persistevano dei settori della popolazione incoercibili.

Sacromonte. Confesores, come abbiamo segnalato al principio, è stato pubblicato sia in versione cartacea che digitale. Quest’ultima presenta delle caratteristiche che vogliamo sottolineare dato che non si tratta di un mero documento in formato pdf pubblicato nella rete bensì di uno spazio più interattivo, nel quale il lettore può avanzare o retrocedere attraverso pagine che pre-

sentano delle animazioni che in qualche modo lo invitano a costruire egli stesso le vignette del fumetto.

Inoltre, i nostri missionari si muovono non solo nelle località del distretto di Alhama ma anche attraverso la città di Granada; pertanto, chi conosce già questa affascinante città andalusa nel fumetto distinguerà il profilo maestoso dell'Alhambra, il chiostro dell'Abbazia del Sacromonte, gli edifici della Plaza Nueva – con la rappresentazione dell'antica Fuente de las Ninfas, oggi non più esistente – la Carrera del Darro.

In conclusione, va segnalato che questo progetto è nato dalla volontà di uscire dall'ambito strettamente accademico per avvicinarci, mediante questo formato, a un pubblico più ampio di lettori. I primi segnali sono stati molto incoraggianti dato che le copie cartacee della prima edizione sono già esaurite e che l'applicazione per leggere il fumetto in digitale ha riscosso un soddisfacente interesse. Stiamo già lavorando a un secondo capitolo di questa storia, *Sacromonte. Predicadores*, un fumetto più lungo, ambientato dieci anni dopo, nel 1625, nel quale racconteremo le vicissitudini di una missione sacromontana nei paesi della costa granadina in epoca di carnevale. Con questa anticipazione, dunque invitiamo fin da adesso il lettore incuriosito da questo progetto intermediale a continuare a seguire le peripezie dei missionari dell'Abbazia del Sacromonte.

Silvia Toppetta*

*La valorizzazione del patrimonio culturale
attraverso strumenti digitali:
il caso della Digital Library dell'Archivio
del Dicastero per la Dottrina della Fede*

Le *digital humanities* sono ormai una realtà consolidata nel panorama degli studi e dei progetti di ricerca degli ultimi anni, promuovendo collaborazioni trasversali e tracciando percorsi assai promettenti. Sebbene infatti non manchino resistenze e una certa diffidenza verso l'approccio alla condivisione in rete del patrimonio culturale inteso in senso ampio – tanto da parlare di “oggetti culturali” –, il numero delle istituzioni e degli enti che si stanno muovendo in questa direzione sta crescendo in maniera significativa.

In effetti, l'apporto che il digitale e i suoi strumenti possono mettere a disposizione del patrimonio culturale sono molteplici, di diversa natura e rispondenti a esigenze e sensibilità differenti. Consideriamo, ad esempio, il punto di vista del soggetto produttore e/o conservatore. Come noto, non sempre le strutture e gli strumenti di conservazione tradizionali riescono a rispondere alle esigenze di corretta conservazione e salvaguardia dei materiali, tanto per questioni legate ai co-

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

sti, quanto per oggettivi problemi di spazio, soprattutto nel caso degli archivi. In queste condizioni, lo strumento della digitalizzazione è certamente funzionale alla conservazione, sebbene comporti un notevole cambio di prospettiva. È infatti evidente che si tratta, in questo caso, di una conservazione che sacrifica la materialità del documento, mantenendo tuttavia – e forse persino rafforzando, come vedremo – il vincolo archivistico tra i documenti e gli “oggetti” prodotti dall’ente.

Passiamo quindi agli utilizzatori. In questo caso è d’obbligo una considerazione preliminare, dal momento che bisogna capire che tipo di utente sia quello a cui il servizio intende rivolgersi. Ebbene, può trattarsi tanto di ricercatori e specialisti, quanto di soggetti che muovono i primi passi nel mondo del patrimonio culturale, non necessariamente per fini di ricerca scientifica. In un caso come nell’altro, avere dei punti d’accesso praticamente illimitati a “oggetti” conservati in luoghi fisici distanti costituisce indubbiamente un vantaggio notevole. In questo senso, a ben vedere, il digitale si pone sicuramente come un mezzo ‘democratico’ di accesso al sapere.

Si accennava prima a un cambio di prospettiva relativamente all’aspetto della conservazione. In realtà il cambiamento è ben più radicale, riguardando il modo di produrre e concepire la conoscenza stessa. In riferimento a un archivio, con la digitalizzazione del suo patrimonio non si avrà più una riproduzione fedele del punto di partenza – l’archivio, appunto – così com’è, ma si applicheranno dei filtri che in qualche modo finiranno per costruire dei binari che indirizzeranno la ricerca e la conoscenza verso percorsi inediti, sicuramente diversi da quelli ai quali siamo più avvezzi, pro-

posti dagli strumenti di corredo tradizionali (inventari, rubricelle, schedari, etc.).

Alla base di progetti che valorizzano il patrimonio culturale attraverso strumenti digitali vi sono alcune regole condivise, note con l'acronimo FAIR, ovvero Findable, Accessible, Interoperable, Reusable. Per garantire il rispetto di tali principi è fondamentale creare un'infrastruttura che sia concepita sin da subito come infrastruttura di servizio, ovvero un progetto generativo di ulteriori progetti o comunque disposto ad accoglierne diversi.

È questa l'idea alla base dei progetti congiunti *Digital Inquisition. Tools for multimedia access and exploitation of the Archive of the Congregation for the Doctrine of the Faith* e *NETEX – NETWORKS and EXchanges within the Congregations of the Roman Curia: a Digital Analysis of the Early Roman Church Archives*. Entrambi si sviluppano a partire da una digital library, i cui obiettivi principali sono: permettere un accesso diretto a fondi archivistici di rilevante valore storico-culturale, elaborare uno strumento per un'analisi quantitativa delle fonti, impostare un'infrastruttura destinata ad essere continuamente migliorata e implementata attraverso metodi partecipativi e collaborativi.

Il prototipo di tale *digital library* è stato appunto realizzato con documenti dell'Archivio del Dicastero (già Congregazione) per la Dottrina della Fede, istituto con il quale l'Università di Modena e Reggio Emilia ha stipulato una convenzione al fine di rendere fruibile una parte dello straordinario patrimonio documentario custodito nell'arco della sua secolare attività, coinvolgendo inoltre studiosi di altre istituzioni, quali l'Università di Ginevra,

il Consiglio Nazionale delle Ricerche e, ancora, le Università di Teramo e Suor Orsola Benincasa di Napoli.

L'obiettivo iniziale di valorizzazione del progetto sono stati i *Decreta Sancti Officii* – anzitutto il primo registro (1548-1558) –, contenenti i verbali delle riunioni periodiche che i cardinali della Congregazione erano soliti tenere per discutere cause e casi più o meno problematici e questioni concernenti l'attività del tribunale nel suo complesso: da quelle dottrinali, a quelle amministrative, dalla gestione dei tribunali locali ai rapporti giurisdizionali con altre autorità, laiche o ecclesiastiche, e molto altro ancora. Si intende in tal modo tanto riscoprire una fonte di primaria importanza, quanto rilanciare, attraverso la sua valorizzazione, la conoscenza e la fruizione dell'Archivio nel suo complesso, raccordando una tradizione di studi consolidata e le inedite potenzialità offerte dal digitale.

Il primo registro dei *Decreta* si caratterizza per una grande complessità di decifrazione. Di qui la necessità di affiancare alla tradizionale trascrizione – particolarmente ardua, date le difficoltà paleografiche – un'edizione digitale, che desse la possibilità di 'vedere' il manoscritto per favorirne la comprensione. La pubblicazione *online* di materiali liberamente accessibili avrebbe dunque consentito di verificare, integrare e migliorare sempre più un'eventuale edizione critica analogica.

A questo punto, l'idea di estendere la pubblicazione ad altri materiali dell'Archivio non ha tardato a prendere forma, coinvolgendo tutta la serie cinquecentesca dei registri (36 unità), di cui erano già disponibili le digitalizzazioni. Si è quindi potuto procedere alla costruzione di un *back-end* informatico per l'interazione con gli utenti e al caricamento *online* delle immagini.

La scelta della piattaforma digitale Arianna4View, fornita da Hyperborea (<https://addf.arianna4.cloud/>), è particolarmente efficace sotto l'aspetto dell'interoperabilità e della accessibilità *user friendly*.



Un'ulteriore considerazione e punto di forza consiste nell'essere già stata adottata da numerosi enti e istituzioni nazionali e internazionali, oltre che da BeWeb/Cei-Ar, il sistema della Conferenza Episcopale Italiana per gli archivi ecclesiastici. Grazie all'utilizzo del protocollo III F (*International Image Interoperability Framework*) è possibile, infatti, citare particolari e dettagli di un'immagine, agire sulle immagini attraverso strumenti di *photoediting*, ma anche costruire una vera e propria 'libreria' personalizzata, in modo da poter confrontare le scansioni con materiale proveniente da altre istituzioni dotate di sistemi analoghi.

Affinché la *digital library* potesse avere una funzionalità e una fruibilità veramente efficaci è stato necessario corredare le singole unità archivistiche – ovve-

ro le digitalizzazioni – di metadati. Solo grazie ad essi è possibile rispondere al duplice obiettivo di valorizzare i documenti e di farli comunicare l'uno con l'altro, permettendo la costruzione di percorsi di ricerca innovativi e di conoscenza dell'archivio nel suo complesso. I criteri scelti per la metadatazione hanno previsto anzitutto delle informazioni di base imprescindibili per l'identificazione delle unità documentarie e, in aggiunta, ulteriori dati che rispondono allo scopo precipuo della valorizzazione e delle relazioni tra di esse.

Nel primo caso ci riferiamo a segnature, date croniche e topiche, tipologia documentaria, supporto materiale, dimensioni, cartulazione, lingua dei documenti, breve descrizione del contenuto e un campo dedicato alle note. Nel secondo caso, invece, sono state raccolte informazioni secondo cinque categorie: istituzioni, luoghi, materie, persone, eventi, tutte reperibili, ove presenti, nelle intitolazioni delle unità documentarie.

The image shows a search interface titled "Cerca nel patrimonio". It features a search bar with the placeholder text "Cerca nei titoli delle schede". Below the search bar, there is a checkbox labeled "Cerca in tutti i campi delle schede". A list of categories with their respective counts is displayed:

Persone	7123
Oggetti Culturali	5943
Luoghi	1372
Fondi	300
Istituzioni	153
Materie	21
Eventi	1

Below the list, there is a dropdown menu labeled "Relazione con" with a downward arrow. Underneath, there are checkboxes for "Persone", "Luoghi", "Istituzioni", "Materie", and "Eventi". At the bottom, there is another search bar with the placeholder text "Cerca entità". The current search results for "Cerca nei titoli delle schede" are "Sant'Ufficio" with a count of 105.

14913 Risultati Ordina per Ordine alfabetico (A-Z) ▾

Archivio digitale > Tribunali locali > Udine, Archivi Storici dell'Arcidiocesi > Curia Arcivescovile > Sant'Ufficio > b.1 (=1278)

fasc. 10: Informazioni contro Angelo Basgapè (1557-07-31 - 1557-07-31)

Definizione tipologia fascicolo | Estremo remoto 1557-07-31 | Estremo recente 1557-07-31 🔍 1 📄 2 📅 1 🌐 1

Archivio digitale > Tribunali locali > Udine, Archivi Storici dell'Arcidiocesi > Curia Arcivescovile > Sant'Ufficio > b.1 (=1278)

fasc. 11: Processo contro Nicolò Furmentino fu Cristoforo (1558-06-21 - 1559-0-...)

Definizione tipologia fascicolo | Estremo remoto 1558-06-21 | Estremo recente 1559-02-21 🔍 1 📄 2 📅 1 🌐 2

Archivio digitale > Tribunali locali > Udine, Archivi Storici dell'Arcidiocesi > Curia Arcivescovile > Sant'Ufficio > b.1 (=1278)

fasc. 12: Atti per diversi (1558-11-22 - 1558-11-30)

Definizione tipologia fascicolo | Estremo remoto 1558-11-22 | Estremo recente 1558-11-30 🔍 2 📄 2 📅 1 🌐 2

Per testare il funzionamento della *digital library*, la si è implementata con campionature di altre serie documentarie dello stesso Archivio, in particolare della *Stanza Storica*. L'idea è quella di individuare un vincolo archivistico tra diverse tipologie documentarie prodotte dalla medesima istituzione, ovvero di relazione con la serie dei *Decreta*, in modo da favorire una riflessione sui meccanismi di funzionamento e di burocratizzazione della Congregazione del Sant'Ufficio nel corso dei secoli.

Le successive implementazioni riguarderanno altre unità della *Stanza Storica*, una serie tipologicamente assai variegata, oltre a documenti della Congregazione dell'Indice, ovvero di una istituzione diversa, il cui archivio è ugualmente conservato nei locali dell'Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede. Sarà questo un importante banco di prova, trattandosi di un diverso soggetto produttore, la cui storia di rapporti col Sant'Ufficio è stata piuttosto conflittuale, rivendicando entrambi giurisdizione su una materia comune: la censura.

Avere la possibilità di studiare documentazione prodotta dall'uno e dall'altro offrirà certamente nuovi

spunti per la comprensione delle competenze e delle inevitabili problematiche connesse alla sovrapposizione dei compiti. È inoltre un esempio di come le potenzialità del digitale possano contribuire a innescare percorsi di ricerca finora inesplorati e sicuramente promettenti.

Come detto, si tratta di un progetto geneticamente pensato secondo una logica collaborativa, che intende tanto favorire ulteriori progetti che da esso potrebbero trarre ispirazione, tanto attuare concrete e proficue collaborazioni con istituzioni che si stanno già muovendo nella stessa direzione e che hanno come oggetto, ad esempio, altre Congregazioni della Curia Romana.

Riccarda Suitner*

*Una nuova fonte sulle missioni francesi
nell'Oceano Indiano: Inquisizione
e Propaganda Fide su Île de Bourbon
(La Réunion) e Île de France (Mauritius)*

1. L'abbandono del Madagascar e il trasferimento
della missione lazzarista a Île de Bourbon

Con l'intitolazione 1716. 1739. 1750. *Mascaregnas, ossia Isola Borbonia, ed isola Maurizia, o sia di Francia. Istanze de' missionari dell'Isola Borbonia di dispensare nei gradi matrimoniali, ed anche nel primo di affinità ex copula illicita* si apre il fascicolo XXI di un registro conservato nel fondo Stanza Storica dell'Archivio del Dicastero della Dottrina della Fede. Il manoscritto nel suo complesso contiene varie istanze, divise per territori, poste dalle Missioni cattoliche alla Santa Sede¹.

* Sapienza Università di Roma.

¹ ADDE, Stanza Storica, 005121. Nell'inventario *shades* dell'Archivio il fascicolo in questione è erroneamente classificato come riguardante il Madagascar. Sulla storia religiosa delle Isole Mascaregne cfr. M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes aux XVIIIe et XIXe siècles. Île Bourbon (La Réunion) et Île de France (Maurice)*, L'Harmattan, Paris 2017; S.A. SMITH, *Faalty and Fidelity: The Lazarists of Bourbon France, 1660-1735*, Routledge, London/New York 2015, pp. 154-155; D. TRICOIRE, *Une histoire franco-malgache des établissements français à Madagascar aux XVIIe et XVIIIe siècles: identités flottantes, métissages et collaborations*, in «Outre-Mers. Revue d'histoire», CCCXCII- CCCXCIII (2016), pp. 237-259. Per storie generali di Mauritius e La Réunion si veda A. TOUSSAINT, *Histoire des Îles*

Il fascicolo, composto da 74 carte totali, costituisce una fonte finora non utilizzata o menzionata negli studi sulle missioni francesi nell'Oceano Indiano, e in particolare sull'Arcipelago ancora oggi detto delle Isole Mascaregne, comprendente la francese La Réunion, la Repubblica di Mauritius e Rodrigues (appartenente a Mauritius).

Queste carte contengono, nello specifico, richieste avanzate dai missionari locali di facoltà di dispensare relativamente al sacramento matrimoniale. La corrispondenza a tema matrimoniale s'inserisce in una precisa casistica di quesiti posti dai missionari a Propaganda Fide che sono dagli studiosi (e, soprattutto, erano all'epoca dalla Curia) facilmente inseribili in schemi e raffrontabili tra loro, pur provenendo da zone diverse del mondo. Oltre alla discussione sacramentale, un ulteriore motivo di interesse di questo materiale è a mio parere il contesto geografico e sociale specifico in cui si inserisce, dato che esso abbraccia gran parte della storia della missione francese nelle isole. Per trovare elementi di analisi in questa direzione è necessario leggere tra le righe, prestare attenzione sia a date e nomi citati nelle carte del fascicolo che a omissioni e ritardi. L'integrazione di entrambe queste prospettive di lettura – quella relativa ai sacramenti e

Mascareignes, Berger-Levrault, Paris 1972; J.-M. DESPORT, *De la servitude à la liberté: Bourbon des origines à 1848*, Saint-Denis, CCEE 2017; Y. COMBEAU, *Histoire de la Réunion*, PUF, Paris 2022; G. AZÉMA, *Histoire de l'île Bourbon depuis 1643 jusqu'au 20 décembre 1848*, Henri Plon, Paris 1862; A. SCHERER, *Histoire de la Réunion*, PUF, Paris 1974; V. TEELOCK, *Mauritian History: from its Beginnings to Modern Times*, Mahatma Gandhi Institute, Moka 2001; M. VARMA, *The Making of Mauritius*, Le Printemps, Vacoas 2008; S. SELVON, *L'Histoire de Maurice: des origines à nos jours*, Éd. M.D.S, Rose-Hill 2003. L'attività di ricerca per questo articolo si colloca all'interno del progetto PRIN-PNRR NETEX – *NETworks and EXchanges within the Congregations of the Roman Curia: a Digital Analysis of the Early Modern Church Archives*.

quella relativa alla storia della missione – permette di valorizzare al meglio la natura di questi documenti di testimonianza sulla storia di questi territori, per un periodo che si estende dagli anni direttamente successivi all'occupazione francese e alla fondazione della Missione dei Lazzaristi alla fase conclusiva della Missione stessa. Data la natura specifica della fonte, le richieste dei missionari sono esposte nel linguaggio giuridico e nelle formule reiterate tipiche sia di Propaganda Fide che del Sant'Uffizio. Questo documento offre tuttavia uno spaccato di un quadro più ampio dei motivi per cui è stato scritto.

La Congregazione di Propaganda Fide fu notoriamente fondata nel 1622 da Gregorio XV per sovrintendere, a nome del Papa, alle attività delle missioni cattoliche in tutto il mondo². A inizio Settecento ci troviamo in una fase in cui la sua complessa collaborazione con il Sant'Uffizio ha raggiunto un qualche equilibrio. Dopo una complessa fase di rodaggio e di regolamentazione dei termini del rapporto tra le due congregazioni, nel 1658 Innocenzo X aveva stabilito che i dubbi di fede provenienti dalle missioni dovessero essere trasmessi da Propaganda al Sant'Uffizio, che avrebbe detenuto il ruolo di supervisione e di interlocuzione diretta con missionari, nunzi, vescovi e tutti coloro che erano coinvolti nei terri-

² G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazia di Curia*, in *Administrer les sacrements en Europe et au nouveau monde: la curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, a cura di P. Broglio, C. de Castelnau, L'Estoile e G. Pizzorusso, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», CXXI (2009), pp. 39-61, p. 39; ID., voce *Propaganda Fide*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione* (d'ora in poi cit. come DSI), vol. 3, pp. 391-393; ID., *La Congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2022.

tori missionari³. Una parte considerevole dei *dubia* posti in territori extraeuropei riguardava l'amministrazione dei sacramenti, in particolare quello del matrimonio. Il Sant'Uffizio era adibito alla raccolta dei *dubia* dei missionari da Propaganda Fide e al controllo teologico vero e proprio sull'ortodossia delle eventuali autorizzazioni richieste dai missionari a Propaganda, sulla base del materiale inoltrato da quest'ultima. Il materiale di cui qui si tratta appartiene perciò alla precisa fase di controllo «in una posizione superiore di tribunale di ultima istanza» da parte del Sant'Uffizio e fa parte della documentazione trattenuta da esso, e per questo ancora conservata in Archivio. Propaganda, infine, avrebbe trasmesso ai missionari le decisioni del Sant'Uffizio⁴.

La missione a Île de Bourbon (La Réunion) e Île de France (Mauritius) è, da un lato, accomunata da alcune caratteristiche a molte altre; dall'altro, però, è unica nel suo genere. In quanto missione stanziatasi in un luogo originariamente non cattolico né protestante, essa condivide anzitutto con la maggior parte delle missioni di questo tipo l'estrema difficoltà a far osservare l'ortodossia, e produce perciò richieste numerose e reiterate di eccezioni da parte dei missionari⁵. La missione condivideva inoltre una specifica particolarità con le altre attive in luoghi occupati dalla Corona francese, che tra secondo Seicento

³ G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit., pp. 45-46. Manca ancora uno studio sistematico sulle Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione nel Settecento (cfr. P. DEL PIANO, voce *Illuminismo*, in DSI, vol. 2, pp. 761-770).

⁴ G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit. Vedi anche ID., voce *Propaganda Fide*, in DSI, cit.; E. SASTRE SANTOS, *La apertura del Archivo del Santo Oficio y la sua relación con el Archivo de Propaganda Fide*, in «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana», LI (1998), pp. 179-207.

⁵ G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit., pp. 46-48.

e primo Settecento aveva assunto in ambito missionario una rilevanza mai avuta prima grazie a territori come il Québec e l'Indocina⁶. Da un lato, Île de Bourbon e Île de France non presentavano gli specifici problemi diplomatici che solevano scaturire da un'interazione sul territorio tra i missionari e i rappresentanti delle potenze allontanatesi dal cattolicesimo, come era il caso delle missioni nei territori occupati da Olanda, Inghilterra e Danimarca⁷. L'autorità dell'Inquisizione, tuttavia, in Francia non era riconosciuta, e questo spiega alcuni problemi giurisdizionali che sarebbero emersi negli anni Trenta nella missione mascaregna⁸. Dopo la congiura di Amboise (1560), il progetto di creare un'Inquisizione gallicana simile a quella romana, spagnola e portoghese era naufragato⁹. A inizio Settecento, quando si situa cronologicamente la corrispondenza sulle Isole Mascaregne, i tribunali francesi attivi erano quelli di Avignone, Tolosa, Carcassonne e Perpignan. Anche se questi corrispondevano con il Sant'Uffizio come gli altri tribunali locali della penisola italiana, la Congregazione del Sant'Uffizio in Francia non fu mai ufficialmente riconosciuta; i giudici di fede che sovrintendevano i tribunali non avevano di fatto potere effettivo, ma meramente simbolico¹⁰.

Come tutte le missioni, anche quella nelle Isole Mascaregne è un caso completamente a sé. La superficie

⁶ F. PALOMO, voce *Missioni*, in DSI, cit., vol. 2, p. 1052.

⁷ G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit., p. 47.

⁸ Cfr. § 3.

⁹ *L'Inquisition romaine et la France. Jurisdiction, Doctrine et pluralité des catholicismes européens à l'âge tridentin (XV^e-XIX^e siècle)*, a cura di A. Burkhardt, J.-P. Gay, Roma, École Française de Rome, 2024; *Gli Archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, a cura di G. Pizzorusso, O. Poucet e M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2006.

¹⁰ A. TAILLON, voce *Francia* in DSI, cit., vol. 2, pp. 621-622.

irrisoria del territorio, gli scarsi abitanti, la collocazione geografica ne facevano una sede missionaria 'periferica' rispetto al più grande Québec o alla più popolosa Indocina. Tuttavia, come emerge bene dal fascicolo di cui trattiamo qui, in un ambito più strettamente 'geopolitico' questa missione s'inserisce in un complesso e difficoltoso dialogo tra poteri religiosi (Propaganda Fide, Inquisizione, Congregazione della Missione). Un altro tipo di interlocuzione, che pure ha avuto luogo, non emerge dal fascicolo: quello tra missionari, monarchia francese e Compagnia delle Indie, che formalmente deteneva la proprietà delle isole. Il Re di Francia e la direzione della Compagnia sono figure che rimangono nell'ombra, assieme al Papato. Un'altra particolarità di questo territorio era che in esso non vi era alcuna gerarchia ecclesiastica, ma la sola presenza di un gruppo di missionari, molto esiguo nelle fasi iniziali della corrispondenza, che segue di pochissimo l'inizio della colonizzazione francese delle isole. I missionari incaricati delle Isole Mascaregne, per di più, erano i Lazzaristi, un ordine piccolo e relativamente recente, la cui guida era minoritaria nelle colonie francesi, gestite per lo più da domenicani, cappuccini e gesuiti¹¹.

La Congregazione della Missione o dei Lazzaristi (chiamati alternativamente così, o anche Preti di San Lazzaro, dal quartiere Saint-Lazar di Parigi dove era situata la loro sede) era stata fondata da San Vincent de Paul nel 1625. Nel 1648 era stata avviata una missione dell'ordine in Madagascar, conclusasi tragicamente: il massacro di Fort-Dauphin, perpetrato ai danni dei colo-

¹¹ S. PEABODY, *A Dangerous Zeal: Catholic Missions to Slaves in the French Antilles 1635-1800*, in «French Historical Studies», XXV (2002), pp. 72-73.

ni francesi nel 1674, aveva fatto fallire sia l'esperienza coloniale che quella missionaria su quell'isola¹². L'Île de Bourbon era una delle rare zone al mondo disabitate prima dell'arrivo degli europei. Nella fase della missione in Madagascar arrivavano saltuariamente sull'isola piccoli gruppi di avventurieri o religiosi, per brevi tappe: nel 1663 alcuni francesi assieme ai loro servitori malgasci, nel 1676 un gruppo guidato dal cappuccino Père Bernardin de Quimper. Regolarmente venivano inviati malati dal Madagascar, dato che l'isola veniva usata come luogo di convalescenza dalla missione lì stanziata¹³. Lentamente, però, anche a Île de Bourbon si formò una popolazione stanziale e aumentò la richiesta di missionari.

Tra il 1711 e il 1712, dopo che la Compagnia delle Indie aveva rifiutato la nomina dei Domenicani, e dopo una negoziazione tra il Prefetto di Propaganda Fide, il Nunzio e il Superiore Generale dei preti della Missione, si accordò ai Lazzaristi l'avvio di una missione all'Île de Bourbon. Questa venne intesa come una rifondazione, un trasferimento vero e proprio della fallimentare missione in Madagascar: una nuova chance che si apriva ai missionari per reimpostare su basi migliori l'evangelizzazione in quelle zone dell'Oceano Indiano¹⁴. Il 22 dicembre 1712

¹² S. PAVONE, *Comunità e gruppi, in Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, a cura di C. Petrolini, V. Lavenia e S. Pavone, Roma, Viella, 2022, pp. 488-99; M. THIEFFRY, *Saint Vincent de Paul et la mission lazarisite à Madagascar au XVII^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2017.

¹³ Su questa prima fase cfr. M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes...*, cit., e soprattutto J.-P. COEVOET, J.-M. DESPORT, *Le temps des pionniers: 1663-1715. La première vague d'immigration à l'Île Bourbon: une histoire souvent mythifiée, parfois mystifiée*, in «Expressions. Spécial Histoire-Géographie», XXXIII (2009), pp. 157-210.

¹⁴ S.A. SMITH, *Fealty and Fidelity...*, cit., pp. 154-155.

fu firmato un trattato tra la Compagnia delle Indie e la Congregazione della Missione, che sarebbe stato solo il primo di una lunga serie di trattati che avrebbero regolamentato i rapporti tra le due parti. Il piccolo gruppo di Lazzaristi, al suo arrivo nel 1714, trovò un solo missionario, un prete agostiniano. Nell'arco di circa un secolo, un centinaio di missionari Lazzaristi si sarebbero stabiliti nell'Île de Bourbon e nell'Île de France, e si sarebbero occupati dell'evangelizzazione delle due isole per tutto il secolo XVIII¹⁵.

2. *Le carte del 1716: le prime richieste dei Lazzaristi*

La metà circa delle carte che compongono il fascicolo 'inquisitoriale' sulle Isole Mascaregne si riferisce a richieste pervenute a Propaganda Fide nel 1716 e nel 1739; un'altra metà a richieste pervenute nel 1750. Il primo gruppo di documenti inizia quindi solo due anni dopo l'arrivo dei Lazzaristi a Île de Bourbon e l'elezione dell'isola a prefettura apostolica¹⁶. L'isola, nel 1714, presentava una popolazione mista, formata da abitanti indigeni, creoli bianchi nativi, creoli misti, stranieri naturalizzati e schiavi¹⁷. La popolazione complessiva discendeva o da europei o da schiavi portati da fuori, soprattutto dal Madagascar. Gli innesti di popolazione non legati né alla Missione, né a schiavi, né alla Compagnia delle Indie era abbastanza eccezionale. Gruppi di pirati erano arrivati nel

¹⁵ A. TOUSSAINT, *Histoire des Îles Mascareignes*, cit.; M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes...*, cit.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ A. TOUSSAINT, *Histoire des Îles Mascareignes*, cit., p. 32.

1686 a Île de Bourbon, nel 1697 nella futura Île de France; nel 1720, il governatore di Île de Bourbon avrebbe concesso, con la contrarietà dei Lazzaristi, che un gruppo di 35 pirati filibustieri si stabilisse definitivamente sull'isola¹⁸. Un altro antefatto precedente (in questo caso di un anno) alla corrispondenza tra missionari, Propaganda e Sant'Uffizio era stato l'arrivo a Île de Bourbon, nel 1715, delle prime piante di caffè, partite da Mokha in Yemen. La Compagnie des négociants de Saint-Malo avrebbe organizzato negli anni successivi varie tappe sull'Isola per imbarcare caffè, sulla strada del ritorno per l'Europa¹⁹. Di aspetti di natura 'commerciale' nei documenti conservati presso l'Archivio del Dicastero della Dottrina della Fede non si fa alcun cenno; tuttavia, questi avrebbero avuto un qualche ruolo 'dietro le quinte' in particolare negli anni Trenta del Settecento, in parallelo con la crescente partecipazione dei Lazzaristi all'economia dell'isola e al suo sistema schiavistico²⁰.

Dopo il loro arrivo a Île de Bourbon, i Lazzaristi si trovarono di fronte a una situazione veramente emergenziale, soprattutto in riferimento al sacramento del matrimonio. La popolazione di schiavi, provenienti soprattutto dal Madagascar, ma anche dal subcontinente indiano e dall'Africa occidentale, passò dai 524 dell'anno in cui arrivarono i missionari ai 6.522 del 1736. Non si trattava di soli cristiani, ma di un numero elevato di Neofiti, recidivi alla conversione, e che era inoltre urgente far sposare, per evitare che i nuovi battezzati vivessero nel concubinato. I missionari dovevano su questo fron-

¹⁸ Ivi, pp. 36-37.

¹⁹ Ivi, pp. 38-39.

²⁰ Cfr. § seguente.

teggiare l'opposizione dei padroni degli schiavi, che tendevano a non permettere alle donne di lasciare la loro casa per unirsi ai mariti²¹.

Le carte vaticane si aprono con l'inoltro da parte di Propaganda Fide al Sant'Uffizio, nel 1716, di una prima istanza del «Superiore della Congregazione della Missione [all'epoca è Jean Bonnet] per li suoi Preti Missionarij nell'Isola Borbonia detta volgarmente Mascaregnas nell'Oceano Etiopico»²². Non vi è menzione dell'odierna Mauritius, in cui all'epoca da un solo anno (1715) i francesi erano subentrati agli olandesi come dominatori coloniali, mutandone il nome da Maurits (scelto in onore di Maurizio di Nassau) in Île de France: come si vedrà a breve, l'isola si sarebbe aggiunta solamente in seguito alla responsabilità missionaria dei Lazzaristi²³. Il termine *Mascaregnas* impiegato diffusamente in tutto il manoscritto si riferisce perciò, al singolare, alla sola Île de Bourbon e non, come si intende oggi, all'intero arcipelago. La richiesta avanzata da Propaganda al Sant'Uffizio, che sarebbe stata reiterata nel 1739 e nel 1750, consisteva nel concedere ai missionari facoltà di dispensare gli abitanti dell'isola dall'«impedimento del 2° grado di consanguinità, et affinità per li matrimoni contratti, e da contrarsi tanto con li Cattolici nati, quanto con li reconciliati al grembo di S. Chiesa, et inoltre intorno l'impedimento del primo, e 2° grado d'affinità nato da copula illecita»²⁴.

²¹ S.A. SMITH, *Fealty and Fidelity...*, cit., pp. 175-178; C. PROUDHOMME, *Histoire religieuse de la Réunion*, Karthala, Paris 1984, pp. 23-24.

²² ADDE, Stanza Storica, 005121, c. 349r. Il termine *Oceano Etiopico* si riferiva all'epoca alla parte meridionale dell'Oceano Atlantico.

²³ Cfr. § seguente.

²⁴ ADDE, Stanza Storica, 005121, c. 349r.

Come rispondeva la Congregazione dell'Inquisizione a Propaganda, «poiché la materia di questa supplica richiama la pratica usata in altri [casi] simili», venivano allegati tre Decreti concernenti Belgio, Inghilterra (*Anglia*) e Siria, che erano serviti come base del voto dei Consultori²⁵. Il criterio impiegato era analogico, come si usava già nella burocrazia romana, e mirava chiaramente all'uniformità. Quest'ultima però rimaneva inevitabilmente una chimera nell'ambito delle pratiche concrete e delle problematiche poste dalle realtà missionarie locali²⁶.

Entrambe le facoltà di dispensa furono concesse nel novembre del 1716 per la durata di dieci anni a partire dal giorno di ricezione dell'autorizzazione in questione. La prima facoltà veniva concessa sia per i matrimoni già contratti sia per quelli ancora da contrarsi²⁷. Per quanto riguardava invece l'impedimento del primo, e del secondo grado di affinità nato da copula illecita, veniva concessa la facoltà di dispensa esclusivamente per i matrimoni già contratti, «col motivo di levare per quanto si puole l'offesa del Sig.re Iddio», poiché «la facilità delle dispense sopra l'impedimento nato dalla copola illecita per li matrimonij da contraersi in avvenire, potrebbe esser fomento alla licenza del senso»²⁸. Con questa osservazione i Consultori avevano «ristretto il loro sentimento» rispetto a tutta una serie di documentazione il cui riassunto veniva allegato: un breve di Pio IV inviato il 15 luglio 1563 ai missionari della Compagnia di Gesù attivi come nelle Indie Occidentali e Orientali, in cui si

²⁵ Ivi, cc. 350r- 353v.

²⁶ G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit., p. 44.

²⁷ ADDE, Stanza Storica, 005121, c. 360 r-v.

²⁸ Ivi, cc. 360 r-v e 369r.

concedeva loro facoltà di dispensare «perpetuamente nel solo foro della Conoscenza», con i Neofiti in tutti i gradi di consanguineità e affinità²⁹. Seguivano resoconti di analoghi *indulti* di pontefici successivi, risalenti anche al periodo anteriore alla fondazione di Propaganda Fide; periodo in cui però arrivavano già regolarmente al Sant'Uffizio *dubia* di missionari e di varie autorità (qui si citano ad esempio il Re di Spagna, il Vescovo del Cile, l'Arcivescovo di Cranganore in Malabar ecc.)³⁰. Si sottolineava inoltre che, quanto al primo grado, la facoltà veniva concessa nei confronti dei soli abitanti dell'Île de Bourbon³¹. La vicina Île de France, in queste carte del 1716, compare solamente in questi termini, ovvero *in negativo*.

Per *primo grado di affinità* s'intendono i legami di primo grado acquisiti grazie al matrimonio con un parente di primo grado del coniuge. Questi potevano a loro volta essere in linea retta o in linea collaterale. In un caso del primo tipo, ad esempio, la figlia di una donna acquisisce un primo grado di affinità con il marito della madre, che sposa dopo la morte di quest'ultima. In un caso del secondo tipo, una donna acquisisce un'affinità di primo grado con il fratello del coniuge, che sposa dopo la morte del marito. Entrambi i casi valgono ovviamente anche a sessi invertiti. Matrimoni di questo tipo erano stati molto controversi dal punto di vista giuridico già in epoca romana: il diritto romano classico vietava il matrimonio in presenza di affinità in tutti i gradi della linea retta, mentre nessun divieto esisteva per la linea collaterale. Nel secolo VIII si introdusse la variante tra *copula*

²⁹ Ivi, cc. 369v e 360v.

³⁰ Ivi, cc. 358r-361r.

³¹ Ivi, c. 360v.

lecita e copula illicita: l'affinità fu fatta derivare non più dal matrimonio quanto dall'unione carnale, e dunque si estese l'impedimento anche alle coppie in cui colui che aveva avuto rapporti, pure 'illeciti', con una donna si legava poi ai parenti di lei, oppure, al contrario, una donna ai parenti dell'uomo³². Questo sarebbe stato il punto realmente controverso di tutta la documentazione riguardante le Isole Mascaregne, come emerge in particolare dalle carte del 1750³³.

Le facoltà richieste dai missionari Lazzaristi vennero accordate tre volte (1716, 1739, 1750), per una durata di dieci anni. Era infatti prassi valutare periodicamente l'evoluzione degli usi e della religiosità locali. In particolare nel caso delle dispense matrimoniali, lo scarto tra ortodossia e prassi missionaria si rivelava nella considerazione di una miriade di casi individuali e nelle relative richieste indirizzate a Roma, che avevano come dichiarato scopo il favorire le conversioni e il mantenere il numero più alto possibile di cristiani acquisiti nella nuova religione³⁴. Già la richiesta di dispense matrimoniali al secondo grado di parentela era più rara di quelle al terzo grado³⁵. Richieste azzardate come questa, per quanto provenienti da un territorio piccolo e remoto, costituivano perciò un importante precedente, dato che le risposte ai dubbi dei missionari costituivano poi la base legislativa per dare risposta a casi simili, nell'ottica comparativa cui si è già accennato.

³² P. PELLEGRINO, *L'impedimento di affinità nel matrimonio canonico* (CAN. 1092 C.I.C. E CAN. 809 § 1, § 2 C.C.E.O.), in «Ius Canonicum», XLIII (2003), pp. 223-248.

³³ Cfr. *infra*, § 4.

³⁴ G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit., pp. 44, 54-55.

³⁵ *Ivi*, p. 55.

3. *La documentazione del 1739: il conflitto con la Compagnia delle Indie e la Corona di Francia e l'estensione della missione a Île de France*

Alla pratica del 1716 ne segue una seconda data-
ta al 1739, in cui sostanzialmente venivano reiterate le
stesse richieste del 1716. Dal punto di vista dottrinale,
questi documenti presentano pochi spunti d'interesse,
il che spiega anche il loro numero esiguo (11 carte
in totale, contro le 28 dedicate alla pratica del 1716 e
soprattutto le 35 dedicate alla pratica del 1750): le fa-
coltà vengono infatti riconfermate, nuovamente per la
durata di dieci anni³⁶. Tuttavia, questa annata presen-
ta alcuni dettagli interessanti per quanto riguarda la
storia delle Isole Mascaregne. Se nel 1716 era stato il
superiore della Congregazione della Missione a inol-
trare l'istanza, e a essere l'unica persona nominata nei
documenti inquisitoriali (nonostante l'isola avesse già
un Prefetto Apostolico, Daniel Renou), questa volta si
fa riferimento alla necessità che Louis Criais, sacerdo-
te della Congregazione della Missione e Prefetto delle
Missioni dell'Île de Bourbon, venga munito delle stes-
se facoltà di cui avevano disposto *ad decennium* i suoi
predecessori³⁷. Come si spiega però che questa nuova
richiesta sia datata al 1739? Considerato che le facol-
tà precedenti erano state concesse, come si è scritto, a
partire dalla data di ricezione, dunque verosimilmente
dal 1717 al 1727, siamo di fronte a una dilatazione dei
tempi di più di 10 anni. Questo interrogativo ha una

³⁶ADDE, Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa
all'anno 1739, cc. non num.

³⁷*Ibidem.*

risposta in una serie di sconvolgimenti che si estesero sull'isola per gran parte degli anni Trenta.

Tra il 1733 e il 1740, Propaganda Fide si era ritenuta costretta a rivendicare la propria giurisdizione sull'Île de Bourbon, sollevando dubbi sulla legittimità dei poteri conferiti dall'Arcivescovo di Parigi ai missionari. Questi ultimi, nonostante fosse stata Propaganda ad aver formalmente affidato loro la missione, nella sua fase iniziale avevano erroneamente pensato che la Curia fosse informata circa i loro rapporti con Parigi, e di poter fare riferimento senza problemi all'autorità dell'Arcivescovo (e, al di sopra di lui, del Re). Il conflitto tra la Santa Sede e l'Arcivescovo di Parigi vide lunghe negoziazioni tra le corti di Versailles e di Roma, in cui intervennero anche la Compagnia delle Indie e il Superiore Generale della Congregazione della Missione. Il 6 ottobre 1740, con un Breve all'Arcivescovo di Parigi, Papa Benedetto XIV assegnò a Louis Criais il titolo di Vicario Apostolico³⁸.

Un altro punto critico è da identificarsi all'interno degli stessi Lazzaristi e del loro rapporto con la Compagnia delle Indie francese, che avrebbe governato le Isole Mascaregne fino alla sua liquidazione nel 1767, e con la Corona francese³⁹. L'evoluzione di questi legami avrebbe influenzato anche l'approccio dei missionari al sistema schiavistico. I rapporti tra i missionari e la Compagnia delle Indie, formalmente i proprietari delle isole, erano assai difficoltosi, coinvolgevano anche il Superiore generale della Missione e la Corona francese, e regolamentavano qualunque dettaglio pratico dell'organizzazione

³⁸ M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes...*, cit., pp. 117-122; C. PROUDHOMME, *Histoire religieuse de la Réunion*, cit., pp. 16-19.

³⁹ A. TOUSSAINT, *Histoire des Îles Mascareignes*, cit.

della Missione, ad esempio la costruzione delle chiese⁴⁰. Molte cose erano cambiate dalla fondazione dell'ordine. Questo era diventato amministratore delle cappelle reali di Fontainebleau e Versailles e di quelle delle basi navali di Marsiglia e Rochefort, legandosi sempre di più alla Corona francese. Di fatto, l'immagine di modestia e povertà con cui i Lazzaristi ancora si presentavano all'inizio del XVIII secolo era ormai molto lontana dalla realtà, e anche la beatificazione del fondatore nel 1729 aveva contribuito a rafforzare il carattere istituzionale del loro gruppo. Nelle Isole Mascaregne, la compromissione tra Lazzaristi e questioni temporali raggiunse un livello molto alto. I Missionari divennero proprietari di piantagioni di caffè e schiavi, diventando di fatto partecipanti a pieno titolo dell'economia schiavistica dell'isola. Nel corso degli anni Trenta più voci di critica, sia dall'interno dell'ordine che dalla Compagnia delle Indie, si erano levate contro il senso di perdita di vocazione, l'arricchimento e lo stile di vita lussuoso dei Missionari. La capacità di autosufficienza economica, quantomeno inizialmente, era stata vista in una positiva antitesi con l'estrema povertà della Missione in Madagascar, che era stata considerata una delle concause degli eventi sfortunati su quell'isola. La situazione economica dei Lazzaristi stanziati a Île de Bourbon si era però infine mutata in una fonte d'imbarazzo. Allo stesso tempo, però, tra il 1734 e il 1736, i Lazzaristi lamentarono presso il Re di Francia le cattive condizioni della Missione, e fu solo la sigla di un nuovo trattato con la Compagnia delle Indie

⁴⁰ M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes...*, cit. Sulla compagnia, cfr. P. HAUDRERE, *La Compagnie française des Indes au XVIIIe siècle: 1719-1795*, Librairie de L'Inde, Paris 1989.

che garantiva loro migliori condizioni materiali a farli desistere dal proposito (che era stato esposto in forma di una vera e propria minaccia) di lasciare le Isole⁴¹.

Le fonti in merito sono contraddittorie e non è del tutto chiaro se le rivendicazioni dei Missionari fossero motivate da esigenze sempre più ricercate, o se effettivamente la situazione in loco fosse difficile, e le critiche al loro stile di vita lussuoso esagerate⁴². È tuttavia un fatto che negli anni Trenta del Settecento le energie dei Missionari erano rivolte altrove rispetto alla cura delle anime e all'evangelizzazione, che costituivano in fin dei conti la base della loro corrispondenza con Propaganda Fide, e appare cosa probabile che questi fattori abbiano relegato completamente in secondo piano le attività missionarie propriamente dette e contribuito anch'esse all'interruzione della corrispondenza con Roma tra il 1716 e il 1739.

La corrispondenza del 1739 contiene anche una grande novità rispetto a quella del 1716. Vi si fa riferimento, per la prima volta in modo esplicito in questo fascicolo dedicato alle Isole Mascaregne, alla richiesta delle dispense in questione anche «nell'altra vicina Isola anticamente chiamata Maurizia, et in oggi di Francia, in cui i Sacerdoti della Missione hanno stesa la loro Missione, e concorrono le medesime circostanze»⁴³. Nel 1598, cinque navi olandesi erano arrivate nell'odierna Mauritius; a questa prima spedizione ne erano seguite varie altre, ma il periodo in cui la compagnia olandese fu effettivamente

⁴¹ S.A. SMITH, *Fealty and Fidelity...*, cit., pp. 153, 157-161, 168-174.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa all'anno 1739, cc. non num.

insediata sull'isola era stato relativamente breve, dal 1638 al 1710. Nel 1722, sette anni dopo l'occupazione dell'isola da parte dei francesi, erano arrivati i primi Lazzaristi, e l'isola era divenuta sede di un Vicariato Apostolico sotto la direzione del Prefetto Apostolico dell'Île de Bourbon. Nel 1725 erano stati celebrati i primi due battesimi e il primo matrimonio tra schiavi provenienti dal Madagascar⁴⁴.

4. Il 1750: l'incertezza dottrinale sui matrimoni

Nel 1750, dopo poco più dei dieci anni di durata delle facoltà concesse, i missionari si rifanno vivi con Propaganda Fide che, come usualmente, trasmette tutto al Sant'Uffizio⁴⁵. Le richieste pervengono a nome di Pierre Joseph Teste, vicario delle missioni per l'Île de Bourbon, e dal punto di vista formale sono avanzate principalmente per quest'isola, poiché l'Île de France veniva considerata ancora un'*estensione* della missione principale, nonostante Île de Bourbon e Île de France fossero state nel frattempo unite ufficialmente nella cura missionaria dei Lazzaristi attraverso un trattato tra la Congregazione della Missione e la Compagnia delle Indie⁴⁶. Il tenore delle considerazioni che si fanno a Roma è simile, dato che si sottolinea che si suppone l'isola più piccola «scarsa di abitatori»⁴⁷. Tuttavia, i rapporti di forza tra le due isole

⁴⁴ M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes...*, cit., pp. 57-64.

⁴⁵ Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa all'anno 1750, cc. non num.

⁴⁶ M. THIEFFRY, *Les Lazaristes aux Mascareignes...*, cit., pp. 149-160; ADDE, Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa all'anno 1750, cc. NON NUM.

⁴⁷ Ivi, cc. non num.

si stavano gradualmente invertendo: nella seconda metà del secolo, fino al 1767 (fine del regime della Compagnia sulle Isole Mascaregne), l'Île de France avrebbe superato l'Île de Bourbon in rilevanza e numero di popolazione⁴⁸.

La documentazione offriva un quadro riepilogativo circa la situazione del 1716, e le motivazioni che avevano mosso i missionari e che rendevano la pratica così controversa: le «tenebre dell'ignoranza» (siamo pur sempre nell'età dell'Illuminismo, che qui influenza anche il lessico della Curia) avvolgevano gli abitanti e creavano scabrose situazioni in cui «ne mancavano uomini, che cognoverant matrem, et filiam, e donne, che à duobus fratribus fuerant cognitae»⁴⁹. Si doveva dunque da Roma rimediare al fraintendimento, che forse nel frattempo era sorto in territorio missionario, sul fatto che potessero essere state accordate ai missionari nelle Isole Mascaregne certe facoltà di dispensare in casi di affinità di primo grado semplice in linea retta, cosa assai problematica, poiché altrimenti il potere dei Missionari avrebbe quasi eguagliato quello della Sede Apostolica⁵⁰. La Potestà di concedere la dispensa nel primo grado dell'affinità in linea retta apparteneva infatti al Pontefice, in quanto materia di diritto ecclesiastico⁵¹.

La difficoltà del Sant'Uffizio nel concedere queste dispense rivela la discrepanza tra la concreta pratica religiosa legata alla realtà locale di cui si occupavano i Missionari e Propaganda e il carattere invece dogmatico

⁴⁸ A. TOUSSAINT, *Histoire des Îles Mascareignes*, cit., pp. 38-39.

⁴⁹ ADDE, Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa all'anno 1750, cc. non num.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ P. PELLEGRINO, *L'impedimento di affinità nel matrimonio canonico...*, cit., p. 231.

e giuridico degli interventi del Sant'Uffizio. Nonostante la pluralità di casi singoli, è possibile inserire questa missione in una casistica specifica: ovvero tra i territori in cui mantenere una parvenza di ortodossia nella pratica religiosa era altamente difficoltoso, l'accezione era la regola, e le facoltà assegnate ai missionari erano più ampie che altrove⁵².

Alcune eccezioni erano state fatte in alcune missioni dei Gesuiti riguardo a casi di copula illecita; tuttavia, si trattava di «esempi [...] difficilmente applicabili al caso nostro», di comunità dalle caratteristiche completamente diverse, caratterizzate da un'elevata presenza di Neofiti e da un'estrema povertà. Nelle due isole dell'Oceano Indiano, invece, non c'erano né Neofiti, dato che tutti erano «cattolici nati», educati secondo i dettami della Chiesa Cattolica, né situazioni di estrema indigenza⁵³. Inoltre, il principio del raffronto con casi precedenti imponeva di notare che la dispensa in questione era stata negata anche in casi apparentemente più favorevoli di quello posto dai missionari Lazzaristi⁵⁴.

Alla fine, a differenza che negli anni precedenti, la facoltà di dispensare dall'impedimento nato da copula illecita viene concessa per dieci anni anche per i matrimoni da contrarsi, anche nel primo grado di affinità semplice, e «purché siano imminenti gravi scandali», secondo una regola aurea che prevedeva la concessione di eccezioni – e dunque una forte capacità di adattamento alle realtà locali – in caso di necessità di coprire

⁵² G. PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti...*, cit., pp. 46-48.

⁵³ ADDE, Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa all'anno 1750, cc. non num.

⁵⁴ Ivi, cc. non num.

o risolvere uno scandalo di proporzioni maggiori⁵⁵. Le condizioni poste dal Sant'Uffizio erano che i dispensanti avvertissero i dispensati del divieto di coabitazione, pena gravi pene, con i consanguinei del precedente coniuge, in modo da evitare ogni occasione di recidiva; e che la nuova sposa fosse nata «ante copulam», in modo da non dare luogo di dubitare che fosse figlia dello sposo stesso⁵⁶. I casi più comuni dovevano essere quelli in cui il nuovo coniuge era una donna, cosa che spiega la declinazione al femminile del genere. Venivano dunque allegati, come d'abitudine, raffronti con casi simili in Baviera e nelle Indie Orientali⁵⁷.

⁵⁵ Ivi, cc. non num. Su questo tipo di eccezioni, vedi P. SCARAMELLA, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)*, in *Administrer les sacrements...*, cit., pp. 75-94.

⁵⁶ ADDE, Stanza Storica, 005121, sezione del fascicolo relativa all'anno 1750, cc. non num.

⁵⁷ Ivi, cc. non num.

Miguel Ángel Esparza Torres *
Víctor Felipe Acevedo López *

*Caracterización y dimensiones
de la lingüística misionera española*

1. *Introducción*

Estas páginas que presentamos forman parte de un conjunto de trabajos que, orientados hacia el estudio de las misiones, propone un lugar de encuentro entre disciplinas diferentes, con sus propios objetivos y métodos. Nuestro objetivo es explicar por qué es hoy la lingüística misionera un ámbito de investigación particularmente vivo y comunicar, también de manera sucinta, algunos de los resultados del contrato I+D “España en América y Filipinas: el legado intercultural de la lingüística misionera” (ref. URJC V1091) que nos ayudarán a centrar nuestro tema. Se trata de la *Bibliografía de la lingüística misionera española y la Historia visual de la lingüística misionera española*.

* Universidad Rey Juan Carlos.

2. *Qué es y cómo surge el campo de investigación que llamamos hoy "lingüística misionera"*

La investigación de la relación entre las misiones y la investigación lingüística no es una cosa de hoy. En el ámbito hispánico, el conde de La Viñaza (1977 [1892]: XVI-XVII), autor de la *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, resumía en tres puntos fundamentales la importancia de la aportación de los misioneros al conocimiento del lenguaje y las lenguas, que es lo su repertorio venía a demostrar:

1° Que no fué la menor, ni la menos importante de las influencias que el descubrimiento del Nuevo Mundo ejerció, así en el orden material como en el moral é intelectual, la promovida en la ciencia de la lingüística, la cual no podría llegar jamás á aquel punto de perfección que todavía le espera, á pesar de sus maravillosas conquistas, si la empresa de Cristóbal Colón no hubiera tenido feliz resultado;

2° Que á españoles y portugueses puede decirse que se debe casi absolutamente, no sólo el copiosísimo fomento de la etnografía filológica, sino la formación y el plan primero de esta ciencia, cuya gloria nunca podrá ser disputada á nuestro Hervás;

3° Que el Cristianismo ha promovido y acrecienta esta fase del conocimiento humano [...]

Viñaza tenía una visión de los estudios sobre el lenguaje muy amplia que, inevitablemente, contrasta con el modo de ver las cosas que se fue consolidando después. Para Viñaza la filología era una ciencia que se dividía

en dos grandes ramas principales: lingüística y filología comparada, por una parte, y glotología o etnografía filológica, por otra. A Viñaza le interesaba, por tanto, la investigación sobre el cambio lingüístico y la perspectiva histórica, la individualidad de idiomas y dialectos y su reunificación en grupos, pero también el esclarecimiento de la historia artística, literaria y científica de los pueblos.

En su bibliografía encontraremos, en consecuencia, no solo gramáticas y diccionarios, sino también cualquier material (confesionarios, doctrinas, sermones, documentos de interés histórico o etnográfico...) al que se le pueda asignar un papel relevante en el desarrollo de las lenguas en que esos textos fueron escritos.

La fecha de publicación de la obra del conde de la Viñaza viene casi a coincidir con la publicación, en 1893, de la traducción al español de un ensayo de Joseph Dahlmann sobre el estudio de las lenguas y las misiones. En el prólogo, Dahlmann, apoyándose en importantes filólogos de la época, pone de manifiesto la relevancia del trabajo de los misioneros, del que afirma, citando a Max Müller (1869: 264), «nos pone en posesión de los mejores instrumentos que podemos imaginar, para la reunión de los conocimientos científicos más variados».

En la época de Viñaza y Dahlmann el paradigma historicista integraba la ciencia del lenguaje con el estudio de las tradiciones, la mitología, la literatura, la historia y las costumbres de los pueblos, sobre todo cuando todo ello se plantea desde los presupuestos idealistas.

Con el correr del tiempo, se produce la irrupción del estructuralismo y comienza a imponerse una visión de la ciencia del lenguaje atenta sobre todo al momento presente de la lengua. Poco a poco la investigación se va

centrando en un sucederse (a veces oponerse) de teorías y modelos lingüísticos. La historia de la lengua se centra en la evolución y la variación del sistema lingüístico. El acervo de conocimientos atesorado en aquellas obras escritas por los misioneros se difumina poco a poco.

Ya entrado el último tercio del siglo XX, en 1987, casi cien años después de las obras de Dahlmann y Viñaza, Jesús Bustamante publica en la revista *Histoire Épistémologie Langage* un artículo que invita a recuperar el conjunto de estudios elaborado por los misioneros sobre las lenguas americanas y los designa así: “una tradición olvidada”.

Por aquellos años, en el contexto de la moderna historiografía lingüística, se va llevando a cabo una tarea de recuperación y estudio de los materiales elaborados por los misioneros, no solo en América, sino en todo el mundo. Se hace, como decimos, en el marco de la historiografía lingüística. Se trata de una orientación de la ciencia lingüística que surge a partir de la convicción de que la delimitación de la lingüística como disciplina no depende tanto de los espejos de ciencia en que se contemple (la lógica, la física, la matemática, la biología o la computación, por citar algunos), para reivindicarse como disciplina lingüística, ajustando sus métodos y objetivos a la ciencia dominante, sino de que sea consciente de sí misma, de su propia historia. Se trata, en definitiva, de entender las ideas lingüísticas a la luz del contexto de situación en que un determinado planteamiento y las obras que responden a él fueron posibles y encuentran explicación.

En este marco comienza a desarrollarse, de una manera cada vez más detallada, la reconstrucción de las

distintas tradiciones lingüísticas y resurge, primero de una forma casi matizada y después de un modo mucho más decidido, la valoración de las obras de los misioneros. Inicialmente podría decirse que hay una tendencia a verlas como una venerable rareza, obra de lingüistas aficionados. Con el avance y la profundización de la investigación, se empieza a valorar en su justa medida el alcance y las limitaciones de su labor y las relaciones con el conjunto de la producción lingüística de cada periodo. Podemos decir, al revisar la bibliografía sobre historiografía lingüística de los últimos años, que el cambio en el punto de vista ha seguido estas fases:

1) Hubo un interesante grupo de investigaciones lingüísticas llevadas a cabo sobre “lenguas exóticas” que, en algún momento, convergió hacia el conjunto del conocimiento lingüístico gracias, particularmente, a Lorenzo Hervás y tuvo alguna influencia en las clasificaciones de lenguas desarrolladas en el siglo XIX.

2) La lingüística, desde un punto de visto historiográfico, no se construye solo en base a las tradiciones lingüísticas de las lenguas europeas, sino que los conocimientos lingüísticos y las diferentes orientaciones dominantes en los distintos periodos se aplicaron también a la descripción del léxico y la gramática de muchas otras lenguas. Aquellos conocimientos se adaptaron con las limitaciones propias de las herramientas de análisis disponibles. En esta labor representaron un papel fundamental los misioneros. A ellos se debe el nacimiento y desarrollo de múltiples tradiciones lingüísticas y la detección de particularidades específicas ausentes en el legado gramatical de origen grecolatino.

3. *Dos proyectos sobre la lingüística misionera española*

3.1 Bibliografía de la lingüística misionera española (BILME)

3.1.1 Presentación

Hace muchos años, el profesor Hans-J. Niederehe comenzó un proyecto de investigación de carácter bibliográfico que tenía la finalidad de aunar los frutos de la investigación contemporánea con el elenco de datos que facilitaba otro repertorio bibliográfico, obra también del conde de la Viñaza, la *Biblioteca histórica de la filología castellana* (1978 [1893]). Se trata de la *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español* (BICRES). Entre 1994 y 2005 se fueron publicando los tres volúmenes que cubrían desde los orígenes de la lingüística del español hasta el año 1700. En 2012 y 2015 se publicaron los tomos correspondientes a los siglos XVIII y XIX.

En los distintos volúmenes de BICRES encontraron también su lugar los trabajos lingüísticos de los misioneros: gramáticas y vocabularios relativos a las lenguas nativas de los territorios en los que llevaban a cabo su labor evangelizadora.

Sin embargo, a medida que avanzaba la investigación sus autores percibían que muchos de los datos bibliográficos relativos a la lingüística misionera requerían de una atención más detallada que no se les podía en aquel momento prestar. Por otra parte, saltaba a la vista que no se era consciente de la magnitud de ese trabajo lingüístico, de sus peculiaridades y de su peso real en el conjunto de la historia de la lingüística española. Así na-

ció la idea —hace ya más de veinte años— de intentar una nueva bibliografía específica: la *Bibliografía de la lingüística misionera española* (BILME). Muy escuetamente, nos vamos a referir a la estructura y contenidos que ofrece BILME y haremos algunas precisiones que ayuden a entender esta herramienta bibliográfica.

3.1.2 Estructura y contenidos de BILME

BILME consta de los siguientes apartados:

- Bibliografía I: 1914 registros bibliográficos.
- Bibliografía II: Fuentes consultadas y estudios.
- Índice de título abreviados.
- Índice de editoriales y lugares de publicación.
- Índice de lugares de publicación y editoriales.
- Índice de autores.
- Índice de lenguas.

BILME sigue las pautas de presentación de la información bibliográfica que se aplicaron en la confección de BICRES. El procedimiento se basa en una distinción sistemática entre 'cita' y 'comentario'. Se entiende por *cita* el texto que aparece en la portada de la obra y en el colofón. En los casos en que esto no es posible, se describe la composición del material de la manera más clara posible. El resto constituye el *comentario*. Un ejemplo de un registro bibliográfico:

467 1658. Nájera, José de

Doctrina christiana, y | explicacion de sus Misterios,
en nues- | tro idioma Español, y en len- | gua Arda.
Consagranse, y dedicanla a la | Concepcion Purissima
de Maria Santissima | Señora nuestra los primeros
Misio- | neros de aquel Reyno. | Año <Grabado en ma-

dera de la Virgen» 1658. | En Madrid, por Domingo
García Morrâs

Madrid: Domingo García Morrás

[1], 13 hh., sign. A⁸, B⁶. —Según Buenaventura de Carrocera («Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos», 1981, p. 62), José de Nájera “llegó a Cumaná en 1661; no procedía de España, sino del reino de Arda (África), a donde había ido formando parte de otra misión en 1659. Pero, antes de partir para aquel reino africano, compuso y dio a la imprenta un catecismo en español y lengua arda”. Y en nota señala: “Lo dice también en «Espejo místico», 9v-10r”. La obra de Nájera a la que se refiere Carrocera es «Espejo místico en el que el hombre interior se mira prácticamente ilustrado» (Madrid, 1672). Allí, efectivamente, Nájera relata la historia del viaje a Arda, las calamidades que padecieron, su llegada a Cumaná y como allí se le destinó a «interpretar, y reducir a forma inteligible su lengua, como lo avía hecho con la de los indios chaymas, o coras en la Provincia de Cumanà, y la de los negros de Arda en Madrid antes de partirnos, y dando a la Imprenta lo que pertenecía al Catecismo, y Doctrina Christiana» ◇ *Paradero*: → Madrid Palacio, M-PR, IX-5051 ◇ *Bibliografía*: Viñaza 1977, n° 198 ◇ *Lengua*: gen ◇ NumID 2222.

3.1.3 Cuándo y dónde empieza la lingüística misionera española

El momento inicial de la lingüística misionera española se produce en la propia Península Ibérica, a los pocos años de la caída del Reino de Granada y de su in-

corporación a la Corona de Castilla, en 1492. Fray Hernando de Talavera, nombrado arzobispo de este territorio en 1493, emprendió una estrategia de evangelización que se basaba en la predicación en lengua árabe, motivo por el que patrocinó la confección de un resumen gramatical, que iba acompañado de diversos textos de carácter religioso, y de un diccionario español-arábigo, elaborados por fray Pedro de Alcalá. Estas obras aunque estaban listas antes, se imprimieron en Granada en 1505.

Complejas circunstancias de variada índole sofocaron ese brote efímero de lingüística misionera peninsular, que apenas dio pocos más frutos. El grueso de BILME se centra, en consecuencia, en lo que sucederá pocos años después, mucho más allá de los territorios peninsulares, particularmente en América y en Filipinas y su área Extremo Oriental, con algún testimonio del África subsahariana.

Aunque nuestro conocimiento (bibliográfico) de los momentos iniciales de la lingüística misionera en Mesoamérica es bastante “vaporoso”, al leer los registros de BILME se aprecia como las meras noticas históricas sobre obras que desconocemos, a veces muy vagas y encomiásticas, se van materializando, poco a poco, en referencias más precisas que nos muestran el modo en que, trasplantada desde aquel foco inicial, la lingüística misionera echó raíces profundas, se extendió por todas las regiones de ultramar y produjo fruto abundante y variado.

3.1.4 Qué se entiende por “española” en “lingüística misionera española”

Otra cuestión importante se refiere a cómo debemos entender la especificación “española”, cuando deci-

mos “lingüística misionera española”. En otras publicaciones, dentro de la dificultad del asunto, el criterio se puede definir con una cierta claridad. Así, por ejemplo, en BICRES por “lingüística del español” hay que entender “con el español”. Es decir, BICRES se ocupa de manuscritos, libros y estudios de índole lingüística en los que la lengua española aparece como lengua objeto de la descripción lingüística o como metalengua.

En BILME se aplica “española” a aquellas obras que contienen el español como metalengua o como lengua de referencia. No se considera “español” en razón del origen del misionero, si su obra se desarrolla con otra lengua en tales funciones. De esta manera, quedan excluidos autores que, por ejemplo, sí aparecen en la *Bibliografía española de lenguas indígenas de América de Viñaza* por ser “españoles”, pero trabajan con el portugués como metalengua, como sucede con tantas obras señeras elaboradas en Brasil o en Extremo Oriente.

Del mismo modo, si un misionero que trabaja en zonas de la América de habla española, al abandonar ese territorio, desarrolla una obra lingüística usando como metalengua una lengua diferente del español (sobre todo si esas son sus únicas obras y no otras con el español), queda fuera de la lingüística misionera española. Por ejemplo: Pierre o Pedro Pelleprat escribe su *Introduction à la langue des Galibis* (1655) en francés, no en español y por eso ha quedado excluido de nuestra bibliografía. Ciertamente, no debería quedar excluido de una bibliografía sobre las lenguas caribes o sobre la lingüística misionera con el francés.

El problema, como puede verse, es más complicado que lo que se resuelve con una mera decisión radical y,

por distintos motivos, hemos tendido a mantener ciertas obras en las que el español no es “lo importante”, si su ausencia pudiera entorpecer el estudio de un autor concreto cuya presencia en la bibliografía es indiscutible. Por ejemplo, no tendría sentido excluir la *Gramática latina* de Maturino Gilberti.

3.1.5 Qué se entiende por “lingüística” en “lingüística misionera española”

En BILME la definición de eso que hemos llamado “índole lingüística” nos plantea un complejo problema. Por supuesto, el núcleo principal de BILME son las obras lingüísticas en las que el español aparece como metalingua y como lengua de referencia. Pero los misioneros conciben su trabajo lingüístico de un modo extraordinariamente amplio y consideran como parte inseparable de él la elaboración de materiales de carácter doctrinal o catequético, entre otros, a los que se pueden añadir escritos de interés etnológico y cultural, histórico, médico y botánico, etc. Con frecuencia, esos materiales adoptan un formato bilingüe y se presentan explícitamente como traducciones.

Al estudiar la bibliografía se nota en seguida que son los mismos autores quienes actúan como gramáticos o lexicógrafos y quienes elaboran esos otros materiales en las distintas lenguas, adaptando su mensaje a través de un conocimiento profundo de ellas. A la vez que hacen eso, cultivan y desarrollan esas lenguas, poniéndolas en pie de igualdad con el castellano.

Por otro lado, no es raro encontrar vocabularios, notas sobre pronunciación y ortografía o escuetos resúmenes gramaticales como parte de doctrinas o confe-

sionarios. Pero, sobre todo, en no pocos casos, los autores hacen explícito que esas obras complementarias cumplen en sí mismas también un fin propiamente lingüístico. Así, en el ejemplo que hemos visto antes, la *Doctrina cristiana en nuestro idioma español y en lengua arda* (1658), se le dice explícitamente al lector, a la vuelta de la portada, que el diseño de la obra se ha previsto para que haga también la función de vocabulario: «Van divididos los periodos en dicciones sueltas, sin guardar las reglas de ortografía, a fin de que sirua este quaderno, no solo de Catecismo, sino también de Vocabulario para el Ardo y el Español».

La forma de los textos a dos (o tres) columnas no es, en definitiva, una cuestión solo de diseño. Esto se entiende bien, además, si se considera que los destinatarios de las obras de los misioneros son, ante todo, los propios misioneros y todos aquellos que hubieran de tener contacto con la población indígena. Las obras que se podrían considerar “complementarias” desde el punto de vista del historiador de la lingüística están, por lo general, destinadas también al aprendizaje de la lengua.

En definitiva, en esta bibliografía hemos considerado que, para dar cuenta de un modo más completo de lo que es la lingüística misionera, es preciso incorporar la noticia de buena parte de las obras complementarias, aunque consideremos que lo nuclear y lo más interesante para el lingüista de hoy son las obras de carácter propiamente lingüístico.

Con todo, muchos investigadores de la lingüística misionera han incidido en el hecho de que artes y vocabularios no solo tienen interés para la historia de la lingüística, sino que contienen informaciones relevantes

desde muchos otros puntos de vista (historia general, antropología, sociología, etnología, etc.).

De la misma manera, bastantes de los materiales no estrictamente lingüísticos elaborados por los misioneros interesan también para comprender su obra lingüística, pues su conocimiento de las lenguas se plasma en ellos de un modo directo. De hecho, los procesos de redacción de unas y otras obras están estrechamente relacionados y conforman un programa conjunto. Y, por estos motivos, han acabado por llamar la atención de los investigadores orientados hacia los estudios de la traducción y el variado mosaico de problemas conexos.

3.1.6 Qué se entiende por “misionero”

Conviene referirse también al término “misionero” en sí mismo. Desde los orígenes, y a lo largo de todo el desarrollo temporal de la actividad misionera (hasta hoy), hay misioneros que han dedicado sus esfuerzos al cultivo de la lengua en la que llevan a cabo su misión.

En ciertos territorios, la labor de la enseñanza de las lenguas se institucionalizó a través del establecimiento, por ejemplo, de cátedras de lenguas. También el clero secular participa en este empeño de la enseñanza de lenguas nativas, a cuyo aprendizaje estaba obligado.

No es posible considerar que son solo los religiosos de distintas órdenes o el clero regular los autores de la lingüística misionera, porque interviene también el clero secular. Ello es así, además, por el hecho de que hay religiosos y clérigos que se rodean o cuentan con la ayuda de laicos, hablantes nativos de la lengua en que trabajan, para crear lo que se ha llamado círculos lingüísticos (como el de Carochi, por citar un caso bien conocido).

Por último, a veces nos encontramos que son directamente laicos quienes se ocupan de la elaboración de materiales. Veamos algunos ejemplos de autoridades civiles y militares: la *Doctrina cristiana en lengua quecchi* (1795?) se debe a Eugenio Pop, alcalde de San Agustín Lanquín (Guatemala). El teniente coronel argentino Federico Barbará, preocupado por las dificultades de comunicación entre sus oficiales y la población nativa, escribió un *Manual o vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar* (1879), que incluye también una breve doctrina cristiana. En el siglo XIX, en Filipinas, desempeñan un papel relevante abogados como Vicente Nepomuceno y Siribán, gobernador de Cagayán, y, a medida que avanza el siglo, muchos maestros cuyas obras se emplean en las escuelas y en la formación del clero. Por supuesto hay también profesores: un catedrático al servicio del Estado, como Miguel Trinidad Palma, escribió una *Gramática* y un *Catecismo* en náhuatl, publicados ambos en 1886, que se convirtieron en manuales al uso en el seminario de la capital.

Hay casos verdaderamente singulares. Por ejemplo, Pedro de Arenas, autor de una guía de conversación español-náhuatl al estilo de las innumerables obras de este tipo que se publicaban en Europa en el siglo XVI, no sabemos quién fue en realidad. Pero hemos dejado la referencia a él en la bibliografía. Hemos mantenido también a otros autores que, aunque con fines distintos de los misioneros, como el filántropo José Fernández Nodal, usan sus obras como base (Nodal básicamente se sirve de Domingo de Santo Tomás).

A veces no sabemos a ciencia cierta quién es el autor de tal o cual vocabulario o resumen gramatical de una lengua; puede tratarse de un misionero, pero también de

alguno de los integrantes de una expedición de carácter geográfico. En realidad, desde el inicio, no son pocos los misioneros que se desenvuelven como auténticos exploradores, en cada época histórica a la manera que le es propia. En algunos casos, hemos tendido a mantener en la bibliografía ciertos materiales que describen lenguas “exóticas” – para entenderse, aunque la expresión no deja de aflorar un punto de vista eurocéntrico – y que quizá podían haberse excluido. Por ejemplo, el *Vocabulario en la lengua de la Isla de Pascua* de 1771. La experiencia nos ha demostrado que no conviene actuar a la ligera.

Evidentemente, sucede también que, en la transmisión o aprovechamiento de las obras de los misioneros, participan otros autores que no son religiosos o cuyo interés no es el mismo que el de los misioneros. Sin embargo, por este motivo no se les puede omitir en la bibliografía sin excluir ediciones, copias o reelaboraciones de las obras de los misioneros. Estos autores son determinantes para entender el paso de las observaciones de los misioneros a la lingüística del siglo XIX.

Hervás (1735-1809), ciertamente, fue ante todo un sabio profesor e investigador, más que un misionero. Nunca estuvo en América o en Filipinas, pero se ocupó de recolectar incontables y precisas informaciones que, a través de sus obras, están en la base del comparatismo lingüístico del siglo XIX. Sus observaciones fueron amplia y expresamente utilizadas y citadas por Adelung y Vater en su *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe* (1806-1817). Contemporánea de Hervás fue la Emperatriz Catalina II de Rusia (1729-1796), quien solicitó y obtuvo la colaboración de la Corona española para su proyecto de vo-

cabulario comparativo. Gran cantidad de informaciones preparadas por misioneros llegaron a España en varias copias y hoy se guardan en la Biblioteca de Palacio (o se han conservado en otras bibliotecas).

Nos interesa también en esta bibliografía reflejar los caminos por los que llegó a integrarse en la historia general de la lingüística la labor de los misioneros. Hemos puesto solo algunos ejemplos. ¿Cómo obviar la cita de los eruditos americanos, filipinos o europeos que a lo largo del siglo XIX se ocupan de estudiar las obras de los misioneros, de editarlas de nuevo y de usarlas críticamente como fuente para sus propias investigaciones? Obviamente, estos autores, en su mayoría no son misioneros, pero sus obras no pueden faltar en una bibliografía de la lingüística misionera. A medida que nos adentramos en el siglo XIX este fenómeno de integración es más y más intenso. La presencia de esas obras en esta bibliografía atestigua, precisamente, el modo en el que las obras de la lingüística misionera se integran en cada una de las tradiciones lingüísticas de los distintos países, en el americanismo, en los estudios asiáticos y, en último término, en la historia general de la lingüística.

4. *Historial visual de la lingüística misionera española*

4.1 Presentación

Una bibliografía es un libro difícil de manejar que puede no llegar a producir una imagen nítida del conocimiento que almacena. Por este motivo, pensamos que valía la pena servirse de las modernas herramientas infor-

máticas para hacer más visuales y tangibles los contenidos de la *Bibliografía de la lingüística misionera española*. Nació así la *Historial visual de la lingüística misionera española*, de la que hablaremos a continuación: <https://www.urjc.es/burjc/investiga/humanidades-digitales#historia-visual-de-la-lingueistica-misionera-espanola>.

4.2 La herramienta informática

La aplicación que se ha empleado para desarrollar la *Historia visual* ha sido ArcGis, que permite indicar mediante coordenadas las lenguas en el mapa. Además, gracias a la indexación en la propia base de datos, facilita la interacción con otros elementos. Por ejemplo, la navegación por el mapa provoca que, de manera simultánea, se vayan ajustando la tabla “Índice de obras por idioma” y el “Gráfico de lenguas y registros bibliográficos”.

La elección de esta herramienta se debe a que es «una sencilla aplicación dentro del sistema de la arquitectura o familia de productor de Sistemas de Información Geográfica (SIG) que ofrece la compañía ESRI» (Sebastián-López & de Miguel-González 2017: 241).

En el caso de la *Historia visual de la lingüística misionera española*, se necesitaba que el mapa en el que se situaban las lenguas fuera interactivo, sencillo, intuitivo y accesible, porque el mapa nos ofrece, efectivamente, la distribución geográfica de estas lenguas, su caracterización tipológica, un primer inventario de los registros bibliográficos que conservamos (de carácter lingüístico y complementarios) y enlaces a algunas de las obras digitalizadas, biografías y fuentes secundarias de los principales lingüistas misioneros, gracias a la *Biblioteca Virtual de la Filología Española* (BVFE), la Real Academia de la

Historia (RAH) y la *Bibliografía temática de la historiografía lingüística española – Apéndice 1 (BiTe-Ap1)*.

4.3 Vista general de la Historia Visual

La interfaz que se ha desarrollado en ArcGis sitúa en el centro de la pantalla el “Mapa de lenguas”, puesto que el objetivo principal de esta aplicación es la *navegación* por este. En este mapa se han situado numerosos círculos (182) que hacen referencia a cada uno de los idiomas que se cuentan gracias al índice de lenguas de BILME. A cada lado del mapa, se encuentran dos recursos interactivos: “Tabla de obras por idioma” y “Gráfico de lenguas y registros bibliográficos”. Se añaden, además, dos selectores en la parte superior para que se pueda filtrar por idioma y por grupo lingüístico. Finalmente, se incluye un “Índice de autores”. Este es el único recurso no interactivo, puesto que la indexación de los ítems no nos ha permitido, por ahora, poder unir este recurso con los demás, pero considerábamos que era interesante incluirlo. En la imagen 1 se puede ver toda la interfaz.



fig. 1

Interfaz de la *Historia visual de la lingüística misionera española*.

A continuación, se van explicando cada uno de los recursos que componen esta *Historia visual*.

4.4 Mapa de lenguas

En el mapa de las lenguas de la lingüística misionera española se sitúan 182 círculos: cada uno de estos es un idioma. Se ha decidido, del mismo modo que se hace en la web de *glottolog.org*, localizar estas mediante coordenadas y no por su verdadera extensión geográfica. La razón por la que se adopta este criterio es simple: podemos conocer cuál es la extensión actual del quechua, pero resulta complejo determinar esta en el momento de la evangelización y colonización del pueblo originario.

Un caso particular es el idioma árabe. Entre los registros bibliográficos que se cuentan en BILME, se puede deducir que no todos los que describen este idioma lo hacen de la misma variedad. Por ejemplo, el *Uocabulista arauigo en letra castellana* (1505) de Pedro de Alcalá (OFM; 1455?-1505-?) y el *Interprete arabico* (1709?) de Bernardino González (OFM; 1665?-1726?). En el primer caso, se trata del árabe andalusí hablado en el Reino Nazarí de Granada; en el segundo, se puede comprobar que el manuscrito describe la variedad de Damasco. En este caso, se ha decidido situar esta lengua en Granada, puesto que los primeros registros que contamos describen esta variedad. Además, como explica Zwartjes (2014) es en el Reino de Granada donde se puede marcar el inicio de la lingüística misionera española.

En cuanto a la navegación por el mapa, los usuarios pueden moverse gracias al cursor del ordenador, ampliar y reducir escala y seleccionar los círculos. Un recurso que facilita la navegación es que cuando se disminuye la escala

del mapa aparece junto a cada punto el nombre de la lengua. Además, si se pulsa el círculo, aparece un desplegable que incluye información relevante: grupo lingüístico, área geográfica (divida en continente, país y región), registros de carácter lingüístico y complementario del idioma, enlace a un elenco de lenguas y el total de los registros bibliográficos de BILME relativos a esa lengua.

Como el mapa es un recurso interactivo, simultáneamente a la navegación por este, el “Gráfico de lenguas y registros bibliográficos” y la “Tabla de obras por idioma” van mostrando los idiomas que aparecen en el mapa y la selección de estos. Se incluye el icono “Casa” para volver a visualizar el mapa por completo.

El mapa de la *Historia visual de la lingüística misionera española* permite que tanto investigadores como el público general puedan buscar los idiomas que se registran. Por ejemplo, si se quiere saber las lenguas que se reúnen de un área geográfica concreta, solo hay que dirigirse con el cursor hacia allí y comenzar a disminuir la escala. En las siguientes imágenes, se puede comprobar cómo seleccionamos el área geográfica de la actual Gua-

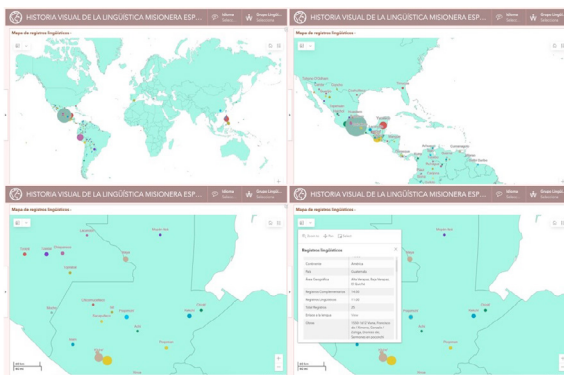


fig. 2
Búsqueda idioma poqomchi.

temala y hacemos clic en la lengua poqomchi'. Para esta prueba hemos ampliado la pantalla del mapa, por lo que no se percibe la interacción con la tabla y el gráfico.

Ahora, vamos a dirigir el cursor del ordenador hacia Filipinas y su Área Extremo Oriental, en concreto, nos aproximaremos a Luzón y pulsaremos en el idioma pangasinán. Para este segundo ejemplo, veremos también la interacción con los otros elementos.

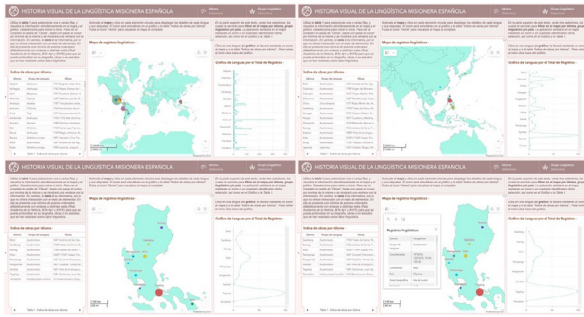


fig. 3
Búsqueda idioma pangasinán.

4.5 Tablas 1 y 2: Índice de obras por idioma e Índice de autores

La Tabla 1 es el “Índice de obras por idioma”. Se puede emplear para seleccionar una o varias lenguas. Simultáneamente se mostrará en el mapa y en el gráfico. En esta se aparece tanto el grupo lingüístico como las obras que aparecen en BILME. Para que aparezcan todos los registros biográficos, se debe colocar el cursor sobre la columna ‘obras’.

En cambio, la Tabla 2, “Índice de autores” es un recurso no interactivo que presenta una nómina de misioneros lingüistas ordenados alfabéticamente (actualmente, se reúnen 136) con enlaces a distintas webs para que los

Attraversare mondi. Fonti e metodi per lo studio delle missioni PARTE I.

HISTORIA VISUAL DE LA LINGÜÍSTICA MISIONERA ESP...			Idioma Selecc...	Grupo Lingüí... Selección
Índice de obras por idioma -				
Idioma	Grupo de Lenguas	Obras		
Abipón	Guairurú	1767 Brigniel, José; Arte y vocabulario de la lengua abipona 1896 Dobrizhoffer, Martin / Brigniel, José / Lafone Quevedo, Samuel A.; Lengua argent...		
Archagua	Arahuaca	1767 Neyra, Alonso de / Rivero, Juan; Arte y vocabulario de la lengua archagua 1788 [1762] Neyra, Alonso de / Rivero, Juan; Arte y vocabulario de la ...		
Achi	Mayense	1557 Escalona, Alonso; Sermones en lengua mexicana traducidos a la lengua achi		
Allenbac	Huarpe	1607 Valdivia, Luis de; Doctrina cristiana, catecismo, confesionario, arte y vocabulario breves en las lenguas millicayac y allentac 1894 [= 1607] Valdiv...		
Andaquí	Aislada	17877 Vocabulario andaquí español; Vocabulario andaquí español 17877 Vocabulario andaquí español; Vocabulario andaquí español 1928 [17877] ...		
Arhuaco	Chibcha	1765 Vocabulario de la lengua aruaca; Vocabulario para la lengua aruaca 1928 [1765] Vocabulario de la lengua aruaca; Vocabulario para la lengua a...		
Aruá	Tupí	1657 Buena Ventura de San Antonio; Arte de la lengua aruá		
Asháninka	Arahuaca	1733-1755 Arte doctrina christiana y vocabulario de la lengua ande o campá; Arte de la lengua de los indios antio o campas 1890 [1733-1755] Arte ...		
Aymara	Aymara	1584 Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios; Doctrina cristiana y catecismo para la instruccion de los indios 1585 Confesionario...		
Barí	Chibcha	1738 Cartayraya, Francisco de; Vocabulario de la lengua de los indios moltones 1788 Alfaro, Francisco Javier; Voces castellanas en lengua moltona		
Baure	Arahuaca	1749 Magio, Antonio; Arte de la lengua baure 1879 [1749] Magio, Antonio; Arte de la lengua baure 1880 [1749] Magio, Antonio / Adam, Lucien (ed.) ...		
Benga	Atlántico-congo	1891 Salvadó y Cos, Francisco; Colección de apuntes preliminares sobre la lengua benga		
Bikol	Austroneiso	1647 Andrés de San Agustín; Arte del idioma bicol 1729 Vocabulario de la lengua camarina o bicol; Vocabulario de la lengua camarina o bicol 1739...		
Bube	Atlántico-congo	1890 Juanola, Joaquín; Primer paso a la lengua bubí 1898 Juanola, Joaquín; Gramática de la lengua bubí		
Buglere	Chibcha	1882 Franco, Blas José / Pinart, Alphonse Louis; Vocabulario de las lenguas guaymí, norteno, sabanero y dorasque		
Chaita	Uto-ateca	1737 Castillo, Tomás; Arte de la lengua chaita 1737 Basilio, Tomás; Catecismo de la doctrina cristiana en lengua chaita 1740 González, Diego Pablo / ...		
Calamian	Austroneiso	1789 Virgen de Monserrate, Jerónimo de la; Vocabulario castellano-calamiano 1895 [1789] Virgen de Monserrate, Jerónimo de la / Retana y Gambo...		
Caribe	Caribe	1760 Ximénez, Fernando; Rezo cotidiano en lengua cariva		
Carjona	Caribe	1788 Castillo, Eugenio del; Idioma de la provincia de Pérez 1788 Castillo, Eugenio del; Idioma de la provincia de Pérez		
Cashibo-Cacatlito	Pano-tacana	1705 Vocabulario pana-español; Vocabulario pana español		
Cavineño	Pano-tacana	1904 [1888] Armentia y Ugarte, Nicolás / Lafone Quevedo, Samuel A. (ed.); Arte y vocabulario en cavineña		
Cebuano	Austroneiso	1637 Claver, Martín; Práctica breve de la lengua bisaya 1663 Eguerra, Domingo; Arte de la lengua bisaya 1677 Zarsá, Francisco Antonio de la / Apar...		
Ch'olt'	Mayense	1685-1695 Morán, Francisco; Artes, confesionario y vocabulario en la lengua cholt' 1839 [1695] Morán, Francisco; Vocabulario en lengua cholt' 1881 ...		
Chomom	Austroneiso	1687 Morales, Luis; Vocabulario de la lengua de las Ias Marianas 1845 Ibáñez del Carmen, Aniceto; Diccionario español-rhomonos 1845 Mata y Ara...		

Tabla 1 - Índice de obras por idioma

Tabla 2 - Índice de autores

HISTORIA VISUAL DE LA LINGÜÍSTICA MISIONERA ESP...			Idioma Selecc...	Grupo Lingüí... Selección
Índice de obras por idioma -				
Idioma	Grupo de Lenguas	Obras		
Fa d'ambu	Indoeuropeo (cr...	1891 Vila, Isidro; Elementos de la gramática ambú o de annoabón		
Gaddang	Austroneiso	17507 Sales de Sierra, Pedro Luis; Gramática gaddang 1833 [1743] Sales de Sierra, Pedro Luis; Catecismo gaddang 1850 Sales de Sierra, Pedro Luis; ...		
Galibi Caribe	Caribe	1688 [1620?-1764?] López, Francisco; Vocabulario iloco		o español caribe 1928 [1774] Taradell, M...
Gen	Atlántico-congo	1651 Belarmino, Roberto Francisco Romolo / López, Francisco; Doctrina cristiana en ilocano		José de; Doctrina cristiana en nuestro idi...
Giangnan	Austroneiso	1892-1794 Catorbell, José / Abad, Miguel; Tesoro de idioma iloco		
Guahibo	Guahibo	1891 [1792] [1627] López, Francisco / Ray, Fernando; Arte de la lengua ilocana		
Gorgotqui	Inclasificable	1792 López, Francisco / Carro, Andrés; Tesoro vocabulario de la lengua iloca al castellano		
Griego	Indoeuropeo	1627 [1793] [1628] López, Francisco / Carro, Andrés; Arte de la lengua ilocana		r griego española 1776 Fuentes, Pedro A...
Guama	Lengua aslada	1787 Vives, Pedro; Catecino ilocano		1787 Traducción de algunas voces de la l...
Guarani	Tupí	1849 Carro, Andrés; Vocabulario de la lengua ilocana		y oraciones de la lengua guaraní 16107 A...
Guarayo	Tupí	1871 Vivos y Juderías, Gabriel; Compendio de la gramática hispano-ilocana		vo de la doctrina cristiana en lengua guar...
Guariño	Uto-ateca	1875 Daycazo, Juan; Nuevo vocabulario o manual de conversaciones en hispano-ilocano		salajara, Tomás de; Compendio del arte d...
Guariña	Inclasificable	1876 Daycazo, Juan; Nuevo vocabulario o manual de conversaciones en hispano-ilocano		
Harayo	Austroneiso	1881 Daycazo, Juan; Nuevo vocabulario o manual de conversaciones en hispano-ilocano		jaquin (ed.); Vocabulario de lengua bisay...
Hiligaynón	Austroneiso	1884 Daycazo, Juan; Nuevo vocabulario o manual de conversaciones en hispano-ilocano		gua bisaya, hiligayna y haraya 1818 [16...
Huasteco	Mayense	1888 Naves, José; Gramática hispano-ilocana		ulario, catecismo, confesionario y serm...
Huave	Huave	1890 Cuesta, Antónimo de la; Gramática iloco-castellana		
Huichol	Uto-ateca	1897 Claudio y Rojas, Justo; Diccionario español-ilocano		
Huikoto	Witoto	1892 Naves, José; Gramática hispano-ilocana		
Ibanag	Austroneiso	1896 Ferrer, Fernando; Manual iloco-castellano		
Ibatano	Austroneiso	1896 [1627] López, Francisco / Carro, Andrés / Marcilla y Martín, Cipriano (ed.); Arte de la lengua ilocana		
Iloko	Austroneiso	1895 Daycazo, Juan; Nuevo vocabulario hispano-ilocano		
Iloko	Austroneiso	1897 Daycazo, Juan; Nuevo vocabulario o manual de conversaciones en hispano-ilocano		to Tomás, Antonio; Arte de lengua ibana...
Iloko	Austroneiso	1901 Claudio y Rojas, Justo; Vocabulario español-ilocano-ingles		cabulario en lengua batanes 1806 Franc...
Iloko	Austroneiso	1802 [1837] López, Francisco / García-Medell, Joaquín (ed.); Arte de la lengua ilocano		
Iloko	Austroneiso	1620?-1764? López, Francisco; Vocabulario iloco 1621 Belarmino, Roberto Francisco Romolo / López, Francisco; Doctrina cristiana en ilocano 1627 ...		
Ikinay	Austroneiso	1752 Salazar, Vicente de; Arte de la lengua ysinay 1801? Salazar, Vicente de; Arte de la lengua ysinay		
Illí	Mayense	1824 Cura párroco de Nebah; Doctrina y confesionario en lengua illí. Precedidos de un corto modo para aprender la lengua		

Tabla 1 - Índice de obras por idioma

Tabla 2 - Índice de autores

fig. 4.1, 4.2
Índice de obras por idioma.

usuarios puedan profundizar en su biografía (Real Academia de la Historia), en sus obras (BVFE) o en estudios que se han realizado sobre su labor lingüística (BiTe-Ap1).

4.6 Selectores

En la parte superior de la interfaz se colocan dos selectores, que sirven para filtrar en el mapa por idioma y por grupo lingüístico. La aplicación representará en el mapa, en el gráfico y en la tabla 1 la selección correspondiente. Se trata de un recurso que pretende facilitar la búsqueda de información si el usuario pretende, por ejemplo, conocer cuáles son las lenguas que pertenecen al grupo uto-azteca, según los datos de BILME.



fig. 5 Selector de grupo lingüístico: uto-azteca.

Tras realizar la búsqueda, solo hay que volver al selector correspondiente y hacer clic en "reset".

4.7 Gráfico de lenguas y de registros bibliográficos

El último recurso interactivo que aparece en la *Historia visual de la lingüística misionera española* es

un gráfico que representa el número de registros bibliográficos que aparecen en BILME de cada una de las lenguas. Se pretende que, de este modo, los usuarios de la aplicación puedan observar de un modo sencillo qué idiomas fueron los que los religiosos describieron con mayor ímpetu. Se percatarán que son las lenguas americanas náhuatl, quechua, aymara, guaraní, chibcha, yucateco y kaqchikel las que reúnen un número mayor. Se debe a que se establecieron como lenguas generales.

Las 'lenguas generales' pretendían unificar las distintas hablas americanas: así, se establecen el náhuatl, el quechua, el aymara, el guaraní y el chibcha. Se indica que todos los presbíteros y religiosos se pudieran comunicar en la lengua general de su región. Si no, se les prohibía a los obispos indios que les concedieran las licencias necesarias para administrar los sacramentos y predicar (Torre Revello 1962: 507).

En cuanto a Filipinas y su Área Extremo Oriental, destacarán por el alto número de obras el tagalog y el cebuano. Aunque no serán consideradas lenguas generales, sí que se establecen como lenguas francas.

5. *A modo de conclusión*

Los autores de estos recursos pensamos que, con sus dificultades y limitaciones, permiten percibir la verdadera dimensión de la lingüística misionera española. Si no es bajo la influencia de una mentalidad excesivamente eurocéntrica, los prejuicios sobre la importancia de la labor llevada a cabo por los misioneros carecen de base. Que unas investigaciones se hicieran "allí" o "allá" (y no

“aquí”), que las llevara a cabo “ese” o “aquel” por “tal” o “cual” motivación de fondo no constituye un criterio científico demasiado sólido para apreciar o no una determinada aportación. Es cierto que el elenco de herramientas analíticas de las que se sirven los misioneros para estudiar las lenguas que estudian, aprenden y enseñan son las que en cada momento había disponibles y que es a partir del contraste como van señalando particularidades. ¿De qué otras herramientas podían servirse?

Después de años y años de almacenar, ordenar, estudiar y comparar libros o referencias de libros y manuscritos, sabemos muy bien cuánto camino queda por recorrer para afinar estos instrumentos bibliográficos.

Creemos, sin embargo, que vale la pena este intento de integración de todas estas obras que tienen su origen en la lingüística misionera española. Son testimonio de valoración de lenguas y culturas diseminadas por todo el mundo. Son también uno de los contextos en los que la propia lengua española llega a madurar, convertida en medio de análisis metalingüístico que se aplica a otras lenguas extraordinariamente diferentes. La lingüística misionera fue más que todo eso, visto desde el desarrollo de la lingüística: fue parte fundamental de todo un “programa de investigación”, llevado a cabo de modo corporativo y cooperativo, a escala global y mantenido a lo largo del tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

V. F. ACEVEDO LÓPEZ, M. Á. VÍCTOR FELIPE, *Geografía de las lenguas de la lingüística misionera española (siglos XVI-XIX)*, in «Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana» 18.2, XXXVI (2020), pp. 15-52.

J. BUSTAMANTE GARCÍA, *Las lenguas amerindias: una tradición española olvidada*, in «Histoire Épistémologie Langage», IX (1987), pp. 75-97.

J. DAHLMANN, *El estudio de las lenguas y las misiones, Gregorio del Amo*, Madrid 1893.

M.Á. ESPARZA TORRES, H.-J. NIEDEREHE, *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español (BICRES IV). Desde el año 1801 hasta el año 1860*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2012.

M.Á. ESPARZA TORRES, H.-J. NIEDEREHE, *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español (Bicres V). Desde el año 1861 hasta el año 1899*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2015.

M.Á. ESPARZA TORRES, H.-J. NIEDEREHE, *Bibliografía de la lingüística misionera española (BILME)*, Nodus Publikationen, Münster 2023.

M.Á. ESPARZA TORRES, V.F. ACEVEDO LÓPEZ, H.-J. NIEDEREHE, *Historia visual de la lingüística misionera española*, 2023 (online: <https://urjc1.maps.arcgis.com/apps/dashboards/0774f50fbc6e4c09a33487c96b16711d>).

F.M. MÜLLER, *Chips from a german workshop. Essays on the science of religion, on mythology, traditions and customs, on literature, biography and antiquities, on the science of language*, C. Scribner's sons, New York 1872.

H.-J. NIEDEREHE, *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español (BICRES [I]). Desde los comienzos hasta el año 1600*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1994.

H.-J. NIEDEREHE, *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español (BICRES II). Desde el año 1601 hasta en año 1700*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1999.

H.-J. NIEDEREHE, *Bibliografía cronológica de la lingüística, la gramática y la lexicografía del español*

M.Á. Esparza Torres V.F. Acevedo López *La lingüística misionera española*

(BICRES III). *Desde el año 1701 hasta en año 1800*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2005.

C. DE LA VIÑAZA (CIPRIANO MUÑOZ Y MANZANO),
Bibliografía española de lenguas indígenas de América por el Conde de La Viñaza, Atlas, Madrid 1977 (1ª ed. 1892).

C. DE LA VIÑAZA (CIPRIANO MUÑOZ Y MANZANO),
Biblioteca histórica de la Filología Castellana. Voll. I, II e III, Atlas, Madrid 1978, (1ª ed. 1893).

PARTE II.
LABORATORIO

Eneo Branelli*

*Archivi e missioni: attraverso le carte
dell'Archivio Barberini (Indice II, 1498-1516)*

1. Introduzione

Il tema del presente contributo mi è stato suggerito dall'Incontro internazionale di studi *Attraversare mondi. Fonti e metodi per lo studio delle missioni tra testi, oggetti, persone* (30-31 maggio 2024), organizzato dalle professoresse Vittoria Fiorelli e Natascia Villani dell'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli. Gli interventi dell'incontro hanno trattato temi legati soprattutto alle missioni, 'attraversate' da vari punti di vista, e all'applicazione delle nuove tecnologie nel campo degli studi storici. In vista della pubblicazione degli atti, la professoressa Fiorelli ha voluto coinvolgere anche noi dottorandi del Dottorato nazionale in Studi Religiosi (DREST), del curriculum *Transdisciplinarietà e ricerche di frontiera tecnologica*. Pertanto, ho ritenuto che, come contributo per il volume, avrei potuto presentare una piccola parte dell'Archivio Barberini conservato presso la Biblioteca

* Università di Modena e Reggio Emilia/Università Suor Orsola Benincasa/Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

Apostolica Vaticana e fonte primaria del mio progetto di ricerca sulle opere di assistenza della famiglia Barberini.

All'interno di questo grande archivio di famiglia¹, mi sono imbattuto in una sezione che riguarda i rapporti dei Barberini con la Congregazione di Propaganda Fide (ribattezzata da papa Paolo VI nel 1967 Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli e, dal 2022, nota come Dicastero per l'Evangelizzazione) e il Collegio Urbano, due enti connessi tra loro che hanno rivestito un ruolo centrale nello sviluppo e nell'amministrazione delle missioni del mondo. Ritengo dunque che possa essere pertinente presentare in questa sede i documenti dell'Archivio Barberini (con segnatura Indice II, 1498-1516) che si riferiscono a queste due istituzioni poiché, da quello che ho potuto vedere, ai documenti che presenterò non è stata data fino ad ora una giusta rilevanza. Secondo me invece porre attenzione su queste carte permetterebbe innanzitutto di osservare questi enti da un nuovo punto di vista, quello di una delle famiglie più rilevanti della Roma di età moderna, e in secondo luogo di riflettere sugli interessi e le relazioni che legavano i Barberini a queste istituzioni missionarie.

Per ragioni di chiarezza ho strutturato il mio contributo in tre parti: nella prima e nella seconda presenterò brevemente le fondazioni della Congregazione de Propaganda Fide e del Collegio Urbano, mentre nella terza analizzerò alcuni documenti conservati nell'Archivio Barberini².

¹ Per una panoramica sul'Archivio Barberini si veda L. FIORANI, *Archivio Barberini*, in *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana. I. Dipartimento Manoscritti*, a cura di F D' Aiuto – P Vian, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2011, pp. 677-683.

² Abbreviazioni: BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano; BR: Bullarium Romanum. Bullarum diplomatorum et privilegiorum

2. La fondazione di Propaganda Fide

Il 6 gennaio 1622, giorno dell'Epifania e dell'Adorazione dei Magi, papa Gregorio XV fondò la Congregazione de Propaganda Fide. Con questo atto, formalizzato il 22 giugno 1622 con la Bolla *Inscrutabili Divinae Providentiae*³, il pontefice poneva fine a una lunga serie di tentativi di creazione di un organismo centrale che potesse coordinare, dirigere e proporsi come modello di riferimento per l'evangelizzazione del mondo. Infatti, già sotto il pontificato di Clemente VIII (1592-1605), grazie all'iniziativa del cardinale Giulio Antonio Santori (1532-1602)⁴, era stata creata una congregazione che potesse sovrintendere alle numerose missioni: questa congregazione, che aveva coinvolto prestigiose figure, come i cardinali Cesare Baronio (1538-1607), Roberto Bellarmino (1542-1621) e Federico Borromeo (1564-1631), non sopravvisse al suo propugnatore, ma costituì comunque un tentativo e modello per la futura Congregazione de Propaganda Fide.

Propaganda Fide nasce quindi con lo scopo di sovrintendere a tutte le missioni per predicare e insegnare

Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, 23 voll., Augustae Taurinorum, Seb Franco et Genrico Dalmazzo editoribus (poi: A Vecco et sociis editoribus), 1857-1872; DBE: Diccionario Biográfico Español, 50 voll., Real Academia de la Historia, Madrid, 2009-2013; DBI: Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1960 ss.; DHGE: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Letouzey et Ané, Paris, 1909 ss.; DHEE: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, 4 voll., Instituto Enrique Florez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972-1975. Desidero ringraziare la professoressa Vittoria Fiorelli per la sua pazienza e l'opportunità concessami.

³ BR, vol. XII, pp. 690-693.

⁴ Sulla figura del quale cfr. S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Salerno Editrice, Roma 2002.

il Vangelo e la dottrina cattolica («missionibus omnibus ad praedicandum et docendum evangelium et catholicam doctrinam superintendant»), scegliere e cambiare i necessari ministri («ministros necessarios constituent et mutant») e, in generale, per fornire alle missioni la facoltà, autorità e potere di fare quelle cose che risulteranno necessarie alla buona riuscita delle missioni stesse («necessaria et opportuna [...] faciendi, gerendi, tractandi, agendi et exequendi, plenam, liberam et amplam facultatem, auctoritatem et potestatem apostolica auctoritate earumdem tenore praesentium concedimus et impertimur»)⁵. Il diritto di sovrintendere a tutte le missioni significava riaffermare l'autorità di Roma su quegli ordini, come ad esempio gesuiti, domenicani e cappuccini, che più si stavano impegnando nell'evangelizzazione di un mondo divenuto all'improvviso troppo grande e complesso. In questo scenario non si faceva menzione dei privilegi derivanti dal Patronato Regio, la delega concessa dalla Santa Sede alla corona spagnola e a quella portoghese di gestire nelle proprie colonie anche questioni religiose, quali la designazione di vescovi, la selezione e l'invio di religiosi, la fondazione di missioni, l'erezione di chiese e cattedrali⁶: anche per questo il Re

⁵ BR, vol. XII, p. 692a.

⁶ Numerosa è la bibliografia sulla questione del Patronato Regio. Segnalo solo P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. I. Época del Real Patronato 1493-1800*, Sociedad bolivariana de Venezuela, Caracas 1959, G. PIZZORUSSO, *Propaganda Fide e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», CIX (1997), p. 582 e nota 3, G. PIZZORUSSO, *Propaganda Fide e gli Ordini religiosi nel XVII secolo. Note di ricerca con particolare riferimento ai cappuccini*, in *I cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di V. Crisculo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2003, p. 311 con nota 3 e G. PIZZORUSSO, *La Congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo*:

Cattolico non salutò con particolare dispiacere la nascita della congregazione⁷.

A presiedere Propaganda Fide Gregorio XV⁸ deputò all'inizio una commissione costituita da tredici cardinali⁹, tra i quali Maffeo Barberini (1568-1644), da tre prelati, Juan Bautista Vives¹⁰, Giovanni Battista Agucchi¹¹

missioni, geopolitica, colonialismo, in Papato e politica internazionale nella prima età moderna, a cura di M.A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 158-172; specifico sul patronato portoghese G. PIZZORUSSO, *Il padroado régio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, a cura di G. Pizzorusso, G. Platania e M. Sanfilippo, Viterbo, Sette Città, 2012, pp. 157-199.

⁷ Sui primi anni di attività di Propaganda Fide e i rapporti con Spagna, Portogallo e Francia cfr. G. PIZZORUSSO, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Sette Città, Viterbo, 2018, pp. 106-117.

⁸ BR, vol. XII, p. 692b.

⁹ Succinta ma esaustiva presentazione dei tredici cardinali (dieci italiani, uno francese, uno spagnolo e uno tedesco, tutti con esperienza internazionale) in J. METZLER, *Foundation of the Congregation de Propaganda Fide by Gregory XV*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1700)*, a cura di J. Metzler, vol. I/1, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1971, pp. 86-90.

¹⁰ Nato a Valencia nel 1545, si trasferì a Roma dove divenne dottore *in utroque iure*. Fu cameriere segreto sotto Sisto V (1589), crucifero apostolico con Gregorio XIV (1590), agente del re Filippo III di Castiglia e dell'Inquisizione (1605-1626). Dopo vari tentativi, riuscì a fondare un ente per l'educazione di sacerdoti missionari, che sarà poi chiamato Collegio Urbano. Morì a Roma nel 1632. Notizie biografiche in A. CASTELLUCCI, *Mons. Giambattista Vives*, in «Alma Mater», II (1920), pp. 18-41; DHEE, vol. IV, pp. 2780-2782; H. PIZARRO LLORENTE, *La actividad de Juan Bautista Vives como agente de la inquisición española en Roma (1605-1626)*, in *A la sombra de las catedrales; cultura, poder y guerra en la edad moderna*, a cura di C. Borreguero Beltrán, Ó. R. Melgosa Oter, Á. Pereda López e A. Retortillo Atienza, Burgos, Universidad de Burgos, 2021, pp. 1073-1085.

¹¹ Nato a Bologna nel 1570, fu a servizio del cardinale segretario Aldobrandini a Firenze, in Francia e a Ravenna, del cardinale Maffeo Barberini a Ferrara. Divenuto segretario privato di Gregorio XV nel 1621, sotto Urbano VIII fu nominato vescovo *in partibus* di Amasea e nunzio presso la Repubblica di Venezia. Morì a S. Salvatore nel 1632 (DBI, vol. I, pp. 504-

e Domingo de Jesús María¹², e da un segretario, Francesco Ingoli, che fin dal principio si rivelò perno imprescindibile di tutta l'organizzazione¹³.

Gli sforzi della neonata congregazione si diressero prima di tutto all'evangelizzazione dell'Europa, minacciata dagli eretici riformati. Pertanto, contro l'opinione secondo la quale Propaganda sarebbe nata per contrastare il Patronato Regio spagnolo e portoghese, si è fatta largo tra gli studiosi l'ipotesi che la spinta decisiva all'erezione di Propaganda sia giunta dal clima di Chiesa trionfante che pervadeva le gerarchie ecclesiastiche dopo la vittoria cattolica nella battaglia della Montagna Bian-

506). Avrà un ruolo importante nella stesura del libro di Francesco Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, di cui si dirà in seguito.

¹² Nato nel 1559 a Calatayud (Saragozza), appartenente all'ordine dei Carmelitani scalzi (OCD), giunse a Roma nel 1611. Fu generale del suo ordine dal 1617 al 1620. Il principe di Baviera e l'imperatore Ferdinando II lo convocarono durante la prima fase della Guerra dei Trent'Anni e durante la battaglia della Montagna Bianca, in una fase di incertezza, Domenico irruppe nel campo cattolico su un cavallo bianco, tenendo un crocifisso nella mano destra e un'immagine della Vergine nella sinistra (l'immagine è conservata ora presso la Chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma): la sua esortazione fu efficace e il giorno seguente l'esercito cattolico entrò a Praga. Nel 1629, su richiesta dell'imperatore, il papa inviò Domenico a Vienna, dove il Carmelitano scalzo morì nel 1630: S. GIORDANO, *Domenico di Gesù Maria Ruzola (1559-1630): un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina*, Teresianum, Roma 1991 e DBE, vol. XLIV, pp. 896-898.

¹³ Francesco Ingoli (Ravenna, 1578 – Roma, 1649), dopo aver studiato diritto civile e canonico si trasferì a Roma al servizio del cardinale Bonifacio Gaetani nel 1606. Gregorio XV lo nominò precettore del nipote, il cardinale Ludovico Ludovisi, e, in seguito, segretario della neonata Congregazione de Propaganda Fide, che Ingoli servì con questo incarico fino alla morte. Notizie biografiche in DBI, LXII, pp. 388-391 e J. METZLER, *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1578-1649)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1700)*, a cura di J. Metzler, vol. I/1, cit., pp. 197-243 (trad. it. in F. INGOLI, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di Fabio Tosi, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 1999, pp. 291-332).

ca (8 novembre 1620), durante la Guerra dei Trent'Anni (1618-1648), e dal conseguente desiderio di estirpare completamente l'eresia dall'Europa non soltanto con le armi ma anche con la predicazione¹⁴. A riprova di questo rientrerebbe la nomina tra i prelati di Domingo Ruzola López de Jesús María, eroe della battaglia della Montaña Blanca, e la mole di documenti conservati nell'Archivio di Propaganda Fide relativi all'Europa al principio dell'attività della congregazione¹⁵. L'orizzonte però si allargò in maniera decisiva con la morte di Gregorio XV e l'ascesa al soglio pontificio di Maffeo Barberini, Urbano VIII (1623-1644)¹⁶, la cui politica internazionale, a differenza del predecessore, fu caratterizzata da un coinvolgimento più circospetto e discreto nello scenario europeo e con un ruolo da mediatrice da parte della Santa Sede, con un'attenzione particolare alla Francia di Luigi XIII e del cardinale Richelieu, ritenuta dal pontefice un contrappeso alla forza degli Asburgo¹⁷.

¹⁴ E. SASTRE SANTOS, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años (1618-1648)*, in «Commentarium pro religiosis et missionariis», LXXXIII (2002), pp. 231-261 e ID., *La victoria de la Montaña Blanca, 8 noviembre 1620. La causa de la fundación de la S.C. de Propaganda Fide, 6 enero 1622*, in «Revista Española de Derecho Canónico», LXXIX (2022), pp. 251-323. Una panoramica delle varie tesi in G. PIZZORUSSO, *Governare le missioni...*, cit., pp. 33-35.

¹⁵ G. PIZZORUSSO, *La congregazione pontificia...*, cit., pp. 154-155.

¹⁶ Vastissima è la bibliografia relativa al pontificato di Urbano VIII: mi limito a segnalare L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo. Gregorio XV (1621-1623) ed Urbano VIII (1623-1644)*, vol. XIII, Desclée & C. Editori Pontifici, Roma 1931, pp. 227-1000 e la voce *Urbano VIII* curata da Georg Lutz in *I papi da Pietro a Francesco*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2014 (2000¹), III, pp. 298-321, dal quale è possibile tracciare un'ampia bibliografia internazionale.

¹⁷ M.A. VISCEGLIA, *The International Policy of the Papacy, in Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di EAD., Roma, Viella, 2013, pp. 50-57. Sul rapporto tra Impero e Papato durante il pontificato Barberini, si veda *Papato e Impero nel Pontificato di Urbano*

Al fine di poter svolgere al meglio il suo compito, la Congregazione si era data un programma, enunciato nelle risoluzioni del primo incontro del 14 gennaio 1622. Per prima cosa sarebbe stato necessario scrivere ai Nunzi Apostolici per avere informazioni sullo stato delle loro nunziature e suggerimenti su strumenti e metodi per propagare la fede nelle loro regioni; in seguito, risultava fondamentale assicurarsi una solida entrata economica, redigere la Bolla di erezione e, infine, ottenere relazioni dai generali degli ordini religiosi per conoscere lo stato delle missioni affidate ai vari ordini¹⁸. Alla questione economica si sarebbe provveduto con l'obbligo dell'impegno degli anelli cardinalizi e con l'aiuto di varie elargizioni¹⁹, come quella di Palazzo Ferratini, sede della Congregazione, ora nell'omonima via di Propaganda, prospiciente Piazza di Spagna a Roma, donato da Vives. La richiesta di rapporti da nunzi e generali degli ordini evidenzia il ruolo di collettrice di informazioni svolto da Propaganda a proposito delle *nationes* che dovevano essere evangelizzate, ed è in quest'ottica che si renderà poi necessaria la creazione di una Tipografia Poliglotta, che dovrà stampare testi in moltissime lingue, con problemi tipografici legati ai numerosi e diversi caratteri dei vari alfabeti. Inoltre, se al principio Propaganda è costretta a rivolgersi ai generali degli ordini religiosi in missione, per il futuro la Congregazione spera di poter ricevere rapporti da un clero secolare missionario, formato da Propaganda stessa, non legato agli ordini religiosi e in

VIII (1623-1644), a cura di I. Fosi, A. Koller, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2013.

¹⁸ J. METZLER, *Foundation...*, cit., pp. 91-92.

¹⁹ Ivi, pp. 98-103.

stretta dipendenza da Roma. Di tutte le iniziative prese dalla nascita della Congregazione darà conto il primo segretario Francesco Ingoli che, nell'ultima parte della sua opera *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, fornirà un resoconto dettagliato delle opere intraprese da Propaganda per realizzare gli scopi enunciati nella riunione del 14 gennaio 1622 e ufficializzati nella Bolla del 22 giugno seguente.

La *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* dedica un'ampia parte al resoconto delle opere delle missioni della prima metà del sec. XVII. Scritta da Ingoli con la continua revisione di Agucchi, l'opera fu composta tra il 1628/29 e il 1631, ma vide la stampa solo nel 1999²⁰, quando a cura di Fabio Tosi fu pubblicata un'edizione in cinquecento copie, basata sull'unico esemplare manoscritto (Archivio di Stato di Roma, Archivio Santacroce, vol. 84), copia idiografa di una prima stesura autografa²¹. Il testo si compone di cinque lettere, indirizzate a Valeriano Magni²², quattro delle quali sono dedicate ciascuna

²⁰ Il testo di Ingoli era stato discusso in una riunione del 13 giugno 1633, durante la quale si era deciso di affidare la lettura del testo al cardinale Bentivoglio, affinché egli potesse poi darne conto in un incontro successivo (F. INGOLI, *Relazione...*, cit., p. XXIX). Pizzorusso ritiene che l'avversione al Patronato Regio della monarchia spagnola che emerge nella *Relazione* di Ingoli potrebbe aver sconsigliato la pubblicazione dell'opera (G. PIZZORUSSO, *Governare le missioni...*, cit., p. 80).

²¹ F. INGOLI, *Relazione...*, cit., pp. 1-4.

²² Nato a Milano nel 1586 e morto a Salisburgo nel 1661, apparteneva all'ordine dei frati minori cappuccini di Praga. Nel 1621 fu segretario di Giacinto da Casale, nunzio presso l'imperatore Ferdinando II; in seguito prestò servizio presso l'arcivescovo di Vienna Ernst Adalbert von Harrach e divenne provinciale dell'ordine dei cappuccini in Boemia. Ulteriori notizie biografiche in F. INGOLI, *Relazione...*, cit., p. XIX, nota 39 con bibliografia e K. KELLER, *Il pontificato di Urbano VIII visto da Praga. L'attività del cardinale Ernst Adalbert von Harrach*, in *Papato e Impero nel Pontificato di Urbano VIII (1623-1644)*, cit., pp. 83-104.

a un continente (Europa, Asia, Africa e America), mentre l'ultima ricapitola le decisioni e le iniziative prese dalla Congregazione per la propagazione della fede. Fonte principale di Ingoli sono le relazioni che Propaganda riceveva continuamente dai nunzi e missionari mandati per il mondo. L'intento dell'autore nella stesura di quest'opera, incoraggiata e sostenuta da Magni e Agucchi, era quello di far conoscere all'ambiente romano la situazione delle varie missioni globali, a sette anni dalla nascita di Propaganda Fide, ma anche di stilare un primo bilancio su quanto fatto dalla Congregazione, sui propositi che essa aveva perseguito e con quali mezzi. È quindi in funzione di questi ultimi punti che Ingoli decide di aggiungere alla descrizione dei quattro continenti una quinta lettera, nella quale descrive gli strumenti che egli giudica necessari per convertire: questi strumenti sono le persone, le dottrine, le lingue e le scritture e, per formare questi mezzi indispensabili, la Congregazione ha fondato a Roma il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta²³.

3. *Il Collegio Urbano*

Come aveva affermato l'importante segretario Ingoli, un'opera necessaria per il successo dell'azione di Propaganda Fide nell'evangelizzazione e nella lotta agli eretici è il Collegio Urbano, istituzione nata per volontà e intenzione di Juan Bautista Vives, che per molto tempo

²³ Quinta lettera delle Cose fatte in Roma per la Propagat.ne della fede (F. INGOLI, *Relazione...*, cit., pp. 269-289).

aveva tentato di edificare a Roma un luogo per formare sacerdoti secolari dediti alle missioni. Tra i vari progetti del prelado spagnolo²⁴, coadiuvato da Giovanni Leonardi (1541-1609)²⁵ e Martín de Funes (1560-1611)²⁶, si segna la soprattutto l'ultimo, proposto a Paolo V nel 1608, che prevedeva la nascita di una congregazione di sacerdoti secolari per la propagazione della fede, con l'aiuto di seminari speciali creati in varie parti della terra. Di questa congregazione, posta sotto il controllo del papa, avrebbero fatto parte, nelle intenzioni dei fondatori, sacerdoti secolari o persone in procinto di diventarlo, di qualunque nazione, i quali, giunti a trent'anni e dopo un'adeguata formazione, sarebbero stati inviati a evangelizzare Asia, Africa, le Indie orientali e occidentali e anche l'Europa, dilaniata da eresie e scismi. La proposta fu apprezzata e avallata da Paolo V e nel 1610 la casa di Vives in Piazza del Popolo a Roma aprì le sue porte a nove studenti di diverse nazionalità. A causa di motivi economici l'esperimento non ebbe però vita lunga e dopo soli sei mesi Vives fu costretto ad abbandonare il progetto. Ma solo momentaneamente, giacché nel 1625 il prelado spagnolo indirizzò a Urbano VIII e alla congregazione di cui era membro una proposta e degli statuti per una nuova

²⁴ Nel 1591 Vives aveva fondato una scuola per neofiti nella sua casa di Piazza del Popolo a Roma, ma nel 1598 la scuola fu chiusa a seguito di un incidente. I progetti e i tentativi compiuti dal prelado spagnolo sono stati ricostruiti da G. Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J.B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes, Università Gregoriana, Roma 1976*.

²⁵ Profilo biografico di San Giovanni Leonardi in *DBI*, vol. LVI, pp. 69-72.

²⁶ Su Martín de Funes si veda G. Piras, *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1998.

congregazione, chiamata *Congregazione di S. Pietro di chierici secolari per la conversione e cura delle anime degli infedeli di tutto il mondo*. Insieme a questi documenti, Vives presentò il palazzo Ferratini, che aveva recentemente acquistato, come sede della nascita congregazione e di Propaganda Fide e il 1 giugno 1626 lo donò al Pontefice. Palazzo Ferratini divenne così la sede del Collegio Urbano, secondo quanto disposto dalla Bolla *Immortalis Dei Filius* promulgata da Urbano VIII il 1 agosto 1627.

Tale documento istituiva nel detto palazzo un *collegium seu seminarium* di sacerdoti apostolici o di chierici secolari, che avessero già ricevuto gli ordini maggiori o ai quali mancasse un anno per riceverli, provenienti da ogni popolo e nazione «ad fidem in toto orbe terrarum universisque illius partibus propagandam, dilatandam et tuendam»²⁸. Queste persone avrebbero dunque studiato in un collegio, sostenuto da un investimento di 106 luoghi di monte, dal valore di 565 scudi, donati da Vives, che avrebbero mantenuto non solo gli studenti, ma anche gli economi, il rettore, i maestri e i precettori, secondo la disposizione e il lascito del prelado spagnolo. Tale collegio si sarebbe chiamato da allora Pastorale Urbano e sarebbe stato retto dai tre canonici di tre chiese patriarcali di Roma (San Giovanni Laterano, San Pietro e Santa Maria Maggiore). Inoltre, il neonato Collegio Urbano avrebbe goduto delle medesime prerogative dello Studium Generale di Roma e dei collegi germanico, inglese e greco.

²⁷ BR, vol. XIII, pp. 574-581.

²⁸ BR, vol. XIII, p. 575.

La Bolla di Urbano VIII del 1627²⁹ sembra riprendere completamente le disposizioni approntate per la congregazione fondata sotto Paolo V. A questa prima fondazione del prelado spagnolo sarebbe seguita un'altra, diversa e più consistente rispetto a quella del Valenciano, da parte del fratello del papa, Antonio Barberini (1569-1646), cardinale presbitero di Sant'Onofrio²⁹.

Antonio Barberini, frate cappuccino, fu elevato alla porpora dal fratello Urbano VIII nel 1624; ricoprì numerosi incarichi alla corte del papa e, tra gli altri, ottenne la nomina di protettore dell'ordine dei cappuccini nel 1632³⁰. Il cardinale di Sant'Onofrio era legato anche alla Congregazione de Propaganda Fide, dal momento che ne prese parte come membro cardinalizio e affiancò il nipote Antonio (1607-1671)³¹ nella gestione degli affari economici, con la possibilità di sostituire il nipote come prefetto della Congregazione in caso di gravi

²⁹ Su questa Bolla si veda ora F. BELLUOMINI, *La Bolla Immortalis Dei Filius e la fondazione del Collegio Urbano, 1° agosto 1627*, in «Urbaniana University Journal», 2 (2025), pp. 145-174. Panoramica sulla storia del Collegio in F. BELLUOMINI, *Notes on the Pontifical Urban College de Propaganda Fide, from its foundation to the rise of the Pontifical Urban University (1627-1962)*, Institut de recherche France-Asie (IRFA), 2025.

²⁹ Notizie biografiche su Antonio Barberini in P. PECCHIALI, *I Barberini*, Biblioteca d'Arte Editrice, Roma 1959, pp. 151-152 e in DBI, vol. VI, pp. 165-166.

³⁰ Sul ruolo di protettore dell'ordine dei cappuccini, sulla sua azione di governo e in generale sull'attivismo del cardinale di Sant'Onofrio si veda M.C. GIANNINI, *Politica curiale e mondo dei regolari: per una storia dei cardinali protettori nel Seicento*, in *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di Id., Roma, Bulzoni, 2006, pp. 266-285 e p. 278, nota 140 per ulteriori indicazioni bibliografiche sulla vita del cardinale.

³¹ Nato a Roma nel 1607, figlio di Carlo Barberini fratello di Urbano VIII, fu creato cardinale nel 1628 da suo zio Urbano VIII: tra i vari incarichi, fu anche prefetto della Congregazione di Propaganda Fide dal 1632 alla morte nel 1671 (P. PECCHIALI, *I Barberini*, cit., pp. 189-213 e DBI, vol. VI, pp. 166-171).

necessità³². Il fratello del papa si inserì anche nella vita del Collegio Urbano, di cui divenne un benefattore e fu considerato quasi un secondo fondatore per i lavori di ampliamento del Palazzo Ferratini, per la costruzione della chiesa del Collegio, dedicata al Bambin Gesù adorato dai Re Magi (nel ricordo della data di fondazione di Propaganda Fide) e per la donazione di 850 scudi annui per la formazione e l'educazione di dodici giovani.

La Bolla *Altitudo Divinae Providentiae*, con data 23 marzo 1637 ma emanata il 1 aprile 1637³³, stabiliva e sanciva l'erezione di un alunnato di dodici alunni, «bonae complexionis», sani di mente e corpo, senza alcun difetto fisico, non minori di quindici anni né maggiori di ventuno, già esperti della lingua latina o italiana, provenienti da alcune nazioni dell'Asia o dell'Africa: specificamente, per godere di uno dei posti gli alunni dovevano essere di nazione georgiana, persiana, nestoriana, giacobita, melchita, copta. Ad ogni *natio* sarebbero spettati due alunni, numero che tuttavia poteva essere elevato a diciotto (quindi tre per nazione) per volere del cardinale di Sant'Onofrio. Se però per un

³² C. PECORARI, *Sacra Congregatio de Propaganda Fide MDCXXXII-MCMXXII*, in «Alma Mater», III (1921), p. 39. La facoltà concessa da Urbano VIII a suo fratello non fu però rispettata. Dopo la morte di Urbano VIII e l'elezione di Innocenzo X, il reddito *rationem* richiesto alla famiglia Barberini costrinse alla fuga in Francia anche Antonio *iuniore* nel settembre del 1645. Il posto di prefetto fu allora assegnato da Innocenzo X al cardinale Luigi Capponi e non al cardinale di Sant'Onofrio, che era rimasto a Roma. Però nel 1653, dopo il suo rientro nella corte papalina Antonio *iuniore* poté ottenere di nuovo la carica di prefetto, che esercitò fino alla morte (J. METZLER, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1700)*, a cura di J. Metzler, vol. I/1, cit., pp. 147-149).

³³ BR, vol. XIV, pp. 580-584. Bolla emanata però il 1 aprile 1637.

anno o due non fosse stato possibile nominare qualcuno di quelle nazioni, allora i posti vacanti sarebbero andati agli armeni. Gli alunni ammessi prestavano un giuramento deciso dalla Congregazione de Propaganda Fide, ma il diritto di nominare gli alunni, fatta salva la conferma definitiva dei membri di Propaganda Fide, sarebbe spettato in primo grado al cardinale Antonio Barberini *seniore* e, dopo la di lui morte, ai nipoti cardinali Francesco Barberini (1597-1679)³⁴ e Antonio Barberini *iunior* (1607-1671); in seguito, ai cardinali del ramo di Taddeo Barberini (1603-1647), fratello di Francesco Barberini e Antonio Barberini *iunior*, prefetto di Roma e principe di Palestrina³⁵, o, in assenza del cardinale del ramo, al prelado del ramo stesso. Qualora poi non vi fossero stati successori così designati, il diritto di nomina sarebbe stato compreso nello *ius succedendi* della famiglia. Si può considerare che la scelta di tali nazioni, tutte orientali, da parte del cardinale era legata al fatto che a quel tempo non esistevano a Roma collegi per la formazione di persone di quelle nazionalità indicate nella Bolla. Inoltre, la *Relazione* di Ingoli mette

³⁴ Amplessima è la bibliografia sul potente cardinal nipote Francesco Barberini: mi limito a citare il recente R. BECKER, *Francesco Barberini als Politiker. Seine Weisungen an die Nuntien in Wien (1630-1635)*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», CIII (2023), pp. 269-288, con aggiornati riferimenti bibliografici sulla biografia del Barberini a p. 269, nota 1 e p. 270, nota 2.

³⁵ Taddeo Barberini era figlio di Carlo Barberini, fratello di Urbano VIII, e di Costanza Magalotti. Nacque nel 1603, nel 1627 si sposò con Anna Colonna (1601-1658) e alla morte del padre (1630) divenne principe di Palestrina, generale della Chiesa, governatore di Borgo e castellano di Castel Sant'Angelo. Nel 1631 fu nominato prefetto di Roma, carica che avrebbe poi ereditato suo figlio Carlo, ultimo prefetto di Roma. Travolto con tutta la famiglia dalle vicissitudini seguenti l'elezione di Innocenzo X, si ritirò in Francia con i fratelli e i figli. Morì a Parigi nel 1647 (P. PECCHIALI, *I Barberini*, cit., pp. 159-189 e DBI, vol. VI, pp. 180-182).

bene in luce la speranza concreta della Chiesa di Roma di ricomporre la frattura con le varie chiese orientali³⁶.

Con la Bolla *Onerosa Pastoralis Officii* del 21 giugno 1639³⁷, papa Urbano VIII dava compimento alla fondazione di un secondo alunnato, eretto sempre per volere e mediante il contributo economico di Antonio Barberini *seniore*, per la formazione di tredici alunni, sei «pro Aethiopica, sive Abyssina (natione)» e sette «pro Bracmana Indiarum orientalium (natione)», di età compresa tra i quindici e i ventun anni³⁸. In mancanza di alunni di queste nazioni, come per il precedente alunnato era possibile l'ingresso di alunni armeni, ma con la specifica di quest'ordine: prima gli armeni che abitavano in Polonia e Russia, poi gli armeni di Costantinopoli, della Tartaria Precopense³⁹, della Georgia, dell'Armenia maggiore e minore e, infine, della Persia. Per il sostentamento di questo secondo alunnato, il cardinale di Sant'Onofrio aveva predisposto 843 scudi annui, divisi in luoghi di

³⁶ Testimonia questa speranza anche la considerazione di Gregorio XV, in un breve del 24 giugno 1622 al vescovo greco-malchita di Aleppo Malâtyûs Karma (1572-1635), di aver fondato la Congregazione di Propaganda per sostenere le Chiese orientali (C. SANTUS, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)*, École française de Rome, Roma 2019, pp. 128-129, con bibliografia sul breve a p. 128, nota 92).

³⁷ BR, vol. XIV, pp. 734-739.

³⁸ Della Bolla *Onerosa Pastoralis Officii* esiste una traduzione in lingua ge'ez, approntata intorno al 1640 dal carmelitano di antica osservanza Giacomo Wemmers (1598-1645) e da Aşfa Mâryâm, prete cattolico attivo a Roma prima del 1630, inviati in Etiopia da Urbano VIII per riallacciare i legami con l'imperatore etiope, dopo l'allontanamento dei gesuiti nel 1632 per ordine dall'imperatore (O. RAINERI, *La versione etiopica del breve Onerosa Pastoralis Officii di Urbano VIII*, in «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae», XIII [2006], pp. 581-611).

³⁹ Con Tartaria Precopense si indicava probabilmente la regione che si sviluppava intorno alla città di Perecop, località russa posta a nord della Crimea (F. INGOLI, *Relazione...*, cit., p. 60 e nota 53).

monti non vacabili: per le ulteriori disposizioni, compreso il diritto di nomina, si ribadiva quanto era stato deciso per il precedente alunnato.

Con queste tre borse, una di Vives e due del cardinale di Sant'Onofrio, il Collegio Urbano avrebbe potuto ricevere almeno trentasette studenti, ma con delle distinzioni: i dodici di Vives, in seguito ridotti a dieci per motivi economici, sarebbero stati scelti tra persone adulte, già sacerdoti o vicini ad esserlo, senza specifiche restrizioni di nazionalità, mentre i venticinque di Antonio Barberini *seniore* sarebbero stati giovani di nazioni specifiche. Dai dati ricavati dall'Archivio storico di Propaganda Fide risulta che non furono quasi mai occupati tutti i posti dei due alunnati del cardinale, soprattutto per la difficoltà e l'incertezza dei viaggi cui gli educandi dovevano sottoporsi. Inoltre, non tutti coloro che furono ammessi al Collegio poterono poi dare compimento allo scopo dei fondatori: alcuni alunni, infatti, ebbero notevoli problemi di adattamento e non completarono gli studi, mentre altri morirono in Collegio⁴⁰.

La crescita del Collegio rese necessari un ampliamento della struttura e una riorganizzazione interna: la Bolla *Romanus Pontifex* del 16 maggio 1641 abolì il governo dei tre canonici delle tre chiese patriarcali di Roma, come stabilito nel 1627, e da allora il Collegio fu retto da un'unica persona, coadiuvata da Propaganda Fide. Urbano VIII scelse per questo compito il cardinale Antonio Barberini di Sant'Onofrio, che quindi avrebbe rivesti-

⁴⁰ Un quadro della situazione degli alunni nei primi anni del Collegio in G. PIZZORUSSO, *Una presenza ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)*, in «Bollettino di Demografia Storica», XXII (1995), pp. 129-138.

to così un completo ruolo decisionale, non legato solo all'approvazione degli alunni⁴¹.

Il cardinale mantenne poi un particolare legame con la Congregazione: nel testamento del 16 aprile 1645 egli dispose come erede universale la Congregazione de Propaganda Fide, con l'obbligo di soddisfare le ultime volontà del testatore e adempiere i numerosi, e dispendiosi, lasciti del cardinale⁴². Inoltre, nel termine di tre mesi dalla morte di Antonio Barberini, la Congregazione avrebbe dovuto porre una lapide nel luogo di riunione della Congregazione sugli affari del Collegio e riportare in latino tutti i legati compresi nel testamento, concludendo l'elenco con la citazione paolina «ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi soli honor et gloria in saecula saeculorum. Amen» (*ad Romanos*, 11, 36).

Il prestigio dei Barberini nel Collegio e nella Congregazione potrebbe aver avuto un ruolo nella nomina a membro della Congregazione del cardinale Carlo Barberini (1630-1704) e nella sua successiva ascesa a prefetto della stessa (1698-1704). Egli era figlio di Taddeo Barberini e, ottenuta la porpora cardinalizia nel 1653, dopo la morte di suo zio Francesco Barberini divenne possessore dello *ius nominandi* degli alunnati del Collegio Urbano⁴³. Nelle sue ultime volontà⁴⁴, il cardinale seguì l'esempio del suo avo e accrebbe il Collegio con un ulteriore posto, da mantenere in perpetuo con appositi luoghi di monti, aggregato e unito ai due alunnati fondati dal cardinale

⁴¹ BR, vol. XV, pp. 112-121.

⁴² Copia del testamento in BAV, Archivio Barberini, Indice IV, 157.

⁴³ Profilo biografico di Carlo Barberini in P. PECCHIAI, *I Barberini*, cit., pp. 214-217 e DBI, vol. VI, pp. 171-172.

⁴⁴ BAV, Archivio Barberini, Indice II, 363: Testamento autentico del Sig. Cardinale Carlo Barberini: copia pubblica.

di Sant'Onofrio e di una delle nazioni del primo o del secondo alunnato; per il diritto di nomina a questo posto e per il resto, Carlo Barberini si rimetteva a quanto stabilito da Urbano VIII nelle Bolle del 1637 e 1639⁴⁵.

4. *Propaganda e il Collegio Urbano attraverso l'Archivio Barberini (Indice II, 1498-1516)*

Dato il ruolo che la famiglia Barberini ha avuto all'interno di Propaganda Fide, per quanto fatto da Antonio Barberini *seniore* nell'istituzione e nell'ampliamento del Collegio Urbano e per il ruolo di Antonio Barberini *iunior*, prefetto della Congregazione per quasi quarant'anni, non deve sorprendere che all'interno dell'Archivio Barberini, nella parte consultabile, si trovi una piccola ma significativa presenza documentaria⁴⁶. Tali documenti sono riportati con la segnatura Indice II, 1498-1516. Divido questi documenti in due parti: la prima riguarda gli affari della Congregazione de Propaganda Fide, mentre la seconda riguarda specificamente il Collegio Urbano. In generale, la composizione delle carte abbraccia un arco cronologico di tre secoli, dal sec. XVII al sec. XIX, dalle prime

⁴⁵ BAV, Archivio Barberini, Indice II, 363, ff. 95v-98r.

⁴⁶ L'Archivio Barberini fu acquistato dalla Santa Sede nel 1902 e da allora è tenuto dalla Biblioteca Apostolica Vaticana, ordinato nelle serie *Pergamene, Carteggi e documenti, Indici I-IV, Computisteria, Abbadie*. Non tutti i documenti sono stati riordinati e inventariati, ma di quelli riordinati esistono alcuni inventari che rendono possibile la consultazione agli studiosi: in particolare, per la serie *Indici I-IV* l'inventario è quello ottocentesco di Sante Pieralisi, riedito negli anni 1978-1980 da Luigi Fiorani, BAV, Archivio Barberini, Indici I-IV, Sala Cons. Mss., 382 (2-7). Esaustiva panoramica sull'attuale situazione documentaria dell'Archivio Barberini in *Le Giustificazioni dell'Archivio Barberini. Inventario. I: Le giustificazioni dei cardinali*, a cura di L. Cacciaglia, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014, pp. 11-20.

difficoltà nell'amministrazione delle giovani istituzioni al riassetto dopo il periodo napoleonico e l'occupazione di Roma da parte delle truppe francesi, quando furono decretate le chiusure della Congregazione de Propaganda Fide e del Collegio⁴⁷.

A mio avviso questa documentazione è importante specialmente per due motivi: il primo è che per la Congregazione tali carte permettono di integrare le conoscenze dai documenti dell'Archivio Storico di Propaganda Fide e di osservare la situazione dell'istituzione da un altro punto di vista; il secondo è che da questi documenti è possibile valutare il ruolo e la considerazione della famiglia all'interno di Propaganda e del Collegio.

Procederò ora ad un'analisi dei documenti, partendo innanzitutto da quelli riguardanti più precisamente le attività di Propaganda Fide e passando poi a quelli che parlano del Collegio Urbano.

Le carte che riguardano Propaganda Fide sono legate al periodo in cui Antonio Barberini *iunior* era pre-

⁴⁷ Sulla vita del Collegio nei secc. XVIII e XIX si veda M. JEZERNIK, *Il Collegio Urbano, in Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1700-1815)*, a cura di J. Metzler, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1973, pp. 283-298. Sulle traversie di Propaganda Fide in età napoleonica si veda J. METZLER, *Die Kongregation in der Zeit Napoleons (1795-1815)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1700-1815)*, cit., pp. 84-118; per il Collegio Urbano in questo periodo G. PIZZORUSSO, «Ecco recise queste piante»: la crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica romana e dominazione napoleonica (1798-1817), in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», XI (2006), pp. 125-140. La sopravvivenza di Propaganda e del Collegio fu possibile grazie al lavoro del cardinale Stefano Borgia (1731-1804), segretario di Propaganda in esilio a Padova. Profilo biografico di Borgia in J. METZLER, *Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1700-1815)*, cit., pp. 119-152.

fetto della congregazione (1632-1671), coadiuvato però dallo zio Antonio *seniore*, cui sono indirizzati alcuni biglietti del segretario Ingoli. Il primo documento (Indice II, 1499) è una parte della bolla dell'erezione di Propaganda Fide (22 giugno 1622) in cui è riportata la primitiva organizzazione data da Gregorio XV all'istituzione, i tempi e i luoghi di riunione e i compiti della congregazione.

Il secondo documento relativo a Propaganda (Indice II, 1501) consta di centoventotto fogli sciolti, vergati tra il 1638 e il 1666, e permette quasi di partecipare alle riunioni della Congregazione, perché si leggono relazioni dei missionari e memoriali utili ai convegni dei membri. Da queste carte emerge un lavoro continuo da parte della Congregazione, che riguarda faccende di quasi tutto il mondo: ci sono infatti minute di brevi per le missioni in Giappone, nei regni vicini e nelle isole delle Indie Orientali (ff. 2r-8v), lettere sulla Bibbia Arabica (ff. 8r-14v), la traduzione in arabo della Bibbia, relazioni su opere di missionari e resoconti di lontani martirii (ff. 15r-20v), ma anche note, vere e proprie informative, sulla situazione di missioni in alcune regioni, come la Moldavia (ff. 23r-24v), la Fiandra (ff. 27r-30v), l'area dell'Engiadina Bassa, regione svizzera abitata dai Grigioni (ff. 33r-36v), la Bulgaria (ff. 37r-38v, 82r-83v), il Madagascar (ff. 42r-45v) e comunicazioni sulla possibilità di utilizzare per le celebrazioni sacre lingue volgari in aree orientali per abituarsi alla lingua e rendersi maggiormente accetti ai popoli indigeni (ff. 46r-49v). Alcune volte la Congregazione è chiamata a dirimere questioni tra i diversi ordini, come tra i Minori Osservanti Riformati e i Cappuccini a proposito del possesso di una chiesa a Smirne (ff. 50r-55v, ff. 111r-118v) oppure a provvedere

all'invio di strumenti utili per le missioni, come libri e paramenti sacri (ff. 74r-77v).

Il documento seguente (Indice II, 1502) riporta invece le condizioni e i patti con i quali nel 1641 il benedettino Costantino Gaetani (1568-1650) cedette il suo Collegium Gregorianum, da lui fondato nel 1621 a Trastevere a Roma per la formazione dei benedettini, alla Congregazione di Propaganda che, nel 1658, lo avrebbe trasferito alla Congregazione benedettina inglese⁴⁸.

Testimoni invece della situazione economica di Propaganda sono il rendiconto delle spese del 1665 (Indice II, 1504) e il bilancio per il 1666 (Indice II, 1507). Nonostante l'adempimento dei legati di cui era stata resa esecutrice e il costo annuale del Collegio, che a bilancio comportavano le voci maggiori in uscita, Propaganda sosteneva vescovi e missionari, aiutava nell'erezione di collegi, come quello armeno a Leopoli o un collegio a Fermo, e provvedeva alla Stamperia. Le spese non erano poche, ma le entrate, che derivavano soprattutto da investimenti in luoghi di monte o in possedimenti lasciati a Propaganda da benefattori, oltre che dall'impegno degli anelli cardinalizi, permettevano, almeno fino al 1665, di rientrare nelle spese e di spalmare in più anni i debiti, come quelli relativi alla fabbrica del Collegio, per la quale il cardinale di Sant'Onofrio aveva comunque fornito un notevole contributo economico.

Nella sezione in esame dell'Archivio Barberini, un unico documento riguarda la Tipografia Poliglotta (o

⁴⁸ Costantino Gaetani nacque nel 1568 a Siracusa e nel 1586 si unì all'ordine benedettino. Chiamato a Roma da Montecassino da Clemente VIII nel 1603, collaborò col cardinale Cesare Baronio e nel 1621 fondò il Collegium Gregorianum de Urbe per la formazione di religiosi del suo ordine. A causa di difficoltà economiche, dopo vari tentativi riuscì a cedere il collegio a Propaganda. Morì a Roma nel 1650 (DBI, vol. LI, pp. 189-191).

Stamperia) di Propaganda Fide⁴⁹. Era questa un'istituzione creata nel 1626 con lo scopo fondamentale di sostenere l'impegno missionario con la stampa di libri per l'evangelizzazione da fornire ai missionari in partenza (come si vede anche nella lista ai ff. 74r-77v di Indice II, 1501). Questo documento (Indice II, 1506) è un inventario del 1666 di caratteri (latini e arabi, usati per la Bibbia Arabica), fregi, miniature e altri oggetti consegnati all'agente di Propaganda Ugo Serughi da Zacharia Domenico Acsamitex à Kronenfeld Boemo di Praga, ministro della Tipografia.

La seconda parte dei documenti dell'Archivio Barberini riguarda invece il Collegio Urbano e il rapporto che i Barberini hanno avuto, e hanno fortemente voluto mantenere, con tale istituzione.

Il primo documento infatti (Indice II, 1498) è un codice della prima metà del secolo XVIII, cartaceo, composto da un foglio di guardia, un corpo di 133 fogli e un ulteriore foglio di guardia (sono stampati i ff. 10-12, 14-17), la numerazione 1-125 si trova sul recto di ogni foglio, nell'angolo superiore destro. Il codice è rilegato, con piatti in cartone e coperta in pelle bianca, priva di decorazione. Sul piatto anteriore è stata scritta a penna l'indicazione del contenuto del manoscritto:

Giuspatronato che si gode dall'Eccellentissima Casa Barberina e da Signori Cardinali pro tempore della medesima di nominare e presentare alla S. Congrega-

⁴⁹ Sulla Stamperia o Tipografia Poliglotta si veda G. PIZZORUSSO, *I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CXVI, 2 (2004), pp. 483-495 e G. PIZZORUSSO, *Governare le missioni...*, cit., pp. 83-85.

zione di Propaganda Fide ventisei alunni nel Collegio Urbano, cioè venticinque in virtù di due alunnati eretti dalla C. Me. del Sig. Cardinale S. Onofrio, ed uno aggiunto dalla C. Me. del Sig. Card. Carlo Barberini. 1637. Vi è il suo Indice.

Il codice è dunque composto da una serie di documenti che riguardano il diritto di nomina esercitato dalla famiglia Barberini per i ventisei alunni del Collegio Urbano, venticinque nei due alunnati fondati dal cardinale di Sant'Onofrio e uno aggiunto dal cardinale Carlo Barberini. Fin dai primi fogli emerge uno dei problemi cronici del progetto originario del cardinale di Sant'Onofrio: la difficoltà di reperire giovani che compissero viaggi molto lunghi per giungere a Roma. Numerose sono le richieste di deroga al principio della provenienza delle nazioni, a vantaggio di studenti provenienti dall'Europa, che richiedevano spesso un posto in collegio e per i quali erano ormai insufficienti i dodici posti di Vives, ridotti poi a dieci per mancanza di fondi. Per risolvere tale situazione, papa Alessandro VII (1655-1667) il 15 marzo 1657 aveva decretato che in mancanza dei giovani delle nazioni indicate per gli alunnati del cardinale di Sant'Onofrio, ma secondo il termine di due o tre anni stabilito nelle Bolle, fosse possibile nominare e presentare giovani da qualsivoglia provincia fuori dall'Italia (Indice II, 1498, f. 125r; stesso decreto costituisce il documento segnato Indice II, 1503). Inoltre, fin da subito si era generata una confusione a proposito della ripartizione degli alunni nei rispettivi alunnati e del rispetto delle condizioni poste dal cardinale Antonio *seniore*, anche perché la morte di Urbano VIII e l'elezione di Innocenzo X (1644-1655)

avevano travolto i Barberini, costringendo alla fuga in Francia la quasi totalità della famiglia. Nella congregazione del 20 settembre 1657 (ff. 26r-28v), Alessandro VII aveva ordinato una ricognizione degli alunni presenti in Collegio e la loro suddivisione nei rispettivi alunnati, così che fosse possibile stabilire anche a chi spettasse la nomina dei posti. In aggiunta a questo, la Congregazione, presieduta dal suo prefetto Antonio Barberini *iunior*, aveva evidenziato la mancata osservanza della nomina dei Barberini e ribadiva la necessità di seguire le indicazioni della famiglia, restituendo così ai Barberini un ruolo all'interno del Collegio. Il Pontefice evidenziava anche la precarietà della situazione finanziaria, manifestando una preoccupazione che sarà costante nella storia del Collegio: motivi economici rendevano necessaria una riduzione del numero degli alunni del cardinale di Sant'Onofrio a ventidue, undici per alunnato. Infine, si ribadiva l'istanza di non derogare al limite di età (a volte erano accettati, e saranno accettati anche in futuro, fanciulli di meno di quindici anni) e si ricordava che era possibile accogliere giovani di altre nazioni solo se per due o tre anni non si erano presentati alunni delle nazioni indicate nelle Bolle. In ogni caso, erano da preferirsi giovani di nazioni prive di collegi a Roma.

Infine, una relazione del 10 luglio 1668 (f. 42r/v) riporta anche la decisione di poter supplire alle assenze del secondo alunnato del cardinale di Sant'Onofrio, vuoto da tempo «per la molta distanza e la difficoltà di trovar soggetti habili alli studii, e alla vita Ecclesiastica», con europei settentrionali, da regioni senza propri collegi a Roma. In particolare, si ricorda che per Olanda, Svezia e Danimarca, i nunzi di Germania e di Colonia e il Vica-

rio Apostolico di Olanda potrebbero reperire facilmente giovani da mandare a formarsi nell'Urbe. Il rapporto evidenzia un altro problema degli alunnati del cardinale di Sant'Onofrio, ovvero il reclutamento di giovani in paesi così lontani, sprovvisti ancora di persone, organizzazioni e strutture della Santa Sede radicate e ben definite.

Fotografano bene la situazione nel Collegio al 1708 un elenco e una tabella di alunni divisi per alunnati, composti dal rettore del Collegio (Indice II, 1498, ff. 52r-64r).

Del primo alunnato del cardinale di Sant'Onofrio fanno parte dodici alunni: sei sono armeni, di età tra i 15 e i 29 anni, provenienti da Costantinopoli, Nicomedia (İzmit in turco), Sebastea (Sivas in turco) e Iocat (Tokat in turco), studenti di filosofia e grammatica, tutti di rito armeno; un georgiano di 21 anni, di rito armeno, che studia filosofia; un siriano di Aleppo, di 24 anni, di rito siriano, studioso di teologia; un siriano di Damasco, di 28 anni, di rito melchita, che studia filosofia e un altro siriano di 21 anni di Betlemme, di rito latino, che studia grammatica; infine, due olandesi, di 18 e 26 anni, di rito latino, che studiano filosofia e teologia.

Il secondo alunnato, per studenti etiopi e braghmani, presenta al 1708 tredici alunni, di cui tre etiopi, giunti assieme e molto giovani, uno di dodici anni, gli altri due di sedici, di rito latino, studenti di grammatica e retorica; tre studenti indiani dal Bengala, da Goa e dalla regione di Coromandel, giunti tra il 1703 e il 1708; uno studente di teologia dalla Lituania, di rito ruteno di 27 anni e uno studente olandese di 21 anni, studente di filosofia. Il secondo alunnato è completato da cinque alunni armeni, di cui uno persiano di 22 anni, studente di retorica, provenienti

da Costantinopoli, Trabizonte (Trabzon in turco) e Iocat, tutti di rito armeno con età tra gli 11 e i 26 anni, giunti dal 1698 al 1707 per studiare teologia, filosofia, grammatica.

Infine, sovvenzionato dal lascito di Carlo Barberini, era entrato nel Collegio nel 1708 un altro alunno armeno, di cui però si legge nelle carte solo il nome.

In totale, su ventisei studenti nel 1708, dodici erano armeni (tredici se si considera solo il rito), tre siriani (di tre riti diversi), tre etiopi, tre studenti indiani, tre olandesi, un georgiano (di rito armeno) e un lettone. Le età erano molto varie e si derogava comunque al limite di età. Le materie insegnate erano grammatica, retorica, teologia e filosofia. Il fatto che si insegnasse grammatica, latina, indica anche che, a scapito di quanto richiesto dal fondatore, non tutti gli alunni erano già esperti di latino e italiano. Col prosieguo del tempo poi sarà aggiunto anche l'insegnamento di lingue straniere.

Il manoscritto contiene inoltre una serie di lettere inviate al cardinale Carlo Barberini, che permettono di ricostruire il processo di ammissione degli studenti al Collegio, come ad esempio quello sostenuto da un futuro allievo georgiano nel 1688. Giovanni Cristoforo Battelli (1658-1725), segretario di Carlo Barberini⁵⁰, informò il suo padrone di aver ricevuto da Monsignor Cybo una lettera, nella quale si pregava il Cardinale di esaminare un giovane georgiano (f. 72r/v). Monsignor Cybo è Odoardo Cibo (1619-1705), importante segretario di Propaganda Fide dal 1679 al 1695⁵¹. Lo studente georgiano si presentò ai cancelli della casa del cardinale con il padre

⁵⁰ DBI, vol. VII, pp. 239-240.

⁵¹ DBI, vol. VII, pp. 258-260.

cappuccino che lo aveva trovato in Georgia e lo aveva accompagnato a Roma. L'esame fu condotto da Battelli e da altri tre membri e si concluse positivamente: seguì la compilazione di un'attestazione di idoneità (f. 73r), spedita da Battelli al cardinale Barberini affinché egli potesse compilare la nomina per la definitiva accettazione del giovane nel Collegio da parte della Congregazione de Propaganda Fide.

Riporto la trascrizione della patente rilasciata dagli esaminatori, patente che permette di conoscere il nome del giovane, la sua provenienza (odierna Tbilisi) e le materie su cui il giovane è stato giudicato idoneo.

Essendosi esaminato da Noi infrascritti di particolar commissione dell'Eminentissimo e Reverendissimo Sig. Cardinale Carlo Barberino il S. Salomone Ottomano Nobile della città di Tiflis di Giorgia, che desidera un luogo di Alunno nel Collegio Urbano de Propaganda Fide delli due luoghi destinati per la Nazione Giorgiana, la nomina de quali per fondazione, e disposizione della glor. me. del Si.e Cardinale S. Onofrio appartiene all'Eminenza Sua come Cardinale della Casa Barberina in conformità della Bolla della S. M. di Papa Urbano Ottavo emanata il primo d'Aprile 1637, si è riconosciuto essere il medesimo Giovane Giorgiano sufficientemente introdotto nella Lingua Italiana, e nella Catolica Religione, e sì per quest'introduzione, come per l'età, nella quale si trova d'anni 19, per la propensione, che dimostra alla Pietà, alla professione christiana, et alle lettere, et per tutti gl'altri requisiti espressi in detta Bolla, si è giudicato capace del sopradetto luogo.

In fede. Questo di 12 Febbrao 1688

Io Gio. Domenico Musanti Sacerdote della Compagnia di Giesù affermo quanto sopra mano propria.

Io Tomaso Forbesi affermo quanto sopra mano propria.

Io Guglielmo Lesleo affermo quanto sopra mano propria.

Io Gio: Christoforo Battelli affermo quanto sopra mano propria.

Nel manoscritto (ff. 68r-70v) sono riportate anche le tre nomine che si fornivano agli studenti giudicati idonei: ogni nomina chiedeva l'ammissione del giovane a uno specifico alunnato, o a uno dei due fondati dal cardinale di Sant'Onofrio o a quello eretto *post mortem* dal cardinale Carlo Barberini. L'accettazione finale spettava comunque alla Congregazione, che poteva anche rifiutarsi di accettare il giovane nominato dalla famiglia, dando però motivate ragioni al diniego.

Il codice raccoglie un grande numero di biglietti indirizzati dai segretari di Propaganda Fide ai cardinali Barberini detentori del diritto di nomina, per chiedere loro la valutazione dei giovani che domandavano l'ingresso al Collegio e, in caso di esame positivo, la consegna della patente.

Dalle carte emergono molte richieste per l'ammissione di studenti armeni, che si presentavano alla Congregazione di Propaganda Fide con lettere di raccomandazione scritte da missionari, vescovi, nunzi, e che venivano inviati, insieme a dette lettere, ai possessori dello *ius nominandi* della famiglia Barberini per l'esame e la stipula delle nomine. Dai documenti raccolti nel codice si leggono le speranze e le aspettative riposte in fanciulli che, al termine degli studi e dopo aver ricevuto gli ordini maggiori, secondo il giuramento prestato

all'ingresso del Collegio, sarebbero rientrati in patria per evangelizzare e aiutare le comunità cristiane presenti⁵². A tal fine risulta emblematica una lettera del 25 agosto 1707 scritta in lingua armena, firmata e roborata dai sigilli dei «Servi tutti Cattolici di Adrianopoli», in cui i membri della comunità cattolica di Adrianopoli pregano l'ammissione al Collegio Urbano di Gio. Kapudich, giovane armeno. La lettera è introdotta da un'altra lettera firmata da David di S. Carlo carmelitano scalzo (f. 93r) e corredata da una traduzione italiana di Cacciaturus Arachiel «indignus missionarius Erzerumentis natione Armenus» (f. 97r).

Ho deciso di riportare questo esempio anche perché dai nomi citati, di non poco peso nelle comunità cristiane armene in Oriente, è possibile capire il sistema di reclutamento dei giovani per il Collegio Urbano attuato nelle comunità armene orientali al principio del sec. XVIII e osservare il ruolo rivestito dagli ex-alunni del Collegio. David di S. Carlo proveniva dalla Siria e nacque come 'Abdallâh ibn Dâwûd. Era di rito melchita e frequentò il Collegio Urbano dal 1661 al 1673. Rientrato ad Aleppo, non riuscì a farsi ordinare dal Patriarca e, tornato a Roma, nel 1677 entrò nell'ordine dei carmelitani scalzi cambiando il nome in David di S. Carlo. Lavorò per vent'anni come lettore di lingue orientali, procuratore e rettore presso il Collegio San Pancrazio di Roma e divenne ambasciatore straordinario presso la Sublime Porta: nel momento in cui inoltrò la lettera per Gio. Kapudich, svolgeva l'incarico di visi-

⁵² Anche se i molti anni lontani non rendevano agevole il rientro in patria e l'integrazione: si veda a tal proposito C. SANTUS, *Trasgressioni necessarie...*, cit., pp. 155-156.

tatore apostolico a Costantinopoli. Dal 1713 fu vicario apostolico a Smirne⁵³. Come suggerisce una lettera del vicario patriarcale (f. 92r), la lettera di raccomandazione per Kapudich fu inviata a David di S. Carlo dal traduttore stesso della lettera. Cacciaturus Arachiel (Xa'atur A'arak'elean), figura molto importante e stimata all'interno della comunità armena e dalla Congregazione di Propaganda Fide, nacque nel 1666 a Erzurum, in Anatolia orientale, e come David di S. Carlo fu uno studente del Collegio, nel quale entrò nel 1685. Dopo aver terminato gli studi ed essere stato ordinato sacerdote, fu inviato a Costantinopoli come missionario apostolico e ottenne in seguito il titolo di nunzio apostolico presso gli armeni. In fuga dalla persecuzione contro gli armeni cattolici del 1707, si rifugiò a Venezia, dove nel 1708 divenne cappellano della chiesa della Santa Croce degli Armeni, occupandosi sempre dei bisogni della comunità armena, come testimoniano la traduzione in armeno del breviario domenicano e la raccomandazione di giovani armeni per il Collegio Urbano (Indice II, 1498, f. 116r: lettera al cardinale Barberini del 17 marzo 1710, di raccomandazione per Stefano Diodato armeno della città di Iocat): si spense infine nella Serenissima nel 1740⁵⁴. Pur nelle persecuzioni, gli ex alunni del Colle-

⁵³ Ulteriori notizie su David di S. Carlo in B. HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècles)*, École française de Rome, Roma 1994, pp. 420-421 e C. SANTUS, *Trasgressioni necessarie...*, cit., p. 155.

⁵⁴ Profilo biografico di Xa'atur A'arak'elean in DHGE, vol. IV, col.1436-1438. Sulla traduzione armena del breviario domenicano si veda P. LUCCA, *La traduzione armena del breviario domenicano (Venezia 1714). Note di storia, codicologia e bibliografia testuale*, in *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2016*, a cura di A. Ferrari, E. Ianiro, Venezia, Edizioni Ca' Foscari-Digital Publishing, 2016.

gio Urbano, che in patria rivestirono compiti importanti all'interno delle comunità armene⁵⁵, erano riusciti a creare un'importante rete di relazioni e di influenze ed essi stessi potevano trovare e proporre nuovi studenti per gli alunnati del cardinale di Sant'Onofrio.

Il diritto di nomina è molto importante per i Barberini, e la Congregazione terrà sempre conto di questo diritto, richiedendo la patente di nomina a un cardinale o un prelado della famiglia o, in sua assenza, al possessore dello *ius succedendi*. Così nel gennaio 1738, su richiesta del segretario di Propaganda, il cardinale Francesco Barberini *iunior* (1662-1738) redige la nomina al Collegio per uno studente copto (Indice II, 1509) e a seguito della morte del cardinale, per Antonio Godakaanti, giorgiano di Tiflis (Indice II, 1508), è sempre la Congregazione che, dopo aver ritenuto il giovane meritevole, richiede la nomina al Principe di Palestrina. La stessa situazione si presenta per le nomine di cinque alunni nel 1757 (Indice II, 1510) e di ventidue alunni nel 1783 (Indice II, 1511) firmate dalla Principessa Cornelia Costanza Barberini (1716-1797). Quelle del 1783 saranno le ultime nomine per quasi quarant'anni e saranno poi al centro di una disputa tra Benedetto Barberini (1788-1863), possessore, in quanto prelado, dello *ius nominandi*, e la Congregazione di Propaganda Fide.

Il diritto di nomina consentiva alla famiglia di mantenere un legame con una Congregazione importante come quella di Propaganda Fide e può essere che la richiesta che farà Benedetto si inserisca in una strategia più ampia che avrà come fine l'ottenimento della por-

⁵⁵ C. SANTUS, *Trasgressioni necessarie...*, cit., pp. 309-380.

pora, concessa a Benedetto a soli quarant'anni da papa Leone XII (1823-1829).

La disputa è aperta da Benedetto Barberini, che il 5 settembre 1820, informato della riapertura del Collegio Urbano dopo le chiusure imposte in età napoleonica, richiede alla Congregazione di Propaganda di fornirgli i nomi di alcuni giovani rispondenti alle caratteristiche imposte dalle Bolle di Urbano VIII del 1637 e 1639, affinché egli possa poi fare le patenti di nomina (Indice II, 1512). Dieci giorni dopo giunge la risposta del cardinale Carlo Maria Pedicini (1769-1843), segretario della Congregazione, il quale ridimensiona subito il numero degli alunni, perché le rendite lasciate dai cardinali Antonio Barberini di Sant'Onofrio e Carlo Barberini non sono più sufficienti al mantenimento dei ventisei alunni. Tuttavia, per i meriti dei sopraddetti cardinali il segretario acconsente a quattro nomine, compatibili con il profitto delle rendite lasciate dai cardinali. Inoltre, dovrà essere la Congregazione ad esaminare i possibili futuri alunni e a confermare la nomina fatta dal Barberini. A corredo di queste parole, il segretario allega alla risposta lo stato delle rendite e delle uscite derivanti alla Congregazione dall'eredità del cardinale di Sant'Onofrio: il bilancio evidenzia un disavanzo di scudi 4696 e 86 baiocchi.

Monsignor Barberini non si arrende però e rivendica con forza il suo diritto di nomina: contesta infatti lo stato delle entrate e delle uscite e le singole voci indicate, rilevando delle incongruenze soprattutto nell'utilizzo delle rendite lasciate dal cardinale di Sant'Onofrio. Egli riprende poi le ultime nomine conosciute della famiglia, quelle del 1783, quando ventidue nuovi alunni entrarono nel Collegio, per evidenziare il

fatto che allora le doti disposte dai due cardinali erano sufficienti a coprire i posti.

Si apre quindi una trattativa per definire il numero degli alunni e si tenta un accomodamento (11 novembre 1821). Barberini accoglie la prima proposta di Pedicini e acconsente a nominare gli alunni, quanti gliene concederà la situazione economica delle rendite delle due fondazioni: richiede dunque che gli siano fatti i nomi di giovani adeguati ai quali possano essere inviate le patenti, secondo la tradizione familiare. L'istanza è discussa in una riunione del 23 gennaio 1822, che produce un verbale di risposta a Benedetto Barberini, articolato in dieci punti, nei quali è ripercorsa la storia delle fondazioni dei cardinali Barberini e sono riassunte le richieste di Monsignor Barberini.

La faccenda si conclude con un istrumento di transazione fra Benedetto Barberini e il segretario di Propaganda Fide, datato 31 maggio 1824 (Indice II, 1513), in cui la Congregazione riconosce il diritto di nomina dei Barberini, che durava dalle fondazioni dei due cardinali della famiglia, ma a causa dell'incremento delle spese e della riduzione dei proventi delle rendite la nomina sarà riservata a otto alunni (contro i quattro concessi all'inizio della disputa dal segretario Pedicini), che dovranno essere delle nazioni indicate nelle Bolle di fondazione o europei, in assenza degli alunni orientali. Da parte sua, la famiglia Barberini rinuncerà al reinvestimento dei frutti delle rendite di quei soldi che non erano usati per gli alunni. Con quest'ultimo punto la Congregazione intende abolire uno degli obblighi imposti da Urbano VIII. Infatti, qualora non tutti gli alunni fossero stati riempiti, si sarebbe dovuto reinvestire il rendimento dei luoghi di Monte non impie-

gati per il sostentamento degli alunni, al fine di accrescere il denaro destinato agli alunnati: dallo stato inviato a Benedetto Barberini risultava invece che la Congregazione non aveva mai rispettato questa disposizione e che i soldi non erano stati reinvestiti, ma utilizzati per altro. Su questo punto Monsignor Barberini poté insistere non tanto per riaffermare il diritto di nomina, che gli era stato riconosciuto senza troppe difficoltà, ma per poter aumentare il numero degli alunni che Pedicini aveva stabilito.

Dopo questo strumento i Barberini rientrarono nel pieno possesso del loro *ius nominandi*, come emerge dai biglietti di nomina di giovani per gli otto posti (Indice II, 1514, 1515, 1516): conforme alla procedura seguita nel 1783, era la Congregazione che valutava gli alunni e in seguito chiedeva la patente di nomina al membro preposto della famiglia Barberini. Dal documento conservato in Indice II, 1514, si può osservare però che oltre alla nomina per gli alunni del Collegio Urbano i Barberini avevano cominciato a presentare alle scuole di Propaganda come paggi i figli di famiglie romane che si rivolgevano a loro: le nomine di fanciulli, attestate dall'anno 1771 al 1795, rendono manifesto il prestigio a Roma della famiglia, consolidato anche da queste pratiche di patronato.

5. *Conclusioni*

Strumento necessario per l'evangelizzazione dei popoli e, al pari della Tipografia, uno dei 'satelliti' della Congregazione de Propaganda Fide, il Collegio Urbano reca in sé l'impronta della famiglia Barberini, a partire dal nome dell'istituzione e dal suo accrescimento, reso

possibile da Antonio Barberini, fratello del pontefice. Attraverso le carte dell'Archivio Barberini è possibile osservare da un ulteriore punto di vista le vicende che hanno impegnato la Congregazione alla sua nascita e ripercorrere il tragitto che da paesi stranieri e lontani conduceva giovani al Collegio Urbano, sotto l'egida e previa l'autorizzazione dei Barberini.

In conclusione, si può aggiungere che durante il pontificato di Urbano VIII la famiglia toscana ha intrapreso una strategia per mantenere e consolidare a Roma il prestigio del suo nome, con il mecenatismo artistico e il sostegno a varie istituzioni assistenziali e benefiche, di cui il Collegio Urbano rappresenta un esempio che, al pari di una scultura del Bernini, ha attraversato i secoli.

Antonio Pio Di Cosmo*

*Il Francesco-auriga. Il successo di un locus
della propaganda imperiale
nella réclame francescana*

1. *Introduzione*

È noto il complesso *iter* sotteso alla costruzione di una bio-agiografia capace di trasformare frate Francesco in quel fulgido esempio di santità che è il patriarca dell'Ordine francescano¹. Tuttavia, risulta meno valoriz-

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

¹ Tommaso da Celano, un frate entrato nell'Ordine nel 1215 con «numerosi uomini istruiti e nobili» ed intimo dell'entourage di Francesco, viene incaricato da fra' Elia da Cortona il 19 marzo 1227 di redigere la prima biografia ufficiale del fondatore. Tommaso redige la *Vita beati patris nostri Francisci*, la cosiddetta *Vita prima* o *Legenda Gregorii*, che viene consegnata al pontefice Gregorio IX il 25 febbraio 1229. La *Vita prima* restituisce un Francesco troppo umano, che non compiace il vertice dell'Ordine. Durante il capitolo generale di Genova del 1244, il nuovo ministro generale dell'Ordine, fra' Crescenzo da Jesi, commissiona a Tommaso da Celano un'ulteriore biografia. Questa è la *Vita secunda*, intitolata *Memoriale in desiderio animae de gestis et verbis sanctissimi Patris nostri*. Il testo si divide in due parti, la prima di 17 paragrafi arriva fino al 1220, allorché Francesco lascia la guida dell'Ordine, mentre la seconda di 167 paragrafi tratta delle virtù del santo. Nella nuova versione scompaiono tutte le asperità del carattere. Nemmeno questa narrazione sembra convincere la gerarchia. Il nuovo ministro generale, fra' Giovanni da Parma, chiede d'inserire molti più miracoli per dimostrarne l'effettiva santità. Cfr. G.P. MAGGIONI, *L'edizione critica della Vita beati patris nostri Francisci di Tommaso da Celano*, in «Frate Francesco», LXXXIII (2017), pp. 181-190. Il Capitolo generale di Narbona incarica nel 1260 Bonaventura da Bagnoregio, generale dell'Ordine, di

zato in letteratura scientifica l'apporto fornito dalla propaganda imperiale romano orientale alla strutturazione dei *topoi* visuali della *réclame* francescana. Gli intellettuali dell'Ordine hanno offerto cittadinanza ad una serie di episodi descrittivi dall'alto carattere affabulatorio, poiché utili a visualizzare la gloria ultramondana del Francesco trapassato. Non meraviglia allora che Tommaso da Celano nel narrare la visione onirica del Francesco glorioso goduta da un frate, ne ottimizzi la visualizzazione attraverso il ricorso a *loci* propri degli episodi del potere imperiale. Questi ricorre allora all'ostentazione della porpora e descrive la nutrita corte che lo accompagna: «in quella notte e alla stessa ora, il padre glorioso apparve ad un altro frate di vita lodevole, mentre era intento a pregare. Era vestito di una dalmatica di porpora, e lo seguiva una folla innumerevole di persone»². Eppure, il *locus* proposto dalla cosiddetta *Vita secunda* sembra contrastare con l'estrema povertà vissuta da Francesco, solo se si guarda ai suoi significanti più superficiali. La sua rappresentazione in abiti imperiali deve piuttosto innal-

comporre un'ulteriore biografia del fondatore. Il nuovo testo, noto come *Legenda Maior*, viene presentato al Capitolo generale di Pisa nel 1263. Ivi appare un san Francesco che non esita e non sbaglia, poiché «campione [...] di tutta la perfezione evangelica», cfr. SAN BONAVENTURA, *Legenda Maior, Vita di san Francesco d'Assisi*, XV, 1246, 1, a cura di S. Olgiatei, Padova, Editrice Francescana, 2011. Bonaventura pone in essere un'operazione di successo, che viene accolta dal Capitolo generale di Parigi del 1266, laddove si decreta la distruzione sistematica delle precedenti biografie. Nel Capitolo generale di Padova del 1276, Gerolamo d'Ascoli, ministro generale dopo Bonaventura, fa raccogliere nuove informazioni su Francesco e le inserisce nella *Legenda Maior*. Lo stesso Capitolo sconfessa le decisioni del Capitolo di Parigi, sicché non si devono più distruggere le altre vite esistenti, né è più proibito scriverne ulteriori. Cfr. C. MERCURI, *Francesco d'Assisi: La storia negata*, Laterza, Roma-Bari 2016.

² THOMAS DE CELANO, *Vita secunda Sancti Francisci*, CXII, 1, a cura di A. Calufetti, F. Olgiatei, Padova, Editrice Francescana, 2011.

zarlo a controfigura del vero imperatore, il *pan-basileus*, il Cristo. Il frate testimone della visione notturna, in ragione della veste di porpora e della corte che lo circonda, non riesce a distinguere se si tratti di Cristo o del santo patriarca. Anzi, lascia presupporre che siano l'uno la figura dell'altro, perché la sequela del Vangelo trasforma colui che la vive in pienezza in un *alter Christus*³. Non stupisce nemmeno che lo stesso Tommaso nel suo Trattato dei miracoli possa descrivere la visione onirica della *majestas* di un Francesco che, assiso in trono, guarisce una donna divenuta cieca e folle:

Nella Marittima, una donna, sofferente di follia da cinque anni [...] vide quindi il beato Francesco seduto su di un trono bellissimo e lei, prostrata dinnanzi, invocava supplichevole la guarigione [...] il Santo accettò il voto [...] e segnandola con un segno di croce, le restituì completa salute⁴.

Alla luce delle credenze concernenti la mimesi evangelica e del contraccambio del centuplo promesso

³ Circa la figura di Francesco la bibliografia è sterminata, *ex multis* si citano: C. FRUGONI, *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore di Assisi*, Einaudi, Torino 2005; EAD., *Francesco un'altra storia: con le immagini della tavola della cappella Bardi*, Marietti, Bologna 2005; EAD., *Le storie di san Francesco*, Einaudi, Torino 2010; EAD., *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino 2014; EAD. e F. MANZARI, *Immagini di San Francesco in uno Speculum humanae salvationis del Trecento: Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana 55.K.2*, Editrice Francescana, Padova 2006; M. BENEDETTI e T. SUBINI, *Francesco, storia arte, mito*, Carocci, Roma 2019; J. LE GOFF, *San Francesco*, Laterza, Roma-Bari 2014.

⁴ THOMAS DE CELANO, *Tractatus de miraculis S. Francisci Assisien-sis*, 973, 152, a cura di T. Lombardi, M. Malaguti, Padova, Editrice Francescana, 2011. Tommaso procede alla sua stesura dopo il 1250, la compie nel 1253 e vi narra le opere taumaturgiche di Francesco.

dal Vangelo per ogni sacrificio o rinuncia (Mt 19, 23-30), non deve stupire l'utilizzo di immagini connesse agli 'episodi della regalità' per visualizzare il destino ultraterreno di colui che non è mai stato né re, né imperatore. Tale espediente non deve perciò creare nette contraddizioni con il racconto di un vissuto dismesso ed all'insegna della rinuncia. Sia coloro che progettano le strategie di comunicazione della propaganda imperiale, sia gli agiografi, i quali architettano la *réclame* francese, hanno ad operare sullo stesso piano: quello simbolico e narrativo. Entrambi divulgano la figura di un personaggio che le elaborazioni qualificano come *alter Christus*. E se il basileus avvera la sua cristomimesi entro la dimensione gloriosa della *pompa paschalis*, mentre rivestito del *loros* rende visualizzabile 'in immagine' il trionfo escatologico di Cristo, l'umile Francesco può conseguirla non solo nella carità e nell'annientamento di se stesso, ma anche facendo propri i *loci* atti ad evocare la *potestas* originaria detenuta dal Cristo. Lo dimostra dopotutto la magniloquente rappresentazione che sovrasta il sepolcro del santo, laddove si rende visualizzabile lo *status* glorioso raggiunto dal Francesco trapassato. Questi non veste più di sacco, ma è ritratto con una ricchissima e preziosissima dalmatica da diacono, grado che effettivamente ha rivestito nella gerarchia ecclesiastica (fig. 1: *Apoteosi di Francesco*, affresco, Basilica inferiore di S. Francesco, Assisi), quale capo d'abbigliamento che corrisponde in Occidente al *divitision*

⁵ ID., *Vita prima Beati Francisci*, XXX, 470, a cura di A. Caluffetti, F. Olgiati, Padova, Editrice Francescana, 2011. Vedi anche SAN BONAVENTURA, *Legenda...*, cit., XX, 1186; F. ACCROCCA et al., *L'urgenza della predicazione. San Francesco diacono*, Porziuncola, Assisi 2015.



rivestito dal *basileus* nel secolo X⁶. Colpisce poi la resa del sembiante di questo ritratto 'dossologico' e metastorico, che sublima i tratti umani rendendoli un'espressione 'edenica' di sublime bellezza⁷, allorché li riduce a «cifra simbolica»⁸ e rigido «geometrismo volumetrico»⁹. Non sorprende allora che il viso di Francesco paia strutturarsi sul prototipo del ritratto di Costantino Magno – che rimanda il fruitore al cospetto della «divinità impe-

⁶ A.P. DI COSMO, *Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà imperiale*, in «Porphyra. International Academic Journal in Byzantine Studies», Extra Issue, IX (2009); Id., *Imperial Iconography of Byzantium*, in *Encyclopedia of Global Archaeology*, a cura di C. Smith, New York, Springer, 2018; M.G. PARANI, *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography 11th-15th Centuries*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 12-26; A. PERTUSI, *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. XIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, CISAM, Spoleto 1976, pp. 481-568.

⁷ M. ZIBAWI, *Icone. Senso e storia*, Jaka Book, Milano 1993, pp. 65-66.

⁸ E. LA ROCCA, *Divina ispirazione*, in *Aurea Roma: dalla città pagana alla città Cristiana*, a cura di Id., S. Sensoli, Firenze, L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 1-37.

⁹ M. TORELLI et al., *Arte ed archeologia del mondo romano*, Longanesi, Milano 2010, p. 218.

riale» –, poiché si presenta anche questo alla stregua di un «*sacer vultus*», giacché «*tremendum et fascinans*»¹⁰. Ciò in ragione del «pacato autocontrollo», dell'asettica espressività dello sguardo e dell'inalterabilità emozionale della sua fisiognomica. La meditata violazione della 'grammatica' rappresentativa naturalistica, deve rendere poi visualizzabile ai pellegrini in visita al sepolcro del santo la ieraticissima ed imperturbabile icona del più alto prodotto formato dal cattolicesimo romano.

Premesso il radicamento e il successo dei topoi della propaganda imperiale romano orientale per la descrizione del Francesco glorioso, la ricerca si volge a ricostruire filologicamente il contesto di trasmissione di un particolare *locus* come quello dell'auriga, che – per via diretta o indiretta – viene mutuato dal repertorio costantinopolitano per costruire soluzioni visuali efficaci e gradite al pubblico del patriarca francescano.

2. *Suggestioni solari e l'epifania del Francesco-auriga*

Di seguito si osserva come un ulteriore topos della propaganda imperiale, quale quello dell'imperatore-auriga, possa ottenere un sicuro successo nella *réclame* francescana. Una volta rifunzionalizzato, questo deve perdere però ogni legame immediato con la pompa circensis ed il culto pagano celebrato nei giochi del circo, mentre è oggetto di una meditata opera di ri-

¹⁰ R. TEJA, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma, III. L'età Tardo Antica*, a cura di A. Carandini *et al.*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 613-642, in particolare p. 632.

semantizzazione, che riconduce le reminiscenze solari sopravvissute ad uno dei *leitmotiv* della *Legenda Maior* di Bonaventura da Bagnoregio, quale il motivo del Francesco «illuminato» e «illuminante»¹¹. Il *locus* della «mistica imperiale» diviene così funzionale ad esaltare il carisma del fondatore, che nel prologo della medesima bio-agiografia è stato già avvicinato all'angelo apocalittico¹², il quale preannuncia la fine dei tempi. Ne potenzia perciò la figura attraverso la progressiva assunzione di caratteristiche cosmogoniche (già condivise con *Sol* e/o le divinità solari delle culture dell'antichità), che spiegano i loro significanti entro il più ampio panorama dell'escatologia millenarista.

La mutuazione della formula di visualizzazione assume ancor più significatività se la si relaziona alla funzione 'illuminante' del Francesco escatologico e rispetto al ruolo preteso per la sua fraternità nell'avvicinarsi del 'Mondo nuovo', poiché avvicinata sovente a quell'Ordine colombino preconizzato da Gioacchino da Fiore, che deve attraversare il mare e durare fino alla fine dei tempi. Al contempo, la medesima soluzione grafica assume un carattere squisitamente didattico per i membri dell'ordine, poiché permette di visualizzare la pregustazione goduta da parte dei primi compagni della glorificazione celeste riservata tanto al fondatore del loro glorioso Ordine, quanto la sorte altrettanto gloriosa che verrà condivisa dai suoi seguaci nell'ultimo giorno.

¹¹ *Messale francescano*, Editrice Francescana, Padova 1974, p. 238; P.M. MAGRO, *Francesco illuminato ed illuminante*, in *San Francesco. Testimonianza artistica messaggio evangelico*, Fabbri, Milano 1992, p. 17; J. LORTZ, *San Francesco d'Assisi. Un Santo Unico*, Edizioni Paoline, Roma 1973, p. 132.

¹² SAN BONAVENTURA, *Legenda...*, cit., Prologo, 2.

Consideriamo così le ragioni che permettono il successo sul piano visuale e poi concettuale della proposizione di un'immagine in cui si realizza la commistione fra il 'mite' Francesco – almeno come viene descritto da Bonaventura – e il potente auriga della tradizione imperiale. Il tentativo di fusione deve allora spiegarsi solo in termini escatologici, che introducono nel testo bio-agiografico i tradizionali loci della «Teologia della Vittoria»¹³. Eppure, il tentativo non deve apparire come un esperimento fin troppo peregrino, né deve contraddire l'imitazione dolorosa, che diverrà un *topos*¹⁴. Un espediente simile è stato già fatto proprio dalla *réclame* francescana sin dalla rappresentazione del sogno goduto dal «cavaliere umbro», al quale viene mostrato il palazzo ornato da scudi marcati con la croce¹⁵. Si può così constatare come alla propagandata mimesi patetica del Cristo, venga affiancata una più sommessata cristomimesi che si realizza però con modalità gloriose e permette di visualizzare in Francesco – attraverso i differenti *topoi* della *Maior* – il vero vincitore della 'buona' battaglia. Un espediente non certo nuovo, giacché l'inno di pugno di Gregorio IX lo definisce quale «Campione di Dio», che si è opposto al dragone, allorché ha rialzato la testa¹⁶.

¹³ J. GAGE, *La théologie de la Victoire impériale*, in «Revue Historique», CLXXI (1933), pp. 1-34.

¹⁴ La mimesi patetica è piuttosto un prodotto del francescanesimo ed è connessa alla controversa comparsa delle stimate, che all'azione del santo. Il caso delle stimate sembra lasciare perplesso anche papa Gregorio IX, il quale viene convinto solo da un'apparizione onirica di Francesco, cfr. SAN BONAVENTURA, *Legenda...*, cit., II, 1. Vedi anche: C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimate*, Einaudi, Torino 2010.

¹⁵ SAN BONAVENTURA, *Legenda...*, cit., I, 3.

¹⁶ GREGORIO IX, *Inno Proles de caelo prodiit*, Antifonario francescano, Ufficio ritmico di S. Francesco.

Emerge allora nella *réclame* francescana la percezione di un *èthos*, che molto somiglia a quello atletico dell'ippodromo di Costantinopoli, laddove il pubblico proferisce l'acclamazione: «Tu vinci!». Si osserva la metabolizzazione dei valori contenuti in quel motteggio rituale proprio del protocollo romano orientale, in uno col *leitmotiv* dell'«eterno trionfo», che – in quanto tale – risulta capace di suggestionare ed essere portato a profitto dagli intellettuali dell'Ordine e dunque dalla gerarchia ecclesiastica occidentale¹⁷.

E non può essere altrimenti. Il Francesco escatologico delineato da Bonaventura deve necessariamente vantare una forte propensione alla vittoria ed ereditare così gran parte del carisma dell'imperatore *defensor fidei*. In tal modo, può assumere su di sé quella *vis* beneaugurante espressa dalle acclamazioni rituali dell'Ippodromo di Costantinopoli, che è regolarizzata nel rituale delle corse, laddove si presenta agli spettatori un'«evocazione magica, puntigliosamente figurata, dell'ordine cosmico dell'impero terreno della *Basilea*»¹⁸. Tale sussunzione diviene ben comprensibile, poiché l'evento ludico configura una vera e propria liturgia, che va oltre l'elemento agonistico e vuol commemorare sul piano del simbolo ed attraverso un gioco di mistificazione e sublimazione della realtà il trionfo escatologico di Cristo su ogni

¹⁷ L'acclamazione «vinci!» caratterizza i motteggi indirizzati all'elito Anastasio I, cfr. P. PATRIZIO, *Sulla scienza politica*, 92.

¹⁸ R.A. CARILE, *Le cerimonie musicali alla corte di Bisanzio*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, 1-2, a cura di A. Prosperi, Roma, Bulzoni, 2001, p. 788; G. VESPIGIANI, *Il circo di Costantinopoli nuova Roma*, CISAM, Spoleto 2001; ID., *Il cerimoniale imperiale nel circo (secoli IV-VI). La iconografia nei dittici eburnei*, in «Bizantinistica», IV (2002), pp. 13-15; A. CAMERON, *Circus Factions. Blues and greens at Rome and Byzantium*, Oxford University Press, Oxford 1976.

possibile elemento destabilizzatore e portatore del *chaos*. Ciò premesso, non meraviglia che Bonaventura, a mezzo dell'arte dell'interpretazione, faccia proprio quel codice rappresentativo (ed i relativi valori), poiché ritenuto utile ad 'insufflare' un preciso messaggio ai suoi lettori. Attraverso la mediazione della figura di Cristo, fonte di ogni vittoria, si può permettere l'inserimento nella Legenda di uno dei temi di maggior successo della propaganda imperiale. Il *locus* deve risultare davvero efficace in termini escatologici, nonostante le obiezioni sollevate dal clero greco nell'applicazione allo stesso *basileus*, poiché liquidato ai tempi dell'iconomachia quale 'diabolico' auriga, «indegno del cielo e della terra» e ciò a seguito della collocazione dell'immagine del vincitore delle corse a sostituzione delle rappresentazioni dei sette concili ecumenici presso il *Milion*, per ordine di Costantino V¹⁹.

Nonostante qualche perplessità dovuta all'intrinseca natura 'laica' della soluzione del vincitore, questa funge da efficace incunabolo e può essere oggetto di ulteriori elaborazioni che si ipostatizzano nella formula di successo del Francesco trionfatore sulle voluttà destabilizzanti del peccato e quindi sia sui demoni, sia sugli intrinseci limiti della natura umana. Questi può allora operare con caratteri assimilabili al *basileus*-cosmocreatore e, dunque, essere rappresentato a guisa dell'imperatore-auriga trionfatore su ogni forma di *chaos* (anche rilevabile nel foro interno). Le estreme affinità concettuali rilevate permettono a Bonaventura di utilizzare con

¹⁹ STEPHANUS DIACONUS, *Vita S. Stephani Junioris*, P.G. 100, a cura di J. Migne, Paris 1865, col. 1172; H. BELTING, *Il culto delle immagini*, Carocci, Roma 2001, p. 202.

profitto il *locus* di un Francesco-auriga, che guida però il più nobile dei vettori: il *currus Solis*.

Raffrontiamo una formula persuasiva che trova cittadinanza nell'agiografia francescana, allorché realizza la commistione del prefato *topos* con un altro dei *loci* tipici della propaganda imperiale: l'eliomimesi. A suo tramite si agevola la visualizzazione dell'epifania goduta dai frati presso Rivotorto, i quali contemplano nella bilocazione un'anticipazione della gloria riservata a quel Francesco, che deve andare ad occupare il seggio di Lucifero. Costoro difatti vedono un carro infuocato e sovrastato da un sole, che irrompe nella capanna dove sono collocati i loro giacigli per la notte. Bonaventura può allora rappresentare al suo lettore una sbalorditiva esperienza sensoria ed emozionale, di cui i compagni di Francesco sono fatti partecipi:

Verso la mezzanotte – mentre alcuni frati riposavano ed altri vegliavano in preghiera – un carro di fuoco di meraviglioso splendore entrò dalla porta della casa e per tre volte fece il giro dell'abitazione: sopra il carro si trovava un globo luminoso, in forma di sole, che dissipò il buio della notte. Furono stupefatti quelli che vegliavano; svegliati e, insieme, atterriti quelli che dormivano...²⁰

Occorre puntualizzare che il *locus* del carro di fuoco a cui ricorre Bonaventura non può certo costituire una novità, tanto nel panorama soteriologico, quanto in quello visuale del cristianesimo, ma rimanda direttamen-

²⁰ SAN BONAVENTURA, *Legenda...*, cit., IV, 4.

te al racconto dell'ascensione al cielo del profeta Elia²¹. Costui secondo una tradizione non troppo peregrina non sarebbe mai morto, ma viene sottratto dal vettore infuocato per sopravvivere e poi tornare alla fine dei tempi²². Attraverso la metabolizzazione del *topos* veterotestamentario, si vuol potenziare il carisma escatologico di Francesco e si esalta il suo *modus vivendi* che lo assimila non solo agli angeli, ma anche a quello austero del profeta, nutrito dalle creature del cielo entro un *exemplum* di santità totalizzante. Bonaventura, tuttavia, va oltre la semantica propria del *locus* biblico, giacché non si limita a sostenere che a Francesco sia stato riservato lo stesso cocchio già adoperato per glorificare Elia, ma riesce ad offrire una rappresentazione ben più suggestiva, nonché di maggiore impatto. Si volge così a dimostrare ai suoi lettori che Francesco rappresenta un'umanità migliore e superiore addirittura a colui che è ritenuto l'ottimo fra i profeti e persino il più valente di tutti i giusti dell'Antico Testamento. La perfezione di santità raggiunta dal fondatore viene meglio spiegata, quando Bonaventura arriva ad affermare che nell'apparire ai suoi discepoli il santo prende il sembiante di un sole splendente, quale formula di visualizzazione che adopera un codice descrittivo performante, capace di superare la forza affabulatrice del

²¹ 2 Re 2, 11-12.

²² Si crede che il profeta Elia e San Giovanni (cfr. Gv 21, 22-23) condividano con la Vergine il privilegio di non essere sottoposti alla morte. Tale assioma fra i secc. XII-XIV perde di pregevolezza. Dante difatti nella Commedia prende una posizione negativa circa la sopravvivenza ultraterrena del corpo di Giovanni, cfr. DANTE, *Paradiso*, XXV, 118-139. Santa Brigida poi arriva a sostenere che la sopravvivenza del corpo è privilegio esclusivo della Vergine ispirato dall'amore filiale di Cristo, cfr. SANTA BRIGIDA, *Revelationes*, a cura di B. Bergh, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1991, VII, 26, 2-5.

locus biblico da cui prende spunto. Il *Secondo Libro dei re* difatti si limita a riferire che Elia nella sua ascesa conserva il proprio aspetto e ciò è testimoniato da Eliseo a cui consegna col suo manto parte della propria capacità taumaturgica. Ne deduciamo che la peculiare forma di eliomimesi deve dimostrare il ricorso da parte di Bonaventura ad un immaginario ben più complesso e perciò non limitato a quello pertinente al solo testo biblico.

Stanti simili suggestioni narrative, si considera come nell'affresco giottesco, sito nel lato destro della navata della Basilica superiore, al registro inferiore della terza campata (realizzato tra il 1295 ed il 1299), si rappresenti un Francesco 'luminoso' ed in preghiera, che viene trasportato ad alta velocità su un carro assimilabile a quello solare (fig. 2: *Visione di Francesco a Rivotorto*, Giotto, affresco, Basilica superiore di S. Francesco, Assisi). Sia il cocchio, sia il cavallo posto a suo traino vengono però tradotti



in forme fin troppo stilizzate, tali da perdere ogni velleità realistica e rimandare alle formule descrittive tipiche delle icone. Colpisce poi l'utilizzo di un «surrealistico rosso» per la loro cromia, poiché capace di potenziare esponenzialmente la forza evocativa della soluzione adoperata²³. Raffrontiamo allora una *nuance* davvero efficace, in quanto atta a visualizzare il crepitio del fuoco che deve avvolgere il vettore e spiegarne al fruitore la natura ultramondana²⁴. In un tale contesto non si deve sottovalutare nemmeno la *nuance* adoperata. Lo spiccato cromatismo dei colori caldi, che declinano i toni del carminio, è pensato per opporsi al blu freddo ed oscuro del fondo della scena e trasmettere precisi significanti, che forniscono maggiore spessore soteriologico alla formula descrittiva e ne aumentano non solo il potenziale affabulatorio, ma arricchiscono la narrazione di contenuti certamente decifrabili da parte del pubblico colto a cui l'intera *vita picta* è riservata²⁵.

Al contempo, si puntualizza come Giotto sulla scia della rinascenza dei Paleologi operi un potente re-

²³ T. MATHEWS, *Scontro di dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 8-12.

²⁴ B. ZANARDI e C. FRUGONI, *Il cantiere di Giotto. Le Storie di san Francesco ad Assisi*, Skira, Milano 1996.

²⁵ Con la trasposizione *per imaginem* della *Legenda Maior* negli affreschi della Basilica superiore di Assisi, Giotto contribuisce a creare l'immaginario collettivo concernente la vita del santo. Deve poi puntualizzarsi che ai tempi della produzione del ciclo, la Basilica superiore ha solo funzioni di rappresentanza, come dimostrato dalla presenza della cattedra papale, piuttosto che liturgiche *tout court* o devozionali. Ciò ne limita un'ampia fruizione e permette la predisposizione di un programma iconografico piuttosto complesso e, pertanto, comprensibile a quel pubblico elitario e colto a cui viene riservata la visione. I pellegrini invece hanno libero accesso solo alla Basilica inferiore, laddove possono venerare la sepoltura di cui, da un certo punto in poi, si perde perfino la memoria dell'esatta ubicazione. La tomba viene ritrovata il 12 dicembre del 1818. Cfr. A. CADEI, *L'architettura della basilica, in San Francesco. Testimonianza artistica messaggio evangelico*, Fabbri Editori, Milano 1992, pp. 43-74.

cupero della memoria formale classica, in cui le figure umane, rese monumentali, ritrovano spessore e tridimensionalità²⁶. Non meraviglia allora che la *silhouette* di Francesco assuma un'eccezionale solidità e mostri a mezzo della *texture* delle pennellate un'inequivocabile materialità, tanto da sembrare progettata per essere proposta al pubblico a guisa di un tuttotondo.

La scena si costruisce così quale 'finestra' sulla dimensione soprannaturale popolata da un Francesco 'splendente' e glorioso, raccolto in preghiera estatica, il quale si presenta al fruitore quale espressione paradigmatica dell'uomo redento. Nonostante una certa attenzione per la *silhouette*, si constata l'inserimento di accorgimenti che trascendono ogni naturalismo, poiché i tratti dell'uomo devono essere assorbiti entro un processo metamorfico, capace di rendere percettibile – attraverso la linea del disegno ed il colore – il teantropo. E nonostante la cromia espressionista sembri allontanare la soluzione descrittiva dalla ripetizione pedissequa del reale, il documento deve apparire al suo diretto fruitore più vero del vero, giacché si prefigge di rappresentare – in uno alle verità escatologiche – l'uomo "dell'ultimo giorno".

²⁶ H. BUCHTAL, *Toward a History of Palaeologan Illumination*, in *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, a cura di K. Weitzmann, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 143-177; S. CURCIC e M. DOULA, *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, Princeton University Press, Princeton 1991; A. LAIOU, *The Byzantine Aristocracy in the Palaeologan Period: A Story of Arrested Development*, in «Viator», IV (1973), pp. 131-151; D.M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; R.G. OUSTERHOUT, *Contextualizing the Later Churches of Constantinople: Suggested Methodologies and a Few Examples*, in «Dumbarton Oaks Paper», LIV (2000), pp. 242-250.

Nondimeno, la formula utilizzata per la rappresentazione del carro deve evocare pure il veicolo di Apollo-Helios: il *currus Solis* e, dunque, il mezzo di trasporto che i documenti visuali concernenti la *consecratio* imperiale vedono occupato dall'anima dell'augusto trapassato, che lo utilizza per raggiungere il *consessus caeli*. L'espediente appare a maggior ragione imprescindibile poiché adopera un vettore adeguato non solo alla maestà imperiale, ma – in fin dei conti – sovrapponibile per la visualizzazione del *merkavah* di Yahweh (Ez 1, 4-26)²⁷.

Si ricorre così ad una formula d'impatto che troviamo sintetizzata nelle emissioni numismatiche susseguenti al decesso di Costantino. Tali conii lo vedono *capite velato* ascendere su un carro, mentre tende la mano verso un'a-confessionale *manus Dei*, che lo attira a sé nei cieli²⁸. E se Francesco viene rappresentato come già trasfigurato per ottimizzare i fini edificanti che la sua bio-agiografia si pone, l'augusto trapassato deve vedere il proprio semblante sublimarsi al momento dell'ascesa, allo scopo di segnalare la presa di possesso del corpo "perpetuo" e permettere la visualizzazione dell'eternità di Roma, come efficacemente illustrato nel cosiddetto dittico dei Simmaci²⁹. Il documento visuale del Tardoan-

²⁷ V.J. DAVID, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr, Tübingen 1988, p. 78; J.R. DAVILA, *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, in «Journal for the Study of Judaism», LXX (2001), p. 14.

²⁸ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Vita Constantini*, IV, 73, a cura di L. Tartaglia, Napoli, Liguori, 2001, p. 207.

²⁹ L. CRACCO RUGGINI, *Apoteosi e politica senatoria nel IV sec. d.C.: il dittico dei Symmachi al British Museum*, in «Rivista storica italiana», LXXXIX (1977), pp. 425-489. Per il corpo perpetuo dell'imperatore, cfr. A.P. DI COSMO, *La divinizzazione del sovrano defunto: dall'opera di Ovidio alla teoria dei 'due' corpi*. Spunti per una revisione del fenomeno, in *Atti del convegno, Metamorfosi: identità in smottamento*, Saecula Edizioni,

tico difatti si iscrive entro quel novero di precedenti visuali ritenuti assai efficaci e capaci di sorreggere la soluzione proposta da Bonaventura per visualizzare lo *status* glorioso ipotecato da Francesco mentre è ancora in vita. L'espedito, dopotutto, non deve meravigliare troppo. Un *leitmotiv* della *Legenda Maior* è costituito proprio dall'esperienza volto a visualizzare in Francesco la primizia di un'umanità migliore, quale "esponente più luminoso" della stirpe umana. Non a caso, la bio-agiografia bonaventuriana è strutturata sul sommo confronto fra il santo e gli altri *famuli dei* e lo deve veder vincere su tutti per carità e virtù. Tant'è che si dimostra ben più benevolo di Martino, giacché rinuncia a tutto il suo mantello e non solo ad una parte di esso³⁰, nonché pare capace di una maggiore compartecipazione della gloria divina, rispetto a quella vantata dal profeta Elia. Pertanto, la propaganda francescana deve andare oltre, mentre il Francesco ancora vivente può sperimentare una sorta di metamorfosi solare, che avvicina il suo sembiante allo *status* manifestato da Cristo sul Tabor. Ciò non lo rende solo una perfetta controfigura del Salvatore, ma attualizza l'elaborazione escatologica concernente il teantropo, a cui – secondo la più antica tradizione – la storia della salvezza tende. Si può così affermare che il prefato episodio deve rimandare direttamente al racconto evangelico della Trasfigurazione, anche quando ripropone quella confusione patita dai discepoli, che viene condivisa da-

Zermeghedo 2023, pp. 246-266; ID., *L'evento morte e la teoria del potere: incunaboli ovidiani per lo sviluppo di un'ideologia coerente circa la vita ultraterrena dell'imperatore romano*, in «Studia Historica, Historia Antiqua», XXXVIII (2020), pp. 151-189.

³⁰ SAN BONAVENTURA, *Legenda...*, cit., I, 2.

gli stessi frati³¹. Raffrontiamo allora un *topos* iperbolico, che vede Francesco, primo dopo Cristo, sperimentare la *forma corporis* dell'ultimo giorno, realizzando in termini luminosi una completa cristomimesi.

Per quel che riguarda il piano formale, si puntualizza che la riproposizione di un modello già fatto proprio dalla «mistica imperiale» e sopravvissuto nel più lungo periodo attraverso differenti situazioni di narrazione per immagini, non deve affatto stupire³². La soluzione descrittiva adoperata per l'episodio di Rivotorto, difatti, non si limita a rimandare a modelli noti e ad ampia circolazione, come la miniatura del sec. X rappresentante l'ascesa di Elia, inscritta al f. 302v del codice Greco1B alla Biblioteca Apostolica Vaticana, dalla quale mutua una formula adeguata ad ottimizzare la resa della rappresentazione. Vuol piuttosto connettere con un sottile *fil rouge* il *locus* del Francesco-auriga al suo precedente formale, ovvero la soluzione della *consecratio*, la quale sopravvive nella traduzione visuale grazie alla raffigurazione della vicenda posta a conclusione della missione del profeta. Più specificatamente, come sostenuto da Thomas Mathews la costruzione di un immaginario cristiano si è strutturata attorno a formule consolidate e note a tutti. Gli artisti, attraverso qualche modifica e/o adattamento alle soluzioni grafiche consuete, vengono incontro alle esigenze visuali di un pubblico, che

³¹ Per la trasfigurazione, cfr. Mt 17, 1-8; Mc 9, 2-8 e Lc 9, 28-36.

³² Con la *definitio* «mistica imperiale», Mathews indica «una teoria che fa derivare le immagini di Cristo dalle immagini dell'imperatore romano, la forma ed il potere delle immagini [...] derivano dal credito dato all'immaginario usato a suo tempo per presentare l'imperatore. La mistica implica un rispetto quasi religioso per tutto ciò che appartiene all'imperatore», cfr. T. MATHEWS, *Scontro di dei...*, cit., pp. 5-18, in particolare p. 10.

tra i secc. III-VI si è assuefatto al ricchissimo repertorio formale della cultura visuale gentile ed in particolare ai prodotti materiali della propaganda imperiale³³. La scelta in soluzione di continuità diviene ben comprensibile, specie allorché si tiene conto dell'ampia disponibilità di formule di rappresentazione, che raccontano una serie di episodi agevolmente adattabili ai racconti sacri della fede cristiana. E se la soluzione della «mistica imperiale» esplica ai fruitori del documento visuale quel carisma solare, preteso quale prerogativa propria dell'imperatore, le produzioni cristiane possono serenamente ricorrere al *locus* della luce abbagliante per descrivere la vita in Dio dei santi (primo fra tutti Costantino)³⁴.

La sopravvivenza della soluzione può essere anche spiegata dal contesto di fruizione, come i rilievi dei fastosi sarcofagi dei secc. III-V, fra cui si ricorda quello di Stilicone in Milano. L'episodio relativo all'ascesa di Elia si dimostra funzionale alle esigenze narrative funerarie, in ragione del suo carattere benaugurante, allorché offre l'ulteriore vantaggio di permettere ai fruitori di immaginare la vita ultraterrena offerta dal cristianesimo al defunto. La formula grafica viene allora configurata non solo per riempire il vuoto causato dalla caduta in disuso del suo diretto antecedente e modello, ma piuttosto per sostituirlo, costituendo una soluzione molto più valida³⁵. Tale processo, che sfrutta la neutra-

³³ Ivi, pp. 75-89.

³⁴ EUS. CAES., *Vit. Const.* I, 2.

³⁵ T. MATHEWS, *Scontro di dei...*, cit., p. 8; E. BEVAN, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Allen & Unwin, London 1940, pp. 32-35; E. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Hinrichs, Lei-

lità e la versatilità delle soluzioni descrittive, le quali possono trasmettere più di un significante, è volto alla colonizzazione dell'inconscio con formule grafiche capaci di ottimizzare la trasmissione dei precetti della fede, attraverso una puntuale visualizzazione del contenuto delle Sacre Scritture³⁶. Simili prodotti devono pure permettere alla gente comune di instaurare un determinato *feeling* con i protagonisti delle vicende dell'economia della salvezza cristiana. Questi personaggi a differenza degli dei olimpi, che non sono quasi mai ritratti mentre soccorrono l'umanità, vengono rappresentati nell'approssimarsi ai fruitori, mentre esprimono la propria *dynamisis* in loro favore³⁷. Non deve allora stupire che modelli tanto graditi al pubblico possano sopravvivere nel lungo periodo e venire recepiti anche dagli artisti, i quali dovranno rendere visualizzabile la bio-agiografia di Francesco.

Eppure, non deve dimenticarsi che l'*iter* di trasmissione della soluzione grafica della consecratio è molto complesso e non si limita a sopravvivere attraverso la perpetuazione del *locus* del ratto di Elia, ma anche

pzig 1899, pp. 20-24; N.P. KONDAKON, *Icons*, Parkston, New York 2009, pp. 10-25.

³⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia in Barlaam martyrem*, PG 31, a cura di J. Migne, Paris 1857, coll. 488-489; M. ZIBAWI, *Icone. Senso e storia*, cit., p. 24; K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons*, 1, Princeton University Press, Princeton 1976, p. 1; G. DAGRON, *Holy Images and Likeness*, in «Dumbarton Oaks Papers», XLV (1991), pp. 23-24; M. CARRUTHERS, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 203; G. GALAVARIS, *Bread and the Liturgy: The Symbolism of early Christian and Byzantine Bread Stamps*, The University of Wisconsin Press, Madison 1970, fig. 92; D. CHIDESTER, *Word and Light: Seeing, Hearing, and Religious Discourse*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 92.

³⁷ P.M. MAGRO, *Francesco illuminato...*, cit., p. 22.

attraverso un altro *topos* di successo: l'ascesa *ad sidera* di Alessandro Magno posto sul carro trainato da grifoni. L'immagine, seppur nella sua versione 'medievalizzata', gode di una diffusione capillare nell'area mediterranea e la si ritrova sovente a corredo della plastica posta a decoro delle cattedrali dei secc. XI-XII, di cui tra i molti si cita il rilievo dell'architrave presso una delle porte della Basilica di S. Marco in Venezia. Appare ancora nei pavimenti mosaicati di Puglia del sec. XII, come il magnifico mosaico di Otranto – realizzato tra il 1163 ed il 1166 – o nel lacerto del presbiterio della cattedrale di Trani.

Si annota infine che la soluzione descrittiva proposta da Giotto, che visualizza il cocchio solare, deve dire davvero poco di nuovo, almeno dal punto di vista formale. Essa si limita a ricorrere a moduli descrittivi atti ad aggiornare la soluzione visuale riferita a Elia e/o Alessandro Magno. Eppure, stanti simili presupposti, diventa difficile immaginare un'alternativa altrettanto efficace per visualizzare la scena, mentre qualsiasi altra opzione, che altera o sovverte il codice con cui si è assuefatto il pubblico, si destina al fallimento, poiché offre solo occasioni di spaesamento visivo.

Si osserva poi come il *locus* del Francesco-auriga, che permette di ottimizzare la visualizzazione della "teologia luminosa" prodotta dalla *réclame* francescana, paia aver suggestionato anche Dante, il quale è stato pellegrino ad Assisi e ha sicuramente potuto ammirare la *vita picta* giottesca. Da essa il poeta sembra trarre ispirazione per le cosiddette *terzine della luce* e per la descrizione "abbagliante" di Francesco. Una soluzione che potenzia all'estremo non solo i *loci* bonaventuriani, ma pure le elaborazioni previamente espresse dal generale dell'Or-

dine, fra' Elia da Cortona, il quale nella lettera enciclica per la morte del fondatore così si esprime:

In verità, la presenza del fratello e padre era vera luce [...] una luce suscitata dalla luce vera, quella che illuminava quanti erano nelle tenebre [...]. Questo egli ha fatto, come vera luce meridiana. La luce che veniva dall'alto illuminava il suo cuor e riscaldava la volontà di lui col fuoco del suo amore³⁸.

Dante, orbene, pare metabolizzare tutte quelle suggestioni derivanti dalla propagandata mimesi luminosa del gerarca dell'Ordine. Gli *inputs* sono sintetizzati entro una splendente eliofania³⁹, capace di illustrare i frutti dell'esperienza di santità di Francesco:

Di questa costa, là dov'ella frange
più sua rattezza, nacque al mondo un sole,
come fa questo talvolta di Gange.
Però chi d'esso loco fa parole,
non dica Ascesi, ché direbbe corto,
ma Oriente, se proprio dir vuole⁴⁰.

³⁸ *Lettera Enciclica di frate Elia*, a tutte le Province dell'Ordine, sulla morte di San Francesco, 3, trad it. F. Olgati, Editrice Francescana, Padova 2011, p. 307.

³⁹ P. SABATIER, *Saint François d'Assise et Dante*, in *Dante: Mélanges de critique et d'érudition françaises publiés à l'occasion du VIe centenaire de la mort du Poète*, Librairie française, Parigi 1921, pp. 23-35; Z. LAZZERI, *Fonti bonaventuriane dell'XI e XII canto del Paradiso*, in «Studi francescani», VII (1921), pp. 56-68; É. GILSON, *La conclusion de la Divina Commedia et la mystique franciscaine*, in «Revue d'Histoire Franciscaine», I (1924), pp. 55-63; G. MESTICA, *San Francesco, Dante e Giotto*, Bisson & Leopardi, Macerata 1926; E. Auerbach, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 227-240.

⁴⁰ DANTE, *Paradiso*, XI, 49-54.

I versi danteschi – oltre la potente suggestione – dimostrano che il *locus* concernente la mimesi solare è riuscito ad attecchire con successo almeno negli ambienti colti dell'Italia del Trecento e come tale può essere riproposto dal poeta. Se ne evince allora che un più ampio pubblico è stato oramai persuaso dalla rappresentazione di un Francesco-“Sole” per il mondo e, pertanto, Assisi può essere placidamente paragonata all'Oriente, poiché dà i natali a questa nuova fonte di “illuminazione”. Si comprende allora la plausibilità della proposizione di questo *locus* di grande impatto, che ricorre alle atmosfere esotiche dell'India ed alla peregrina convinzione che colloca la nascita del Sole nel giorno dell'equinozio di primavera ed in quello di autunno esattamente nel punto in cui si trova la foce del Gange⁴¹. Dante può così offrire una suggestiva evocazione, che addita in Francesco un uomo adamitico, poiché il Gange secondo la cosmografia medievale è uno dei quattro fiumi che sgorgano direttamente dal Paradiso Terrestre. Raffrontiamo una costruzione tanto ardita, quanto accattivante, basata su una nozione evincibile dal *Libro della scienza delle stelle e dei movimenti celesti*, un testo arabo del sec. IX opera di al-Farghani. È probabile che il poeta lo abbia consultato nella versione latina tradotta da Gherardo da Cremona del sec. XII e ne abbia tratto spunto.

⁴¹ La foce del Gange è considerata dai geografi medievali uno dei punti estremi per longitudine della terra emersa, «la gran secca», cfr. DANTE, *Inferno*, XXXIV, 113. Il punto considerato più ad oriente si situa a 90° ad est di Gerusalemme ed a 180° dalle isole di Gade (in senso lato lo stretto di Gibilterra), «dov'Ercule segnò li suoi riguardi», cfr. *ivi*, XXVI, 108. Vedi anche: G. BUTI *et al.*, *Commento astronomico della Divina Commedia*, Sandron, Firenze 1966, pp. 27, 30-31, 111, 143, 152, 169-170; O. BALDACCI, *Alcuni problemi geografici di esegesi dantesca*, in «Bollettino della Società geografica Italiana», IX, 7 (1966), pp. 567, 569, 571.

Se ne deduce che Dante, partendo dalle elaborazioni della *réclame* dell'Ordine e dalle nozioni di Geografia diffuse al tempo, può proporre un efficace *network* concettuale capace di legare a doppio filo Cristo, Francesco ed il Sole, ponendo per di più i tre termini in un rapporto figurale. E se Cristo è il *Sol Iustitiae*, deve constatarci come Francesco, consumando la propria esperienza di santità nell'esercizio esemplare della virtù, debba fornire un esempio di vita davvero "illuminante" per i fedeli⁴². Ricontriamo così una pratica assidua che permette a Francesco l'acquisizione dello *status* escatologico del teantropo, il cui raggiungimento diviene percepibile da parte del pubblico nei termini e nei modi di un'eliomimesi.

Eppure, Dante vi aggiunge qualcosa di più: un quarto termine, quale il Gange. Compare un elemento aquatico, che però non ha a cozzare con la "teologia luminosa" esplicita dalla *réclame* francescana, ma ha implicazioni più profonde. Vi è difatti un richiamo al sorgere del Sole dalle acque, quale utero simbolico. Di conseguenza, raffrontiamo un'immagine già usata con successo per il basileus, il quale è protagonista di un bagno rituale presso la piscina delle Blacherne (in funzione di utero simbolico), in cui si celebra un'allegorica rappresentazione della morte e della rigenerazione dell'imperatore, mediata dalla Madre di Dio, che si conclude con la vestizione

⁴² Erich Auerbach sostiene un legame diretto fra il Cristo e Francesco nei termini di un'eliomimesi, cfr. E. AUERBACH, *Studi su Dante*, cit., pp. 227-240. Tuttavia, il tema dell'*alter Christus* e della conformità fra Francesco e Cristo sembra essere estraneo alla *Commedia*, che pare insistere piuttosto sul matrimonio mistico con Madonna povertà, cfr. DANTE, *Paradiso*, XXI, 64-66. Sulla povertà, cfr. R. MASELLI, *La povertà nella vita di Francesco*, in *La povertà nel secolo XII e San Francesco d'Assisi*, Porziuncola, Assisi 1975, pp. 274-275. Nemmeno le stimmate manifestano un'assimilazione, ma piuttosto costituiscono l'approvazione divina della sua regola.

di un abito tutto d'oro⁴³. E se la fonte delle Blacherne genera l'uomo "luminoso" ed il sovrano adeguato a governare il mondo, anche il Gange, che si crede derivare direttamente dal paradiso terrestre, diviene destinatario della stessa funzione amniotica per il Sole almeno. Una metafora per significare l'importanza di Assisi, che asurge a luogo di nascita di un uomo ottimo, il Francesco "luminoso", quale *exemplum* adamitico ed il migliore di tutti gli esseri umani possibili⁴⁴.

3. Conclusioni

La *réclame* francescana si orienta verso strategie di comunicazione che non si fanno troppe remore nel ricorrere a *loci* della propaganda imperiale, giacché creano una contraddizione solo apparente col vissuto dismesso di Francesco. Si annota poi come gli intellettuali dell'Ordine, sin dalla redazione della Lettera enciclica di fra' Elia da Cortona per la morte del fondatore, mutuino la soluzione dell'eliomimesi per visualizzare i frutti dell'esperienza di santità di Francesco, che apre la strada alla cittadinanza nella *réclame* dell'Ordine di molte soluzioni suggestive e autorevoli, le quali si applicano

⁴³ A.M. ORSELLI, *La donna e il sole in Ap XII, 1 tra esegesi e iconologia*, CISEC, Bologna 1992.

⁴⁴ Si deve altresì notare l'antitesi posta in essere da Dante fra la metafora dell'Oriente, a cui addita i natali di Francesco e le origini di Domenico, che al contrario viene da Occidente. Tali riferimenti geografici probabilmente hanno ad evocare una profezia giocchinita «unus hinc, alius inde», con ovvio rimando a Dn 12, 5. Forse si evoca l'universalità della loro azione. Sicché appare marginale ogni allusione alla tradizione francescana, che addita Francesco come «quasi sol oriens in mundo», cfr. BERNARDO E BESSA, *Liber de laudibus B. Francisci*, c. 1.

solo a Cristo ed all'imperatore romano. Anche Tommaso da Celano ricorre nelle sue opere bio-agiografiche ai loci imperiali come la porpora ed il trono per ottimizzare la visualizzazione dei risultati dell'imitatio Christi posta in essere dal patriarca dell'Ordine. Nondimeno, per la traduzione visuale della cosiddetta icona 'dossologica', ovvero l'immagine 'ufficiale' sita sulla tomba di Francesco, si opta per una formula grafica capace di ricordare i ritratti altrettanto 'ufficiali' degli imperatori romani.

Alla luce di quest'esperimento di successo, non sorprende l'introduzione di una citazione della propaganda imperiale nella vita picta di Giotto, che deve tradurre per immagini la visione dei frati di Rivotoro. Né stupisce che si ricorra al *locus* del *currus Solis*. La soluzione non è certo nuova, poiché evoca non solo l'Apollo-Helios, ma rimanda pure all'ascesa di Alessandro Magno divinizzato, nonché all'assunzione di Elia in cielo. A tal scopo si risemantizzano e rifuzionalizzano formule che, come noto, dipendono dal punto di vista della composizione formale dal repertorio imperiale della consecratio. Il motivo, opportunamente potenziato dall'eliomimesi, deve risultare davvero performante sul versante della trasmissione dei significanti, poiché permette al fruitore di visualizzare lo status ultraterreno di un Francesco "luminoso", che è stato capace di realizzare in sé il teantropo. Pertanto, si comprendono bene le ragioni che favoriscono la metabolizzazione di *loci* visuali legati alla propaganda imperiale, poiché ritenuti in grado di ottimizzare l'efficacia comunicativa delle soluzioni visuali raffiguranti il patriarca, in quanto innalzato ad *alter Christus* e reso perciò partecipe della sua regalità originaria.

Antonio Pio Di Cosmo*

*La teoria della regalità visigota:
continuità, discontinuità e rottura avverso
la fenomenologia del potere romano orientale*

1. *Introduzione*

La presente ricerca procede dalla *facies* assunta dai prodotti della cultura materiale della regalità proposta dal regno visigoto fra i secc. VI-VIII, la quale si è orientata verso una prassi comunicativa che Karl Stroheker ha qualificato come *imitatio imperii*¹. In tal modo, attraverso la cosiddetta *imperialización* la propa-

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

¹ K.F. STROHEKER, *Leowigild*, in ID., *Germanentum und Spätantike*, Artemis Verlag, Zurich 1965, pp. 142-146, in accordo cfr. D. CLAUDE, *Geschichte der Westgoten*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, pp. 61-67; H. WOLFRAM, *History of the Goths*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1990, pp. 376-377; P. HEATHER, *The Goths*, Wiley, New York 1998, p. 293; P. DE LA CRUZ DÍAZ MARTINEZ, *Rey y poder en la monarquía visigoda*, in «Hiberia», I (1998), pp. 165-195, in particolare p. 191; R. FRIGHETTO, *O soberano ideal na obra de Valério do Bierzo*, in «Gerión», XVI (1998), pp. 461-470; L. GARCÍA MORENO, *El estado protofeudal visigodo*, in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Casa de Velázquez, Madrid 1992, pp. 17-43; S. KOON e J. WOOD, *Unity from disunity: law, rhetoric and power in the Visigothic kingdom*, in «European Review of History», XVI (2009), pp. 793-808; J. ARCE, *Leovigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica*, in *Visigoti e Longobardi*, a cura di Id., P. Delogu, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2001, pp. 568-586; ID., *Ceremonial visigodo/ceremonial 'bizantino', un tópico historiográfico*, in *Bizancio y la Península. De la Antigüedad tardía a la Edad Moderna*, a cura di I. Pérez Martín, P. Bádénas de la Peña, Madrid,

ganda visigota mostra la percezione che il monarca ha e vuole dare di sé, allorché si presenta ai sottoposti come il vero erede dell'imperatore romano nell'Iberia². E se è vero che la *majestas* visigota si costruisce come un *puzzle* e impiega i lemmi utilizzati dalla cultura materiale per la descrizione degli 'episodi' del potere 'tardoromano', stando alla denominazione impiegata da Javier Arce, deve riconoscersi come allo stato attuale degli studi si riscontrino alcuni *gaps*. Difatti, non sono state sufficientemente indagate le implicazioni delle elaborazioni della cultura immateriale della regalità visigota in un'ottica comparatistica e rispetto ai prodotti della teoria del potere romano³. Si procedono così ad indagare gli aspetti di continuità e discontinuità, nonché di rottura constatabili nella teoria del potere visigoto avverso alle produzioni connesse alla fenomenologia della regalità costantinopolitana in particolare. Partendo dalla visione politica

CSIC, 2004, pp. 101-115; ID., *The Visigoths in Hispania: New Perspectives on their Arrival and Settlement*, in *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, a cura di P. Panzram, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, pp. 57-78; E. DELL'ELICINE e C. MARTIN, *Texts, Discourses, and Devices: Reading Visigothic Society Today*, in *Texts, Framing Power in Visigothic Society. Discourses, Devices, and Artifacts, Late Antique and Early Medieval Iberia*, a cura di Id., Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, pp. 9-22; M. KULIKOWSKI, *Late Roman Spain and Its Cities*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004, p. 256.

² M.R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2000, pp. 181-195; ID., *Simbología del poder en la monarquía visigoda*, in «*Studia historica. Historia antiqua*», IX (1991), pp. 139-148; ID. e P. DE LA CRUZ DÍAZ MARTINEZ, *The Theoretical Strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo*, in *Rituals of Power*, a cura di F. THEUWS *et al.*, Leiden, Brill, 2000, pp. 59-80; A.P. DI COSMO, *I motivi erranti della regalità dell'impero romano e la costruzione della maestà visigota fra imitatio e percolazione delle regalia insigna*, in «*España Medieval*», XLV (2022), pp. 329-353.

³ J. ARCE, *Ceremonial visigodo...*, cit., pp. 101-115, in particolare pp. 101-102.

proposta dai romano-orientali, si evidenziano attraverso i parallelismi con gli atti del III e del IV concilio di Toledo, nonché con le opere di Isidoro di Siviglia vertenti sul tema, tutte le peculiarità che colorano il pensiero locale. Si dimostra la progressiva conquista di un'autonomia, in senso culturale e noumenico, da parte dell'ideologia regia locale.

2. *Innovazioni e rotture nella teoria del potere visigoto: dagli atti del III concilio di Toledo all'opera di Isidoro di Siviglia*

Per comprendere le innovazioni e le rotture espresse dalla locale teoria del potere bisogna necessariamente partire dalle elaborazioni proposte dai giuristi dell'Impero romano d'Oriente, che forniscono una visione peculiare dei rapporti fra l'Impero e le *nationes* barbare nella specifica cronologia di riferimento. È noto come i romano-orientali, in quanto eredi del potere dei cesari, possano vantare una vera e propria supremazia sia politica, ma anche morale sui cosiddetti barbari. Ciò implica una diseguaglianza in diritto, che struttura le relazioni con i *reges* barbarici secondo uno schema discendente di onore e potenza, mentre lo *status* regale è sottoposto ad un riconoscimento formale da parte dell'imperatore. A tal riguardo, *ex multis*, si ricordano le vicende che concernono Teodorico l'Amalo (474/5-526)⁴ ed Odo-

⁴ Teodorico fra il 476 ed il 478 diviene patrizio romano per volere di Zenone (474-491), mentre nel 493, è proclamato *rex* per *adclamatio* dal suo esercito e l'imperatore lo innalza a *consul* e *magister militum praesentalis*.

acre (433-493). Questi ultimi esercitano un potere che i romano-orientali qualificano come derivato⁵. E se l'espedito che falsifica la realtà tenta di sistematizzare i rapporti con i governatori barbari, i quali in cambio del riconoscimento formale accettano di esercitare un potere altrettanto formalmente dipendente da Roma, ciò avviene di buon grado solo perché quell'esercizio si dimostra nei fatti sostanzialmente autonomo.

Alle teorizzazioni della corte costantinopolitana, tuttavia, si affiancano le produzioni dell'*intelleghia* locale. I lavori del III concilio di Toledo (589) lasciano emergere l'immagine di un sovrano "apostolico" come Recaredo (?-601), il quale stimola la conversione dei suoi sottoposti alla fede cattolica, come già fatto da Costantino con i Romani, mentre l'equiparazione con quell'augusto si consuma nell'assunzione del *cognomen Flavius* affianco al *titulus rex*⁶. Questo sovrano impone così una centralità istituzionale, che si dispiega anche sul piano religioso. Gli atti conciliari rivendicano per quel re un rapporto privilegiato con la divinità cristiana, che non prevede alcun intermediario⁷. Siamo di fronte ad un dettaglio che non

⁵ GREG. TOUR., *Hist. Franc.*, XVIII; XIX.

⁶ J.D. MANSI, *Omnium Conciliorum*, vol. 9, Paris 1759, p. 978; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Barcelona-Madrid 1963, p. 136. Allo stato attuale non siamo in grado di ricostruire il pensiero politico di Leandro di Siviglia a causa della perdita dei suoi scritti. Si è tentato però di ricomporlo alla luce delle asserzioni del fratello Isidoro, con cui buona parte della dottrina interpreta la regalità di Recaredo e le elaborazioni politiche contenute nel III concilio di Toledo. Cfr. C. GODOY e J. VILLELA, *De la fides góthica a la orthodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica*, in *Los visigodos: historia y civilización*, a cura di A. González Blanco, Mursia, Universidad de Mursia, 1986, pp. 117-144, in particolare p. 132.

⁷ Oronzo Giordano allega alla sua traduzione della *Lettera alla sorella Fiorentina* ben due appendici, la prima traduce il discorso introduttivo di re Recaredo al III concilio, la seconda invece la cosiddetta *Omelia* di S.

è certo di poco conto, ma è pieno di suggestioni e come tale influenza anche la Cronaca di Giovanni de Biclar, il quale rimanda al modello cesaropapista ed equipara il III concilio a quello di Nicea presieduto da Costantino ed a quello di Calcedonia indetto da Marciano. Tali asserzioni per Pablo de la Cruz Díaz Martínez e Maria Rosaria Valverde Castro additano i sovrani visigoti quali titolari di una regalità teocratica, acclarata dalla futura unzione⁸. Giovanni de Biclar – che per Suzanne Teillet redige gli atti del prefato concilio – connota in modo peculiare il modello di regalità proposto ed ispirato con tutta probabilità da Leandro di Siviglia (534-600), rispetto a quelli elaborati nelle future sedi conciliari⁹. Non stupisce allora che nei succitati atti si inserisca un monologo program-

Leandro che lo chiude. Giordano sostiene poi che il discorso di Recaredo sia opera di Leandro, cosa che permetterebbe di comprenderne la peculiare idea di regalità. Cfr. LEANDRO DI SIVIGLIA, *Lettera alla sorella Fiorentina*, trad. di Oronzo Giordano, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 113-120, 123-130; J. FONTAINE, *La homilia de San Leandro ante el III Concilio de Toledo: tematica y forma*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo*, 589-1989, Arzobispado, Toledo 1991, pp. 249-269; J. WOOD, *A Family Affair: Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain*, in *Isidore of Seville and his Reception in the Early Middle Ages: Transmitting and Transforming Knowledge. Late Antique and Early Medieval Iberia*, a cura di Id., A. Fear, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, pp. 31-56; Id., *Isidore of Seville as an historian*, in *A Companion to Isidore of Seville*, a cura di Id., A. Fear, Leiden, Brill, 2020, pp. 153-181.

⁸ P. DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ e M.R. VALVERDE CASTRO, *The Theoretical Strength...*, cit., pp. 59-69. Vedi anche M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Los discursos del rey Recaredo: El Tomus*, in *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo*, 589-1989, Arzobispado, Toledo 1991, pp. 223-236; P. PACHÁ, *Beyond Central and Local Powers: The General Councils of Toledo and the Politics of Integration*, in *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, a cura di P. Panzram, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, pp. 101-116; M. MÜLKE, *Ancient Classics and Catholic Tradition through Time and Space*, in *The Visigothic Kingdom...*, cit., pp. 337-352.

⁹ S. TEILLET, *Des Goths a la Nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve a VIIIe siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1984.

matico dello stesso Recaredo, il quale delinea una sorta di *speculum*, laddove auspica per sé l'umiltà e la modestia nello svolgere il suo mandato. Non meraviglia poi l'assunzione dei *titula* quali *gloriosissimus*, *sanctissimus*, *religiosissimus* e *serenissimus*¹⁰. In particolare, si sottolinea la significatività del *titulus* di santissimo, che lo equipara all'assemblea conciliare, composta dai *sanctissimi patres*¹¹, nonché quello di *dominus* riservato dallo stesso frasario conciliare a Dio solo¹². La titolatura deve difatti sorreggere (dopo la conquista del regno Svevo per opera di Leovigildo) le aspirazioni 'sovrnazionali'. Il concilio predica allora una "non appartenenza" e una "non nazionalità" del re funzionale al ruolo di "apostolo", che lo legittima e gli afferisce un carisma molto simile a quello imperiale; perciò, non sorprende che le terre sottoposte alla sua potestà siano definite *provinciae*. Eppure, quel *titulus* non può considerarsi certo una novità. L'episcopato iberico fa proprio un epiteto che a Bisanzio è riferito ai senatori, come attestato dopotutto da Corippo, il quale definisce il Senato costantinopolitano *santissimo*. Alla luce di ciò, si evince che i vescovi si mostrano – almeno in Occidente – quali veri eredi della classe senatoriale.

¹⁰ Per il successo della titolatura religiosa, cfr. can. 23 Conc. Em.; in dottrina cfr. R. BARROSO CABRERA *et al.*, *La imagen de la realeza en el reino visigodo de Toledo a través de la iconografía y la epigrafía*, in *El tiempo de los bárbaros: pervivencia y transformación en Galia e Hispania* (S. V al VI d.C.), Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid 2010, p. 49; A. MORANGIU, *Un momento típico de la monarquía medieval: el rey juez*, in «Anuario de historia del derecho español», XXIII (1953), pp. 678-679; D. CLAUDE, *Geschichte der Westgoten*, cit., pp. 150-151; E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, Alianza Editorial, Madrid 1990, pp. 60-63.

¹¹ J.D. MANSI, *Omnium Conciliorum*, p. 977; J. VIVES, *Concilios visigóticos...*, cit., pp. 107-110.

¹² J.D. MANSI, *Omnium Conciliorum*, p. 978; J. VIVES, *Concilios visigóticos...*, cit., p. 112.

Nondimeno Recaredo, sebbene acclamato *dominus*, non può però essere percepito come “realmente luminoso”, diversamente da quanto sostenuto nelle elaborazioni concernenti l'imperatore romano, ma pare piuttosto “infiammato” dalla mera “fiamma della fede”¹³.

A Costantinopoli le cose vanno diversamente. Corippo presenta ai sottoposti un sovrano tutto splendente e ciò non è solo un espediente retorico. La luce che questi emana è dunque quella «d'oro e d'argento». Sono i materiali preziosi come i fili aurei che intessono la clamide, i *tibialia* e il *tablion*, il cui sfarzo poco sembra aggradare Isidoro, a favorire questa percezione sul piano dei sensi¹⁴. Tuttavia, il fasto imperiale non si risolve in un mero dispendio di risorse che vengono sacrificate all'effimero. Il diacono Agapito sottolinea la natura eminentemente allegorica dell'opulenza imperiale, giacché l'imperatore deve assumere la «corona della temperanza», appare pure «rivestito della porpora della giustizia» e «parato della porpora dell'amore per i poveri»¹⁵. Pertanto, il dispendio di risorse nulla ha a che fare con la rapacità del singolo sovrano, né l'apparato del «Teatro del potere» può lederne, anche solo potenzialmente, la nobiltà come suggerito da Isidoro. Il postulato di Corippo si dimostra dunque antitetico all'enunciato isidoreo, poiché da un lato vi è l'esigenza di magnificare l'assoluta potenza imperiale e presentificare le virtù del *bonus rex* attraverso una suggestiva metafora, dall'altro si constata la costruzione di un modello di regalità funzionale alla

¹³ J.D. MANSI, *Omnium Conciliorum*, p. 979.

¹⁴ G.M. CANTARELLA, *Principi e Corti. L'Europa del XII secolo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 13-16.

¹⁵ AGAP. DIAC., *Exp. Cap. admon.*, PG 86, cap. 18; cap. 60.

Chiesa, la quale fornisce alla monarchia l'appoggio politico e morale, redarguendola persino, se necessario.

Le soluzioni rappresentative rispondono poi a due preoccupazioni sostanzialmente antitetice. Quello che siede a Costantinopoli è un sovrano che detiene un potere originario, lo stesso di Roma, il quale lo ha ricevuto pur sempre da Cristo, entro un complicato sistema di deleghe già delineato compiutamente da Eusebio di Cesarea e proposto in modo assai semplificato in Corippo¹⁶. Tale concezione si contrappone alla regalità visigota, che è moderata dalla Chiesa, la quale ne stabilisce nella sede del concilio natura, termini e condizioni. Corippo nella sua lode ripropone poi il tema dell'*Oriens Augusti*, già innestato nella letteratura cristiana da Eusebio, che viene ampliato e portato all'eccesso. Giustino II non solo sembra condividere la luminosità solare in ragione del dispendio di oro nel suo abbigliamento, ma la messa in scena dell'epifania imperiale vuol suggerire al fruitore la percezione che costui paia ammantato della stessa luce di Cristo¹⁷. Questi poi può addirittura emanarla tutta attorno a sé quando, come un sole, viene innalzato sullo scudo¹⁸. Il potente Recaredo invece non fa nulla di tutto ciò, né mentre pronuncia il discorso programmatico al III concilio, né quando dal suo scranno in modo tutto austero lo presiede. Questo perché Recaredo non è quell'autocrate a cui il Senato è subordinato, quali le membra di un corpo (come accade a Costantinopoli), ma egli diversamente da Giustino deve condividere con l'episcopato riunito le responsabilità del regno.

¹⁶ EUS. CAES., *Triak.* I, 3, 4.

¹⁷ ID., *Triak.* I, 5; 3, 4; ID., *Vita Const.* I, 43, 3; Cor., *De laud. Just.* II, 118-127; II, 130-136.

¹⁸ Ivi, II, 145-158.

Deve poi considerarsi il richiamo alla caducità del re fatto da Recaredo. Corippo testimonia che l'imperatore romano può ammettere, almeno in un discorso ufficiale, di condividere la fragilità propria degli esseri umani solo qualora posto innanzi a Dio. E ciò non meraviglia, nel *Capitum admonitorium* il diacono Agapito ha ben chiara la caducità dell'augusto, allorché afferma: «Per quanto concerne la realtà del corpo, l'imperatore è uguale ad ogni uomo, per il potere della dignità è simile a Dio sopra tutti»²⁰. Diversamente Recaredo, in una prolusione altrettanto ufficiale, coinvolge i vescovi, introducendo la condivisione con loro del potere in ragione della sua umana debolezza. L'apparizione del *locus* della transitorietà in Corippo ha funzione eminentemente retorica, poiché l'augusto mostra meramente la sua *humilitas* e ciò non ha maggiori implicazioni. Agapito invece scrive un *perì basileias* e quindi attinge ad un tema classico, che invece ha infinite implicazioni. Eppure, a causa della sua onnipresenza nella letteratura di genere viene percepito piuttosto come alquanto banale. Si segnala poi che l'ammissione di una qualsivoglia fragilità imperiale diretta *erga omnes* può emergere solo in particolari condizioni e in un'occasione peculiare come quella del discorso ufficiale per l'ascesa di Tiberio II, laddove Giustino II debilitato dalla malattia mentale riconosce i propri limiti: «Io, essendo uomo, sono stato ripagato per i miei errori e ho ricevuto secondo i miei peccati [...]. Pensa a ciò che eri e a ciò che sei. Non essere arrogante e non peccare. Sai che

¹⁹ Ivi, *Praefatio*, 2-4, 20-21; II, 30-40.

²⁰ AGAP. DIAC., *Exp. Cap. admon.*, PG 86, 1; 21, c. 1172.

cos'ero, che cosa son divenuto e che cosa sono»²¹. Siamo così di fronte ad un momento singolare della storia romana. Il potente imperatore privo di figli, costretto in una stanza da una patologia invalidante e curato con la musica di un organo, redarguisce ritualmente colui che ha scelto come suo successore. Deve però distinguersi il *background* personale da quelli che sono i significanti da trasmettere in una cerimonia pubblica. Il motivo, allorché inserito in un discorso ufficiale, assume pur sempre i toni tipici di un perì *basileias* e davvero poco dice della tragedia del singolo sovrano.

Al contempo, si precisa che l'idea della condivisione del potere con dei "consiglieri" è presente pure a Bisanzio, anche se non trova spazio nei discorsi ufficiali, ma si incunea in un trattato con funzione paideutica come il *Sulla scienza politica*. Ivi, l'anonimo autore sostiene che l'imperatore deve prevedere la propria debilitazione e con una legge deve costringere «coloro che stanno attorno alla basileia», ovvero i suoi «consiglieri», i «senatori», a partecipare al governo dell'Impero ed evitare ogni vuoto di potere dovuto all'umana fragilità²². Questi difatti è pur sempre un uomo, anche se mostra un «qualcosa al di sopra degli uomini», ovvero «l'immagine divina»²³. Eppure, la possibilità dell'intervento della classe senatoriale secondo il Procopio delle *Storie segrete* viene azzerata da quel Giustiniano, che ha tolto al Senato

²¹ THEOFIL. SIMM. 2; S.G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Einaudi, Torino 1995, p. 378.

²² *Sulla scienza politica* V, 11; A. PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, a cura di A. Carile, Bologna, Patron, 1991, p. 12; M. GALLINA, *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Viella, Roma 2016.

²³ *Sulla scienza politica* V, 7.

il voto e la parola, confinando la loro azione alla riunione dall'icastico nome: *silentium*²⁴. Tuttavia, anche questa notizia è mera maldicenza, poiché almeno sul piano formale il Codice giustiniano accoglie una disposizione del 446 di Teodosio e Valentiniano, la quale afferma: «sappiate padri coscritti [...] che quanto sarà ordinato secondo il vostro consiglio si tradurrà in felicità dell'Impero e della nostra gloria»²⁵.

Nonostante l'esistenza e la circolazione di tali idee a largo raggio, si deve ammettere che quella espressa a Toledo è una regalità abbastanza differente, perché tutta umana. Il singolo re, per quanto eccellente, è pur sempre un uomo e tale resta, senza possibilità di confusione o sovrapposizione con la divinità cristiana. La regalità delineata dal III concilio toledano non ha troppo in comune con la teoria del potere romano orientale e ne costituisce una visione alternativa, almeno rispetto a quella che traspare nella retorica ufficiale. Solo col Wamba (600-688) descritto da Giuliano si potrà trovare un re «moderatamente luminoso», il quale fa una fugace apparizione²⁶. Tuttavia, la sua elezione si consuma sempre nel consorzio umano e si realizza nella mera designazione di Recesvinto, la divinità dovrà solo confermarlo, non ponendosi mai come un a priori rispetto all'elezione. E ciò non meraviglia. Giuliano si è sicuramente ispirato a Corippo nel

²⁴ PROC. CAES., *Hist. Arc.* XXX.

²⁵ *Cod. Iust.* 1, 14, 8; A. PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, p. 38.

²⁶ S. SACCHI, *Modelli di regalità di area iberica durante il VII secolo: tra i concili di Toledo e il pensiero isidoriano*, Università degli Studi di Pisa, Scuola di Dottorato in Storia, Anno accademico 2010/2011, p. 22, disponibile all'indirizzo <https://etd.adm.unipi.it/t/etd-09142011-172835>; ID., *La regalità visigotica tra VI e VII secolo*, in «I quaderni del m.ae.s», XIV (2011), pp. 64-85.

delineare il personaggio di Wamba, giacché egli stesso riferisce nell'*Ars Grammatica* di aver letto quell'opera²⁷. Eppure, nel vescovo toledano il meraviglioso diviene un a posteriori ed una conseguenza rispetto all'attività degli uomini (la nomina) e soprattutto all'azione della Chiesa, la quale appare indispensabile nei riti di ascesa e con l'unzione stabilisce il rapporto diretto del re con Dio. Nondimeno, deve segnalarsi che nemmeno la regalità costantinopolitana ignora la sua natura originariamente elettiva e il concorso della volontà umana, Teofilo Antecessore, un commentatore delle *Institutiones*, precisa: «Il basileus è colui che ha ricevuto dal popolo il potere di comandare»²⁸. Se ne deduce che non si è dimenticato il contenuto della cosiddetta *Legge regia*, mediante la quale «il popolo» conferisce e ripone «in lui ogni suo imperio e potestà»²⁹.

L'effettiva natura della regalità visigota viene però realmente esplicitata da Isidoro di Siviglia, il quale nelle sue *Etymologiae* chiarisce l'origine della titolatura ed afferma: «reges a regendo uocati»³⁰. Aggiunge poi «rex eris si recte facias, si non facias non eris». E fin qui nulla di nuovo, giacché ripropone un tema classico della letteratura di genere: il ben noto *locus* del *bonus rex*³¹. Eppure, persino

²⁷ M.A. RODRIGUEZ DE LA PEÑA, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Actas, Madrid, 2008, p. 259. Circa le vicende concernenti re Wamba, cfr. JUL. TOL., *Hist. Wamb. Reg.* 3-4; cfr. la recente edizione: *The History of Wamba: Julian of Toledo's Historia Wambae Regis*, a cura di J. Martínez Pizarro, Washington, The Catholic University of America Press, 2005.

²⁸ *Inst.* 1, 2; A. PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, p. 25.

²⁹ *Dig.* 1, 4, 1; *Inst.* 1, 2, 6; *Dig.*, *Deo auct.* 7.

³⁰ ISID. HISP., *Etym.* IX, 3, 4-5, per l'edizione, cfr. ID., *Etymologiae sive Origines*, a cura di A. Valastro Canale, Torino, UTET, 2004, pp. 554; 19-20; vedi anche ID., *Sent.* III, 48, 7.

³¹ C. MEINEL, *Thinking Through the Monarchy in Sixth-Century Visigothic Spain Undergraduate*, Honors Theses, Paper 981, William &

Costantinopoli, dal canto suo, conosce una sovranità connotata da un limite intrinseco. Sebbene si definisca l'imperatore «legge animata», poiché «crea» la legge, questi deve comunque presentarsi ai sottoposti come «osservante della legge»³². Nonostante Ulpiano sostenga: «il sovrano è libero dalle leggi» e «ciò che ritiene giusto ha vigore di legge»³³, il codice giustiniano fa un passo in avanti e accoglie la *dictio*: «Benché la legge concernente il potere imperiale liberi l'imperatore dalle formalità del diritto ciò malgrado nulla è così essenziale per il governo imperiale quale il vivere rispettando la legalità»³⁴. Siamo dunque di fronte ad un manifesto programmatico, proposto entro un regime 'ideale' di autosorveglianza, che Toledo sembra non conoscere, poiché il controllo sugli atti del sovrano è esercitato in maniera condivisa da episcopato e nobili.

Per meglio intendere le peculiarità del pensiero isidoriano bisogna poi considerare quanto sostenuto nei capitoli 47 e 51 del III *Libro delle Sentenze*³⁵. E se il vescovo sivigliano ha ben chiare le esigenze di ordine pubblico che spingono all'elezione di un re o di un principe: «Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent»³⁶, l'esercizio della

Mary, Williamsburg 2016, pp. 14-16, disponibile all'indirizzo <https://scholarworks.wm.edu/honorstheses/981>.

³² *Nov.* 105, 2, 4; per il concetto di legge vivente, cfr. PLAT., *Pol.* 159b; 292e-293d.

³³ ULP., *Dig.* 1, 3, 31; 1, 4, 1.

³⁴ *Cod. Iust.* 4, 23, 3; *Inst.* 2, 17, 8; A. PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, p. 32.

³⁵ A. FEAR, *Isidore of Sevilla on Law and Kingship*, in *A Companion to Isidore of Seville*, a cura di Id., J. Wood, Leinde, Brill, 2020, pp. 332-358.

³⁶ ISID. HISP., *Sententiae*, in *Corpus Christianorum*, vol. 111, a cura di P. Cazier, Turnholt, Brepols, 1998, pp. XIV-XVII.

forza o del *justo mucrone* – come lo definisce Corippo – non è l'esclusiva caratteristica dei *reges*. Incalza dunque Isidoro: «Principes legibus teneris suis, nec in se posse damnare iura quae in subiectis constituunt. Iusta est enim vocis eorum auctoritas, si, quod populis prohibent, sibi licere non patiantur»³⁷. La giustizia, orbene, deve essere sempre diretta dall'*auctoritas* delle leggi e giammai dall'arbitrio; perciò, la equipara piuttosto al sentimento di misericordia. Di seguito precisa: «Reddere malum pro malo vicissitudo iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit»³⁸. Eppure, la riflessione isidoriana si spinge ben oltre e non si limita a proporre uno speculum tanto tradizionale quanto banale, ma addita un modello per colui che deve reggere il potere: «Regni fastigio humili praesidet animo [...]»³⁹, nonché «Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet [...]»⁴⁰. Siamo di fronte ad un tema classico, ma capace di acquisire sfumature peculiari. Agapito altresì sottolinea come

non basta essere proclamato *basileus* da Dio [...] occorre anche guadagnarsi la corona beneficiando i poveri [...] egli deve imporre a se stesso l'obbligo morale di conservare le leggi, poiché non c'è nessuno che possa

³⁷ ID., *Sent.* III, 51, 2, cfr. P. CAZIER, *Les Sentences d'Isidore de Séville et le IVème Concile de Tolède*, in *Los Visigodos*, cit., pp. 373-386.

³⁸ ISID. HISP., *Sent.* III, 50, 3.

³⁹ Ivi, 49.

⁴⁰ Ivi, 49, 11.

imporre un tale obbligo al *basileus* [...] se il *basileus* sbaglia riceve nocumento tutta la *politeia*⁴¹.

Nulla di nuovo dunque.

Tuttavia, deve precisarsi che un testo ufficiale come il *Digesto* non vincola l'imperatore ad operare una giustizia 'mite' (come vogliono i redattori dei *peri basilias*), ma gli arroga la capacità di selezionare e scartare le interpretazioni dei *prudentes*, anche le più indulgenti, che fino a quel momento hanno orientato la giurisprudenza, svolgendo appieno la funzione di «legge vivente». Così si afferma:

ut omnes qui relati fuerint in hunc codicem prudentissimi viri habeant auctoritatem tam, quasi et eorum studia ex principalibus constitutionibus profecta et a nostro divino fuerant ore profusa. Omnia enim merito nostra facimus, quia ex nobis omnis eis impertietur auctoritas»⁴².

Il patrimonio del carisma imperiale, innalzato a «volontà di legge», emenda i più autorevoli commentatori, sostituendosi definitivamente alla loro capacità di interpretare la volontà legiferativa⁴³. L'imperatore diventa così il "correttore" dei "correttori" della normativa imperiale, mentre nella costituzione Tanta arroga all'*augusta auctoritas* l'esclusiva facoltà di «leges et condere et

⁴¹ AGAP. DIAC., *Exp. cap. adom.*, PG 86, cc. 53; 27; 10; A. PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, p. 15.

⁴² *Dig., Deo auct.* 6.

⁴³ A. LOVATO, *Giustiniano e la consummatio nostrorum digestorum*, in «Mélanges de L'école Française de Rome. Antiquité», CXXV, 2 (2013), pp. 1-11.

interpretari»⁴⁴. E se eliminare la possibilità di richiami a materiali esterni sottende fini di opportunità, sul piano ideologico l'imperatore si pone al di sopra di qualsivoglia suddito (anche il più prudente ed erudito) e della stessa Chiesa, la quale sappiamo che sovente si richiama alle produzioni legislative degli augusti. Questo perché il collegio episcopale orientale è conscio che la legge imperiale è fornita di universalità ed appare ben più spendibile, anche rispetto alla più antica tradizione.

Se ne deduce che al sovrano visigoto viene richiesto, non meno di quanto accade all'imperatore (nonostante i tentativi di svincolarsi), l'esercizio di un potere moderato e modellato su una delle virtù fondamentali del governante, qual è la clemenza, che è entrata prepotentemente nel novero di virtù auspicato dalla *nobilitas* senatoria ed è declinata da Plinio Il Giovane nel panegirico a Traiano piuttosto come *modestia*⁴⁵. A quanto innanzi corrisponde un *locus* altrettanto classico degli specula, costante nella rituale ammonizione del sovrano a non agire con superbia, ma ad orientare i rapporti con i sottoposti piuttosto alla luce di una sdegnosa umiltà. Siamo di fronte ad un *topos* talmente 'classico' che torna pure nel citato discorso di elezione di Tiberio II, il quale viene ammonito altrettanto ritualmente dal suo elettore Giustino II: «Non ti esalti la veste regale [...], che non ti crei inimicizie»⁴⁶.

A tali *loci* consuetudinari del genere letterario si aggiungono due espressioni che possiamo considera-

⁴⁴ *Tanta*, 21.

⁴⁵ PLIN. JOV., *Pan. Train.* IX.

⁴⁶ THEOP. SIM., *Hist.* II, 137; M. WHITBY, *The War under Justin II and Tiberius (572-582)*, in ID., *The Emperor Maurice and his Historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 250-275.

re peculiari del pensiero politico di Isidoro e sembrano evocare la situazione di instabilità politica in cui versa il regno visigoto durante il suo episcopato: «Vir iustus aut omni potestate saeculari exuitur aut, si aliqua cingitur, non sub illa curvatur ut superbus tumeat, sed eam sibi subicit ut humilior innotescat...»⁴⁷ ed ancora «Quanto quisque amplius saecularis honoris dignitate sublimatur, tanto grauius curarum ponderibus adgrauatur, eisque magis mente et cogitatione subicitur, quibus sublimitatis gradu praeponitur...»⁴⁸. Tali assunti paiono rimandare direttamente a quanto contenuto nel canone 75 del IV concilio toledano (633). E se Marc Reydellet e José de Aldama liquidano l'estraneità del prefato canone al pensiero politico di Isidoro⁴⁹, diversamente Pierre Cazier in ragione di una consonanza ideologica con le statuizioni del IV concilio toledano rivisita la datazione delle Sentenze proposta da de Aldama, che colloca l'opera tra il 612 ed il 615, e suggerisce piuttosto una data successiva agli anni '30 del sec. VII⁵⁰.

E se Teillet può sostenere che «divenuto cattolico il *rex Gothorum* ha diritto ai titoli dell'imperatore, del quale diviene politicamente e religiosamente l'eguale se non il successore», deve annotarsi come la regalità deli-

⁴⁷ ID., *Sent.* III, 48, 1.

⁴⁸ Ivi, 48, 3; GREG. MAGN., *Mor.* XVII, 21-22; M. REYDELLET, *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, École Française de Rome, Roma 1981, pp. 574-575.

⁴⁹ Ivi, pp. 574-575; J. DE ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro*, in *Miscellanea Isidoriana, Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, a cura di La Provincia de Andalucía S.I., Roma, Università Gregoriana, 1936, pp. 57-89.

⁵⁰ P. CAZIER, *Les Sentences...*, cit., pp. 373-386, vedi anche: J.T. CROUCH, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain*, in «Mediterranean Studies», IV (1994), pp. 9-26.

neata da Isidoro sia fortemente influenzata dai *Moralia* e dalla *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno⁵¹, sicché il “buon re” deve assimilare piuttosto le virtù proprie del vescovo: pietà, clemenza, giustizia e umiltà⁵². Eppure, in Isidoro emerge un modello che non distingue l’autorità temporale da quella spirituale ed accomuna i due *rectores* nell’esercizio delle loro rispettive funzioni. Raffrontiamo allora una regalità che non è riassumibile nel solo canone 75, ma rimanda anche alla *Praefatio* del IV concilio, che addita Sisenando (?-636) come «minister eius [di Dio]»⁵³, cosa che lo equipara *de facto* agli esercenti il *ministerium episcopalis* (come evincibile dal canone 31 del medesimo concilio), allorché si afferiscono ai vescovi i *negotia regia* (ovvero l’amministrazione della giustizia) sul modello costantiniano⁵⁴. Una volta liberato il monarca locale dall’influenza e dalla suggestione imperiale, lo si deve dunque sottomettere alla Chiesa, nel cui novero dei pastori viene assimilato per condivisione di parte del carisma. E se l’episcopato riconosce l’autonomia della carica temporale, vi oppone altresì un potente contrappeso, che non è solo retorico. Il re visigoto viene dequalificato e

⁵¹ M. REYDELLET, *La Royauté dans la Littérature...*, pp. 554-597; S. TEILLET, *Des Goths a la Nation gothique...*, pp. 506-507, 511-513.

⁵² Per Reydellet le *Sentenze isidoriane* interpretano i *Moralia in Job* di Gregorio Magno e si pongono alla base delle elaborazioni del IV concilio toledano, cfr. M. REYDELLET, *La Royauté dans la Littérature...*, pp. 554-597; S. TEILLET, *Des Goths a la Nation gothique...*, pp. 506-507, 511-513; P. DE LA CRUZ DÍAZ MARTINEZ, *Gregorio Magno y el reino visigodo: un conflicto de poderes*, in Gregorio Magno, l’impero e i “regna”, a cura di C. Azzara, Firenze, SISMEL edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 59-80.

⁵³ M.R. VALVERDE CASTRO, *Ideología...*, cit., pp. 211; J. ORLANDIS, *El rey visigodo católico*, in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales Ávila*, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila 1993, pp. 53-64, in particolare pp. 61-62.

⁵⁴ J. VIVES, *Concilios visigóticos...*, cit., pp. 203-204.

diviene un mero agente della divina Provvidenza, predisposto per la protezione del popolo. Quest'ultimo, secondo le elaborazioni della teoria politica locale, è tuttavia identificato con la Chiesa stessa⁵⁵. Isidoro poi sembra fare un ulteriore passo in avanti rispetto a Gregorio Magno, allorché nega in capo al *rector* l'infallibilità derivante dal mandato divino. Questi è "costretto" a guadagnare una buona fama presso i sottoposti, tant'è che ha "l'obbligo" di non dare "scandalo". Viene poi "forzato" a conformare la sua condotta ad un modello se non ideale, almeno corrispondente al migliore fra i possibili (come se fosse un vescovo o un comune chierico), stando a quanto si evince dal canone 22 del prefato IV concilio. Sembra così applicarsi al re quella che possiamo definire la "morale del consenso", come accade alla dignità episcopale. Il vescovo savigliano non si limita allora a seguire il dettato gregoriano che statuisce una sola regola morale comune ai rectores (principi, vescovi e per estensione anche ai chierici con *cura animarum*), ma impone piuttosto un paradigma 'unico' che, in quanto tale, si conforma alla massima evangelica del minore "scandalo" possibile⁵⁶. Il *rex* isidoreo è dunque ben lontano dall'augusto eusebiano, e dall'imperatore decantato nella retorica ufficiale, il quale non solo è dotato di «virtù innate», ma viene approvato dalla divinità con «voti operanti», mentre è beneficiato da Dio e «dall'alto» con «efflussi regali»⁵⁷. È anche distante dal sovrano proto-bizantino, il quale è

⁵⁵ ISID. HISP., *Etym.* IX, 3, 4-5. Circa le virtù del sovrano, vedi: R. FRIGHETTO, *O sovrano ideal...*, cit., pp. 461-470; ID., *The Nature of Power in the Hispano-Visigothic Kingdom of Toledo: the Practical and the Political-Institutional Perspectives*, in «Visigothic Symposium», II (2017), pp. 21-33.

⁵⁶ MC 9, 41-50.

⁵⁷ EUS. CAES., *Enc. Const.* 4.

fornito di un'*auctoritas* con cui riempie i propri atti ed esclude il proiettarsi su di sé di qualsiasi altra autorità (in ultima analisi anche di quella dei santi). Il IV concilio ispirato da Isidoro e dalla sua dottrina politica propone infine un re «supplice», che cerca il consenso degli uomini per legittimarsi. Ciò mette fine, almeno nel locale, alla pretesa di un monarca *legibus solutus*, livellandone le aspirazioni. Questi allora appare davvero vincolato ad una serie di fattori esterni e ciò non avviene certo per libera scelta, come accade all'imperatore. Sembrerebbe poi che l'*humilitas* divenga un requisito prodromico per l'ascesa, *iuris canonici sancito* e paradossalmente contrastante con l'alterigia propria dei re, la cui introduzione è spiegabile solo nella logica propria degli ecclesiastici.

3. Conclusioni

La costruzione della *majestas* visigota, come puntualmente dimostrato dalla dottrina, dichiara il debito ideologico con la cultura materiale della regalità «tardoromana». Le novità introdotte dalla teoria del potere locale hanno grande impatto sull'istituzione monarchica iberica e risultano fortemente innovative rispetto alla panopia di soluzioni tradizionali con cui le *intelleghie* del regno ed in particolare i suoi vescovi si devono confrontare. La monarchia visigota – a seguito della proposizione delle elaborazioni dei propri intellettuali in sede conciliare – deve necessariamente rimodulare il rapporto intercorrente tra il suo rappresentante *pro tempore* ed i sottoposti, ripensando in special modo le interrelazioni con il clero e l'aristocrazia del regno. Eppure, tale rivisi-

tazione, prodotta da ragioni contingenti, ma soprattutto ideologiche e imposta come tale dall'*auctoritas* di Isidoro vescovo di Siviglia, deve accogliere un *minus quam*. Si volge perciò a ridimensionare la *grandeur* dello *status regio* e impedisce l'attecchimento in quel di Toledo dell'idea di un monarca 'sfavillante' e teoricamente onnipotente come quello sedente a Costantinopoli. Anzi, *in loco* si opta per la descrizione di una regalità che appare tutta umana e, dunque, di matrice davidica. Ispirato dal precedente biblico, il summenzionato Isidoro può delineare una forma di esercizio del potere che risulta capace di metabolizzare le debolezze del singolo sovrano. Compare – forse per la prima volta nelle produzioni connesse alla teoria del potere – un tentativo di sdoganare e normalizzare le *défaillances* regie, in quanto mere espressioni dell'umanità che il re condivide con tutti i suoi sottoposti. Si configura una formula della regalità che si dimostra tutta funzionale alla Chiesa locale, la quale oltre ad essere legittimata a condividere i *negotia regia*, per la prima volta nella sua storia istituzionale, si trova nella posizione privilegiata di conferire a sua volta un'effettiva legittimità. Ciò apre ad una vera e propria rivoluzione nella cultura immateriale della regalità.

Nicolò Di Dio*

*Attraversare i mondi al tempo
della globalizzazione*

1. Il ritorno della tolleranza?

Gli ultimi decenni del secolo scorso e i primi del nuovo millennio hanno conosciuto un mutamento radicale nel nostro modo di guardare il mondo e di concepire il ruolo che la società occidentale oggi debba ricoprire. I modelli politici, sociali e culturali del '900 sembrano entrati in una crisi ineludibile, inaugurando una stagione di incertezza e novità. La fine dei vecchi conflitti politici non ha conseguito la tanto agognata pacificazione del globo; anzi, sempre di più assistiamo alla comparsa di nuovi scontri. Il mutamento del quadro globale è evidente, testimoniato dalla reintroduzione nel dibattito pubblico di richieste di riconoscimento e tolleranza da parte di chi si sente escluso o rifiutato e, per contro, dai discorsi di discriminazione ed esclusione ad opera di coloro i quali si reputano minacciati da nuove identità e attori sociali. Sempre più assistiamo alla ricomparsa di conflitti etnici, discriminazione nei confronti di gruppi minoritari, atti

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

di xenofobia, prevalentemente, nei confronti di rifugiati, lavoratori immigrati o richiedenti asilo. La formazione ed il successo di partiti e realtà politiche che si fondano sull'identità etnica o sul fondamentalismo religioso, i fenomeni di estremismo e violenza, le intimidazioni subite da intellettuali ed attivisti contribuiscono a delineare un quadro problematico e di crisi.

A livello istituzionale, negli anni '90 le Nazioni Unite hanno predisposto iniziative e progetti per riportare in auge il principio di tolleranza tramite una *Dichiarazione di principi sulla tolleranza* e l'indizione di un anno per la tolleranza¹, il 1995. Similmente, anche il mondo accademico ha riscoperto il concetto, come testimoniano le numerose conferenze e i convegni organizzati a riguardo a partire dagli anni '90². Più di recente

¹ La correlazione fra le discriminazioni, la richiesta di riconoscimento e la tolleranza è archetipica: il concetto di tolleranza – nato attorno al XVI secolo – si delinea sin dall'inizio come ideale di crisi, momento di riconfigurazione della società. Questo elemento è evidente studiandone gli sviluppi in epoca moderna quando l'ideale tollerantista nasce come strumento di neutralizzazione del conflitto religioso e di ordinamento normativo della società. Sebbene oggi il contesto sia profondamente diverso, mi pare eloquente la riscoperta dell'idea di tolleranza con lo svilupparsi della globalizzazione, ossia con il rimodellamento della società fondata sugli Stati in un nuovo paradigma inter- e trans- nazionale. Per approfondire la storia della tolleranza mi sono servito dei testi: L. FELICI e G. IMBRUGLIA, *La tolleranza in età moderna. Idee, conflitti e protagonisti (secoli XVI-XVIII)*, Carrocci, Roma 2024; M.L. LANZILLO, *La questione della tolleranza. Gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, CLUEB, Bologna 2003; J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, Morcelliana, Brescia 1967. Per affrontare la questione filosofica della tolleranza ho consultato: L.M. LANZILLO, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna 2022; F. LOMONACO, *Tolleranza. Momenti e percorsi della modernità sino a Voltaire*, Guida, Napoli 2005; S. MENDUS, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè, Milano 2002 (1^a ed. 2002); S. VECA, *Tolleranza*, Asmepa edizioni, Bologna 2016 (1^a ed. 2012); M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Laterza, Bari 1998.

² Mi riferisco alle varie raccolte di saggi e atti di convegno come: A.J. AYER, M. CRANSTON, G. FITT, E.A. VON HAYEK, K.R. POPPER, L.G. SCAR-

sono nati movimenti politici e gruppi che pongono enfasi sul problema delle minoranze, in chiave di accettazione culturale e di rispetto della religione altrui; le università – specialmente negli States – hanno creato veri e propri progetti di inclusione e luoghi preposti ad affrontare i problemi legati all'integrazione³.

Per ragionare al meglio su queste sfide ritengo opportuno fare un passo indietro e considerare, anzitutto, il contesto in cui si snodano i fenomeni cui siamo testimoni. L'elemento principe, sotto il quale si possono riassumere, o ricondurre, molte delle spinte culturali e politiche che viviamo è la globalizzazione⁴. Essa rappresenta un paradigma uniformante, entro cui si declinano e ridefiniscono continuamente tutti gli aspetti particolari delle numerose società umane: valori, religione, cultura politica. I suoi numerosi effetti sono davanti agli occhi, essa crea una nuova ed inedita prossimità spaziale

MAN e H.M. WARNOCK, *Saggi sulla Tolleranza*, a cura di S. Mendus, D. Edwards, Milano, il Saggiatore, 1990; *Toleration, Identity and Difference*, a cura di J. Horton, S. Mendus, New York, Palgrave Macmillan, 1999; *Justifying toleration. Conceptual and historical perspective*, a cura di S. Mendus, Cambridge, University Press, 2009 (1ª ed. 1988); ma a iniziative come la Conferenza internazionale di Siena *Tolerance and Law* dell'aprile 1995 e le iniziative dell'EUMC (*European Monitoring Center on Racism and Xenophobia*).

³ Vi sono molte testimonianze che arrivano da oltreoceano circa i tentativi di affrontare il problema dell'inclusione e del rispetto delle minoranze, i quali suscitano spesso forti reazioni nel dibattito mainstream. I programmi *DEI: Diversity, Equity and Inclusion* rappresentano bene la natura di questo approccio. Per avere più informazioni a riguardo basta consultare le pagine dedicate sui siti delle università americane.

⁴ La globalizzazione non è un fenomeno nuovo e negli ultimi 20 anni si è sviluppata una ampia bibliografia a riguardo. I risvolti degli ultimi anni, tuttavia, hanno suscitato un nuovo sguardo sull'intero processo. Oggi si discute sullo status della globalizzazione e su una sua possibile declinazione alternativa. Rimando al primo capitolo del testo di Maronta sulla Deglobalizzazione a riguardo: F. MARONTA, *Deglobalizzazione. Se il tramonto dell'America lascia il mondo senza centro*, Hoepli, Milano 2024.

e temporale che spesso viene metabolizzata lentamente ed in maniera conflittuale dalle culture locali. Le forti pressioni migratorie, i nuovi flussi di poveri che abbandonano le proprie case nel sud del mondo alla ricerca di condizioni migliori nel nord, la delocalizzazione dei centri di produzione e il depauperamento delle storiche periferie produttive riaccendono la fiamma della xenofobia e dell'odio identitario. La rinascita del fondamentalismo permeato su convinzioni religiose, o su costruzioni culturali, è una delle questioni più impellenti della nostra attualità: la progressiva erosione di qualsivoglia principio universalistico in virtù dell'identitarismo, mi pare essere una delle cifre che caratterizza il nostro dialogo politico. La progressiva frammentazione della società è un fenomeno che caratterizza tanto le comunità diasporiche, emarginate e spesso rifiutate, quanto le comunità locali, che fanno perno sulla propria specificità in chiave esclusiva e come strumento di discriminazione.

In questo testo non intendo occuparmi di globalizzazione *tout court* poiché si tratta di un argomento complesso e sfaccettato, bensì evidenziarne la caratteristica del "presentismo" che ho anticipato poc'anzi e fornire alcuni elementi di base con cui poter impostare un'analisi del problema.

Ho suddiviso la trattazione in due sezioni tematiche: la prima abbozza il fenomeno della globalizzazione; la seconda considera il nuovo e peculiare conflitto fra l'ottica universalistica che ha caratterizzato il pensiero occidentale e il nascente identitarismo religioso e culturale: si tratta di mettere in evidenza il bivio che ci troviamo ad attraversare. Infine, la conclusione cercherà di tirare le fila dei diversi punti, senza fornire una proposta

concreta ma procurando una base di partenza per analisi future.

“Attraversare i mondi” significa dotarsi della consapevolezza e degli strumenti conoscitivi per approdare al pensiero dell’altro e alle diverse immagini di mondo che le religioni forniscono mantenendo chiara la differenza fra queste visioni e resistendo alle tentazioni omologanti e riduttive. Il momento dell’*Attraversamento* viene declinato come una prassi attiva volta alla comprensione dell’alterità senza riassorbirla entro i propri schemi concettuali. Il mantenimento della specificità delle alterità e delle loro differenze diventa un momento dialettico proficuo per fondare un dialogo realmente reciproco ed interessato che non consideri l’altro né come un barbaro da convertire né come un alieno irriducibile: bensì come un portatore di una visione particolare che va compresa nella sua specificità prima di essere dialettizzata.

2. *Il qui ed ora della globalizzazione*

Globalizzazione è un neologismo che ha avuto ampio spazio a partire dagli anni '90 del secolo scorso⁵; esso ha allargato l’orizzonte politico classico della modernità cercando di evidenziare la nuova coscienza globale della società occidentale. Lo Stato nazionale, attore privilegiato e fulcro della visione politica del secolo scorso, lascia il posto ad un nuovo epicentro, un inedito terreno di confronto e scontro, il globo. La politica globale vor-

⁵ G. GOZZINI, *La parola globalizzazione*, in «Passato e presente: rivista di storia contemporanea», LVIII (2023), pp. 1-11.

rebbe sostituire le politiche nazionali, il globalismo – con i suoi connotati tecnico-economici – prova a prendere il posto del cosmopolitismo e dell'internazionalismo, con i loro connotati ideologici. Si tratta di un fenomeno sfaccettato, ambiguo e multiforme: un processo complesso e dotato di contraddizioni che interessa i principali aspetti delle nostre comunità. Questo nuovo paradigma suscita cambiamenti, e veri e propri stravolgimenti, in molti degli aspetti particolari delle nostre vite; muta i rapporti fra gli attori politici, economici e religiosi. Nel nostro quotidiano ne sperimentiamo continuamente gli influssi quando giriamo nelle nostre città sempre più multietniche, quando dibattiamo sulle dinamiche migratorie e, più tragicamente, quando abbiamo a che fare con fenomeni quali la guerra ed il terrorismo.

L'aspetto su cui mi interessa porre l'attenzione è la natura duale della globalizzazione, intesa come forza omologante che interessa le dimensioni spaziale e temporale e agisce sulle comunità umane rendendole contigue e contemporanee. Nel nuovo orizzonte globale tutti gli Stati, e le comunità diverse, confinano vicendevolmente e senza distinzioni di confini o estremi⁶. I processi politici ed economici che sottendono l'espansione del modello globale intaccano i limiti dello spazio e del tempo particolare per impostare un assoluto *qui ed ora*⁷.

⁶ N. KLEIN, *No Logo*, Baldini & Castoldi, Milano 2001.

⁷ Nel dibattito mainstream si sente spesso parlare del problema del presentismo, ossia la tendenza ad interpretare il tempo storico e le vicende passate con i parametri e le categorie del presente, senza problematizzare o storicizzare il fenomeno preso in analisi. La globalizzazione, come nota anche Habermas in *Fede e Sapere*, imposta un sempre presente che sovrappone e confonde i tempi storici particolari dei differenti attori globali: si considera sullo stesso piano temporale la società tecnologica occidentale e le

Da un certo punto di vista, per così dire, statico, oggi gli stati conservano ancora la loro dimensione territoriale ben delimitata da confini (...). Da un altro punto di vista, per così dire dinamico, nel tempo presente tali confini tendono tuttavia a scomparire: il processo omogeneizzante della globalizzazione li rende inoperativi, obsoleti, superflui⁸.

L'erosione di queste distanze, spaziali e temporali, porta all'instaurazione di una dialettica spezzata fra il sempre-presente della globalizzazione e le dimensioni particolari delle diverse aree del mondo: lo spazio omogeneo e gli spazi specifici, il tempo uniforme e i differenti tempi in cui vivono le comunità. Habermas⁹ parla, in tal senso, di dialettica fra il progresso, inteso come forza universalistica orientata all'affermazione della tecnica e del mercato come modelli universali¹⁰, e la tradizione, vista come una spinta refrattaria, orientata alla conservazione del *nomos* e dei modelli storico-particolari. La

comunità rurali dislocate nei paesi in via di sviluppo, se non in quelli dove lo sviluppo – inteso secondo i nostri modelli interpretativi – appare ancora distante. Alla considerazione sul presentismo temporale, la globalizzazione suscita anche una riflessione su quello spaziale, per cui non soltanto tutto è presente e viene analizzato e considerato con gli occhi del presente ma di un presente specifico e geograficamente collocato, ossia quello occidentale. Così non soltanto i valori e le vicende del passato vengono visti con gli occhi del presente, bensì anche valori e vicende del presente non-occidentale vengono percepiti con lo sguardo dell'occidente. Il "presentismo" non è quindi solo una questione di tempo-presente, ma anche di spazio-presente.

⁸ A. CAVARERO, *Il locale assoluto*, in «MicroMega, Almanacco di Filosofia», V (2001), p. 64.

⁹ J. HABERMAS, *Fede e Sapere*, cit., p. 8 e ss.

¹⁰ Sul connubio fra tecnica e mercato vi è una ampia letteratura a partire dal XIX secolo. Autori classici come Burckhardt, Marx o Weber sottolineano questo aspetto per quanto concerne il modello industriale dei secoli scorsi; autori più recenti come Gauchet, Nancy e Severino sottolineano gli sviluppi del modello globalizzato contemporaneo.

sintesi di questi due momenti spinge, di volta in volta, verso un identitarismo localistico da parte delle comunità che si percepiscono come schiacciate dalle nuove forze globali o verso un universalismo progressista che spesso ignora le istanze particolari per affermare la propria logica intrinseca e a-localistica.

Nancy¹¹ interpreta la globalizzazione come processo infinito e a-finalistico. Infatti, la sua proiezione – omologante ma asimmetrica – evidenzia un problema di fondo che essa deve affrontare nel suo proporsi come modello universale. Rappresentando l'estensione nel globo della logica e delle dinamiche del mercato capitalistico, si configura come una totalità strumentale e non una unità di senso compiuto e a sé stante. Per dirla in maniera più chiara, la globalizzazione non propone una vera e propria visione costitutiva ed universalistica del mondo: la sua vera forza è la decostruzione puntuale dei processi politici in favore della pervasività del modello economico¹². Quest'aspetto si può notare nella prospetti-

¹¹ In tal senso si può guardare: J.L. NANCY, *La creazione del mondo o la mondializzazione*; Einaudi, Torino 2003; ID., *Globalizzazione, Libertà, Rischio*, in «MicroMega, Almanacco di Filosofia», V (2001), p. 101.

¹² Si può porre una linea di distinzione fra i concetti di globalizzazione e cosmopolitismo proprio in virtù del modello universalistico cui sostengono. Globalizzazione viene intesa come l'estensione globale del sistema economico capitalistico, si tratta di creare una totalità di mercato caratterizzata da una uniformazione dello spazio e del tempo in cui si manifesta la tecnica come sapere omologante; l'incontro della tecnica con la gestione dello spazio e del tempo suscita la logistica, inteso come sapere organizzativo della realtà. Se il globo è semplicemente uno spazio geografico, il cosmo è, per contro, un concetto filosofico – e religioso – assai antico e definito. Cosmo è l'unità ordinata e sensata degli enti, entro uno schema generale ed omnicomprensivo che giustifica la totalità in ogni suo aspetto specifico. Una visione cosmopolitica, come quella platonica o quella kantiana, prevede che tutti i soggetti siano egualmente collocati nel cosmo e ordinati. Globalizzazione è un ideale tecnico, mentre Cosmopolitismo politico. Non si tratta, beninteso, di una contrapposizione che postula l'incompatibilità

va contraddittoria con cui la globalizzazione si presenta a livello generale e si impone su quello particolare. Infatti, da un lato si ha una cornice ideologicamente monoteistica, ossia un processo di uniformazione che spinge le differenti prospettive umane verso una medesima direzione di progresso scientifico e umano; dall'altro lato, però, la scarsa forza persuasiva e la forte impronta obbligatoria dell'economia globalizzata suscitano resistenze e rifiuti che favoriscono il rifiorire di sentimenti particolaristici e identitari.

In questa contrapposizione si innesta una delle dinamiche più controverse della globalizzazione, ossia la doppia tensione ad omologare e distinguere. Il nuovo paradigma globalizzato ci spinge ad un pensiero omologante, all'idea di una uniformazione dei sistemi e dei modi di vita nel globo caratterizzata da una progressiva razionalizzazione e da un necessario trionfo della tecnica; d'altra parte, però, la globalizzazione si presenta – nella realtà dei fatti – come un sistema di frammenti, delocalizzati e deterritorializzati: il mercato globale si emancipa dai grandi centri di potere per affidarsi ad una rete informale strutturata di nodi e frammenti. Quest'ottica evidenzia una caratteristica specifica della contemporaneità politica, ossia la sua natura relazionale¹³. Il trionfo del “qui ed ora”

dei due modelli; anzi, a lungo è stato accostato al ‘dato di fatto’ della società globalizzata, il ‘dover divenire’ della società cosmopolitica.

¹³ La socialità dell'uomo e delle sue istituzioni è un dato chiaro sin dai primordi della cultura umana: individui e Stati sono sempre stati in relazione tra loro. L'epoca contemporanea però suscita una differenza di tipo qualitativo e quantitativo poiché l'avvento delle nuove tecnologie e la loro invasività ci portano su un piano inedito. Il ruolo delle tecnologie digitali, in particolare, delle ICT è determinante per lo sviluppo e il trionfo della globalizzazione che può creare le proprie reti globali grazie ai nuovi supporti tecnologici.

e l'idea di relazionalità sono contigui reciprocamente poiché uno stadio sempre-presente (sia temporalmente che spazialmente) si può declinare solo come relazione immanente e non può costituire un aggregato storico (come la tradizione) o un aggregato spaziale (come lo Stato). Il risultato è quello di un reticolo costituito da nodi e tracciati. Qui si evince maggiormente il problema che accennavo relativamente alla dimensione identitaria della globalizzazione che fa da contraltare all'*ethos* universalistico che la accompagna. Infatti, la globalizzazione non essendo un progetto cosmopolitico non riesce ad uniformare politicamente gli enti entro una modello di senso coerente ma si accontenta di metterli in relazione¹⁴.

Il mondo globalizzato si immagina come uno spazio omogeneo ed indistinto, un orizzonte universale ed universalizzante in grado di emancipare il potere economico dalla sovranità locale. La presunta universalità del modello di scambio però deve fare i conti con la manifesta particolarità delle istanze localistiche e politiche che si declinano nei singoli teatri del mondo. Questa dialettica fra progresso e tradizione è caratteristica dell'era della globalizzazione e ne evidenzia il chiaroscuro di cui prima. Essa è un innegabile processo di razionalizzazione, la quale si pone come obiettivo il trionfo della tecnica funzionale alla diffusione del benessere; tuttavia, la sua forza pervasiva causa una forzata trasformazione degli spazi e dei processi politici, modificazione che si declina

¹⁴ Alcuni autori, come Cavarero, sottolineano, per contro, la necessità del modello economico capitalistico di diversificare politicamente i teatri di mercanto in virtù del principio di utilità: alcune aree del mondo abbisognano di regimi autoritari e non democratici che consentano una produzione a basso costo e una minore tutela delle condizioni umanitarie, economiche ed ecologiche. Vedi nota 7.

all'insegna dell'asimmetria politico-economica (la forza dell'economico che si impone sul politico) e dell'identitarismo localistico (come risultato del rifiuto dei processi forzosi di omologazione economica). La globalizzazione necessita della decostruzione continua di ogni ordine in virtù della fluidità di mercato, ma causa squilibri che evocano risentimento e rifiuto. Il risultato è una torsione identitaria che rinunciando ai paradigmi ordinativi della politica lascia le singole comunità in balia di uno spazio privo di coordinate e di un tempo privo di limiti¹⁵.

Il disfacimento dei modelli normativi tradizionali e la mancanza di un paradigma politico alternativo in grado di dialettizzarsi con la globalizzazione e bilanciarne gli esiti suscitano il rifiuto e l'ancoramento alla tradizione¹⁶ che caratterizza, per esempio, il fondamentalismo religioso; ma anche l'adesione forte ad una identità culturale. Questo tipo di adesione è problematica poiché sposta l'orizzonte del dialogo dalla dimensione procedurale e formale, caratteristica del liberalismo,

¹⁵ È interessante considerare come la stessa società occidentale, guida della globalizzazione, diventi vittima di questo processo di svuotamento per cui le scelte e i giudizi della classe dirigente perdono validità politica per affermarsi prevalentemente nel loro valore pseudo-identitario. Anche da noi, infatti, l'appartenenza non si declina più nei termini della cittadinanza o dell'adesione alla legge (adesione formale) ma si incardina dietro i concetti di cultura e religione (adesione sostanziale). Il nucleo veritativo che sottende la religione – e sempre più la cultura – tuttavia si fonda su valori ultimi e non su procedure, rendendo il dialogo sempre meno possibile.

¹⁶ Occorre fare una distinzione fra la tradizione e il tradizionalismo. La prima riguarda il fondo valoriale e di senso cui una comunità è dotata per eredità storica. Essa, in tal modo, è il risultato di una strada lenta e particolare intrapresa da una comunità. Il tradizionalismo, invece, è una riscoperta, o imposizione dall'alto, di valori e visioni che si richiamano ad una tradizione. In altre parole, mentre la tradizione è un dato storico non coerente in grado di fornire un bagaglio di esperienze con cui affrontare il presente; il tradizionalismo è una direttiva politica che, orientandosi ad obiettivi nuovi, si serve di elementi passati.

ad una sostanziale e identitaria, propria del pensiero religioso. Queto mi pare evidente nella centralità che sempre più viene assunta dalle 'politiche dell'identità' che pongono al centro l'esclusività del gruppo di appartenenza rinunciando a qualsiasi tensione universale. In poche parole, l'opposizione alla globalizzazione suscita il rigetto delle visioni universalistiche che vengono percepite come un corredo ideologico finalizzato al rafforzamento del modello economico e alla distruzione della tradizione.

3. Universalismo contro identitarismo

La globalizzazione rappresenta un processo di forte cambiamento e cesura rispetto al passato. Essa muta il tempo e lo spazio ove si trovano ad agire i singoli e le comunità e crea un presente-relazionale pervasivo ed uniformante. Il diffondersi su scala globale delle sue logiche e tecniche instaura una dialettica spezzata fra il sempre-presente del mondo globalizzato e l'aggregato storico e spaziale delle comunità¹⁷. Il processo di moder-

¹⁷ Ho citato in precedenza Habermas che sottolinea il conflitto fra il tempo-presente della globalizzazione e il tempo-storico delle comunità locali; tuttavia, come annotato più sopra ritengo utile sommare alla considerazione temporale anche quella spaziale. La globalizzazione crea un conflitto ed uno scontro fra il tempo-presente della globalizzazione e il tempo-storico delle comunità, la modernizzazione forzata della logistica capitalista si impone sui tempi e i modi di produzione – ma anche di vita – dei singoli soggetti, suscitando un rifiuto causato da quella dinamica sradicante che disfa le forme di vita tradizionali senza fornire alcuna compensazione allo spaesamento e al dolore. Questa dimensione di scontro non si consuma solo nella non-contemporaneità ma anche nella non-contiguità: lo scontro non si consuma solo in relazione ai tempi della produzione e della logistica, ma anche agli spazi che vengono inglobati ed uniformati dalle logiche di merca-

nizzazione forzata che il mercato capitalista impone alle comunità locali si impone sui tempi e gli spazi dei singoli abitanti andando a mutare fortemente il contesto della propria esistenza. Si verifica uno sradicamento che mette in dubbio le forme tradizionali di vita, con le proprie dimensioni simboliche. L'incapacità, della globalizzazione di fornire una compensazione a fronte di questi mutamenti causa un irrigidimento da parte di quelle comunità che si percepiscono minacciate da essa.

Uno degli effetti più tangibili di tale processo è lo scontro che si è instaura fra la visione universalista della realtà – espressione privilegiata della cultura occidentale – e, per contro, l'ancoramento all'identitarismo. Ho deciso di riprendere questa distinzione da uno degli ultimi lavori di Neiman¹⁸ in cui definisce la visione universalistica come una tendenza razionale – non fideistica – a ricercare ciò che ci accomuna come esseri umani. A questo orientamento si oppone una interpretazione tribalista della realtà – che io ho definito identitarista – caratterizzata dall'attitudine a riconoscere reciprocità solamente nei confronti dei gruppi 'primari' di socializzazione (famiglia ristretta, cerchia di sangue, comunità religiosa...).

Once upon a time, then, essentialising people was considered offensive, somewhat stupid, anti-liberal, anti-progressive, but now this is only so when it is

to. Lo sradicamento non interessa solamente l'aggregato storico della tradizione, ma anche quello spaziale dello Stato, o di quelle comunità para-statali che caratterizzano vaste aree del mondo. La globalizzazione ridisegna spazi e tempi di vita.

¹⁸ S. NEIMAN, *Left is not woke*, PolityPress, Cambridge 2023.

done by other people. Self-essentialising and self-stereotyping are not only allowed, but considered empowering¹⁹.

Proverò ad abbozzare sommariamente la distinzione fra universalismo ed identitarismo; la mia idea è che l'inasprirsi della globalizzazione abbia, da un lato confuso e sovrapposto i concetti di globale ed universale e dall'altro suscitato un rigetto per ogni tentativo di omologare e reinserire in un quadro unitario le varie espressioni e i vari modelli di vita. Infatti, come ho cercato di affermare in precedenza, non si tratta di un processo realmente universale volto ad affermare un universo di senso compiuto ed univoco, essa si costituisce come forza uniformante del tempo e dello spazio configurata nella forma della relazionalità e della logistica. Il suo obiettivo non è quello di universalizzare ma di uniformare. La conseguenza è la definizione di un reticolato di nodi, come detto in precedenza, relazionati vicendevolmente ma frammentati.

Si definisce così un paradigma, già *in nuce*, costituito da frammenti irriducibili, i quali si auto-affermano a discapito degli altri. La globalizzazione crea una dialettica che contrappone fra loro i vari nodi-locali e favorisce l'affermazione di un sé particolare. Affermandosi come modello globale, essa si presenta anche come universale: si ha una confusione fra i due termini, per cui il rifiuto di questo tessuto globale diventa anche rifiuto di ogni spinta universalizzante²⁰.

¹⁹ B. ZACHARIAH, *After the Last Post: The lives of Indian historiography*; De Gruyter, Berlin-Boston 2019, p. 8.

²⁰ Inoltre, va aggiunta una considerazione importante che io tenuto in secondo piano per non richiamare troppi elementi. La visione uni-

L'universalismo, inteso nel senso di ricerca razionale di ciò che accomuna tutti gli esseri umani è una conseguenza del pensiero illuminista²¹. L'idea è che, al di là delle differenze di carattere storico e geografico, vi sia una continuità e una natura comune a tutti. Si tratta di riconoscere il valore particolare delle esperienze e dei legami personali, i quali plasmano le nostre esperienze e la nostra identità; ma, anche, di astrarre un principio per cui tutti sono uguali a discapito delle differenze dei modi di vita e delle culture: vi è una sostanza comune che sottende alle distinzioni particolari date dal tempo e dallo spazio. È importante considerare come questa visione universalizzante abbia fornito gli strumenti al mondo occidentale per imporsi sugli altri²².

L'identitarismo, invece, è il principio opposto per cui si attribuiscono legami profondi e, quindi, rapporti di solidarietà e reciprocità, esclusivamente ai membri riconosciuti della propria cerchia. Questa tendenza la si può ritrovare nel mondo non occidentale come tentativo

versalistica è, e viene percepita, come specificatamente universale. Una delle motivazioni del suo rigetto, così come della sua identificazione con la globalizzazione sta nell'utilizzo che l'occidente ha spesso fatto delle teorie universalistiche per giustificare le conquiste e lo sfruttamento dei popoli.

²¹ Tutta la filosofia occidentale è attraversata dalla tensione all'universalità e dal tentativo di definire un paradigma universalistico entro cui inserire l'essere umano; tuttavia, se da un lato si forniva una definizione generale, come "πολιτικὸν ζῷον", dall'altro si manteneva consapevolezza di una certa distinzione fra le diverse tipologie umane. I cristiani furono i primi ad imporre un principio generale di umanità fondato sul dato della creazione; tuttavia, pure loro hanno dovuto inserire distinzioni fra gli "esemplari" di uomo (basti considerare la discriminazione puntuale attuata nei confronti degli ebrei ma anche la giustificazione teologica della schiavitù dei neri nell'epoca moderna).

²² In tal senso parlo di "finto universalismo" per descrivere la propagazione dei modelli particolari-occidentali come universalmente validi e necessari.

di resistere alle spinte modernizzatrici della globalizzazione, risultato dei benefici disattesi dall'erosione forzata dei modi tradizionali di vivere. Questa configurazione identitaria del sé e delle relazioni fra Altri è il risultato del rigetto come affermazione forte della propria specificità e il frutto ultimo di una declinazione nodale di globo: vi è un parallelismo fra la struttura a nodi del mondo globalizzato e la visione, sempre più diffusa, di società come relazione fra comunità-identitarie e irriducibili. La frammentazione che colpisce le grandi realtà territoriali, si riversa anche nelle società particolari: l'irrigidimento identitario ne è un sintomo. Questa idea di società come relazione fra comunità-identitarie è sempre più presente anche nelle logiche politiche occidentali, dove una certa autocritica ha imposto l'interpretazione dell'universalismo occidentale come mero strumento di dominio. Si tratta di una critica doverosa, tuttavia occorre anche considerare come l'universalismo sia l'unico strumento realmente efficace, per ora, atto a disinnescare il finto universalismo che ha caratterizzato il colonialismo nelle sue varie forme²³. L'universalismo illuminista, infatti, è il lento risultato di un lungo processo di conflitto interno alla società e dei tentativi di pacificarlo. La maggior parte degli Stati europei e delle visioni religiose della modernità prevedevano una discriminazione legale nei confronti di coloro che non appartenevano alla religione dominante o alla cerchia sociale privilegiata. Esistevano

²³ È evidente, leggendo le opere di autori come Rousseau e Voltaire, la consapevolezza degli illuministi dell'utilizzo strumentale dell'universalismo e della ragione. L'approccio latitudinarista del *Trattato sulla tolleranza* con cui viene sostenuta la tolleranza e criticata la barbarie degli uomini, mi pare di per sé loquace. VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano 2019 (1^a ed. 1995).

tutele nei confronti dei diversi e degli altri, ma spesso erano largamente disattese e, in ogni caso, configuravano un modello giuridico di “diritto particolare”. I giuristi e pensatori dal ‘500 al ‘800 svilupparono l’idea di una legge unica che dovesse applicarsi a tutti i sudditi, cattolici, ebrei, musulmani e protestanti, signori e contadini, semplicemente perché tutti egualmente umani. La nascita stessa dello Stato moderno, per come viene concettualizzato prima della Rivoluzione francese, e delineato dopo l’evento rivoluzionario, si configura come una progressiva neutralizzazione dei conflitti identitari – in questo caso, religiosi – in favore di una universalizzazione politica: lo Stato si configura come luogo di tutela delle libertà dei singoli, i quali sono resi uguali dal comune *status* di suddito e, poi, di cittadino.

Oggi, si configura in maniera sempre più netta la “politica dell’identità”, come dimostra il tentativo delle politiche pubbliche di porre al centro il problema delle identità di minoranze etniche e religiose *in primis*, ma non solo. Vi è un grande problema, se non dei veri e propri fraintendimenti, circa la definizione di identità. Infatti, vi sono svariate sfaccettature che consentono di definirci in un modo rispetto che un altro. In alcuni contesti ha senso identificarci in base ad alcune categorie, in altri invece potremmo sperimentarne l’inutilità e trovare più utili differenti categorie descrittive. L’affermazione di identità culturale, che è quella su cui mi interessa orientarmi, è una rivendicazione che nasce in reazione alle spinte uniformanti del mercato, si tratta di una difesa contro l’uniformazione e la perdita degli elementi percepiti come costruttivi di sé. Così, mentre la globalizzazione erode e amalgama spazio e tempo, gli individui

ricorrono in maniera sempre più esclusiva a queste due categorie, e solo a queste, per definirsi. Il fondamentalista manifesta un disagio verso la perdita di controllo del proprio spazio di vita e rivendica il ritorno ad un modello in cui nazione e tradizione si ergano contro il caos del mondo globalizzato. Il legame con lo spazio – inteso come un luogo geografico circoscritto – e con il tempo – ossia una tradizione storica specifica – diventano gli elementi fondanti dell'identità che si forma in reazione all'afflato globale dei nostri giorni. Tuttavia, si tratta di una costruzione artificiale e posteriore, un tentativo di arginare una perdita di senso e uno smarrimento degli elementi costitutivi della propria immagine del mondo, costruendo una visione d'insieme che di per sé è anacronistica e utopica poiché si configura solo come rifiuto, senza dialettizzarsi con ciò che sta alla base delle rimostranze e dell'odio.

4. *Conclusion*

La globalizzazione non favorisce lo sviluppo e la diffusione di un principio universale alla base delle differenze umane; essa, per contro, esalta la perversione di questo ideale, ossia il principio di uniformità che è proprio del campo economico e non di quello filosofico, o politico.

Mentre l'universale è rivolto verso L'Uno – uni-versus – ed esprime un'aspirazione nei suoi confronti, l'uniforme ne rappresenta solo una riproduzione sterile²⁴.

²⁴ F. JULLIEN, *L'Universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 13.

L'universale è un concetto filosofico, proprio della ragione, ed esprime la tendenza ad una visione unitaria che sia in grado di ricondurre le differenze ad un senso compiuto ed univoco, che abbia un-verso. L'uniforme è, invece, la reiterazione infinita dello stesso; si tratta di un concetto dell'economia figlio della standardizzazione dei modelli di produzione. Il suo principio portante è la funzionalità: uniformare i sistemi produttivi, uniformare la legislazione degli stati facenti parte il medesimo organismo economico, uniformare gusti e tendenze di consumo, uniformare valori, linguaggi ed opinioni... Si tratta di un processo che favorisce una globalizzazione uniforme di modelli e stili di vita; tuttavia, si tratta anche di imporre un particolare specifico come universale. Jullien parla di dittatura discreta della globalizzazione, la quale è finalizzata ad imporre un medesimo modello, capillare, in grado di sradicare le particolarità per un uniforme paesaggio di consumo.

Infatti, se si arriva a parlare di dittatura, è perché questa uniformazione non si limita ai beni materiali ma invade l'immaginario: grazie a un'operazione editoriale ben riuscita, Harry Potter o il Codice da Vinci plasmano in identica maniera i sogni degli adolescenti di tutto il mondo, così come, tramite l'esportazione massiccia di programmi che migrano da un paese all'altro, la televisione consuma il proprio massacre. Inversamente, tutto quanto appartiene a territori remoti ed è finora sfuggito a questa uniformità verrà considerato arretrato oppure, prolungandone artificialmente la data di scadenza, verrà messo sotto conserva, incellofanato, protetto con attenzione in quanto tradizione 'autentica' appartenen-

te al grande folklore delle nazioni. Ma c'è di peggio: il colpo dell'uniformazione si raggiunge quando si prende lo standard e gli si aggiunge una variazione superficiale, necessariamente kitsch, per alludere a una differenza foriera di novità e affascinanti scoperte²⁵.

Jullien richiama in una forma diversa da quelle esposte precedentemente la duplice dimensione della globalizzazione ad omologare e differenziare. Nel quadro dell'uniformazione globale, le differenze si configurano in due modi: o la tradizione da conservare in una riserva costruita *ad hoc*, con leggi speciali ed un diritto particolare, oppure la customizzazione, una differenza formale che non intacca le logiche uniformate del modello unico. Tutti noi utilizziamo i medesimi prodotti, ognuno di noi però può decidere il colore della scocca dell'auto, può decidere di acquistarla in uno showroom o in un altro, anche se verosimilmente si serviranno delle medesime filiere di produzione. Infine, vi sono tutta una serie di differenze che sono incompatibili con il sistema dell'uniforme, mi riferisco anche qui a due tipologie di 'resistenza' attuata contro l'omologazione: da un lato tutte quelle culture, religioni o visioni politiche che fuoriescono dal solco tracciato e lo pongono a critica e dall'altro quelle che, invece, lo rigettano radicalmente.

Per concludere, ritengo che lo scontro di civiltà non sia inevitabile come viene presentato nel dibattito politico contemporaneo che si snoda nei *talk show* televisivi e negli editoriali dei più importanti giornali occidentali. Vi sono molti nodi problematici che devono essere sciolti per

²⁵ F. JULLIEN, *L'Universale e il comune...*, cit., p. 17.

poter tentare di ricostruire un dialogo comune e neutralizzare i continui scontri cui assistiamo quotidianamente. L'idea di universalità propria del pensiero occidentale e le categorie che abbiamo sviluppato di secolarizzazione e disincanto rappresentano ancora degli elementi utili da cui partire tuttavia occorre la consapevolezza della loro specificità così da poterli declinare come strumento utile senza imporli acriticamente agli altri. Uno dei problemi principali verte proprio attorno alla questione dell'universale e del suo concepimento. Esso può essere concepito in senso totalizzante, diventando però una perversione di sé, un'illusione che propone un particolare come universale. AL contrario, però, può costituirsi come spazio d'incontro: un fondo oscuro che serbi la forza creatrice di fornire continuamente nuovi valori e nuovi elementi di rinnovamento culturale. In tal senso, si declina come uno spazio erosivo in grado di rendere coscienti della propria fenomenicità e particolarità ma anche di contenere le differenze in una struttura unitaria e non asfittica. Il dialogo fra diversi deve partire dalla propria unicità per riconoscere quella dell'altro e osservare le diverse esperienze umane come 'possibilità'. Il dialogo florido è quello che conserva il sé culturale e particolare ma lo confronta con il sé dell'Altro. L'uomo non può, infatti, uscire dalla propria storicità ma può porla a critica ed interrogarla per mezzo del dialogo con l'altro: un incontro dove i distinti non vengono meno, non diventano unità sincretica, ma mantengono la propria diversità. Allora il sé si arricchisce con il distinto dell'altro. Si tratta di un incontro etico o di un'etica del confronto, basata sulla responsabilità verso sé e verso l'altro. Questo tipo di dialogo produce sempre un *klinamen*, una deviazione che consente di aprirsi a nuove domande.

Nicolò Germano*

Soglie dell'etica.

Un «accesso» al pensiero di François Jullien

Franchir le seuil.

Ô premier deuil.

E. JABÈS

Le Seuil. Le Sable

1.

Ha notato un interprete d'eccezione, attendendo a un profilo dell'etica novecentesca, che «il Novecento – per suo conto – è un secolo particolarmente disposto a prender coscienza della propria problematicità, dentro la configurazione di una fisionomia unitaria»¹. Per saggiare quali siano, nell'inoltrato ventennio che viene separandoci dal secolo più lungo (se è lecito parafrasare antifrasticamente una nota ricostruzione storiografica), gli effettivi punti di incontro, i concreti punti di scontro che permettono, in virtù di questa tangenza pur diversamente atteggiata, di delineare nella *problematizzazione* il profilo essenzialmente unitario sotto la cui egida accogliere le etiche contemporanee, conviene prestare ascolto agli scaltriti suggerimenti di chi più da vicino ne abbia auscultato i reconditi sommovimenti, le sotterranee trasposizioni.

Ne è che, per gettare lo scandaglio nelle non sempre limpide, certo quasi mai cristalline acque del dominio

* Università di Genova.

¹ P. PIOVANI, *Posizioni e trasposizione etiche*, a cura di G. Lissa, Morano, Napoli 1989, p. 120.

dell'etica, l'interprete ha da farsi decifratore ed esploratore, facendo risuonare *dal di dentro* ciò che, quasi per caso, viene incontrando *al di fuori*, definitivamente scompaginando quella fissità soggetto-oggetto della quale, nell'ininterrotta modernità in cui ci troviamo a vivere, è stato senz'altro l'idealismo tedesco, da Kant al di là, a infliggere i più poderosi colpi.

Passante, *flâneur* è pertanto dovuto diventare il filosofo attento alla plurivoca manifestatività dell'etica, e oggi più di ieri: rotta infine la fissità monistica della sostanza-essenza, è venuta in chiaro la *strutturale pluralità* (vuoi accogliente, vuoi polemica) che soggiace all'organizzazione dell'esperienza, amplificando perciò quella coloritura emotiva di *angoscia* profonda, di pervicace *straniamento* che, come un basso continuo, pare costituire l'accordo di fondo delle nostre esistenze. Ma ciò, a ben vedere, non può che andare e cadere assieme, nell'influenza reciproca che la coscienza dell'avvenuto congedo da ogni stabilità ontologicamente prestabilita ha sulla condizione di incertezza in cui allora è lasciato sprofondare il mondo; dove la priorità logica, per così dire, non può che accordarsi al primo aspetto rilevato, ossia al capovolgimento teoretico operato dalla modernità, ma, al contempo, essa è solo, in quanto priorità logica, quale momento della successiva ricostruzione storico-filosofica di già gravata dalla consapevolezza del mutato assetto.

Conoscenza storica, allora, che sempre si accompagna a una rinnovata coscienza morale, nell'invito, proprio della *storia*, a riscattare la libertà perduta sospingendo l'individuo moralmente interessato (quello che altri, con espressione kierkegaardiana, ha significativamente

chiamato 'singolo')² «alla comprensione del polimorfismo individuato nella pluralità delle esistenze, liberando dalla tendenziale prepotenza dell'unità contenutistica, che induce all'uniforme e all'uniformistico»³.

Nella storicizzazione dell'etica, nel riconoscimento della sua peculiare logica storica essa viene come riportata alla propria scaturigine, che in diverse maniere, con diversi sotterfugi essa aveva rischiato di perdere: l'individuo. Non si dà etica, oggi come era per il secolo scorso, se non per il concreto, individuato esistente, il cui compito rimane gravoso, forse il più pesante di tutti: diventare sé stesso – *divenire ciò che si è*. Individuarsi oltre ogni possibilità prestabilita, contro ogni dogmatica diversamente scolasticizzante resta momento ineludibile, oltremodo esiziale per provare a circoscrivere, oggi, i limiti e i confini dell'etica. Ma non per costruire, così, rammodernate, e pertanto maldestramente rabberciate, morali contenutistiche, nell'esaurirsi loro in una mera precettistica, più o meno tetragona ai fortunali del caso. Bensì, una siffatta *geografia della morale* dovrebbe preparare, almeno *in votis*, a un plesso mobile, nomade, dislocato e dislocante, dai confini e dalle soglie in perenne sommovimento; viva, tale geografia, solo nell'irrequietudine che la costituisce; consapevole – volente o nolente – che l'individuo non si esaurisce nei confini che, di volta in volta, sembrano circoscriverlo, ma che da essi anzi appena parte, assumendoli (o non assumendoli) quali datità da confermare, da disfare, da rifare, comunque da trasfor-

² Mi riferisco al filosofo genovese A. CARACCILO, del quale su ciò si veda almeno ID., *Nichilismo ed etica*, Il Melangolo, Genova 1983, p. 30.

³ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 235.

mare.

Mentre la morale tradizionale, assai moralisticamente, consigliava di non contendere col dio⁴, la riforma operata da Socrate, alla quale l'etica moderna è indissolubilmente legata, il dio rendeva demone e, in ossequio alla sapienza eraclitea, giungeva a riconoscere che è «l'*ethos* il divino per l'uomo»⁵. Quando poi, per voler seguire la lettura heideggeriana di quella celebre sentenza⁶, nell'*ethos* che informa l'etica ci si periti di scorgerne l'abissale inizialità, allora in virtù dell'apertura da essa operata si potrà pensare a una nuova abitabilità – un'*abitabilità mortale* – del mondo, nella vicinanza essenziale alla divinità trasfigurata nello θεῖον. Col che, come è chiaro, il rapporto così istituito tra *etica, religione e storia* si trasforma, immediatamente, in un sinolo dinamicamente organizzantesi nella coscienza di ciascuno, ciascuno esponendosi, e in ogni momento, al rischio tremendo dello spezzarsi, del rompersi di un siffatto legame, che è tale solo quando, di istante in istante, se ne rinnovi *in novitate et libertate spiritus* l'assenso.

Dell'individuo e all'individuo, allora, parla l'etica *idealmente contemporanea*; alla sua radice severamente, agonicamente religiosa essa va rivolgendosi, invitando l'uomo a rientrare in sé stesso non per tradire la sto-

⁴ PIND., *Pyth.* II, v. 88: «χρῆ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν».

⁵ Così M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 18, che ovviamente riprende ERACL., DK, B 119. Assumo l'espressione 'sapienza' in riferimento alla filosofia eraclitea dagli studi di G. COLLI, del quale v. almeno ID., *Appendice*, in *La sapienza greca*. III. *Eraclito*, a cura di ID., Adelphi, Milano 1993, pp. 171-198.

⁶ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, b. IX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 354 ss.; sull'abitabilità della terra da parte dei mortali alla luce dell'etica originaria, v. ID., *Gesamtausgabe*, b. VII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 147-164 (*Bauen Wohnen Denken*).

ria, ma per finalmente colmare, nel foro coscienziale, la sperequazione essenziale tra cronologia ed eventi, consegnando così, alternativamente, la parola abilitata alla comprensione o al tempo estrinsecamente vissuto o a quello interiormente vivente, incapace com'è di dirne l'accordo, la discorde armonia.

2.

Se è vero, come è vero, che «nel mondo umano si riesce a comprendere veramente solo ciò con cui si ha una previa congenialità: mancando la congenialità, anche la comprensione è resa difficile, quando addirittura non si risolve in un fallimento»⁷, anche l'etica, considerata come è qui considerata nella sua determinatezza storica (pur mai scompagnata, come è chiaro, dalla sua specificità teoretica), ha da cercare, con fiuto rabdomantico, spregiando ogni previa categorizzazione, le più adeguate incarnazioni dei problemi che sente propri, delle difficoltà che le si confanno, di quella continua problematizzazione di cui ha deciso di farsi carico. Aguzza il proprio ingegno caso per caso, ma rinnega ogni casuismo; si fa concreta, ma senza risolversi nell'astrattezza sconfortante della mera empiria; travalica e scompiglia i limiti che, di volta in volta, essa stessa va tracciando, per adire una implacabile lotta – è la sua *essenza polemica* – intorno alla *cosa stessa* dalla quale è inabitata, e alla quale essa vuole tornare.

Così, dalla sua situazione, dalla sua circostanza⁸, chi scandagli la condizione morale si trova, tra gli altri

⁷ L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, a cura di A. De Maria, Mursia, Milano 2007, p. 225.

⁸ Per la 'circostanza' (*circunstancia*), v. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. I, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004, p.

ineludibili problemi che, con ciò, subito si accampano⁹, a dover tentare di dar voce all'*altro*, all'*alterità*: l'etica sorge *in cammino verso l'altro*, e non può mai stare senza l'altro. E tuttavia l'altro non si offre, non accade come altro se non nell'assenza, nella lontananza, nell'esodo che esso conduce da sé medesimo: «l'altro è in stato di perpetua partenza, sempre sul punto di mettersi in viaggio; egli è, per vocazione, migrante, errante»¹⁰.

Ha ben colto questo carattere di perenne esodicità, in cui continuamente si dice addio (per assecondare l'elegia rilkiana), François Jullien. È in particolar modo in quella che dagli interpreti è stata considerata come la seconda fase, il secondo 'tempo'¹¹ del suo percorso intellettuale che il filosofo e sinologo francese, portate alla luce le risorse del cristianesimo, ha inteso interrogare lo *statuto dell'alterità* per come si è delineata in Occidente.

Il pensiero di Jullien si segnala così per lo sforzo di costruire, a partire da una filosofia del vivere, del concreto esistere, una «nuova etica»¹², la quale tuttavia, per potersi pensare, come vuole pensarsi, al di là dell'Essere, ha da edificare il proprio paesaggio essenzialmente

757; sulla 'situazione' è stato l'esistenzialismo latamente inteso (da Heidegger a Sartre), nella ripresa che ha saputo fare di motivi agostiniani e neo-platonici, a offrire le più meditabili prospettive.

⁹ Nota significativamente V. JANKÉLÉVITCH, *Le paradoxe de la morale*, Seuil, Paris 1981 (tr. it. di R. GUARINI, Hopeful Monster, Firenze 1986, p. 19): «Al centro della filosofia, già tanto controvertibile in sé stessa, la filosofia morale appare come il colmo dell'ambiguità e dell'inattinguibile. La filosofia morale è in effetti il primo problema della filosofia». Cfr. per ciò anche E. LEVINAS, *Éthique comme philosophie première, Rivages*, Paris 1998.

¹⁰ R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris 1977 (tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2014, p. 33).

¹¹ Così, salvo errore, desumo da D. BOUGNOUX-F. L'YVONNET, *Cahier Jullien*, Cahiers de L'Herne, Paris 2018, *passim*.

¹² F. JULLIEN, *Vivre en existant. Une nouvelle Éthique*, Gallimard, Paris 2016.

nel passaggio, nel *fading*, nello sfumare dei margini che, modificano il proprio colore, anche cambiano l'ordito che li delinea, cercando tuttavia di sempre distinguere tra un'*opacità* isterilente e un'*intimità* il cui rilancio pienamente dischiuda alla possibilità dell'altro, il quale «si rivela come soglia per accedere a un sé più intimo»¹³, «l'occasione per non affondare nel mondo e nella quotidianità, rimanendo in essi vitali, senza proiettarsi in un ipotetico aldilà metafisico»¹⁴.

Un'alterità che, lungi dal denegare la propria provenienza, la tradizione culturale nella quale si iscrive e dalla quale si muove, codesta origine mette radicalmente in gioco, stanco, il filosofo francese, di illanguidite ed esangui difese di presunte, inamovibili, sempiterni identità, variamente declinabili in 'cultura' o in 'natura'. Non c'è, non c'è mai stata identità culturale – e, di converso, identità naturale: l'*identità* è tale solo in virtù della *differenza* che, opponendosi all'uniformazione coatta, da qualunque soggetto essa sia propugnata, nell'opposizione polemica e agonica permette all'identità di riconoscere i propri tratti, il proprio 'comune' nello scarto (*écart*).

Altrimenti, la logica identitaria¹⁵ dell'universalismo proiettivo, come Jullien aveva già avuto modo di

¹³ M. GHILARDI, *Un pensiero del vivere*, in F. JULLIEN, *Accanto a lei. Presenza intima, presenza opaca*, ed. it. a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 12.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Proficuo sarebbe, a tal proposito, un analitico confronto con la posizione di S. WEIL, *L'Enracinement*, Gallimard, Paris 1949, dove è tratteggiato il suo «radicamento non identitario nel religioso»; su ciò, si veda ora quanto ne scrive R. CELADA BALLANTI, *Kenosis dell'universale e logica inclusiva plurale nel pensiero religioso di Simone Weil, nel volume collettaneo Necessità e bene. Intorno al pensiero di Simone Weil*, il nuovo melangolo, Genova 2025, pp. 47-84.

sottolineare a più riprese, colonizzerebbe, in questa presunta *fissazione* (che, per certi versi, viene sempre più assumendo i connotati della nevrosi) dell'*identità*, non solo e non tanto ciò che, provenendo dall'esterno, per ciò stesso verrebbe derubricato, secondo una ben nota opposizione, nella categoria del 'nemico', quanto piuttosto proprio quella novità, sorta in seno alla tradizione, alla vita che è nella tradizione, finirebbe per rendere ineffettiva, facendola pienamente coincidere con un passato che è, sotto qualsiasi riguardo, non più movimento ma inerzia, stasi, morte. Solo nello svuotamento dell'identitarsi – l'universale può – non si tratta mai di una necessità – incontrare l'altro, per fare, dell'altro, la condizione di possibilità attraverso la quale pensare un'etica diversa, un'etica del vivente in quanto vivente, sottratto a ogni cautela ontologizzante e riportato, con ciò, all'inaudito (*inouï*) di ogni comportamento morale, «quando la frontiera fra te e me, infatti, ha cominciato a essere intaccata dall'incontro, senza che ce ne accorgessimo»¹⁶:

In altre parole, l'universale [*universel*] dev'essere pensato in contrapposizione all'universalismo [*universalisme*], che impone la propria egemonia e crede di possedere l'universalità. L'universale che bisogna impegnarsi a sostenere è, al contrario, un universale ribelle, che non è mai appagato; o, potremmo dire, un universale che distrugge la comodità di qualunque positività immobile: che non totalizza (ossia che non satura) ma che invece rende nuovamente consapevoli

¹⁶ F. JULLIEN, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, Paris 2018 (tr. it. di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2020, p. 136).

del fatto che ogni totalità compiuta ha qualche mancanza. Un universale *regolatore* (nel senso dell'idea kantiana) che, non essendo mai soddisfatto, non smette di spingere più in là l'orizzonte e induce indefinitamente a cercare [...]: è proprio questo universale che bisognerà rivendicare per il dispiegamento del comune [*commun*]¹⁷.

Un universale, pertanto, che non si risolva nelle alcinesche seduzioni dell'uniforme, ma che da esso scarti, de-coincida, in cammino verso un *comune intensivo* tutto giocato all'interno, in quell'«entre» la cui estroflessione dice la *comunicazione con l'intimo*, accennando, nello stesso tempo, alla *logica dialogica* che, un universale così prospettato, reca in sé inscritto. Regolativo nella tensività virtuosa che inaugura, in un ritorno a Kant che è, a meglio guardare, un ritorno a Platone non immemore delle glosse leibniziane: il soggetto moderno implode, la stessa macchina decostruttiva si inceppa, non riuscendo a trovare uno spazio dal quale far risultare un fuori, nel pensare il *pensiero del fuori*.

Jullien opera al limite dell'operazione decostruttiva: il suo è, espressamente, un cantiere i cui materiali consistono nel resto, nel residuo della decostruzione, di quell'indecostruttibile che rende possibile ogni prassi decostruzionista. Sono codesti scarti a propiziare l'incontro, una «rencontre» che è «entre-tien», un vero e proprio

¹⁷ F. JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle – mais nous défendons les ressources d'une culture*, L'Herne, Paris 2016, p. 27 (tr. it. di C. Bongiovanni, Einaudi, Torino 2018, pp. 23-24); cfr. anche ID., *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008 (tr. it. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Laterza, Roma-Bari 2010, spec. pp. 65 ss.).

tentativo di tenere assieme il comune nello spazio del passaggio, del margine, della frontiera: dell'*entre*.

Parte da questo meridiano la rifondazione dell'e-tico, nel suo coincidere, nella de-coincidenza, col religioso. Logica paradossale, certo, ma anche il paradosso ha una sua logica, ed è con quest'ultima che Jullien si confronta da cima a fondo nella sua opera, il cui statuto unitario, se deve essere indicato, può ravvisarsi nello sforzo di *pensare altrimenti la logica esistenziale*, tormentandola socraticamente, impedendole di riposare, paga di sé, nei ravvolgimenti ultra-mondani del metafisicismo, obbligandola (non diversamente da un saggio taoista) a cercare la frattura, la faglia, la piega a partire dalla quale, in una sistole e diastole di fedeltà e *retractatio*, Dio si sdivinizza – suprema, ultima *Menschwerdung* – e arriva a coincidere con la de-coincidenza (*dé-coïncidence*).

«Questa De-coincidenza originaria, portata all'assoluto, potrebbe essere definita "Dio". Oggi può ancora avere un senso nominare Dio solo identificandolo con la De-coincidenza»¹⁸, ossia con la capacità, propria del divino anche nel tempo della morte di Dio, di sconvolgere qualsivoglia essenzialismo sostanzialistico, in un transito trascendentalmente vagliato dall'incontrovertibilità dell'Essere alla fragile libertà dell'esistenza, dalla aseità della Verità al comune della Carità.

Raccorda questo passaggio la scoperta dell'*intimus* (*intime*), dal quale affiora, per barlumi, cenni, ferite

¹⁸ E. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Grasset, Paris 2017, (tr. it. di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2019, p. 45). Ora si tenga presente anche ID., *Dieu est décoïncidence, Labor et Fides*, Genève 2024, spec. pp. 22 ss.

«la vita nella propria essenza senza essenza»¹⁹, fuggitiva come l'Albertine della *Recherche*, collocata com'è, la vita, all'insegna «del dubbio e dell'incerto della transizione che non si lascia determinare o, in altre parole, in quel "fra" che non è "essere"»²⁰. L'intimo assurge così a dispositivo capace di indicare, nell'entificazione onto-teo-logica (e non è certo il caso di insistere sulla 'coloritura' criticamente post-heideggeriana della proposta di Jullien) dell'Essere, una incrinatura, una debolezza (*faiblesse*)²¹ che ne dischiuda le possibilità impensate, e fino ad allora propriamente im-possibili perché installate nella noia di una quotidianità scolorita, stintasi in pedissequa ripetitività.

Avvicinarsi all'intimità significa, per Jullien, accedere a una differente modalità conoscitiva, non più gnoseologicamente preordinata, epistemologicamente predeterminata, ma piuttosto discriminante in virtù di un'assenza che si incista nel cuore stesso della presenza, saturata e irrigidita, offuscata e disattivata da una vicinanza insensibile alle ragioni del *mistero* (o, come preferirebbe dire Jullien, della «discrezione», della «pudicizia»)²². Infatti, «se la presenza si trova abitata dall'assenza,

¹⁹ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., p. 99.

²⁰ Ivi, tr. it. cit., p. 102.

²¹ Cfr. per ciò, e per altri motivi accennati nel saggio, a quanto scrive G. VATTIMO in discussione con R. GIRARD, *Christianity, Truth, and Weakening Faith. A Dialogue*, a cura di P. Antonello, Columbia University Press, New York 2010, spec. pp. 48-49 (poi ripubblicato anche in ed. it.: Feltrinelli, Milano 2015). In generale, sul pensiero debole, v. il volume collettaneo *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo, P.A. Rovati, Feltrinelli, Milano 1983.

²² E. JULLIEN, *Près d'elle*, tr. it. cit., p. 74: «L'intimo è discreto, pudico, ma non ha bisogno di rivestirsi di mistero. Invece di ricondurre e catalogare questa intuizione all'interno dell'Essere, per un ritorno nostalgico all'ontologia, manteniamo questa verità del ritrarsi che attiva la presenza

[...] allora posso farmi più presente alla sua presenza di quanto io lo sia sotto il giogo della sua imposizione»²³, e solo così, riscoperto il silenzio che sottostà alla grana delle voci, al brusio della lingua, entrare nel tocco (*toucher*), nella tangenza per cui l'uno riscopre, de-coincidendo da sé, l'altro che è *in* lui, l'altro che è *accanto* (*entre*) a lui, e che gli permette di dire: «Je est un autre»²⁴ – io è un altro, io è l'Altro.

3.

Nel fragile contrappunto offerto da questa membrana, il margine si scopre luogo del senso, della significazione, dell'impossibile che giunge alla voce per dire non l'evento (non *l'Ereignis*), ma la *struttura trascendentale dell'eventuale*, là dove la sintassi si sfilaccia e restano – *plurali, critici, fecondi, concorrenziali, operativi*²⁵ – gli scarti, i rottami, le eccedenze che, sporgendo dal più nascosto, formano il fondo d'intesa (*fonds d'entente*²⁶) comune a partire dal quale è pensabile una nuova via d'accesso all'etica, una nuovo soggiorno nel 'mondo'.

A un più attento sguardo, infatti, nella risemantizzazione continua operata dall'intimo, a svanire non è soltanto il supposto sostrato sostanzialistico del soggetto, bensì la sostanza in generale, in un vortice decostruttivo

nel suo rapporto con l'Altro, da cui è emersa, proprio per far fronte al cedimento che tocca l'Essere nel suo stesso principio».

²³ Ivi, tr. it. cit., p. 42.

²⁴ A. RIMBAUD, *Opere*, a cura di I. Margoni, Feltrinelli, Milano 2018, p. 335 (il testo originale è a fronte), per cui cfr. quanto Jullien ne scrive in *ID.*, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., pp. 111 ss.

²⁵ V.F. JULLIEN, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Gallimard, Paris 2012 (ed. it. a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 117-120).

²⁶ Ivi, tr. it. cit., pp. 111-115.

che tiene in sé tanto la critica al cartesianesimo quanto la recezione del pensiero hegeliano, il rifiuto del comparativismo culturale e la scoperta dell'abisso – del *sans fond* che precede ogni *fonds* – da cui sorgono e si attualizzano, almeno virtualmente, i 'possibili'. Ma tutti questi movimenti rimangono comunque legati, in diversa maniera, certo con diversi intenti, alla riconquista che Jullien fa del *momento negativo* – o, come talora preferisce chiamarlo, «neg-attivo» (*nég-actif*)²⁷ –, della negatività come sfondo imprescindibile del discorso e della pratica filosofica. Qui lo Hegel della *Phänomenologie*, letto con precise coordinate culturali che spaziano da Kojève a Hyppolite, è espressamente riscoperto attraverso la *via negativa* della teologia apofatica, solo svuotata da qualsivoglia teologumeno e riportata alla sua origine sovra-essenziale, o sia all'inquietante, inquietante identità di *spazio* e di *vuoto*, adeguatamente sottratta alle cautele, quando infide, quando allettanti, di ogni dogmatismo teologico, di ogni prescrittivismismo etico.

È, per dirlo chiaramente, il recupero dell'*istanza trascendentale*, oramai svincolatasi dalle indecisioni e dalle incertezze nella quale era rimasta invischiata, nel panlogismo che era venuto avvolgendola, per chiuderla a doppia mandata negli allettamenti del sistema. Il trascendentale si è riscoperto purificato dal *farmaco* che, di continuo, come contraccolpo (*Gegenschlag*)²⁸ ha dov-

²⁷ Il filosofo impiega questo neologismo nei suoi più recenti lavori intorno alla *décoïncidence*, per cui cfr. specialmente V.F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., pp. 69-79 e ID., *Politique de la décoïncidence*, L'Herne, Paris 2020; in D. BOUGNOUX, F. L'YVONNET, *Cahier Jullien*, cit., pp. 233-241 Jullien chiarisce l'importanza che il negativo assume nella sua ricerca.

²⁸ V.F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, vol. IX, a cura di G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1988, p. 399.

to subire, e che è stato così costretto a riconoscere non come possibilità estrinseca, ma quale interna necessità, non contingente fenomeno ma costitutivo noumeno: il nichilismo, il «più inquietante fra tutti gli ospiti»²⁹.

Pure, proprio perché 'ospite' (senza avere l'ambizione di tracciare qui alcuna genealogia di un termine tanto importante per le sorti dell'Occidente) la relazione che così si intreccia, all'interno dello spazio trascendentale, tra salvezza e caduta, tra tensione etico-soterica e tentazione dis-creativa, restituisce, nel mutato assetto categoriale, la realtà polemica e oppositiva, non mai irenicamente conciliativa, di codesta nuova, arrischiata, trascendentalità. Perciò, affissando la possibilità concreta della distruzione, essa ha da mettere in campo, in gioco (come insiste il filosofo, non tralasciando suggestioni eraclitee mediate da Eugen Fink)³⁰ quelle risorse fino ad allora impensate, o pensate solo all'interno di un quadro monopolizzato dall'equivalenza di essere e λόγος³¹, tramite le quali, dall'interno di questa data tradizione, far cadere l'incontro, inaudito e debordante, con l'alterità che mi abita, con l'alterità che io sono per me medesimo, con l'alterità che ospito quale mia più autentica possibilità.

²⁹ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, ed. it. a cura di M. Ferraris, P. Kobau, Bompiani, Milano 2018, p. 7.

³⁰ Cfr. soprattutto F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., pp. 108 ss.; di E. FINK cfr. in particolare *Spiel als Weltsymbol*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960 (tr. it. di N. Antuono, Hopeful Monster, Firenze 1992).

³¹ Per una ricostruzione sintetica di questa equivalenza, alla quale certo sarebbe non sarebbe nuociuto affiancare un prospetto analitico, v. F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, tr. it. cit., pp. 27-51 e ID., *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, tr. it. cit., pp. 55-65.

Anche così, retrospettivamente, può leggersi l'interesse del sinologo Jullien per lo specifico della cultura cinese, per il suo non avere a che fare con l'Essere, e i suoi corollari, siano essi Dio, o verità o libertà. Non, ovviamente, per fare *tabula rasa* della storia e della filosofia occidentale, ma piuttosto per rispondere, con quel *détour*, a una doppia, stratificata esigenza: da una parte, esso vuole «scoprire se ci sono altri modi possibili di coerenza, altre *intelligibilità*; a partire da ciò, si tratta di sondare fino a dove può giungere lo *spaesamento* del pensiero»³², dall'altra, però, «questa deviazione implica *al tempo stesso* un ritorno»³³. Un ritornare arricchiti e trasformati dall'*esperienza del passaggio*, la cui utilità «non è tanto di "ritrovarsi a casa" quanto quella di ritornare sui partiti presi a partire dai quali si è sviluppato il nostro pensiero, in Europa – partiti presi nascosti, non esplicitati, che il pensiero europeo spaccia per "evidenze"»³⁴, per così finalmente poter assolvere al debito impensato che grava sull'oscillante alternativa tra Atene e Gerusalemme³⁵, a essa opponendo quello scarto costrut-

³² F. JULLIEN, *L'écart et l'entre*, Galilée, Paris 2012 (tr. it. di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 33-34).

³³ Ivi, tr. it. cit., p. 33 (il corsivo è mio).

³⁴ Ivi, tr. it. cit., p. 34; scoperta è l'influenza hegeliana nel passaggio dal 'noto' (*das Bekannte*) al 'conosciuto' (ma in Hegel è in forma negativa: «nicht erkannt»).

³⁵ «Ecco ciò che ho denominato, ricollocandomi nella storia della filosofia contemporanea, una *decostruzione dal di fuori*. Infatti, se si compie da "dentro" (da dentro la nostra "tradizione": dal fuori cinese appare chiaro come ci sia una tradizione europea, nonostante tutti i suoi effetti interni di rottura), ogni decostruzione rischia di essere inconcludente: chi cerca di prendere le distanze da una metafisica (greca) finisce per cadere dall'"altra parte" – quella della fonte ebraico-biblica. Da Heidegger a Derrida: ecco il famoso "debito impensato"» (ivi, tr. it. cit., pp. 34-35). Tuttavia, non richiede la stessa pensabilità della logica decostruttiva, per potersi esplicitare, di collocarsi sempre *all'interno* di un dato spazio? Vederla *da fuori* non

tivo col quale rimettere in tensione, in attraversamento le maglie interpretative, le oggettivazioni etiche, le credenze religiose.

Un *nuovo universale*³⁶, dunque, formantesi nell'alveo di un *rinnovato trascendentale*, esperto di negatività, di ombre, di fantasmi, consapevole dell'opacità cui è spesso condannato, eppure sempre volto – non dimentico dell'ingiunzione platonica³⁷ – alla ricerca di una instaurazione non possessiva, seminale, rizomatica per la quale, con la quale lasciare essere l'intimo della differenza, nella consapevolezza raggiunta che la costruzione dell'umano è sforzo umanologico, e nell'abdicazione a ogni ontologismo (fosse pure, come è invece in Jullien, quello del 'grande Altro') solo verifica, vanificandola, la nostalgia di un referente per sempre perduto. Si opera qui, nel *tra* di questa soglia, la dischiusura di un'*etica riformata, indefinitivamente riformabile* nel varco da essa validato, per il quale fluida si fa la distinzione tra i piani: caduta la naturalità della natura, congedata la fissità del-

significa ancora operarla, ma piuttosto limitarsi a descriverla *e contrario*, il che confliggerebbe con l'ultima fase del pensiero di Jullien, per cui egli viene recuperando quei termini (penso in particolare a 'Dio') che da principio radicalmente contestava. Più in generale, la pensabilità, logica ed etica, della decostruzione parrebbe dipendere da alcuni 'indecostruttibili' che ne consentono, o non ne consentono, la pratica, primo tra tutti la funzione di uno spazio trascendentale nel quale la domanda decostruttiva si spazializza in quanto tale; ma su ciò, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in N. GERMANO, *Dintorni di Babele. Con Jacques Derrida, attraverso...*, in *Le parole che restano. Per Francesco Mora*, a cura di Id., Edizioni dell'Orso, Alessandria 2024, pp. 149-179, spec. pp. 170 ss.

³⁶ Per cui cfr. la pensosa ricostruzione offerta da R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 99-165, del quale v. anche, intorno al tema dell'alterità, Id., *Memoria, autobiografia, alterità. Dalla sapienza delle Muse all'infinito nulla dell'uomo contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 20 ss.

³⁷ PLAT., *Teet.* 196 D: «πάντα γὰρ τολμητέον».

la trascendenza (dinamicizzata, quest'ultima, all'interno del trascendentale), l'immanenza si scopre inabitata dalla trascendenza, la trascendenza si rispecchia nel mondo cangiante dell'immanente; e a rigore, dei due piani, non rimane neppure più il nome, se non in quanto realtà storica, storicamente divenuta.

De-coincidendo con sé, un'etica siffatta riconosce la propria costitutiva mancanza; nell'assenza dalla quale prende forma dolorosamente viene a scoprire che «sunt lacrimae rerum»³⁸, e che il primo dolore, come scrive Edmond Jabès, consiste nel varcare la soglia: nascere, venire e rimanere nell'esistenza non lo si può senza un lutto infinito, senza consentire (non avendo consentito) all'aprirsi, all'approfondirsi di una ferita insanabile. Proprio perché sa, e non nasconde, le molte miserie, le poche grandezze della condizione umana, essa è disposta ad accordare all'esistente la capacità di *ex-istere*, di 'tenersi fuori' nel luogo dell'incontro, di quell'intimo nel quale l'universale, singolarizzandosi, si contrae, trasformandosi nel campo di possibilità proprie del singolo: è in ciò che consiste «quel debordamento e uscita da sé del soggetto nell'etico»³⁹, nel luogo che trascendentalmente permette il darsi di un'etica all'altezza delle sfide del nostro tempo, la quale implica, per utilizzare le parole del filosofo francese, con cui mette conto di concludere la nostra *randonnée* tra i margini dell'etica e della filosofia,

[...] anche solo a causa di ciò che è coinvolto nell'incontro, per il fatto di non restare indifferente nei suoi

³⁸ VIRG., *Aen.* I, v. 462.

³⁹ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., p. 92 (ho leggermente modificato la traduzione).

confronti o di volermi a lui imporre, uno *sfaldamento delle barriere dell'io* che si frappongono fra noi, tramite il *debordare e il disattivarsi dei nostri io* contrapposti. Da ciò si genera il *riconoscimento* e la *reciprocità dei soggetti*. Solo a queste condizioni, quindi, risulta possibile, se non "fondare" quantomeno instaurare un comportamento morale⁴⁰.

⁴⁰ ID., *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 137 (i corsivi sono miei).

Accursio Graffeo*

*C'è sciamano e 'sciamano'.
Attraversando mondi e confini:
tra dimensioni oniriche, realtà verosimili
e democrazie pericolanti*

PARTE PRIMA

6 GENNAIO 2021, CAPITOL HILL E DINTORNI¹

1.1 *Lo sciamano, trasmigratore di mondi*

Il termine sciamano deriva dal tunguso *šamān*, una parola che nasce tra le genti della Siberia orientale per indicare la figura religiosa dello specialista preposto alle pratiche rituali². Il vocabolo era inoltre comune anche nelle zone dell'Artico³. Giunto in occidente grazie alle popolazioni russe, che per prime incontrarono i tun-

* Università di Torino/Università di Zurigo/Fondazione Bruno Kessler.

¹ Questo paragrafo è stato scritto prima della "2024 United States presidential election" e si è scelto di non modificarlo successivamente, quanto piuttosto aggiungere una seconda parte, per restituire l'idea del tempo trascorso e di un clima politico-sociale in una fase di profondo cambiamento e di difficile intellegibilità.

² C. WINICK, *Dictionary of Anthropology* [1956], Greenwood Press, New York 1969, p. 481; C. SEYMOUR-SMITH, *Dizionario di antropologia* [1986], trad. it. Sansoni, Firenze 1991, pp. 359-360; *The Dictionary of Anthropology* (1997), a cura di T. Barfield, Oxford, Blackwell, 1998, p. 424.

³ Cfr. *Dizionario di antropologia*, a cura di U. Fabietti, F. Remotti, Bologna, Zanichelli, 1997.

gusi nel XVII secolo⁴, non è da escludere che il termine derivi dal sanscrito *śrāmaṇa* (asceta buddhista) o *śrāmaṇera* (monaco), probabilmente attraverso la mediazione del cinese *sha-men*⁵.

Con *sciamanismo* o *sciamanesimo*, termini che derivano da sciamano, si intende un concetto ampio –al pari di “stregoneria” o “totemismo”– capace di comprendere fenomeni spesso non direttamente correlati e con differenti origini e caratteristiche⁶. Lo sciamano è una figura centrale per la vita religiosa della comunità di appartenenza che al contempo si muove ai margini di essa; rappresenta il tramite tra il mondo degli uomini e quello degli spiriti, siano essi benevoli o malevoli. È una “guida” e allo stesso modo un “medico”.

Il termine “medicina” non fa parte abitualmente del vocabolario dei Nativi americani, quanto piuttosto è il frutto di un incontro tra sistemi rituali e costumi nativi con l’impianto lessicale occidentale introdotto da mercanti, viaggiatori e cacciatori di pellicce europei, in particolare francesi, che avevano l’abitudine di rivolgersi ai guaritori locali con il termine *médecins* (medici). Conoscitori di erbe, radici e rimedi naturali, ricorrevano a pratiche spirituali nel caso in cui queste non avessero sortito alcun effetto. Nel suo resoconto di viaggio attraverso l’alto Missouri, il pittore George Catlin utilizza il termine *medicine-men* per riferirsi agli sciamani, facendo notare come questi venissero interpellati per la cura

⁴ S.M. SHIROKOGOROFF, *Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan Paul, London 1935, p. 268.

⁵ U. MARAZZI, *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico* [1984], UTET, Torino 2013.

⁶ F. BOWIE, *The Anthropology of Religion: An Introduction*, Blackwell, Oxford 2000, pp. 190-191.

dei malati⁷. Erano soliti indossare costumi elaborati e appariscenti; attraverso danze e canti cerimoniali si prendevano cura del soggetto malato per favorire la guarigione. Il ruolo dello sciamano era ritenuto importante e prezioso anche quando non vi fosse alcuna speranza per la salvezza del malato. I cerimoniali di cura potevano contare sulla forte presenza scenica dello sciamano, al punto da renderli eventi molto spesso spettacolari⁸. Un ruolo centrale nell'operato dello sciamano era ricoperto dall'esperienza estatica: l'anima si distacca dal resto del corpo per spostarsi attraverso piani diversi dell'esistenza, per entrare in contatto con dimensioni *altre*⁹ – concrete od oniriche, entrambe percepite come parte della realtà¹⁰ – tra cui il mondo degli spiriti.

Lo sciamanismo rappresenta un fenomeno con una diffusione culturale piuttosto ampia: Siberia orientale, Corea, Giappone, India, Americhe e regioni artiche, che non è da intendere come un pensiero religioso unitario, bensì come un insieme di caratteristiche comuni capace di investire diversi aspetti legati alla quotidianità e alla stagionalità del vivere, attraverso la mediazione di riti ordinari riconducibili alle forze della natura.

La presenza di elementi riconducibili allo sciamanismo può essere ritrovata anche nella pianura russa,

⁷ G. CATLIN, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians. Written During Eight Years' Travel (1832-1839) Amongst the Wildest Tribes of Indians in North America*, vol. 1 [1841], Wiley and Putnam, New York 1842.

⁸ *Ibidem*.

⁹ M. ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* [1951], trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 23.

¹⁰ T. INGOLD, *Sogno di una notte circumpolare* [2000], in *Meta-morfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati, V. Gambari, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 63-64.

nel Caucaso e in alcune aree del nord Europa, finanche in una religione di matrice indoeuropea fortemente gerarchizzata¹¹ come il druidismo. Odino-Wotan è il dio sciamanico per eccellenza della mitologia germanica¹². Il viaggio estatico è uno degli elementi centrali della pratica degli sciamani, attraverso il quale si trovano ad attraversare un ponte, un passaggio periglioso adatto solo a chi è in grado di trasmigrare tra mondi e livelli dell'esistenza differenti¹³. Interviene qui un elemento fondamentale sia della pratica druidica quanto di quella sciamanica: il sogno. L'esperienza onirica è fonte di riequilibrio capace di orientare verso un fine, ed è indistinguibile dalla realtà. «Ogni invenzione è il risultato di un sogno. Ogni invenzione è la prova che quanto non reale può, in determinate condizioni, divenire reale. Questa è la finalità dello sciamanismo. Questa sembra anche la finalità del druidismo»¹⁴.

Secondo Mircea Eliade¹⁵, lo sciamano è lo specialista della *trance* e dell'estasi, in grado di distaccare la propria anima dal resto del corpo per muoversi attraverso i piani dell'esistenza che, grazie al "volo estatico", può entrare nel mondo degli spiriti. L'idea del viaggio e dell'attraversamento di mondi e confini appare essere

¹¹ Alcuni studiosi hanno constatato come lo sciamanismo possa tramutarsi in religione istituzionalizzata al crescere della complessità e della stratificazione sociale. Vedi tra gli altri: A.F.C. WALLACE, *Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic among the Seventeenth Century Iroquois*, in «American Anthropologist», LX, 2 (1958), pp. 234-248; W. LA BARRE, *The Ghost Dance. The Origins of Religion*, Waveland Pr Inc, New York 1970.

¹² J. MARKALE, *Il druidismo. Religione e divinità dei Celti* [1985], trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1991, p. 209.

¹³ J.M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit.

¹⁴ J. MARKALE, *Il druidismo...*, cit., p. 221.

¹⁵ M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit., p. 23.

un aspetto ricorrente in tutte le forme di sciamanismo. Il viaggio dello sciamano si svolge in mondi misteriosi e impalpabili, in cui avrà la possibilità di acquisire conoscenze inaccessibili ai più e forme di percezione non ordinaria, creando un rapporto privilegiato con gli spiriti. L'esperienza dell'estasi si connota pertanto come un percorso di grande consapevolezza in cui il soggetto, lungi dal trovarsi in stato di incoscienza e distacco, riesce ad acquisire capacità di percezione superiori¹⁶.

Esistono numerosi punti d'incontro tra lo sciamanismo siberiano e di altre parti del mondo, in particolare del Nord America. In quest'ultimo risulta però meno preponderante la presenza dei fenomeni extracorporei. Questa considerazione è interessante perché ci permette di uscire dalla stretta correlazione tra sciamanismo e stati di coscienza alterati creata da Eliade. Spostando lo sguardo da questa correlazione appare più semplice comprendere quanto il reale nucleo del fenomeno sia costituito dal sapere che lo sciamano possiede, un sapere che attraversa i normali stati di conoscenza ordinaria, costruendo una conoscenza sull'universo concreta, frutto di una serie di esperienze¹⁷. Lo sciamano è un guaritore capace di muoversi in un universo di spiriti che svolge una funzione di mediazione tra il mondo dell'uomo e quello delle categorie dell'astratto. Si avvale dell'aiuto di uno spirito guida per navigare in un mare impalpabile dove ritrovare l'anima dispersa della persona mala-

¹⁶ E. COMBA, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 169-170.

¹⁷ Tratto da un intervento di Enrico Comba del 2016 a Torino, su YouTube: *Salento altra musica, Convegno sulla transe Torino 15.01.2016*, 11 febbraio 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=7xZ2foMpdLg> (consultato il 28/09/2024).

ta. Non è il solo ad avere accesso agli strati invisibili del mondo, ma la sua dimestichezza con quelle dimensioni e la sua abilità nell'attraversare e varcare i confini tra i mondi, lo rendono familiare al contatto con percezioni altre, nonché capace di farsi portatore di benefici a favore degli altri membri della società in cui è inserito¹⁸.

Lo sciamano ha una personalità creativa capace di ridisegnare quanto appreso dalla tradizione, in un lavoro di confronto costante tra quanto gli è stato tramandato e quanto è frutto del proprio vissuto personale. L'esperienza della visione riveste un'importanza fondamentale che segnerà la vita del futuro sciamano, un'esperienza singolare, individuale, strettamente legata alla capacità del soggetto di abbracciare forme non ordinarie di conoscenza, fino agli strati più remoti del mondo. Ogni esperienza dello sciamano è unica e personale, ed è guidata dagli spiriti, alla cui chiamata non ci si può sottrarre. Il rapporto dello sciamano con il proprio spirito protettore, soprattutto nelle religioni amerindiane, è uno dei nuclei centrali dell'esperienza sciamanica. Ricevuta la "chiamata", annunciata sotto forma di malattia o malessere, il futuro sciamano sperimenta una forma di contatto con un essere soprannaturale, solitamente giunto a lui sotto forma di animale, ma con caratteristiche umane.

Aspetto importante da prendere in considerazione all'interno dell'esperienza sciamanica è il concetto di "estasi" (dal greco ἔκστασις, "stato di stupore della mente", da ἐξίστημι, "uscire di sé"), un particolare tipo di esperienza psicologica in cui la mente abbandona il cor-

¹⁸ E. COMBA, *Conoscere l'invisibile: lo sciamanismo dei nativi nordamericani*, in *Il tamburo e l'estasi: Sciamanesimo d'oriente e d'occidente*, a cura di G. Acerbi et al., Rimini, Il Cerchio, 2001, pp. 23-39.

po per addentrarsi in altre dimensioni; si tratta pertanto di un tipo di esperienza molto comune soprattutto alle pratiche mistiche, e che in alcune tradizioni rappresenta il punto più alto dell'esperienza religiosa.

Autori come Eliade e Lewis non operano una vera e propria distinzione tra i concetti di estasi e *trance*¹⁹, altri autori come Rouget, invece, considerano l'estasi legata a dimensioni meditative e di concentrazione mentale, mentre associano la trance ad aspetti sensoriali di sovrastimolazione in contesti pubblici con presenza di danze e musiche²⁰.

In ambito psicologico l'esperienza estatica e i fenomeni sciamanici sono stati associati da studiosi come Janet e Leuba, ad esempio, a fenomeni riconducibili a forme psicopatologiche²¹. Secondo questo punto di vista, lo sciamano verrebbe a essere connotato come un soggetto psichicamente deviante e disadattato, sofferente e reso mentalmente più fragile dal carattere traumatico dell'esperienza iniziatica. In ambito psicoanalitico, autori come Terrin hanno a loro volta messo in evidenza i caratteri patologici del fenomeno, evidenziandone gli aspetti di regressione infantile e appagamento narcisistico correlati²².

¹⁹ I.M. LEWIS, *Le religioni estatiche. Studio antropologico della possessione spiritica e sullo sciamanismo* [1971], trad. it. Astrolabio-Ubal dini, Roma 1978; M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit.

²⁰ I.M. G. ROUGET, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione* [1980], trad. it. Einaudi, Torino 1986.

²¹ J.H. LEUBA, *La psicologia del misticismo religioso* [1925], trad. it. Feltrinelli, Milano 1960; P. JANET, *De l'angoisse à l'extase: études sur les croyances et les sentiments. Volume I. Un délire religieux. La croyance* (nouv. éd.) [1926], Société Pierre Janet, Paris 1975.

²² A.N. TERRIN, *Il sacro off limits: l'esperienza religiosa e il suo travaglio antropologico*, EDB, Bologna 1994.

Queste letture appaiono senz'altro interessanti e capaci di offrire un'interpretazione intrigante del fenomeno ma rischiano – se utilizzate come categorie di generalizzazione di un fenomeno, il più delle volte, distante dal contesto occidentale di nascita delle suddette discipline – di divenire chiavi di lettura 'coloniali' che identificano aspetti di normalità o anormalità in termini assoluti.

Non sarà sede di questo saggio entrare nel merito dell'aspetto di cui daremo breve resoconto di seguito, ma è senz'altro doveroso ricordare come, soprattutto tra i popoli nativi del Nord America, fino a quelli della Siberia, la figura dello sciamano sia strettamente correlata a quella dell'orso. Considerato lo sciamano del mondo animale, l'orso è spesso presente in qualità di aiutante e istruttore accanto a colui che sta per intraprendere il cammino per diventare sciamano²³. Nella veste di maestro, l'orso è in grado di insegnare tecniche di cura allo sciamano, in quanto grande conoscitore di erbe, tuberi e piante medicamentose. Il periodo di letargo trascorso dall'animale sottoterra offre un perfetto parallelo con il percorso di morte e rinascita iniziatica dello sciamano. Tra gli spiriti che uno sciamano può convocare, grazie al suo paiolo di rame – ricettacolo di spiriti –, l'orso era il più potente di tutti²⁴. Mediatore tra regioni differenti della realtà, l'orso è spesso associato all'immagine dell'asse cosmico. Elemento di collegamento tra piani diversi dell'univer-

²³ E. COMBA, *Il cerchio della vita: uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure* (2ª ed.), Il Segnalibro, Torino 2005.

²⁴ F. SPAGNA, *L'ospite selvaggio. Esperienze visionarie e simboli dell'orso nelle tradizioni native americane e circumboreali*, Il Segnalibro, Torino, pp. 252-263.

so – delle volte celesti e del sotterraneo – è alla ricerca del contatto con le potenze invisibili, cosa che richiama ancora una volta il significato sciamanico che incarna.

Un significato e una connessione che dall'animale tracima verso lo sciamano rendendo anch'egli un essere mutevole e contraddittorio, capace di fuoriuscire da sé e di spostarsi attraverso i confini dell'universo, oltre le barriere tra i mondi e tra gli esseri viventi. Una relazione orso-sciamano che tende ad assottigliare sempre più il confine esistente tra uomo e animale, collegando i principi dell'umano e del non umano verso quella dolce e avvolgente incertezza su cui fluttuano le nostre esistenze²⁵.

Dopo questa breve, ma doverosa parentesi su un aspetto simbolico importante correlato alla figura dello sciamano, volgiamo lo sguardo in direzione della contemporaneità. Negli ultimi decenni alcune correnti New Age sono state il vettore principale che ha portato nuova attenzione al fenomeno dello sciamanismo. Negli anni 1960 e 1970 si è assistito, a partire dagli Stati Uniti, ad un ritorno di interesse nei confronti delle culture orientali, di quelle 'alternative' e anche dello sciamanismo (in parte anche con un corredo di significati travisati). Per quanto fosse, e sia, possibile muovere appunti all'interpretazione spesso libera e arbitraria del fenomeno sciamanico da parte della New Age, occorre comunque riconoscere come quest'ultima stesse cercando di dare una risposta al «senso di ansia che si prova a vivere in un mondo spiritualmente vuoto [...] che non si condivide, in cui ci si sente emarginati [...] o rispetto al quale si vorrebbe esse-

²⁵ E. COMBA, *Visioni dell'orso: ritualità e sciamanismo tra gli Indiani delle Pianure*, in *Bestie o Dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, a cura di A. Bongioanni, E. Comba, Torino, Ananke, 1996, pp. 23-44.

re 'alternativi'»²⁶; una risposta che viaggia altresì lungo l'asse della mercificazione della spiritualità nativa pronta all'uso, da consumare all'occorrenza o anche svuotata dei propri significati.

Dall'esperienza sciamanica emergono un grande insegnamento e una grande suggestione, entrambi portatori di labilità, confini indefiniti, dimensioni che si intersecano, mutazioni e attraversamenti di mondi, nonché di forme di incertezza che racchiudono in sé conoscenza:

Un'incertezza che è anche viaggio, un'incertezza che è alla stregua del trasmigrare da uno stadio all'altro, senza pretesa di compiutezza, quasi a denunciare l'impossibilità di poter giungere ad una conoscenza piena della realtà, bensì dando valore alla realtà esperita come tale, forse vera sostanza della conoscenza stessa²⁷.

1.2 Lo sciamano? Democrazie pericolanti al confine tra 'due' mondi

Attraversare mondi, varcare confini. Abbiamo visto come lo sciamano sia il soggetto esperto di questa 'dimensione di mezzo', capace di muoversi nell'ambito degli spiriti dotati di potenza e di dialogare con la loro forza per trarne beneficio a favore della propria comuni-

²⁶ E. SPAGNA, *Sulle orme della tradizione*, Imprimerie, Padova 2008, p. 99.

²⁷ A. GRAFFEO, *Religioni e complessità. L'antropologia di Enrico Comba e i Nativi nordamericani*, Accademia University Press, Torino 2022, p. 143.

tà. Il confine che lo sciamano è capace di valicare è poroso, è una 'linea' che unisce il mondo dei vivi e dei morti o degli spiriti. È un confine che non segna una divisione, bensì una comunicazione sempre aperta, a ribadire quanto l'esistenza sia tale solo se vissuta nella duplice valenza della propria realizzazione nell'essenza concreta e al contempo nella sostanza dello spirito, se non anche in veste onirica²⁸.

Il protagonista della vicenda di cui parleremo di seguito ha scelto di percorrere una strada forse altrettanto complessa e 'onirica' quanto quella dei più comuni e tradizionali sciamani, soprattutto del Nord America. Una strada tracciata su di un confine fragile e prezioso. Questo confine è ciò che divide la convivenza civile e condivisa dall'abbandono delle regole e convenzioni, in favore di un salto nel buio e di un potenziale attacco definitivo agli impianti democratici del mondo occidentale. Il fatto che tutto questo sia accaduto negli Stati Uniti d'America, paese che storicamente ha saputo mettere da parte – anche solo temporaneamente – gli interessi personali e partitici in favore di un interesse nazionale superiore e della conservazione di quell'impianto democratico tanto caro alla retorica statunitense. Una domanda, alla vigilia delle prossime elezioni presidenziali²⁹, appare doverosa, se non inevitabile: quel confine è forse già stato varcato?

²⁸ Come ci ricorda Tim Ingold parlando del popolo Ojibwa, esiste una continuità tra il mondo onirico e del mito e il mondo concreto, della veglia. Una continuità che determina di fatto una non distinzione tra le due sfere dell'esistenza (T. INGOLD, *Sogno di una notte circumpolare*, cit., p. 74).

²⁹ Le elezioni presidenziali 2024 degli Stati Uniti d'America sono programmate per il giorno 5 novembre. Kamala Harris è la candidata del Partito Democratico, Donald Trump quello del Partito Repubblicano. Al momento della stesura di questo scritto le elezioni non hanno ancora avuto luogo, non è pertanto possibile effettuare alcuna riflessione concreta sul loro esito.

Washington, 6 gennaio 2021. Il giorno in cui era prevista la conferma dell'elezione di Joe Biden da parte del Congresso degli Stati Uniti – abitualmente un cerimoniale formale della democrazia statunitense –, alcuni sostenitori del presidente uscente Donald Trump prendono d'assalto il palazzo del Campidoglio, nel quartiere di Capitol Hill, per impedire l'insediamento del nuovo presidente. Tra i manifestanti di quel tragico assalto sono stati identificati alcuni rappresentanti di diversi gruppi organizzati e non, espressione dell'estrema destra, dei suprematisti bianchi, di movimenti cospirazionisti e delle milizie anti-governative. Sebbene in apparenza gli assalitori entrati nel Campidoglio non avessero leader conclamati, sono saliti agli onori della cronaca alcuni soggetti pittoreschi, poi portati alla ribalta dalla stampa soprattutto in chiave folclorica. Tra loro, il cosiddetto "sciamano" di Capitol Hill³⁰ o di QAnon: un personaggio eccentrico con scarponcini, guanti, pantaloni marroni, petto nudo, tatuaggi, volto dipinto con i colori della bandiera statunitense, un copricapo di pelliccia con corna che risponde al nome di Jake Angeli (Jacob Chansley). Sarebbe diventato l'uomo-simbolo della giornata. Chi è costui? Durante l'assalto a Capitol Hill lo "sciamano" è senz'altro il più appariscente di tutti; lo è a tal punto da eclissare agli occhi dei media figure molto più pericolose per il reale assetto democratico del paese³¹.

³⁰ Questo appellativo è stato usato prevalentemente dalla stampa italiana. Il personaggio è in realtà più noto per la stampa statunitense come: *Q Shaman*, *QAnon Shaman*, in alcuni casi anche *Yellowstone Wolf*.

³¹ Gli eventi di Capitol Hill e la 'trasmigrazione' dello "sciamano" di QAnon dallo stato di libero cittadino a quello di detenuto consente altresì lo spostamento del *focus* sul reale limite attraversato nell'occasione: il confine del concetto 'sacro' di democrazia e il carattere di sacralità attribuito alla carta

Jacob Anthony Angeli Chansley nasce nel 1988 nello stato dell'Arizona. Ha avuto un'infanzia non semplice e si è avvicinato al mondo delle droghe all'età di undici anni, incoraggiato da suo padre. Ha quindi poi fatto regolarmente uso di funghi psichedelici e di peyote. Nei suoi racconti riferisce di essere stato vittima di rapimenti alieni, aver vissuto esperienze paranormali ed essere entrato in contatto con alcuni demoni. Si propone come consulente spirituale per aiutare gli individui ad espandere la propria coscienza e raggiungere stadi superiori di conoscenza cosmica. Durante lo svolgimento di pratiche neo-sciamaniche raccomanda l'uso di piante psicotrope per la cura della salute mentale³². Interroga le cose intorno a sé alla ricerca di significati nascosti e segnali della presenza di Dio o di Satana negli accadimenti del mondo. È inoltre noto per essere un solerte divulgatore di teorie complottiste³³.

È soprattutto il suo aspetto ad attrarre l'attenzione mediatica. Jake Angeli ha il corpo ricoperto di tatuaggi. Quelli sul torace e sull'addome – molto grandi e vistosi – sono tratti dalla mitologia norrena e rappresentano simboli di cui diversi gruppi neonazisti e suprematisti neopagani si sono arbitrariamente appropriati. Questi

costituzionale, l'idea condivisa delle fondamenta democratiche, la convinzione della solidità dei sistemi di compensazione volti a prevenire caos o tirannia, o ancora lo stupore che un evento come quello potesse accadere realmente. Un Occidente assopito sul guanciale della propria (perduta) supremazia, possiede realmente la lucidità – ripulita dell'arroganza – capace di far cogliere i malesseri endogeni dei sistemi democratici?

³² B. PACE, *Jake Angeli: The Psychedelic Guru Who Stormed The Capitol*, in «Psymposia», January 7, 2021, <https://www.psymposia.com/magazine/jake-angeli-psychedelic-shaman-capitol-insurrection-trump> (consultato il 03/10/2024).

³³ J. TOLLEFSON, *Tracking QAnon: How Trump turned conspiracy-theory research up-side down*, in «Nature», DXC (2021), pp. 192-193.

simboli sono il *Mjöllnir*, il martello di Thor, l'*Yggdrasill*, l'albero cosmico, e il *Valknut*, il nodo di Odino. Inoltre, indossa un copricapo di pelliccia con corna di bufalo e ha il volto dipinto con la bandiera a stelle e strisce. Durante le proteste in Arizona – precedenti a quelle del 6 gennaio – per i presunti brogli elettorali pro-Biden, Jake Angeli si distingue immediatamente nella folla per l'aspetto già descritto, ma anche perché porta con sé una bandiera nera con la lettera "Q" e un cartello con scritto «Q Sent Me!»³⁴. Da quel momento inizia ad essere conosciuto con l'appellativo di *QAnon Shaman*, lo "sciamano" di QAnon³⁵. Jake Angeli ha formato il proprio pensiero soprattutto grazie alla frequentazione di Internet e social network: dalle tesi negazioniste sul Covid-19 fino ad arrivare a QAnon appunto³⁶. L'elezione di Joe Biden a

³⁴ R. O'DELL e R. RUELAS, *QAnon, false flags and baby-eating liberals: How Arizona Patriots build community around conspiracy theories*, in «The Arizona Republic», October 1, 2020 (updated October 9, 2020), <https://eu.azcentral.com/in-depth/news/local/arizona-investigations/2020/10/01/how-arizona-patriots-have-built-community-around-conspiracy-theories/3486382001> (consultato il 04/10/2024); R. SCHAPIRO e M. KOSNAR, *Capitol rioter in horned hat gloats as feds work to identify suspects*, in «NBC News», January 8, 2021, <https://www.nbcnews.com/news/us-news/capitol-rioter-horned-hat-gloats-feds-work-identify-suspects-n1253392> (consultato il 04/10/2024).

³⁵ Nota teoria cospirazionista e fenomeno multidimensionale che, nella sua narrazione 'classica', afferma l'esistenza di una rete mondiale di pedofili – capace di coinvolgere anche personaggi famosi come Hillary Clinton, George Soros, Madonna, Tom Hanks, tra gli altri – intenti a rapire bambini per succhiarne il sangue, al fine di estrarne adrenocromo, sostanza capace di allungare la durata della vita e donare l'eterna giovinezza. Si veda tra gli altri: WU MING 1, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni. Come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Alegre, Roma 2021; J. DI MICELI, *L'ideologia della paura*, People, Busto Arsizio 2022.

³⁶ J. EVANS, *A Closer Look at the 'QAnon Shaman' Leading the Mob*, in «GEN» su Medium, January 7, 2021, <https://gen.medium.com/the-q-shaman-conspiratorality-goes-rioting-on-capitol-hill-24bac5fc50e6> (consultato il 08/10/2024).

presidente degli Stati Uniti d'America è stata da subito accompagnata dall'idea che le elezioni fossero state 'rubate' – il *Big Steal*, il grande furto – ad opera dei Democratici. Lo stesso ex presidente Donald Trump è stato il primo sostenitore di questa teoria. In realtà, ancora prima che le elezioni presidenziali del 2020 avessero luogo, il politico lobbista e stratega repubblicano Roger Stone nel 2016 creò il gruppo attivista "Stop the Steal", per impedire che la futura vittoria elettorale di Trump venisse negata grazie a brogli o azioni fraudolente da parte degli avversari politici³⁷. Arrestato e condannato a quarantuno mesi di reclusione a seguito dell'assalto di Capitol Hill del 6 gennaio 2021, Jake Angeli è stato trasferito in una *halfway house*³⁸ il 28 marzo 2023 ed è stato definitivamente rilasciato il 25 maggio 2023³⁹. Nel novembre 2023 si è proposto come candidato per il Partito Libertario alle elezioni del 2024, ma non è riuscito a raggiungere le firme necessarie per farsi inserire nelle liste elettorali⁴⁰.

³⁷ R. KUZNIA *et al.*, *Stop the Steal's massive disinformation campaign connected to Roger Stone*, in «CNN», November 14, 2020, <https://edition.cnn.com/2020/11/13/business/stop-the-steal-disinformation-campaign-invs/index.html> (consultato il 03/10/2024).

³⁸ Un istituto con finalità riabilitative per persone con restrizioni della libertà, precedenti penali o problemi di abuso di sostanze stupefacenti e alcol.

³⁹ R. RUELAS e P. VANDELL, *Jake Angeli, icon of the Jan. 6 riots, released from halfway house, returns to Capitol*, in «The Arizona Republic», May 25, 2023, <https://eu.azcentral.com/story/news/politics/arizona/2023/05/25/jake-angeli-icon-of-the-jan-6-riots-released-from-halfway-house/70258685007> (consultato il 07/10/2024); S. MACFARLANE, *"QAnon Shaman" Jacob Chansley released early from federal prison, transferred to halfway house*, in «CBS News», May 30, 2023, <https://www.cbsnews.com/news/qanon-shaman-jacob-chansley-released-early-federal-prison-halfway-house-jan-6> (consultato il 07/10/2024).

⁴⁰ Associated Press, *Former "QAnon Shaman" apparently running for Congress*, in «CBS News», November 13, 2023, <https://www.cbsnews.com/news/former-qanon-shaman-jacob-chansley-congress-arizona> (consultato il 07/10/2024).

La relazione dell'Occidente con il mondo dei Nativi americani è sovente costellata di stereotipi diffusi e duraturi. L'origine di buona parte dell'immaginario legato al mondo nativo⁴¹ può essere fatta risalire all'invenzione del Wild West Show nel 1883 ad opera di Buffalo Bill (all'anagrafe William Frederick Cody). Egli per primo vide il potenziale economico di uno spettacolo itinerante legato al mondo del 'selvaggio west' per un pubblico desideroso di avventura e mistero. Buffalo Bill e il *Wild West Show* furono gli artefici dei più lunghi e solidi stereotipi legati al mondo nativo, cosa che, come in parte, già visto non è del tutto sfumata ancora oggi, e che negli anni ha avuto un forte riverbero nel cinema, nella pubblicità, nella letteratura e nei fumetti. Alcune immagini classiche veicolate dallo spettacolo – tra gli altri l'assalto alla diligenza, l'attacco indiano ai carri, l'arrivo della cavalleria⁴² – rappresentano in realtà una visione ristretta delle popolazioni native, assimilabile perlopiù alle popolazioni delle Pianure. La cosa è facilmente spiegabile con il fatto che Buffalo Bill usò principalmente comparse provenienti dalle popolazioni delle Pianure chiamate a replicarne danze e rituali – in modo enfaticizzato e spettacolare e con l'utilizzo di costumi sgargianti – con lo scopo di attrarre il più possibile l'attenzione del pubblico⁴³.

⁴¹ Cfr. L.G. MOSES, *Wild West Shows and the Images of American Indians, 1883-1933* [1996], University of New Mexico Press, Albuquerque 1999.

⁴² Cfr. D. RUSSELL, *The Lives and Legends of Buffalo Bill* [1960], University of Oklahoma Press, Norman 1979.

⁴³ E. COMBA, *Stereotipi occidentali sulla spiritualità nativa, intervento all'interno del convegno: Sentieri di carta verso il West*, Torino, 11 maggio 2019, su YouTube: Soconas Incomindions, *Sentieri di Carta 2019 pt3*, 8 giugno 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=3NHYUQyJ3po> (consultato il 04/10/2024).

Questa riduzione (e semplificazione) delle culture native – che non teneva conto della complessità delle popolazioni e degli aspetti più legati alla spiritualità – contribuì al radicamento di alcune convinzioni, tanto negli Stati Uniti quanto in Europa, continente in cui lo spettacolo effettuò un lungo e proficuo tour⁴⁴.

Nel cinema e nella letteratura a fumetti alcuni elementi delle culture native hanno attratto in modo particolare l'attenzione di autori e pubblico. Il *totem* compare frequentemente nelle storie a fumetti sebbene appartenga esclusivamente all'area culturale della Costa di Nord-Ovest, area che non è di fatto entrata nell'immaginario del genere *western*. Una potenziale spiegazione dell'assimilazione di questo elemento all'interno di storie e avventure è che i temi totemici hanno a lungo fatto parte del dibattito interno alle scienze umane e, grazie a studiosi come Freud o Durkheim, sono stati considerati all'origine di tutte le forme di religione. Il tema totemico legato al *West* ha tuttavia subito un lento processo di trasformazione che lo ha portato dall'essere un tema straniano a divenire aspetto familiare e intimo: ricercare il proprio animale totemico – come guida ancestrale, spirituale – è divenuto affare comune in Occidente⁴⁵.

Analogamente anche il tema dello *sciamanismo* ha visto una lenta trasformazione all'interno dell'immaginario pubblico. Inizialmente il termine più usato per riferirsi a tali figure religiose era *stregone*, rappresentato sovente e in modo arbitrario con delle corna di bisonte in testa (cosa che ci ricorda forse qualcuno o qualcosa),

⁴⁴ CFR. C.E. GRIFFIN, *Four Years in Europe with Buffalo Bill* [1908], University of Nebraska Press, Lincoln-London 2010.

⁴⁵ E. COMBA, *Stereotipi occidentali sulla spiritualità nativa*, cit.

un ornamento che non ha direttamente a che fare con lo sciamano. L'utilizzo dell'appellativo di stregone tendeva ad evidenziare gli aspetti selvaggi e primitivi, legati alla magia, sicuramente affascinanti ma, allo stesso tempo, inquietanti e forse pericolosi. Con il tempo tale figura ha assunto connotazioni sempre più positive e la parola sciamano è diventata di uso più comune, portando maggiormente alla ribalta i tratti positivi di saggezza, conoscenza e capacità di accesso a poteri non comuni⁴⁶.

La stampa internazionale e l'opinione pubblica hanno da subito associato la qualifica di "sciamano" al personaggio simbolo degli scontri di Capitol Hill calando acriticamente il termine all'interno di un quadro – del personaggio e del contesto – poco affine al suo significato reale. D'altronde "sciamanismo", come abbiamo già visto, è un termine usato in modo molto ampio, con significati differenti e sovente con poche attinenze con l'originale derivazione⁴⁷. Inoltre, il termine «è divenuto recentemente un concetto di moda, che viene utilizzato in [...] contesti diversi e con significati differenti, spesso in modo superficiale e impreciso, quando non addirittura completamente arbitrario»⁴⁸, così da portare spesso ad un allontanamento dal suo significato originario e a favorire il suo utilizzo in relazione a figure che non potrebbero, in altri momenti, fregiarsi, anche immeritadamente, del titolo di sciamano.

È possibile sospendere temporaneamente la nostra reticenza nell'uso fatto in modo inappropriato del termine, per comprendere se l'utilizzo non possa avere

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ F. BOWIE, *The Anthropology of Religion...*, cit., pp. 190-191.

⁴⁸ E. COMBA, *Antropologia delle religioni...*, cit., p. 167.

un significato 'altro' e forse più inquietante di quanto non appaia ad un primo sguardo? Nel prossimo paragrafo proveremo a partire da questa suggestione per tentare di comprendere la reale natura e l'afflato religioso che sottendono ad alcuni fenomeni contemporanei come i movimenti legati alle teorie del complotto.

1.3 *Considerazioni conclusive?*

Nessuno ha il controllo, nessuno muove i fili

Il giorno 28 ottobre 2017, nell'area tematica / pol/ di 4chan⁴⁹, all'interno del *thread* "Calm Before the Storm" (La quiete prima della tempesta), appare il primo messaggio a nome "Q"⁵⁰ (in quella prima occasione "Q Clearance Patriot")⁵¹ in cui viene annunciata la prossima estradizione di Hillary Clinton e il blocco del suo passaporto a partire dal giorno 30 ottobre. Il messaggio avverte della possibilità di rivolte di massa o di possibili fughe

⁴⁹ Il sito web *Imageboard*, nato nel 2003 inizialmente per la pubblicazione di foto e discussioni su manga e anime, divenne successivamente un importante riferimento per diverse sottoculture di internet, soprattutto grazie alla possibilità di pubblicare contenuti in forma anonima.

⁵⁰ A. LAFRANCE, *The Prophecies of Q. American conspiracy theories are entering a dangerous new phase*, in «The Atlantic», June 2020, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2020/06/qanon-nothing-can-stop-what-is-coming/610567/?silverid-ref=MzEwMTU3MzM4ODgzSo> (consultato il 08/10/2024).

⁵¹ L'autore lasciava intendere di essere un alto funzionario federale in possesso di "autorizzazione Q", che consente l'accesso a dati top secret riservati (o anche precedentemente riservati) e alle informazioni sulla sicurezza nazionale americana (P. MARTINEAU, *The Storm Is The New Pizzagate – Only Worse*, in «Intelligencer», December 19, 2017; J. BODNER et al., *Covid-19 Conspiracy Theories: QAnon, 5G, the New World Order and Other Viral Ideas*, McFarland, Jefferson 2021). Divenne in seguito noto come Anonimo Q (QAnon). L'utente QAnon troverà successivamente ospitalità sulla piattaforma 8kun (già 8chan) da cui rilascerà le note "Qdrops".

dagli Stati Uniti. Saranno i militari a condurre l'operazione, nel frattempo la Guardia Nazionale si attiverà⁵². L'identità di Q resta avvolta nel mistero. Nel documentario *Q: Into the Storm* del film-maker Cullen Hoback, si ipotizza che a seguito del passaggio su 8kun (8chan) siano stati gli stessi amministratori di queste piattaforme, Jim e Ron Watkins, padre e figlio, a prendere in mano il personaggio⁵³. Venire a capo del reale volto che sta dietro il nome Q è forse (oggi) l'elemento meno importante di tutta la vicenda, anche in virtù del fatto che quel fenomeno iniziale si è lentamente trasformato fino a prendere diramazioni diverse e a complessificarsi ulteriormente. Appare molto più interessante, soprattutto in relazione a quanto è oggetto di questo scritto, capire come questo fenomeno possa aver preso così fortemente piede negli Stati Uniti (ma anche in altre parti del mondo) e quali inclinazioni e affliti di tipo religioso abbia assunto negli anni, fino a 'lanciare' come uno dei leader dell'insurrezione del 6 gennaio 2021, anche nell'opinione pubblica, proprio una figura religiosa.

Pochi giorni prima dell'inaugurale messaggio di Q su 4chan, l'allora presidente Donald Trump, posando per alcune foto con alcuni alti ufficiali dell'esercito americano aveva accennato, in modo sornione, ad una presunta 'quiete prima della tempesta', senza precisare altro. Solo pochi giorni dopo uscirà il primo messaggio di Q con quello stesso titolo⁵⁴. Non è possibile affermare che i due eventi siano direttamente correlati – e non è intenzione dello scrivente indagare su questo – quanto

⁵² WU MING 1, *La Q di Qomplotto...*, cit., pp. 37-38.

⁵³ J. DI MICELI, *L'ideologia della paura*, cit. p. 209.

⁵⁴ WU MING 1, *La Q di Qomplotto...*, cit., p. 37.

piuttosto si vuole mettere in evidenza come il 'flirt' tra QAnon e Donald Trump abbia uno storico importante e riconoscibile, a volte più esplicito, a volte meno, ma comunque presente e ben ravvisabile. Sebbene non abbia mai sostenuto pubblicamente QAnon, Donald Trump ha ripetutamente rifiutato di condannarne le teorie complottiste e in un'occasione ha anche elogiato i suoi seguaci per il loro supporto⁵⁵.

L'incrocio tra QAnon e sciamanismo appare essere il frutto di un *melting pot* di eventi che sono lo specchio della complessità dei fenomeni contemporanei, in particolare di quelli che nascono sul web, con ricadute poi concrete nella realtà. Il movimento New Age, come già visto, ebbe un ruolo importante nel portare alla ribalta dei più il fenomeno dello sciamanismo, come tentativo di recupero di una spiritualità perduta. Un tentativo volto a contenere l'ansia del vuoto e il pericolo di emarginazione espresso dalla contemporaneità. Allo stesso tempo contribuì a parte dello svuotamento di significati iniziali che influenzeranno anche future declinazioni del fenomeno.

L'approccio occidentale all'universo nativo e alle figure da esso emerse ha avuto oscillazioni che vanno dalla denigrazione degli anni addietro alla recente mitizzazione, che ha spesso idealizzato la cultura nativa ed è il frutto di ricostruzioni su cui venivano proiettate pulsioni caratteristiche del sincretismo religioso degli anni 1990 o delle istanze *new age*⁵⁶. Un'oscillazione che si muove tra

⁵⁵ J. TOLLEFSON, *Tracking QAnon...*, cit. pp. 192-193.

⁵⁶ G. MANFREDI, *Di cosa e di chi parliamo quando parliamo di Indiani d'America*, in *I Nativi americani. I primi abitanti del Nuovo Continente*, a cura di F. Tono, Città di Castello, I Libri di Emil, 2019, pp. 8-9.

sensu di colpa, per lo sterminio attuato, e nostalgia per la scomparsa dell'elemento selvaggio e della frontiera.

La cultura americana contemporanea – che lo riconosca o meno – è debitoria nei confronti di quella nativa, anche nella propria inclinazione visionaria o nell'attitudine al nomadismo⁵⁷. Espressioni che nella complessità del contemporaneo possono assumere forme inaspettate, quand'anche inafferrabili.

Il tentativo violento di rovesciare la democrazia americana rappresenta l'attraversamento di un confine da cui è difficile immaginare un ritorno innocuo e indolore ad un 'prima' immacolato. Gli Stati Uniti si sono riconosciuti invulnerabili più che mai. Gli scontri hanno lasciato sul terreno cinque morti e quattro poliziotti hanno successivamente scelto di togliersi la vita a seguito dei traumi psicologici dovuti all'evento.

Per quanto siano stati gravi gli avvenimenti di Capitol Hill, resta l'impressione che l'assalto abbia in realtà trasmesso l'impressione di un'orda disorganizzata, senza una guida specifica – se non una ispiratrice nella figura di Donald Trump – e con numerosi tratti di eccentricità.

Nel quadro degli eventi del 6 gennaio 2021, Jake Angeli è divenuto l'inaspettato elemento su cui sono confluite le maggiori attenzioni mediatiche: lo "sciamano" di QAnon ha rappresentato una sintesi ideale del processo di fusione tra complottismo e spiritualità. «Le trepidazioni millenariste di QAnon, in attesa di un risveglio che rigeneri politicamente e spiritualmente l'umanità, attirano molti seguaci dei culti *new age*, parareligiosi e persino ufologici»⁵⁸. Seguaci e praticanti di una

⁵⁷ Ivi, pp. 10-11.

⁵⁸ J. DI MICELI, *L'ideologia della paura*, cit. p. 206.

spiritualità di cui Jake Angeli sembra essere una sintesi, con elementi e suggestioni provenienti dalle culture native nordamericane. Qui sembrano però fermarsi gli elementi di analogia e parallelismo tra lo sciamanismo nativo e quello di QAnon, uno sciamanismo che sembra essere nuovamente specchio di un retaggio colonialistico e appropriativo ancora affamato delle carni culturali dei primi abitatori del continente. Una spiritualità uscita dal frullatore della cultura pop, come una sorta di *smoothie* di accompagnamento ad un più ampio pasto da *fast food* ricco di grassi saturi. La portata principale è sotto gli occhi di ognuno di noi, con le sue narrazioni intrise di millenarismo. È sufficiente leggere o ascoltare, e non occorrono interpretazioni o raffinate retro-letture.

QAnon non è stato concepito come una religione. QAnon è – o quantomeno è diventato – un fenomeno decentralizzato, esteso – soprattutto grazie al potere del *social web* in grado di trasformare fenomeni di nicchia in fenomeni globali⁵⁹ – e multiforme: un movimento politico e una quasi-religione⁶⁰. QAnon si è evoluto in direzione di un'ideologia politico-religiosa estremista e nella forma di una “religione iper-reale”⁶¹. Una religione

⁵⁹ A. BROOKS *et al.*, *QAnon: A look inside the online conspiracy*, in «WBUR», August 4, 2020, <https://www.wbur.org/on-point/2020/08/04/qanon-what-to-know-online-conspiracy> (consultato il 08/10/2024).

⁶⁰ M.A. ARGENTINO, *QAnon and the storm of the U.S. Capitol: The offline effect of online conspiracy theories*, in «The Conversation», January 7, 2021, <https://theconversation.com/qanon-and-the-storm-of-the-u-s-capitol-the-offline-effect-of-online-conspiracy-theories-152815> (consultato il 08/10/2024).

⁶¹ M.A. ARGENTINO, *In the Name of the Father, Son, and Q: Why It's Important to See QAnon as a 'Hyper-Real' Religion*, in «Religion Dispatches», May 28, 2020, <https://religiondispatches.org/in-the-name-of-the-father-son-and-q-why-its-important-to-see-qanon-as-a-hyper-real-religion> (consultato il 08/10/2024).

iper-reale basata sulla premessa che la realtà attuale sia direttamente creata e modellata dalla cultura pop. QAnon è una ‘fede’ costruita, una “conspirituality”⁶², fatta di opere di cultura popolare, media, intrattenimento, evangelismo americano e teorie cospirative che concorrono alla costruzione di quel mondo iperreale⁶³. Un mondo che può sembrare apparentemente popolato da seguaci squilibrati, inquieti e solitari, in virtù anche dell’eccentricità di alcuni protagonisti, non ultimo lo “sciamano” di QAnon.

Sebbene la ricerca accademica suggerisca che le teorie del complotto siano per i ‘perdenti’, QAnon ha prosperato. Dopotutto, la comunità che diffondeva le cospirazioni di QAnon si è trovata dalla parte dei vincitori delle elezioni presidenziali statunitensi del 2016⁶⁴.

La pandemia da Covid-19 ha dato un forte impulso al proliferare di *conspiracy theories* favorendo l’insorgere di incertezze, diffidenza, paura e impotenza. Un ambiente sociale e culturale insicuro e fragile all’interno del quale QAnon ha potuto diffondersi. Durante il *lockdown* si è assistito alla celebrazione di messe online e si è rilevata la presenza delle chiese di QAnon: chiese

⁶² J. EVANS, *A Closer Look at the ‘QAnon Shaman’ Leading the Mob*, cit.

⁶³ M.A. ARGENTINO, *In the Name of the Father, Son, and Q...*, cit.

⁶⁴ M.A. ARGENTINO, *QAnon conspiracy theory followers step out of the shadows and may be headed to Congress*, in «The Conversation», July 8, 2020, <https://theconversation.com/qanon-conspiracy-theory-followers-step-out-of-the-shadows-and-may-be-headed-to-congress-141581> (consultato il 08/10/2024).

domestiche neo-carismatiche che sono propaggine del cristianesimo evangelico protestante nelle quali le teorie cospirative di QAnon sono reinterpretate attraverso la Bibbia e, a loro volta, le teorie della cospirazione di QAnon servono come lente per interpretare la Bibbia stessa⁶⁵. Se si vuole associare una matrice religiosa a QAnon questa non va ricercata tanto nella spiritualità nativa e nei suoi presunti portavoce contemporanei, quanto piuttosto negli ambienti cristiano-evangelici più oltranzisti ed estremi. Una matrice religiosa che si è andata ad innestare su un quadro politico-sociale in cui l'ascesa di Trump ha incrociato la progressiva radicalizzazione del Partito Repubblicano e la perdita di status epistemologico minoritario delle teorie del complotto – soprattutto grazie a internet e ai *social network* – rendendole così capaci di giungere ad una popolazione sempre maggiore. Come osserva Michiko Kakutani, a partire dagli anni 1960, la destra populista ha iniziato a contestare sempre più l'idea di interpretazione dei fatti in modo obiettivo ed univoco, dando sempre maggiore spazio a inflessioni relativizzanti e alla prospettivizzazione soggettiva. Su alcune banalizzazioni del pensiero e della filosofia postmodernista si è quindi creato poi il terreno fertile a che l'ascesa di Trump e di QAnon e il quadro esplosivo per gli istituti democratici contemporanei venisse a crearsi⁶⁶.

⁶⁵ M.A. ARGENTINO, *The Church of QAnon: Will conspiracy theories form the basis of a new religious movement?*, in «The Conversation», May 18, 2020, <https://theconversation.com/the-church-of-qanon-will-conspiracy-theories-form-the-basis-of-a-new-religious-movement-137859> (consultato il 08/10/2024).

⁶⁶ M. KAKUTANI, *La morte della verità. La menzogna nell'era di Trump*, trad. it. Solferino, Milano 2018.

I fatti del 6 gennaio 2021 hanno portato alla ribalta un personaggio, uno “sciamano”, che ha attirato l’attenzione dei più. Un personaggio che è stato identificato come uno dei leader della protesta e, in un certo senso, è diventato uno dei simboli di QAnon. L’appellativo di sciamano con cui è stato identificato sembra inserirsi sulla coda di quel processo diluitivo iniziato con la New Age negli anni 1960 e 1970, passando per il ‘nativismo’ hollywoodiano e l’imprenditoria *new age* del buon selvaggio degli anni 1990, fino all’indecifrabilità del mondo contemporaneo ancora oggi avvolto nell’inutile dicotomia online/offline⁶⁷. Una qualifica, “sciamano”, che è forse uno specchietto per le allodole, meglio ancora un salvagente a cui aggrapparsi nel disperato tentativo di attribuire volti e significati ad un fenomeno forse non del tutto comprensibile, sfuggente, inafferrabile, ma anche concreto e impattante allo stesso tempo:

La cosa principale che ho imparato sulle teorie del complotto è che i complottisti credono nei complotti perché è più confortante. La verità è che il mondo è caotico. La verità è che non è il complotto di una banca ebraica o di alieni grigi o di rettiloidi di tre metri da un’altra dimensione ad avere il controllo. La verità è più spaventosa, nessuno ha il controllo. Il mondo è alla deriva⁶⁸.

⁶⁷ Quest’ultimo termine viene spesso associato in modo poco corretto al concetto di “vita reale”.

⁶⁸ Tratto dal documentario di D. VYLENZ, *The Mindscape of Alan Moore*, Shadowsnake Films, UK 2003, in J. DI MICELI, *Manuale per fabbricare una teoria del complotto*, People, Busto Arsizio 2024, p. 14.

In questo governo del caso e nell'abbandono alla deriva può anche accadere che un personaggio eccentrico quanto effimero possa assurgere a simbolo di un movimento acefalo, diffuso e complesso, che avrebbe potuto restare confinato in una *message board* per pochi ma che è diventato un fenomeno globale e una parte concreta e reale della contemporaneità. I mondi attraversati sono innumerevoli e costantemente in ridefinizione, come se la soglia dell'ingresso del covo della nostra capacità di comprensione venisse costantemente spostata, distratti da elementi di contorno, così da impedirci di cogliere realmente che cosa osservare, al punto da non riuscire più a comprendere quanto possa essere profonda o dove realmente abbia inizio la tana del bianconiglio.

PARTE SECONDA

5 NOVEMBRE 2024, ELECTION DAY E OLTRE⁶⁹

Stati Uniti d'America, 5 novembre 2024. Donald Trump ha appena vinto per la seconda volta la corsa alla Casa Bianca. La sua rielezione è giunta al termine di una delle campagne elettorali più crude e, forse, determinanti per il futuro degli Stati Uniti e non solo. La vittoria di Trump è da considerarsi totale: ha ottenuto 318 grandi elettori contro i 226 di Kamala Harris e ha vinto il voto popolare con il 49,80% delle preferenze (e oltre settantasette milioni di voti). Ben sei stati sono passati ai Re-

⁶⁹ Questa parte è stata aggiunta successivamente alla prima stesura del testo, ed è stata scritta all'indomani delle elezioni del presidente degli Stati Uniti d'America, svoltesi il 5 novembre 2024, che hanno visto la vittoria di Donald Trump.

pubblicani rispetto al 2020, inoltre il GOP⁷⁰ è riuscito a conquistare sia la Camera dei rappresentanti che il Senato. Un successo con una portata difficilmente auspicabile dallo stesso Trump e che i media non sono stati capaci di prevedere.

Anche in questa occasione la candidatura di Trump ha fatto leva sui principi e di dettami del *Make America Great Again* (MAGA), riproponendo alcuni temi, su tutti quello dell'immigrazione, già parte importante del primo mandato come presidente. A questo proposito non sono mancati attacchi all'inefficienza della presidenza Biden. Un esempio di questi attacchi indiretti, lanciato durante il confronto televisivo con Kamal Harris sulla rete ABC, è la celebre *fake news* dei migranti haitiani mangiatori di cani e gatti nella cittadina di Springfield, Ohio⁷¹: «In Springfield, they are eating the dogs. The people that came in, they are eating the cats. They're eating – they are eating the pets of the people that live there»⁷².

Trump ha inaugurato il suo secondo mandato emettendo quarantadue ordini esecutivi nelle prime dodici ore, colpendo principalmente in tema di diritti, mi-

⁷⁰ Great Old Party, nome con cui è anche conosciuto il Partito Repubblicano statunitense.

⁷¹ PolitiFact, *Fact check: Trump-Harris presidential debate – truths and falsehoods. The Democratic and Republican candidates traded plenty of accusations. Do they hold up to factual scrutiny?*, in «Al Jazeera News», <https://www.aljazeera.com/news/2024/9/11/fact-check-trump-harris-presidential-debate-truths-and> (consultato il 30/01/2025); M. RAMIREZ URIBE, PolitiFact, *'I'm afraid': Aftermath of Trump's misinformation on Springfield's Haitians, How a debunked rumour amplified anti-migrant sentiments and caused chaos in Springfield, Ohio*, ivi, <https://www.aljazeera.com/news/2024/9/15/im-afraid-aftermath-of-trumps-misinformation-on-springfields-haitians> (consultato il 30/01/2025).

⁷² M. THOMAS e M. WENDLING, *Trump repeats baseless claim about Haitian immigrants eating pets*, in «BBC News», September 15, 2024, <https://www.bbc.com/news/articles/c77l28myezko> (consultato il 30/01/2025).

granti e questioni di genere. Non è certo che tutti questi ordini possano sopravvivere al Congresso o alla Corte suprema, però il nuovo corso che egli ha voluto inaugurare è apparso evidente in modo immediato⁷³. Anche in ambito di politica estera l'indirizzo è apparso muscolare e diretto: minaccia di pesanti dazi nei confronti di Canada e Messico (nonché Europa), accusati di non aver sufficientemente arginato il fenomeno migratorio e la diffusione del *fentanyl* negli Stati Uniti, minacce di annessione – anche con l'uso della forza – alla Groenlandia (ricca di petrolio, uranio e terre rare), a Panama, a cui è stato 'chiesto' di restituire la sovranità sull'omonimo canale agli Stati Uniti e ancora al Canada, invitato in modo noncurante, a divenire il cinquantunesimo stato dell'unione.

Per gli scopi che si prefigge questo elaborato, non verrà approfondito ulteriormente il tema politico-economico della presidenza Trump appena iniziata, poiché la situazione è in continua evoluzione e gli scenari possibili meriterebbero un'analisi approfondita. Un suo provvedimento risulta però essere interessante ai fini di quanto detto finora: il 20 gennaio 2025 Trump ha graziato (*full, complete and unconditional pardon*) circa 1.500 persone condannate (e in carcere) per l'assalto a Capitol Hill del 6 gennaio 2021 e ha commutato la pena per quattordici leader di formazioni estremiste di destra come i Proud Boys o gli Oath Keepers⁷⁴. Le spiegazioni ai provvedi-

⁷³ C. MORELLI, *Tutti i 42 ordini esecutivi di Trump nelle prime dodici ore*, in «Wired», 21 gennaio 2025, <https://www.wired.it/article/trump-ordini-esecutivi-inauguration-day/> (consultato il 03/02/2025).

⁷⁴ Presidential Actions, *Granting Pardon And Commutation Of Sentences For Certain Offences Relating To The Events At Or Near The United States Capitol on January 6, 2021* (by the President of the United

menti di grazia concessi riprendono, nella sostanza, le stesse affermazioni e i proclami rilasciati più volte, definendo “ostaggi” (del sistema carcerario) gli assalitori e riproponendo la tesi secondo cui le elezioni del 2020 vennero truccate⁷⁵. Tra le persone grate troviamo anche Jake Angeli Chansley, di cui abbiamo parlato in precedenza⁷⁶.

Durante l’ultima tornata elettorale Donald Trump ha avuto accanto a sé – come finanziatore e futuro membro del suo governo – il noto miliardario Elon Musk, proprietario tra le altre di Tesla, SpaceX e del social network X (noto in precedenza come Twitter). Il miliardario ha avuto un ruolo determinante nel successo di Trump: è stato tra i primi con cui il *tycoon* si è congratulato ed è salito sul palco della vittoria esultando accanto a lui. Elon Musk è la figura nuova di questo mandato del 47° presidente degli Stati Uniti. Utilizzando una formula cara ai mass media: si ritrovano insieme l’uomo più potente e l’uomo più ricco del mondo.

Una sorta di filo rosso collega Jake Chansley, lo sciamano di QAnon, ed Elon Musk. Un filo che si srotola sia in un ambito concreto sia con richiami ad aspetti religiosi che andremo ad analizzare di seguito.

States of America), The White House, January 20, 2025, <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/granting-pardons-and-commutation-of-sentences-for-certain-offenses-relating-to-the-events-at-or-near-the-united-states-capitol-on-january-6-2021/> (consultato il 03/02/2025).

⁷⁵ M. WENDLING, *Trump pardons give Jan 6 defendants nearly everything they wanted*, in «BBC», January 22, 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/cjw4vjvlgxpo> (consultato il 03/02/2025).

⁷⁶ E. KELLER, *QAnon Shaman Jacob Chansley Is Buying Guns After Trump Pardon*, in «Newsweek», January 21, 2025, <https://www.newsweek.com/jacob-chansley-pardon-donald-trump-jan-6-guns-2018480> (consultato il 03/02/2025).

2.1 *Elon Musk, l'uomo*

Elon Musk è nato a Pretoria in Sudafrica nel 1971. È un cittadino canadese naturalizzato statunitense. Trascorre l'infanzia nel Sudafrica dell'apartheid, in un periodo storico in cui la violenza appartiene al quotidiano ed è quasi parte integrante del processo di apprendimento. A scuola viene spesso bullizzato: una volta, a seguito dei pugni ricevuti da alcuni compagni dovette trascorre una settimana in ospedale e subire numerosi interventi chirurgici prima di potersi riprendere fisicamente. La sua famiglia è ricca ma con aspetti di complessità: la madre, soprattutto dopo il divorzio, lavorava senza sosta e lasciava spesso i figli a casa da soli, costringendoli a cavarsela in autonomia. La figura portatrice di tormento per il giovane Elon è però il padre: ingegnere dalla forte personalità e dai comportamenti discutibili. Elon lo definisce un uomo ambiguo, violento, bugiardo, crudele, che gli rimandava continuamente quanto fosse debole e inconsistente. A scuola – dove peraltro è abbastanza bravo – spesso è distratto e immerso nei suoi pensieri e nessuno sembra accorgersi dei suoi tratti di genialità. Ha una prodigiosa memoria e passa il tempo a leggere e studiare. Si appassiona alla fisica, alla matematica e alla chimica. Rimane affascinato dai supereroi, nei quali apprezza la vocazione umanitaria di voler salvare il mondo. Legge e rilegge un libro, trovato nella biblioteca di suo padre, sulle grandi invenzioni del futuro e immagina di organizzare viaggi su altri pianeti. Il libro che però ha più influenzato i suoi anni adolescenziali è *Guida galattica per autostoppisti* di Douglas Adams⁷⁷. Nel 1982 vide per la

⁷⁷ W. ISAACSON, *Elon Musk*, [2023], trad. it. Mondadori, Milano 2023.

prima volta in un centro commerciale di Johannesburg un computer. Il giovane Elon, con lavoretti saltuari, riuscì a mettere da parte i soldi necessari. Acquistò il suo primo computer, un Commodore VIC-20, con il quale poté iniziare a giocare ai primi videogiochi, appassionandosene sempre più. Il computer era venduto con un corso di programmazione in BASIC che Elon fece in tre giorni senza mai dormire. Crea poi a tredici anni *Blastar*, il suo primo videogioco che vendette in seguito alla rivista *PC and Office Technology* per 500 dollari⁷⁸. A diciassette anni si trasferisce col fratello Kimbal in Canada, frequentando la Queen's University in Ontario. Conobbe poi Peter Nicholson, responsabile della pianificazione strategica della Scotiabank, che rimase ammirato dalla sua competenza e lo invitò per un tirocinio. Il ragazzo, non attratto dalla finanza, rivolse la sua attenzione in direzione della Silicon Valley. Si sposta quindi negli Stati Uniti dove studia alla University of Pennsylvania, sviluppando un particolare gusto per le feste, che lo aiutò ad uscire dal «guscio di solitudine in cui era rimasto chiuso da bambino»⁷⁹. Per quanto Elon amasse l'atmosfera delle feste, non si fece mai prendere la mano. Il suo sodale Adeo Ressi si disse sorpreso di come lui sembrasse sempre distaccato: «Gli piaceva stare in mezzo alla festa, ma non vi partecipava mai del tutto. L'unica cosa di cui si abbuffava erano i videogiochi»⁸⁰.

Col fratello fonda nel 1995 la Zip2, con un'idea semplice e un potenziale che non venne colto immediatamente da tutti: mettere online le Pagine Gialle

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Frase di Adeo Ressi, amico di Elon Musk (*ibidem*).

con l'elenco delle aziende e, grazie ad un software, associarle alle mappe, così da renderle localizzabili. Successivamente la Mohr Davidow offrì un investimento di tre milioni di dollari nella compagnia e diede loro 30.000 dollari ciascuno. Nel 1999 Compaq si interessa a Zip2 offrendo 307 milioni di dollari. Elon Musk, a soli ventisette anni, incassò ben ventidue milioni di dollari, che investì per fondare X.com, una compagnia di servizi bancari online e pagamenti elettronici, che nel 2000 si fuse con PayPal, venendo in seguito acquistata da eBay. Si scorge un *modus operandi* in Elon Musk: avere un'idea, innovativa ed efficace, costruirvi attorno un'azienda, portarla al successo, rivenderla o reinvestire gli utili in una successiva nuova idea, in tutti i rami dell'innovazione: SpaceX, per il trasporto aerospaziale; SolarCity, per le energie rinnovabili e sostenibili; Tesla, per le auto elettriche; OpenAI, per intelligenza artificiale; HyperLoop e The Boring Company, per i trasporti ad alta velocità; Neuralink, per la creazione di interfacce neurali capaci IA-cervello. Nel 2022 compra Twitter e lo ribattezza X.

La sua vita privata è alquanto complessa: non dorme, mangia poco, non riesce a concepire del tempo libero, se non quello dedicato ai videogiochi. Anche dal punto di vista sentimentale la sua vita è complessa: due mogli, diverse fidanzate e amanti, dodici figli, alcuni dei quali con nomi stravaganti. Musk stesso ammette di essere una persona sola e di cadere spesso in modalità 'demoniaca', con alti e bassi molto marcati. Altro aspetto controverso riguarda il suo rapporto con le sostanze stupefacenti. Nel 2024 ammette di fare uso di *ketamina* in chiave terapeutica e nell'interesse degli

investitori⁸¹: «Ho reinventato l'auto elettrica e sto per inviare su Marte un razzo con uomini e donne a bordo. Come potete pensare che sia anche un tipo tranquillo e normale?»⁸².

Dal punto di vista politico il suo andamento appare difficilmente inquadrabile: supporta con i satelliti l'esercito di Zelensky, ma sostiene che la Crimea deve restare alla Russia e respinge le richieste fatte a Starlink di bloccare l'accesso ai satelliti di informazione russi. È un libertino, è contro la cultura Woke e il politicamente corretto. Si considera politicamente ibrido: progressista sui temi sociali ed etici, conservatore in materia fiscale. Di fatto, ha sempre finanziato entrambi i partiti, ma per le presidenziali si è sempre schierato coi Democratici. Inizialmente sembra non apprezzare molto Trump: «Non sono un fan di Trump. È un disturbatore. È il campione mondiale di stronzate»⁸³. La svolta politica a destra avviene recentemente. Pur avendo votato per i Democratici nel 2020, inizia a criticare Joe Biden per le politiche su Covid-19 e fisco, mentre crescono le pressioni fiscali e le indagini sulle sue aziende. Nel 2021 Tesla viene esclusa da un vertice alla Casa Bianca sull'auto elettrica, al quale vengono però invitate Ford e General Motors⁸⁴. I

⁸¹ S. DANG, *Musk defends his ketamine use as beneficial for investors in new video*, in «Reuters», March 18, 2024, <https://www.reuters.com/business/healthcare-pharmaceuticals/musk-defends-his-ketamine-use-beneficial-investors-new-video-2024-03-18/> (consultato il 05/02/2025).

⁸² Frase di Elon Musk, in «Saturday Night Live», 8 maggio 2021 (W. Isaacson, Elon Musk, cit.).

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ C. ISIDORE, *Tesla just got snubbed by Biden's electric vehicle summit*, in «CNN Business», August 5, 2021, <https://edition.cnn.com/2021/08/05/business/tesla-snub-white-house-event/index.html> (consultato il 05/02/2025).

rapporti con l'amministrazione Biden appaiono ormai deteriorati, nella campagna elettorale del 2024 sosterrà finanziariamente e pubblicamente Donald Trump. Una volta eletto, Trump lo nomina *executive* del Department of Government Efficiency (DOGE), un'agenzia governativa incaricata di ridurre gli sprechi nella pubblica amministrazione. Musk inizia così a interagire con la politica mondiale. In Italia plaude a Meloni e Salvini e attacca apertamente magistratura e giudici italiani; nel resto d'Europa fa *endorsement* in favore delle ultradestre, inclusi i partiti austriaci e tedeschi accusati di avere tendenze razziste, xenofobe, antisemite, nonché di avere legami coi movimenti neonazisti.

2.2 *Elon Musk, (e) il genio*

Nel mese di febbraio 2025 la Germania sarà impegnata nelle elezioni per il rinnovo del Bundestag, il parlamento tedesco⁸⁵. Elon Musk nelle settimane precedenti al voto non ha fatto mancare il proprio sostegno al controverso partito AfD (*Alternative für Deutschland*), uno dei partiti tedeschi considerati nazionalista, conservatore, euroscettico, anti-immigrazione e, da alcuni anni, sempre più vicino ai gruppi dell'estrema destra tedesca e a movimenti neonazisti. Il miliardario sudafricano ha appoggiato apertamente tale partito in quanto unica possibilità di salvezza per la Germania lanciando anche l'idea di un MEGA (*Make Europe Great Again*). Le pri-

⁸⁵ Il presente scritto è stato redatto prima dello svolgimento delle suddette elezioni.

me reazioni ad una così massiccia entrata 'in campo' di Musk non sono mancate. Una parte del popolo tedesco ha voluto manifestare apertamente il proprio dissenso, puntando il dito sia nei confronti dell'ipotesi di alleanza con AfD avanzata dal presidente della CDU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands*) Friedrich Merz⁸⁶, sia nei confronti di Elon Musk. Le vendite dell'auto elettrica prodotta in Europa dal miliardario sono crollate di diverse unità. Se la diminuzione delle vendite può comunque trovare una spiegazione molteplice – il timore legato alle minacce di dazi di Trump, la fine dei bonus per l'elettrico, l'alta inflazione – sembra invece che l'apprezzamento nei confronti di Musk, non solo in Germania, sia in calo nei sondaggi⁸⁷. La situazione è complessa e in rapido divenire, occorrerà osservarne gli sviluppi e capire come la situazione si evolverà.

Dal momento del secondo insediamento di Trump, Elon Musk ha da subito assunto un ruolo centrale nella nuova amministrazione, sia in ambito statunitense sia a livello di politica internazionale. Nel susseguirsi quotidiano di notizie e provvedimenti introdotti da Trump, Musk sembra ricoprire un ruolo importante e sembra avere un grande potere. Egli non è il presidente degli Stati Uniti, lì non è nato, non è stato eletto e la sua nomina alla guida di un dipartimento del governo non

⁸⁶ S. CANETTA, *Contro l'ultradestra un «mare di luci» inonda le piazze tedesche*, in «Il Manifesto», 26 gennaio 2025, <https://ilmanifesto.it/contro-lultradestra-un-mare-di-luci-inonda-le-piazze-tedesche> (consultato il 06/02/2025).

⁸⁷ A. MERLUZZI, *Per Musk fare campagna elettorale per i nazisti non paga in Europa*, ivi, 6 febbraio 2025, <https://ilmanifesto.it/per-musk-fare-campagna-elettorale-per-i-nazisti-non-paga-in-europa> (consultato il 06/02/2025).

è stata ancora ratificata dal parlamento. Eppure, il suo ruolo resta cruciale nello scacchiere politico nazionale e internazionale.

Una buona parte dell'opinione pubblica e della classe politica – che sembra particolarmente affascinata dalla sua figura – considera Elon Musk un genio⁸⁸. La sua storia personale e imprenditoriale sembra rendere difficile contestare questa affermazione. Walter Isaacson, biografo tra gli altri proprio di Musk, sostiene che l'intelligenza di un soggetto non sia il requisito principale, quanto piuttosto la creatività e la capacità di applicare l'immaginazione più o meno ad ogni situazione⁸⁹.

2.2.1 Uno sguardo filosofico

La parola *genio* – dal latino *genius*, forza naturale produttrice, dal verbo *geno*, genero, produco – indica la particolare propensione dell'individuo a produrre opere di particolare valore scientifico, artistico o in altri settori del sapere. Usato per descrivere l'eccezionalità delle intuizioni e inclinazioni nell'attuazione di un operato artistico o un'impresa, capace di andare oltre l'atteso, viene accostato a capacità intellettuali eccezionali o spiccata creatività. Con lo stesso termine si indica anche la persona portatrice e detentrica di tale maestria. Nel corso dei

⁸⁸ CNN-New 18, *Donald Trump Praises Elon Musk in Victory Speech- 'He's Super Genius' | Trump Victory Speech*, YouTube, 6 novembre 2024, Video, 5:30, https://www.youtube.com/watch?v=Y_zlAGaWqmc (consultato il 06/02/2025); LA DERECHA DIARIO (@laderechadiario), *Elon Musk es el Leonardo da Vinci de la era moderna...*, Instagram, 13 dicembre 2024, <https://x.com/laderechadiario/status/1867534935596445749> (consultato il 06/02/2025).

⁸⁹ W. ISAACSON, *What Makes a Genius? The World's Greatest Minds Have One Thing in Common*, in «Time», November 16, 2017, <https://time.com/5027069/what-makes-a-genius/> (consultato il 08/02/2025).

secoli il concetto di genio ha assunto significati differenti. Durante il Romanticismo veniva associato all'idea di ingegno multiforme sia in ambito scientifico che artistico. Dal punto di vista filosofico e del pensiero occidentale, il concetto di genio vive i primi momenti di splendore intorno al XVII e XVIII secolo, sebbene fu nel corso del Romanticismo tedesco che assunse carattere di culto.

Secondo Immanuel Kant occorre distinguere tra genio e l'opera di una grande mente, capace di portare alla luce grandi scoperte in ambito scientifico. Scoperta e invenzione sono infatti frutto di un metodo – appunto ideato da una grande mente – che può essere scoperto, appreso e trasmesso. Il genio, per contro, è un dono naturale, un talento, una «predisposizione innata dell'animo mediante la quale la natura dà la regola all'arte»⁹⁰. Kant sostiene che l'arte bella è possibile solo se prodotta dal genio, che è:

- 1) un talento di produrre ciò per cui non si può indicare alcuna regola determinata, non una propensione di abilità per ciò che può essere appreso secondo una qualche regola; di conseguenza l'originalità deve essere la sua prima proprietà; 2) potendo anche esserci una originalità del nonsenso, i prodotti del genio devono essere al contempo modelli, cioè esemplari [...] devono tuttavia servire agli altri in questo, cioè come criterio di misura o regola di valutazione; 3) il genio non è perciò in grado di descrivere o di indicare scientificamente in che modo realizzi il suo prodotto, ma dà

⁹⁰ I. KANT, *Critica del giudizio. Con l'aggiunta della prima introduzione alla Critica del giudizio* (2ª ed. riv.) [1790], trad. it. Bompiani, Firenze-Milano 2017 [2004/2014], p. 307.

invece la regola in quanto natura; e allora l'autore di un prodotto, che egli deve al proprio genio, non sa lui stesso come gli vengano le idee [...] e nemmeno comunicarle ad altri con prescrizioni tali che li mettano in condizione di realizzare prodotti simili⁹¹.

L'artista (geniale) gode di libertà creativa, in cui l'intelletto appare libero dalle costrizioni della razionalità, in una combinazione tra intelletto e immaginazione incline alle naturali propensioni e forme estetiche proprie del soggetto.

Nella sua opera *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795) Friedrich Schiller afferma che ogni vero genio può esserlo solo se ingenuo, ed è solo l'ingenuità a renderlo un genio. Egli è ignorante delle regole – stamelle della debolezza e dello smarrimento – ed è guidato solo dall'istinto e dalla natura, capaci di guidarlo attraverso le insidie del falso gusto. Il vero genio può però cedere in alcuni momenti alle debolezze della fantasia e del sentimentalismo, allorché viene abbandonato dalla natura protettiva, vera e propria guida tra le insidie della fallacia. Il vero genio si dimostra tale grazie alla semplicità, che prevale sull'arte complicata⁹².

In *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) Friedrich Schelling conduce il genio nel campo dell'estetica. Per quanto nelle opere della maturità Schelling arriverà a riaffermare un primato della filosofia, ne tratteggia comunque caratteristiche di sintesi tra ragione e natura:

⁹¹ ID., *Critica del giudizio...*, cit., pp. 307-309.

⁹² F. SCHILLER, *Sobre la gracia y la dignidad / Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* [1795], trad. es., Icaria, Barcelona 1985, p. 78.

Colui che nell'opera artistica realizza la più alta intenzione della filosofia è il *genio*. «Il genio...è per l'estetica quel che per la filosofia è l'io, cioè il supremo, l'assolutamente reale, ciò che, inoggettivabile, è però causa di tutto l'oggettivo». Genio è chi realizza l'io a perfezione, producendo esteticamente l'unione di attività conscia e attività inconsapevole. Anzi, è colui che produce l'arte in quanto «riflesso» e fenomeno dell'Assoluto, esposizione finita dell'infinito⁹³.

Per Hegel talento e genio sono capaci di esprimere un certo orientamento, impresso nella natura. Il genio è però capace di creare un nuovo genere, quando invece il talento è in grado di generare il nuovo solo nei dettagli. Tuttavia, il genio deve comunque sottostare alla disciplina del pensiero logico, poiché in filosofia non è possibile prescindere da ciò. In tal modo il genio ha la possibilità di esprimere una libertà di sé piena e completa⁹⁴. Nel pensiero di Nietzsche il concetto di genio si gioca nella tensione tra Apollo e Dioniso, in particolare in una volontà di costruzione che vede nella capacità trasformativa della creatività e del genio umani un elemento di torsione in grado di consentire il riversamento dell'apollineo nel dionisiaco⁹⁵.

2.2.2 Uno sguardo religioso

Nella religione della Roma antica il termine *Genio* (dal latino *Genius*, termine usato anche in inglese

⁹³ F.W.J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale* [1800], trad. it. Bompiani, Milano 2006, p. 25.

⁹⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte terza. Filosofia dello spirito* [1830], trad. it. UTET, Torino 2000, p. 136.

⁹⁵ Cfr. F.W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* [1872], Rusconi, Santarcangelo di Romagna 2010.

per indicare la parola “genio”) indicava uno spirito, un nume tutelare, che aveva il compito di presidiare e custodire le sorti delle famiglie (Genio del *pater familias*) o dei singoli individui. A lui erano attribuite le funzioni di protezione e tutela di un luogo, di un'istituzione o di una persona. Durante l'età imperiale il genio protettore dell'imperatore ricopriva un ruolo importante⁹⁶.

Tra i Latini indicava uno spirito buono, guardiano del sesso maschile, che veniva generato insieme ad ogni uomo con il compito di guidarne le azioni e vegliare sul suo benessere. Animale caro e sacro al Genio era il serpente, che fu perciò usato a rappresentarlo simbolicamente. In origine considerato come simbolo della virtù generativa e procreatrice dell'uomo:

Il Genio dell'uomo fu quindi inteso originariamente e anzi tutto come il suo principio generativo: *tutela generandi*; onde le donne non ebbero *Genii* ma *Junones*; *Juno*, invocata anche come *Lucina* pel parto, è la *tutela pariendi*. Al Genio così inteso spetta quindi anzi tutto la protezione del letto maritale, che perciò è detto *genialis* e a lui si rivolge invocazione nel prepararlo il dì delle nozze⁹⁷.

È un nume che protegge e preserva nel senso più ampio del termine, al di sopra di tutto, che insieme a Lari e Penati costituisce l'importantissimo consiglio delle divinità domestiche, oggetto di culto privato, ma su cui vennero a modellarsi importanti forme di culto pubblico.

⁹⁶ M. LIPKA, *Roman Gods. A Conceptual Approach*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 20, 107, 111.

⁹⁷ A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*, vol. 1, *La religione nella vita domestica*, Hoepli, Milano 1896, pp. 70-71.

Nel momento in cui il Pontifex Maximus assunse la direzione del culto pubblico in Roma, la maggior parte di quei sacerdoti erano divenuti così insignificanti che si rinunciò o inserirli nella gerarchia. Sicuramente nessuno [...] vorrà sostenere che le divinità in essa assenti (per esempio Giano, Genius, Giunone, Tellus, i Lari, i Penati) a quella data appartenevano ancora ai soltanto ai culti privati⁹⁸.

Si è comunemente pensato che al Genius associato al maschile corrispondesse una *Iuno* associata al femminile, ma solo in uno stadio più avanzato della religione romana, che questa cosa avvenne e, poiché la dea Giunone assunse sotto la sua protezione la donna nella sua interezza e in relazione a tutte le manifestazioni del suo sesso, finì per divenire il nume tutelare femminile. Rudolf Otto fu tra i principali critici della visione binomiale Genio-*Iuno* come risalente alle origini del pensiero religioso romano:

Separato da Giunone e corretto per quanto riguarda l'etimologia, il nome del Genio corrisponde esattamente a ciò che esso è in realtà. Genius est deus, dice Censorino (3, 1), cuius in tutela ut quisque natus est uiuit. E Otto (1159, I. 45 – 1160, I. 23) ha giustamente notato che se il Genio fosse «qui gignit», dovremmo aspettarci di ritrovarlo nella lingua corrente, in particolare nei testi dei comici, che offrirebbero molti spunti, mescolato alla vita sessuale; ma ciò non accade mai⁹⁹.

⁹⁸ G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica. Miti, leggende realtà* [1974], BUR Rizzoli, Milano 2017, p. 105.

⁹⁹ Ivi, p. 316.

Inoltre, fa notare sempre Otto:

(1158, II. 15-28) che la parte del corpo umano posta in rapporto figurativo con il Genio non era l'organo sessuale, come pretenderebbe la teoria che Io ricollega al generare, ma la fronte: *frontem Genio (consecratam esse), unde uenerantes deum tangimus frontem* (Serv. *Aen.* 3, 607). Infine, la festa del Genio non ha nulla di sessuale: non è altro che l'anniversario della nascita di ciascuno, il suo *dies natalis* (*Censor.* 2, 3)¹⁰⁰.

Come già detto, il Genio è un nume tutelare, rappresenta gli dei, una divinità protettiva. Il termine *nume* – dal latino *numen* – veniva ad indicare espressione di potere divino, della volontà divina, estendendo col tempo il proprio significato fino a identificarsi con il divino stesso, i cui analoghi sono riscontrabili anche in altre culture, ad esempio nel *mana* polinesiano o nel *manitu* nativo. Diverse figure ricoprono il ruolo di nume tutelare: antenati, mentori, patroni, angeli custodi, i *genii* dell'antica Roma.

Rudolf Otto deriverà dal termine *numen* e dal misticismo indiano il concetto di *numinoso* (utilizzato in vece di quello di sacro), per esprimere la particolare esperienza, fuori dal razionale, di una presenza invisibile, potente e maestosa, che ispira terrore e attira. Secondo Otto la religione ha origine nella rivelazione interiore del divino a partire dalla ragion pura, celata nel profondo dell'animo umano e da cui scaturisce il numinoso. Accanto a tale rivelazione, si assiste a quella del sacro nella

¹⁰⁰ *Ibidem.*

storia, generando pertanto una doppia manifestazione del sacro: 1) un'epifania interna alla base della religione personale; 2) una manifestazione nella storia, grazie a segni e simboli¹⁰¹.

2.3 Conclusioni

Il 20 gennaio 2025 Trump concede la grazia agli assalitori di Capitol Hill. Jacob Chansley, lo sciamano di QAnon, è tra costoro. Negli anni e mesi precedenti Elon Musk non ha fatto mancare il proprio sostegno alla causa dell'assalitore forse più noto nella vicenda¹⁰². Il sostegno di Musk alla causa di Chansley non è il solo punto di contatto tra i due personaggi. Come abbiamo osservato, entrambi esprimono o sono portatori di forti tratti a carattere religioso: i richiami allo sciamanismo messi in scena da Jacob e il carattere geniale di Musk secondo una connotazione religiosa. Le differenze appaiono piuttosto evidenti se si contrappone all'uomo più ricco del mondo un sedicente sciamano, seguace di QAnon e alquanto altalenante sul proprio collocamento nell'alveo del quadro democratico americano. Resta comunque importante non perdere di vista i tratti narrativi a carattere religioso che essi richiamano, in quanto portatori di significati più ampi e facilmente radicabili nell'opinione pubblica e nel vissuto disilluso degli elettori nei con-

¹⁰¹ Cfr. R. OTTO, *Il sacro* [1917], trad. it. SE, Milano 2009.

¹⁰² E. MUSK (@elonmusk), *Free Jacob Chansley*, <https://x.com/elonmusk/status/1634332829860646914> + *Chansley got 4 years in prison...*, <https://x.com/elonmusk/status/1634336094664916992>, X, 11 marzo 2023 (consultati il 09/02/2025).

fronti dell'apparato democratico, delle istituzioni e della classe dirigente.

Secondo Bellah la politica americana è intrisa di quella che Rousseau – nel suo *Il contratto sociale* del 1762 – ha chiamato “religione civile”. Seguendo Rousseau, l'integrazione sociale di una società sana è legata a determinati dogmi religiosi (credere in Dio, credere in un aldilà, attribuire importanza alla virtù e condannare il vizio). Gli elementi della religione civile possono essere scorti in alcune manifestazioni e ricorrenze nella sfera pubblica: il Ringraziamento, il “quattro luglio” e altre, ma anche la cerimonia di insediamento di un nuovo presidente e i loro discorsi inaugurali¹⁰³. È in queste manifestazioni, in questi grandi riti pubblici che la religione civile americana si manifesta in modo più evidente. La religione civile è una risorsa. È a disposizione dei cittadini che vogliono testare il giudizio di Dio sulla nazione, ma lo è anche a disposizione dei profeti¹⁰⁴, i cui intenti appaiono a volte imperscrutabili, come altrettanto insondabili possono restare i criteri secondo cui vengono identificato chi e che cosa risultano essere anti-americano o contrario agli interessi del paese a stelle e strisce.

Assistiamo a un processo di convergenza di diversi fattori che contribuiscono a creare un curioso amalgama di complessa lettura:

¹⁰³ «Sono stato salvato da Dio per rendere di nuovo grande l'America» (D. TRUMP, *Da Marte al gender, il secondo discorso inaugurale di Trump*, in «Il Manifesto», 21 gennaio 2025, <https://ilmanifesto.it/da-marte-al-gender-il-secondo-discorso-inaugurale-di-trump> (consultato il 09/02/2025)).

¹⁰⁴ R.N. BELLAH, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», XCVI, 1 (1967), pp. 1-21.

- fenomeni come QAnon, sintesi ideale del processo di fusione tra complottismo e spiritualità;
- la radicalizzazione in senso religioso del partito Repubblicano, fedele al proprio leader e al suo guru¹⁰⁵;
- una crescita dei movimenti populistici, con un impulso anti-istituzionale simile ad una forma settaria di religione, fatta di persone “pure” che combattono le “élite corrotte”¹⁰⁶;
- il culto della tecnologia¹⁰⁷, di cui Elon Musk ne è l’esponente di spicco. Una tecnologia come manifestazione di un misticismo religioso generale in cui gli esseri umani sono elevati al di sopra della natura e diventano padroni del proprio destino¹⁰⁸. Un misticismo che attinge dal mondo dei videogame, dallo *sci-fi*, dal *fantasy* e dalle filosofie suprematiste del XX secolo. È interessante no-

¹⁰⁵ Una fedeltà rivolta a colui che è in grado di “suscitare una fede”, in cui l’importante non è capire ma “credere” (Cfr. V. KLEMPERER, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo* (8ª ed.) [1947], Giuntina, Firenze 2011, pp. 136-138). L’opera di Victor Klemperer compie un’analisi filologica accurata del linguaggio adottato dal Terzo Reich, un esempio ad oggi molto distante dalla situazione degli Stati Uniti d’America. Al di là delle simpatie più volte espresse dal presidente Trump nei confronti del dittatore tedesco e del sostegno ai partiti di estrema destra del suo sodale Musk, si vuole qui riportare l’attenzione sui codici comunicativi e sulle parole usate nella dialettica pubblica attuale. Codici comunicativi che prevedono sovente l’identificazione costante di un nemico e lo sdoganamento di termini irricevibili fino a poco tempo prima in un contesto democratico (ad es. “deportazione”).

¹⁰⁶ M. CANOVAN (1999), in T. NYIRKOS, *Secular Religions. The Key Concepts*, Routledge, Abingdon-New York 2025, pp. 155-156.

¹⁰⁷ «From the beginning, the institutions of modern engineering education founded in the 19th century have been surrounded by a kind of quasi-religious aura, a very strong tendency for the modern engineer to appear as the anointed priest of science [...] The vision of progress – which [...] means technological progress – is itself very definitely associated with religious expectations and associations» (G. Kovács (2021), in T. NYIRKOS, *Secular Religions...*, cit., p. 206).

¹⁰⁸ T. NYIRKOS, *Secular Religions...*, cit., p. 206.

tare, ad esempio, quante siano le aziende battezzate con nomi ispirati al mondo di Tolkien: Anduril (missili autonomi) Palantir (applicazioni militari della IA) Mithril (investimenti);

– uno spiccato 'ritorno di fiamma' nei confronti dei leader forti (politici, imprenditori, ecc.), autoritari, eventualmente a discapito del tema diritti.

In chiusura, si vuole mettere in evidenza quanto possa essere utile per una lettura del contesto contemporaneo, non perdere di vista la sottotraccia religiosa che sottende alcuni fenomeni e alcuni aspetti della retorica dei personaggi che si muovono sullo scenario politico e sociale. Il religioso sembra infatti – lontani da una retorica di disincanto – permeare buona parte del pensiero contemporaneo. Un pensiero tanto proiettato verso un futuro di sublimazione tecnologica, quanto impegnato a contrappuntare l'autoanalisi sul mondo e sui suoi accadimenti di narrazioni intrise di religioso, magico e in una chiave escatologica che sembrano andare, più che nella direzione di forme laiche di religione, verso forme civili radicali con forte carattere mitico-religioso.

Finito di stampare a Napoli nel maggio 2026
presso l'University Press
dell'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa