

L'OPULENZA DEL BRASILE COLONIALE. A PROPOSITO DI UN LIBRO RECENTE

*Emanuele Colombo, Niccolò Guasti**

The Opulence of Colonial Brazil

This article reflects on the book by Matteo Giuli *L'opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil*, Roma, Carocci, 2021.

Keywords: Jesuits, Slavery, Economics, America, Colonial Brazil.

Parole chiave: Gesuiti, Schiavitù, Economia, America, Brasile coloniale.

Il saggio di Matteo Giuli *L'opulenza del Brasile coloniale* prende le mosse da un trattato settecentesco, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, pubblicato a Lisbona nel 1711 presso il prestigioso editore Deslandes¹. Molti sono gli aspetti intriganti di questo libro settecentesco, non ultimo il fatto che dietro lo pseudonimo dell'autore, André João Antonil, si celi il gesuita lucchese Giovanni Antonio Andreoni (1649-1716), figura di spicco della provincia gesuitica del Brasile e al centro di vivaci dibattiti e controversie.

La ricchezza del Brasile, secondo Andreoni, derivava innanzitutto alle sue colture (*drogas*) di canna da zucchero e tabacco, cui si affiancavano le miniere d'oro e d'argento (*minas*), l'allevamento bovino e il commercio del cuoio².

* Department of Catholic Studies, DePaul University, 2320 North Kenmore Ave, Chicago, IL 60614, ecolombo@depaul.edu; Dipartimento di Educazione e scienze umane, Università di Modena e Reggio Emilia, Viale Timavo 93, 42121 Reggio Emilia, niccolo.guasti@unimore.it.

¹ M. Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil*, Roma, Carocci, 2021; A.J. Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, Lisboa, Oficina Real Deslandesiana, 1711.

² Alla coltivazione e produzione dello zucchero sono dedicate 150 pagine, 20 a quella del tabacco, 52 alle miniere d'oro e d'argento e 11 all'allevamento bovino e al commercio del cuoio.

Giuli ripercorre nel dettaglio il trattato di Andreoni, che si inserisce nel genere letterario della *economica*,

una dottrina che, rifacendosi proprio al patrimonio culturale classico e in particolare alla tradizione aristotelica, e quindi recuperando il significato etimologico del termine *oikonomia*, si interessava ad ogni tipo di problema, anche etico e politico, relativo al governo di una qualunque entità collettiva, come per esempio un'unità domestica, una famiglia, un complesso produttivo o ancora l'insieme dei beni patrimoniali; una dottrina che, quindi, si distingueva nettamente dalla pura economia, interessata piuttosto al mercato dei beni di consumo e infatti maturata, come disciplina scientifica e accademica, solo a partire da metà Settecento³.

Cultura e opulencia do Brasil potrebbe essere assimilato a uno *speculum principis*, uno di quei manuali di virtù ad uso dei reggitori ereditati dall'epoca classica e ripresi in Italia nel Quattrocento. A differenza della tradizione antica, però, il trattato di Andreoni propone una sorta di «economica cristiana», in cui ai valori morali dell'antichità, in particolare il «giusto mezzo», si affiancano quelli della morale cristiana e in cui le esigenze economiche e materiali della dominazione coloniale convivono con i progetti di evangelizzazione globale della chiesa di Roma.

Il primo capitolo del libro di Giuli è dedicato alla produzione dello zucchero e alla gestione degli *engenhos*, le unità insediative specializzate nella coltivazione della canna. Andreoni rivolse particolare attenzione «a questa monocultura, osservandone da vicino le tecniche di lavorazione e approfondendone le conoscenze anche grazie ai rapporti intrattenuti con i proprietari delle piantagioni e con i loro dipendenti»⁴.

Il secondo capitolo analizza il connubio tra attività produttive e opera di evangelizzazione che, nel Brasile coloniale come altrove, si integravano, con i gesuiti impegnati su entrambi i fronti. Grazie a una dispensa dalle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù, che imponevano ai membri dell'ordine di rinunciare a ogni vincolo secolare, i primi gesuiti giunti in Brasile accettarono donazioni di terre e di schiavi nella convinzione che le attività produttive fossero indispensabili per il consolidamento delle missioni sul territorio. Nacquero così i nuclei insediativi chiamati *aldeamentos* (comunità di indigeni cristianizzati) che costituirono, come sottolinea l'autore, «una sorta di modello precursore della successiva esperienza delle *reducciones*»⁵.

³ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., pp. 30-31.

⁴ Ivi, p. 26.

⁵ Ivi, p. 46.

Il terzo capitolo ripercorre le sezioni del trattato di Andreoni che presentano le altre attività diffuse in Brasile: l'estrazione di oro e argento, l'allevamento bovino, la lavorazione del cuoio e la coltivazione del tabacco. «Se lo zucchero del Brasile è stato fatto conoscere in tutti i regni e le province dell'Europa», osservava Andreoni, «il tabacco è stato reso molto piú famoso in tutte le quattro parti del mondo, nelle quali oggi tanto si desidera, e con tante attenzioni, e per qualunque via si procura»⁶. La diffusione globale del tabacco brasiliano, particolarmente apprezzato per l'alta qualità, fece di questa coltura la seconda colonna dell'economia brasiliana (dopo lo zucchero) e una fonte di guadagno straordinaria per le casse reali portoghesi che percepivano i diritti di monopolio. Andreoni includeva anche osservazioni di natura medica e morale, inserendosi in un vivace dibattito contemporaneo: chiamato anche «erba santa», il tabacco era infatti utilizzato come rimedio terapeutico ma non pochi avevano fatto notare gli effetti negativi di un suo consumo smodato.

Di particolare interesse sono le discussioni di Andreoni sulle scoperte dei giacimenti auriferi nel Minas Gerais. Il gesuita lucchese contrapponeva l'attività agricola alla corsa all'oro, che a suo avviso era causa di decadenza morale. Nonostante i tentativi della Corona portoghese di controllare gli ingressi e di difendere il territorio dagli stranieri, le miniere continuavano ad attirare personaggi di dubbia affidabilità, moltiplicando così i crimini. Inoltre, la corsa all'oro aveva provocato una crescita sproporzionata del commercio e un tasso di inflazione fuori misura, causando un impoverimento delle piantagioni di canna da zucchero e di tabacco, che rimanevano sprovviste di manodopera, il cui costo andava aumentando esponenzialmente. Andreoni si univa così al coro di chi voleva evitare che l'estrazione intensiva di oro e argento svilisse l'attività agricola. La Corona e le autorità ecclesiastiche erano contrarie al coinvolgimento dei membri degli ordini religiosi nella corsa all'oro, che indeboliva la loro autorevolezza e limitava l'efficacia dell'evangelizzazione. Per questo i loro superiori, il vescovo di Rio de Janeiro, la capitania e i sovrani Pietro II e Giovanni V imposero severe limitazioni (non sempre rispettate) alla presenza dei religiosi nel Minas Gerais. Pur non essendo mai stato in quella regione, Andreoni forniva informazioni dettagliate su come individuare e raggiungere i giacimenti d'oro e di argento e sulle tecniche di estrazione, e proponeva alcune riflessioni sulla *quinta do ouro*, la discussa tassa imposta dalla Corona portoghese sull'oro estratto in Brasile.

⁶ Cit. in *ivi*, p. 100.

Il quarto e il quinto capitolo del libro sono dedicati alla storia editoriale di *Cultura e opulencia do Brasil*, che non è priva di colpi di scena. Poche settimane dopo l'approvazione della pubblicazione da parte della Corona e degli organi ecclesiastici, un'ingiunzione di Giovanni V intimò che fossero sequestrati tutti gli esemplari in circolazione. Le ragioni della censura restano ancora in parte oscure e vanno forse cercate nel fatto che le indicazioni fornite dal libro per raggiungere le miniere d'oro fossero considerate contrarie agli interessi della Corona.

Giuli allarga l'orizzonte e suggerisce che la censura del libro potesse essere una conseguenza dei conflitti interni alla Compagnia di Gesù in Brasile, che egli ripercorre utilizzando alcuni studi recenti (soprattutto quelli di Carlos Zerón). L'autore punta quindi i riflettori sulla divisione tra *vieiristas* (i seguaci del noto gesuita António Vieira) e *alexandristas* (dal nome del gesuita Alexandre de Gusmão), supportati dallo stesso Andreoni. Inizialmente alimentata dalla rivalità personale tra Vieira e Andreoni, la contrapposizione divenne un vero e proprio scontro tra fazioni. I *vieiristas* sostenevano che le posizioni di governo nella Compagnia di Gesù in Brasile dovessero essere affidate esclusivamente a gesuiti portoghesi, mentre gli *alexandristas* erano a favore di una distribuzione di tali incarichi tra gesuiti brasiliani e stranieri. Un'altra ragione di conflitto – ricorda Giuli – erano le divergenze sulla modalità della presenza dei gesuiti sul territorio brasiliano: i *vieiristas* sostenevano la necessità che i gesuiti mantenessero il controllo sull'economia delle missioni, ritenuto fondamentale per l'evangelizzazione e per la protezione degli amerindi dallo sfruttamento e dalla schiavitù; gli *alexandristas*, al contrario, erano a favore di un'astensione dei gesuiti dal governo economico degli insediamenti, che dovevano essere affidati ai coloni che avrebbero potuto sfruttare la forza lavoro degli indigeni. In linea con quest'ultima visione, Andreoni forniva nel suo trattato indicazioni su come i padroni dovessero trattare gli schiavi, senza mettere in dubbio la legittimità della schiavitù.

Giuli aggiunge al complesso quadro anche altre dispute interne alla Compagnia, come quella sull'accettazione dei «cristiani nuovi», un dibattito fiorito di tensioni in cui si intrecciavano appartenenze nazionali e visioni teologiche e morali divergenti.

Il saggio di Matteo Giuli utilizza fonti archivistiche conservate in Brasile, Portogallo e Italia e una vasta letteratura secondaria. La scelta di limitare le note a piè di pagina e di inserire i riferimenti bibliografici abbreviati nel testo ha il merito di facilitare la lettura, ma presenta anche alcuni limiti. Talvolta si ha infatti l'impressione che i documenti d'archivio passino in secondo piano:

dopo una ricerca approfondita (si veda la lista degli archivi consultati a p. 269) ci si aspetterebbe maggiore spazio per le fonti, che vengono spesso riassunte ma che il lettore preferirebbe poter leggere⁷. Le pagine in cui l'autore trascrive brani di documenti e li commenta sono infatti tra le piú interessanti del libro. Per quanto riguarda la letteratura secondaria, *Cultura e opulencia do Brasil* era stato oggetto, già dal XIX secolo, di edizioni critiche e studi che Giuli conosce e cita abbondantemente⁸. Proprio per questo, egli avrebbe forse potuto mettere a fuoco nell'introduzione lo stato dei lavori prima della pubblicazione del suo libro, identificando cosí le sezioni in cui sono riassunti risultati già acquisiti da altri studiosi e quelle in cui invece sono proposti nuovi contributi e interpretazioni.

Una scelta singolare è quella di rivelare l'identità di Antonil solo a pagina 186. Fino a quel punto, infatti, chi legge è all'oscuro del fatto che *Cultura e opulencia do Brasil* sia opera di un gesuita italiano, giunto in Brasile all'età di 32 anni, che ebbe un ruolo di primo piano nei dibattiti interni alla Compagnia di Gesù (e non solo)⁹. Svelare l'identità di Antonil/Andreoni solo alla fine provoca un certo disorientamento nel lettore, che vorrebbe rileggere il testo alla luce di questa nuova informazione.

Un indiscutibile punto di forza del libro di Giuli è la capacità di mostrare l'intreccio di problematiche economiche, politiche, religiose e culturali. Inoltre, come accade sempre piú spesso nella storiografia sulla prima età moderna, la vicenda di Andreoni e del suo trattato si gioca in una costante tensione tra l'orizzonte locale e quello globale, e gli *engenhos* del Brasile coloniale diventano una finestra su problemi di scala mondiale, tra cui il dibattito sulla schiavitú degli indigeni e dei neri, l'ossessione per la *limpieza de sangue* e le tensioni legate all'appartenenza nazionale nelle missioni globali della Compagnia di Gesù.

È inevitabile che un libro che si pone al crocevia tra tematiche diverse, mostrandone le connessioni, susciti domande e problemi che invitano a nuove ricerche. Tra le tante domande e osservazioni nate dalla lettura del libro, almeno cinque meritano di essere discusse.

⁷ Un uso piú approfondito dei *Monumenta Brasiliae* avrebbe aiutato l'autore a meglio contestualizzare alcuni rilevanti dibattiti interni alla provincia e all'ordine fin dal tardo Cinquecento.

⁸ Si vedano almeno edizioni di Afonso Taunay (1923) e Alice Canabrava (1967). Traduzioni in francese e inglese, con introduzioni e commenti critici, sono apparse anche in tempi recenti.

⁹ L'identità di Antonil è peraltro ben nota da tempo. Cfr. A. Merola, *Andreoni, Giovanni Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1961, pp. 148-150.

1. *I gesuiti e l'economia: antidora o mentalità capitalistica?* Leggendo le dettagliate descrizioni delle attività agricole e della gestione delle proprietà terriere della Compagnia di Gesù, il lettore si chiede innanzitutto quanto i modelli presentati da Antonil siano limitati al Brasile e quanto invece ripropongano un «modo di procedere» gesuitico nella gestione delle produzioni agricole e, più in generale, dei patrimoni accumulati dall'ordine in altre aree geografiche. Giuli sembra aver sottostimato un ampio e articolato dibattito internazionale che, oltre ad illustrare in che misura la Compagnia si servì delle dinamiche dell'«economia mondo» moderna, e quindi delle logiche del profitto mercantile, per fini apostolici, si è impegnato a individuare le matrici teoriche di tale supposta modernità manageriale. Vale la pena soffermarsi su entrambe le questioni – e cioè quali furono le prassi finanziarie e gestionali adottate dai gesuiti (e per quali scopi) e che tipo di pensiero economico produssero – dato che esse rappresentano uno degli assi portanti del volume di Giuli.

Partendo dalla prima prospettiva, esiste ormai una vasta bibliografia relativa alle tecniche economico-finanziarie promosse dai gesuiti nell'ambito del commercio globale (tra l'Atlantico e il Pacifico) e nella gestione delle loro proprietà fondiarie coloniali¹⁰. Queste pratiche, aspramente censurate dagli avversari dell'ordine, scaturivano dalla volontà di garantire una solidità economica alle sedi dell'ordine, costituendo, quindi, un aspetto qualificante delle loro strategie insediative e in generale della cosiddetta *spiritual economy*, intesa non solo come strumento di finanziamento delle missioni extraeuropee, ma anche come mezzo per stimolare, attraverso le arti figurative e la stampa, l'entusiasmo religioso dei fedeli e, quindi, per costruire una rete globale di terziari, benefattori e protettori¹¹.

Già i primi gesuiti si erano posti il problema di come sostenere le missioni e le tante attività organizzate dalle loro sedi. Le *Costituzioni*, per volere di Ignazio, prescrivevano che le case professe dovessero mantenersi con le sole

¹⁰ Basti pensare alle ricerche di Charles R. Boxer, Magnus Mörner, Dauril Alden, Noël Golvers, Markus Friedrich, Julia Lederle, Julia J.S. Sarreal, Nicholas P. Cushner, Thomas McCoog e tanti altri studiosi. Per una panoramica generale e una bibliografia essenziale cfr. F. Vermote, *Financing Jesuit Missions*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I.G. Županov, New York, Oxford University Press, 2019, pp. 128-149.

¹¹ L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 162-192, 216-237; I.G. Županov, *Passage to India: Jesuit Spiritual Economy between Martyrdom and Profit in the Seventeenth Century*, in «Journal of Early Modern History», XVI, 2012, 2, pp. 1-39; *Trade and Finance in Global Missions (16th-18th Centuries)*, ed. by H. Vu Thanh, I.G. Županov, Leiden-Boston, Brill, 2021.

elemosine, e, quindi, non potessero possedere beni: in realtà tale divieto venne aggirato attraverso varie scappatoie, la più frequente delle quali era quella di usare un prestanome (a volte una confraternita di laici, terziari dell'ordine) che gestisse per conto dei padri i proventi dei fondi immobiliari e mobiliari necessari per mantenere la casa. Vi erano poi i collegi, le case di probazione, le case di esercizi spirituali, le semplici residenze rurali. Queste strutture, invece, potevano – anzi, dovevano – essere proprietarie di beni e, quindi, gestivano rendite di varia natura, a cominciare dai cosiddetti «beni temporali» (in particolare terreni coltivabili)¹². È evidente che, nell'ambito della società pre-industriale d'Antico regime, buona parte dei capitali ottenuti sotto forma di elemosina o lasciti si dirigesse sull'acquisizione di beni immobili in grado di garantire una rendita certa, fissa e costante; ma l'iniziale preoccupazione di salvaguardare il voto di povertà previsto dalle *Costituzioni* venne superata, già in coincidenza con il cruciale generalato di Acquaviva¹³, a favore di investimenti più rischiosi e assimilabili all'usura: contratti di cambio, titoli di Stato (come i *juros* della monarchia spagnola), censi di varia natura (enfiteutici, ipotecari ecc.), trasferimento di crediti a terzi, piani d'accumulo legati ai monti¹⁴ e, *last but not least*, investimenti sul commercio di prodotti coloniali quali appunto lo zucchero, gli schiavi e svariate merci di provenienza orientale (diamanti indiani, seta cinese, rame giapponese e spezie)¹⁵.

I gesuiti, quindi, si dimostrarono abilissimi nel differenziare le fonti di reddito, adeguandole alla congiuntura economica e, *ab ovo*, ai rapporti di produzione esistenti in un dato territorio; ad esempio, nel caso italiano è

¹² Tra la bibliografia più recente, cfr. *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: una prospettiva comparativa*, a cura di N. Guasti, Bari, Edipuglia, 2013; A. Boltanski, *Noblesse et dotation des collèges jésuites. France, Italie, première moitié du XVII^e siècle*, in «Les Archives de sciences sociales des religions», LXV, 2020, 191, pp. 113-140; A. Boltanski, A. Maldavsky, *Économie de la foi: les bienfaiteurs laïcs des collèges et missions jésuites entre l'Europe et les Indes (XVI-XVII^e s.)*, in «Revue de l'histoire des religions», 2020, 4, pp. 647-673 e i saggi contenuti in *Trade and Finance in Global Missions*, cit.

¹³ A. Boltanski, A. Maldavsky, *Laity and Procurement of Funds*, in *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, ed. by P.-A. Fabre, F. Rurale, Boston-Roma, The Institute of Jesuit Sources, 2017, pp. 191-216.

¹⁴ F. Rurale, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 180-196; Id., *Calcolo e rischio nella gestione economica del Collegio-Università di Mantova (secoli XVI-XVIII)*, in *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna*, cit., pp. 55-70; F. Landi, *Le strategie finanziarie dei gesuiti nell'inchiesta innocenziana*, ivi, pp. 25-39.

¹⁵ Cfr., tra una vastissima bibliografia, i dati proposti da Vermote, *Financing Jesuit Missions*, cit., pp. 137-139.

stato notato che l'acquisto di ampie masserie ed aziende agricole da parte dell'ordine si colloca nei periodi in cui il prezzo dei prodotti della terra, in particolare del grano, era remunerativo (come avvenne nella seconda metà del Cinquecento o nella prima metà del Settecento), mentre durante le congiunture agrarie negative i padri preferivano investire i loro capitali in titoli di debito pubblico e in censi bollari¹⁶.

Anche prima che le ricerche sulla Compagnia venissero inglobate negli attuali dibattiti propri della *World o Global History*, tutto un filone dei *Jesuit Studies* si era impegnato ad analizzare non solo le strategie economiche utilizzate dai gesuiti nell'accumulare e nell'amministrare il loro ingente patrimonio, ma anche l'efficienza della tecnica contabile (fondata sulla partita doppia) adottata per gestirlo secondo criteri improntati a un'indubbia razionalità manageriale¹⁷. Tale razionalità manageriale venne pure esplicitata in uno specifico trattato di contabilità pubblicato nel 1636 dal padre siciliano Ludovico Flori, il cui metodo fu applicato dai procuratori (cioè dagli «economi») di tutte le sedi e le province gesuitiche¹⁸. Per questo sarebbe stato interessante verificare se e in che misura i consigli proposti da Andreoni nel suo trattato seguissero o meno tale tradizione di gestione contabile. Passando invece ad una prospettiva che privilegia il dibattito teorico, un settore consistente della storiografia cerca da tempo di stabilire in che misura la razionalità manageriale con la quale l'ordine gestì l'enorme flusso di elemosine a favore delle proprie sedi fosse il prodotto di una «teologia economica» originale oppure il frutto di una semplice sistematizzazione di pratiche economiche già esistenti negli ambienti mercantili e finanziari d'Antico regime. A tale riguardo vari specialisti hanno sottolineato che il segreto del

¹⁶ I censi bollari consistevano nel prestito di capitali da parte di un collegio o convento a un privato: questi era obbligato non tanto alla restituzione della somma, quanto piuttosto al pagamento di un tasso d'interesse annuo (che oscillava dal 3% al 5%) fornendo in garanzia ipotecaria un immobile.

¹⁷ Tra gli studi più recenti, cfr. P. Quattrone, *Accounting for God: accounting and accountability practices in the Society of Jesus (Italy 16th-17th Centuries)*, in «Accounting, Organizations and Society», XXIX, 2004, 7, pp. 647-683; Id., *Gli effetti organizzativi dei manuali gesuitici tra religione ed economia*, in *Clero, economia e contabilità in Europa. Tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di R. Di Pietra, F. Landi, Roma, Carocci, 2007, pp. 66-75.

¹⁸ L. Flori, *Trattato del modo di tenere il libro doppio domestico col suo esemplare*, Palermo, D. Cirillo, 1638. Dieci anni dopo circa padre Valentino Mangioni, procuratore della casa professa di Roma, elaborò per conto del generale una *Instructio pro administratione rerum temporalium collegiorum ac domorum probationis Societatis Jesu*, i cui contenuti vennero approvati durante la nona Congregazione generale del 1649-50, diventando così il manuale di amministrazione ufficiale dell'ordine.

«successo» economico della Compagnia scaturí essenzialmente dal fatto che essa seppe utilizzare in maniera spregiudicata la logica medievale dell'elemosina – stimolata dalla prospettiva di una ricompensa spirituale e ultraterrena a favore del donatore – per sostenere le sue molteplici attività¹⁹. Anche i teologi gesuiti, come quelli degli ordini mendicanti medievali, giustificarono la percezione di risorse finanziarie in quanto subordinate alla *caritas* cristiana («madre di tutte le virtù» secondo Tommaso d'Aquino), utilizzando quindi la dimensione religiosa del concetto giuridico di *antidora* («contro dono», «controprestazione») per ottenere un flusso continuo di denaro da parte dei fedeli. Gli ordini religiosi, fin dal Medioevo, infatti, utilizzavano i capitali ricevuti in elemosina in funzione di un'«economia della carità», il cui fine era la redistribuzione dei beni in base a criteri di giustizia²⁰.

Ma, nonostante l'accettazione formale delle dottrine della Seconda scolastica in merito agli obblighi della carità e alla condanna dell'usura, i gesuiti tesero a superare l'«economia del dono», aprendo, anche in questo ambito, una breccia all'interno della tradizione filosofico-teologica che pure condividevano²¹. Da questo punto di vista, oltre alle lucide osservazioni di Paola Vismara, stimolante appare la riflessione proposta da Paolo Prodi, il quale, pur retrodatando al Medioevo la nascita di un uso «moderno» dei beni e dello stesso concetto di ricchezza produttiva, ha sostenuto che la casistica gesuitica (e quindi il probabilismo) del Cinque-Seicento debba essere interpretata come l'ultimo tentativo promosso dalla cultura cattolica di fondare un ordine normativo oggettivo, capace di guidare la coscienza degli individui all'interno di un'economia sempre piú dominata dalle logiche mercato e dagli interessi dello Stato assoluto, tanto da attribuire la stessa soppressione canonica dell'ordine del 1773 alla sconfitta teologica e culturale subita proprio dalla casistica gesuitica tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Tale tesi, peraltro, risulta speculare ad una tradizione di studi che,

¹⁹ Landi, *Le strategie finanziarie*, cit., pp. 36-38; Rurale, *Calcolo e rischio*, cit., pp. 55-59.

²⁰ B. Clavero, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, Giuffrè, 1991. Su questo tema si veda anche *Etiche economiche*, numero monografico di «Quaderni Storici», XXXV, 2000, 3, e le ricerche di Giacomo Todeschini, Monica Martinat, Paola Vismara, Ugo Dovere, Diego Quagliani e Gian Maria Varanini.

²¹ Una buona sintesi sul dibattito sull'usura si trova in *Economía y economistas españoles*, ed. por E. Fuentes Quintana, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1999, vol. 2, *De los orígenes al mercantilismo*, pp. 99-354. Prima dello sviluppo della casistica seicentesca, furono i manuali per i confessori il principale strumento attraverso il quale la teologia cattolica post tridentina continuò a dibattere sui temi connessi all'usura (cfr. al riguardo gli studi di Miriam Turrini e Vincenzo Lavenia).

rielaborando la nota tesi weberiana sull'origine protestante-calvinista del capitalismo, ha individuato invece nel giansenismo (e cioè nella teologia rigorista agostiniana) uno dei principali vettori della diffusione, in ambito cattolico, di una moderna mentalità capitalistica²². Tutti questi aspetti, mai evocati nel libro di Giuli, dimostrano non solo l'esistenza di un complesso dibattito teorico sulle strategie economiche e gestionali interno all'ordine, ma anche di prassi generali che venivano comunque declinate in forme diverse a seconda dei contesti in cui i gesuiti si trovavano ad agire. In altri termini il quadro di riferimento teorico di Andreoni non si limita alla trattativa relativa all'educazione del principe/padre di famiglia, come invece sostiene Giuli, ma appare ancorato a un intenso dibattito teologico (dai risvolti economici evidenti), interno alla Compagnia e alla Chiesa cattolica, che nel corso del XVII secolo conosce un'indubbia accelerazione.

Un ultimo ambito in cui i gesuiti sembrano aver per certi versi percorso i tempi concerne la riflessione economica *tout court*, svincolata cioè da un'impostazione eminentemente teologico-morale. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un quadro variegato, data la loro propensione ad inglobare nella «tradizione» quelle novità teoriche che potevano risultare potenzialmente dirompenti per la cultura cattolica ufficiale. Formalmente, quindi, la Compagnia condivideva i principi caridine dell'*oïconomica* aristotelica: non poteva non essere così data l'assoluta centralità che la filosofia di Aristotele possedeva per la stessa identità culturale dell'ordine. Peraltro quel modello, che tra le varie attività economiche esaltava l'agricoltura (e la pesca), non era solo il più coerente rispetto alla concezione biblica del lavoro (a cui l'uomo era condannato per spiare il peccato originale), ma si attagliava anche ai modelli morali e letterari tratti dalla cultura classica, in particolare a quello bucolico di ascendenza virgiliana²³. In ambito iberico quest'ultimo modello era stato esaltato da non pochi intellettuali, anche laici, per polemizzare contro il lusso e i nuovi consumi, che si erano sviluppati nelle grandi città, incentivati dal commercio atlantico, finendo per definire un ben preciso paradigma polemico e retorico noto, nella letteratura del *Siglo de Oro*, come «menosprecio de corte y alabanza de aldea» (parafrasando il titolo della nota opera del 1539 di Antonio de Guevara).

²² Si vedano, tra gli altri, i lavori di Jean-Claude Perrot, Gilbert Faccarello, Dale K. Van Kley, Antonella Alimento e Arnaud Orain. L'interpretazione di Paolo Prodi si trova in *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 210-242.

²³ Y.A. Haskell, *Loyola's Bees. Ideology and Industry in Jesuit Latin Didactic Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Ma, di fronte alle opportunità e ai cambiamenti socio-economici che l'arrivo delle ingenti ricchezze «indiane» avevano prodotto nelle monarchie iberiche, fin dalla prima metà del Cinquecento non tardò a svilupparsi, tra Spagna e Portogallo, un'importante riflessione economica che, parallela rispetto agli *specula principis* e alla tradizione della «ragion di Stato» di ascendenza tacitista o neostoica, cercò di indagare i meccanismi dello sviluppo come della decadenza economica: l'*arbitrismo*²⁴. Si tratta di una linea di pensiero, comune ai due paesi iberici (che tra il 1580 e il 1640, come è noto, costituirono un'unione dinastica) e ai loro territori europei ed extraeuropei, che è stata a lungo inserita dagli storici del pensiero economico all'interno del cosiddetto «mercantilismo»²⁵. Uno dei temi *clou* della riflessione *arbitrista* fu proprio l'impatto negativo che la scoperta dell'America e la creazione degli imperi coloniali su scala globale avevano avuto sull'economia e sulla società delle metropoli, tanto che non pochi autori iberici del Cinque-Seicento (basti pensare a Martín de Cellorigo, autore del *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España* pubblicato nel 1600) maturarono una forte critica nei confronti dei metalli preziosi americani: oltre ad aver provocato una dannosa inflazione che aveva rovinato gli agricoltori e gli artigiani iberici, l'arrivo dell'oro e dell'argento dal Nuovo mondo aveva alla lunga incentivato la mentalità redditiera dei ceti mercantili e il lusso della nobiltà, finendo per giunta per arricchire i mercanti stranieri e le potenze (protestanti) nemiche di Portogallo e Spagna. Per cui una parte consistente di questi pensatori trovò naturale esaltare l'agricoltura, fonte di ogni ricchezza, insistendo su un principio che la successiva riflessione settecentesca fece proprio: la moneta (e cioè i metalli preziosi che la componevano) doveva essere considerata una mera rappresentazione della ricchezza, la cui origine, invece, scaturisce dalla produzione di beni, *in primis* agricoli.

²⁴ Sull'*arbitrismo* si vedano i lavori di Jean Vilar Berrogain, Louis Baeck, Cosimo Perrotta, Luis Perdices Blas, António Almodovar, José Luís Cardoso, Almeida Borges Graça e Vinicius Dantas. Sui progetti di conquista avanzati dall'*arbitrismo* portoghese cfr. anche le osservazioni di Sanjay Subrahmanyam nel suo *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*, London-New York, Longman, 1993.

²⁵ L. Magnusson, *Mercantilism: The Shaping of an Economic Language*, London-New York, Routledge, 1994. Attualmente parte della storiografia internazionale tende a non utilizzare il termine e la categoria di «mercantilismo», preferendo definizioni alternative come «scienza del commercio».

Alla luce di tale radicata riflessione, l'affermazione di Giuli, debitrice dei precedenti lavori di André Mansuy Diniz Silva, in base alla quale in *Cultura e opulencia do Brasil* «i due capitoli dedicati all'argento, dal vocabolario pieno di ispanismi, si manifestano, almeno parzialmente, come un lavoro di traduzione di testi già circolanti in castigliano» acquista un nuovo significato²⁶. In altri termini sarebbe stato opportuno rimarcare che la visione critica della corsa all'oro e all'argento proposta da Andreoni non fosse una novità, né un semplice rifiuto della *crematistica* alla luce dell'*oiconomica* aristotelica²⁷, ma un tema che, a partire dalla metà del XVI secolo, aveva assunto grazie all'*arbitrismo* spagnolo (e, poi, portoghese) una diversa rilevanza; così come sarebbe stato congruente ricollegare la critica antibullionista sviluppata da Andreoni a ben precisi testi di *arbitristas* castigliani e portoghesi.

Eguale utile sarebbe stato approfondire la collocazione di *Cultura e opulencia do Brasil* nel quadro della nascente «scienza del commercio» che, proprio in coincidenza con la Guerra di successione spagnola, produsse i suoi primi vagiti. I gesuiti furono indubbiamente tra i primi a comprendere che quel conflitto aveva cambiato per sempre non solo gli equilibri politico-economici dell'Europa e del mondo, ma anche le dinamiche socio-economiche all'interno dei vecchi imperi coloniali. In particolare la guerra e, poi, i successivi trattati di pace avevano fatto emergere con chiarezza che la «ragion di Stato» e l'equilibrio di potenza dipendevano ormai da una più rilevante «ragione economica» incentrata sui traffici internazionali, per cui gli stessi interessi dinastici dei sovrani e delle famiglie reali (che i trattati di pace tutelavano) dovevano venire a patti con gli interessi dei grandi gruppi e compagnie mercantili; tale realtà venne in qualche modo certificata dal Trattato di Utrecht del 1713, allorquando apparve chiaro che molte clausole dei trattati di pace erano di fatto subordinate a specifici accordi commerciali come quello sull'*asiento de negros*²⁸. Non a caso, negli stessi anni in cui Andreoni pubblicava *Cultura e opulencia do Brasil* cercando di inserire una timida riflessione mercantilista all'interno della rassicurante e assestata tradizione dello *speculum principis*, un suo confratello spagnolo, Juan de Cabrera, effettuava la medesima operazione dedicando una sezione di un

²⁶ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., pp. 26-27; cfr. pure p. 147.

²⁷ Cfr., ad esempio, *ivi*, pp. 30-31.

²⁸ Cfr. *The Politics of Commercial Treaties in the Eighteenth Century. Balance of Power, Balance of Trade*, ed. by A. Alimento, K. Stapelbroek, London, Palgrave Macmillan, 2017.

trattato di politica all'organizzazione dei tre settori economici (agricolo, manifatturiero e mercantile): nel caso di Cabrera il tentativo era quello di rinnovare la trattativa sulla «ragion di Stato» alla luce dell'esperienza maturata dopo il Trattato di Utrecht²⁹. La contemporaneità delle due operazioni (quelle di Andreoni nell'ambito della monarchia lusitana e di Cabrera per la Spagna borbonica), volte a spiegare con gli strumenti e un linguaggio tradizionali dinamiche politico-economiche inedite e ritenute socialmente pericolose, attesta non solo la capacità che i gesuiti avevano sempre dimostrato di intuire le novità culturali anche al fine di neutralizzarne i potenziali effetti eterodossi, ma altresì la loro abilità nel decifrare i cambiamenti in atto all'interno dei sistemi politici e della società in cui vivevano. Sebbene Giuli ricordi a più riprese la congiuntura storica in cui *Cultura e opulencia do Brasil* venne alla luce, quella appunto della Guerra di successione spagnola, sarebbe stato certamente proficuo sviluppare la riflessione su tale cruciale spartiacque della storia delle potenze europee e dei loro imperi e, quindi, sulle ragioni profonde che spinsero vari gesuiti iberici a dedicarsi alla nascente scienza del commercio.

2. *L'ombra del Paraguay*. In due passaggi, Giuli indica alcuni punti di contatto tra le vicende brasiliane e l'esperienza gesuitica delle *reducciones* della provincia del Paraguay. Il primo riguarda la richiesta del giovane novizio Andreoni di andare in Paraguay³⁰. Si tratta di una delle ormai note *indipetae*, le lettere di candidatura alle missioni che i gesuiti di tutta Europa inviavano al generale della Compagnia³¹. Andreoni, ci rivela Giuli, aveva chiesto come tanti altri confratelli di essere mandato in Paraguay per contribuire a una missione che aveva avuto inizio proprio grazie a gesuiti italiani³². Il secondo concerne la genesi e lo sviluppo degli *aldeamentos* che,

²⁹ J. de Cabrera, *Crisis política determina el más florido imperio y la mejor institución de príncipes y ministros*, Madrid, E. Fernández de Huerta, 1719; la sezione riguardante la politica economica è il *Tratado III*, ivi, pp. 108-265. Cfr. F. Puy, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 137-140. Sul progettismo iberico settecentesco cfr. *Economía y economistas españoles*, ed. por E. Fuentes Quintana, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2000, vol. 3: *La Ilustración*.

³⁰ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 191.

³¹ *Cinque secoli di Litterae indepetae: il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, ed. by G. Imbruglia, P.-A. Fabre, G. Mongini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022.

³² Sulle riduzioni si vedano gli studi di Alberto Armani, Eberhard Gothein, Barbara Ganson, Lía Quarlieri, Girolamo Imbruglia e Gianpaolo Romanato.

afferma Giuli sulla scorta di un'ampia messe di studi³³, costituirono «una sorta di modello precursore della successiva esperienza delle *reducciones* sviluppatesi a partire dal Paraguay»³⁴. Tale affermazione avrebbe però meritato un approfondimento al fine di rendere maggiormente esplicite le differenze tra i due sistemi di organizzazione missionaria in relazione alle diverse strategie di conquista seguite dalle monarchie iberiche in America Latina. Si tratta, come è noto, di questioni tra loro connesse, dato che le peculiarità politico-amministrative del processo di colonizzazione si riverberarono sulle prassi missionarie e, quindi, sull'organizzazione socio-economica delle missioni, per cui sarebbe forse stato opportuno soffermare l'attenzione su tali elementi per meglio contestualizzare alcuni snodi essenziali del ragionamento di Andreoni, a cominciare dalla questione dello sfruttamento della manodopera indigena e africana.

Di fatto, l'idea di poter realizzare il modello della Chiesa primitiva tra gli indigeni americani nacque proprio in Brasile con il progetto teorizzato e inizialmente applicato da Manuel da Nóbrega nel corso degli anni Cinquanta del XVI secolo nella provincia di São Vicente (il cui territorio fa parte dell'attuale Paraguay): in altri termini il sistema di villaggi che costituirà lo «Stato gesuitico» del Paraguay venne sperimentato nella parte meridionale del Brasile già una cinquantina di anni prima della sua effettiva applicazione³⁵. Le somiglianze più evidenti tra le due esperienze possono essere individuate nel fatto che, sia i *guaraníes* del Paraguay spagnolo che i *tupí* di São Vicente, vennero sedentarizzati e riuniti in grandi villaggi isolati; in entrambi i casi, poi, i gesuiti tesero a ricercare l'autosufficienza economica dei villaggi indigeni che dirigevano, anche allo scopo di utilizzare i proventi delle attività agricole (ivi compresa la coltivazione e la raffinazione della canna), dell'allevamento e dell'artigianato per finanziare i loro collegi, il primo dei quali venne fondato a São Paulo de Piratininga nel 1554. Infine, anche la tecnica missionaria, incentrata sul principio dell'adattamen-

³³ In particolare C. de Castelneau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil*, Paris-Lisbonne, Centre culturel Calouste Gulbenkian-Commission Nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, 2000, pp. 222-264, 340-385; F. Cantú, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma, Viella, 2007, pp. 289-363; A. Tomassini, *La fondazione religiosa di un impero coloniale. Manuel da Nóbrega (1517-1570)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 123-150.

³⁴ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 46.

³⁵ J.-C. Laborie, A. Lima, *La mission jésuite du Brésil. Letters et autres documents (1549-1570)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1998.

to, messa a punto da Nóbrega nel suo *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-57) e poi approfondita da José de Acosta nel *De procuranda Indorum salute* (1577)³⁶, fu sostanzialmente la stessa successivamente applicata in Paraguay: la rielaborazione di alcuni usi indigeni (*in primis* la comunione dei beni), la valorizzazione dell'autorità «civile» del cacicco della tribù, l'attenzione per l'educazione dei bambini, l'uso delle lingue locali nella vita quotidiana, la cui comprensione venne perfezionata grazie all'elaborazione di specifici vocabolari e grammatiche (anche se nella catechesi si utilizzava una lingua mista, il cosiddetto «brasilico»).

Nóbrega avrebbe desiderato proseguire l'esperimento di São Vicente anche con le tribù dei *carrijós*, appartenenti al popolo *Tapuia*, che abitavano l'entroterra (il *sertão*) di questa regione. Ma tale progetto non poté essere realizzato non solo a causa della strenua resistenza degli indigeni, ma soprattutto per la diversa natura dell'organizzazione coloniale che la Corona portoghese seguì in Brasile, con un controllo politico più frammentato in quanto strutturato in *capitanias* costiere. D'altra parte, fin dall'inizio della loro azione evangelizzatrice in Brasile i gesuiti furono spesso costretti a considerare gli interessi strategici della Corona portoghese preminenti sulle direttive che giungevano da Roma non solo in virtù del *padroado* che la monarchia portoghese poteva legittimamente esercitare in Brasile, ma anche perché qui i rapporti di forza tra potere civile e religioso erano sbilanciati a favore del primo, per cui i padri si convinsero di poter convertire e «civilizzare» essenzialmente gli indigeni già conquistati. Quindi i missionari, dalla fine degli anni Cinquanta in poi, decisero di evangelizzare, inquadrandole in grandi *aldeias*, quelle tribù che fossero state precedentemente assoggettate dalle autorità civili a seguito di campagne militari; da questo momento in poi, i nativi di tutte le province brasiliane vennero concentrati in una rete di villaggi amministrati dai gesuiti come nel caso di São Paulo, Santiago, São João e Espírito Santo. Detto in altri termini il sistema degli *aldeamentos* seguì uno schema diverso (per non dire opposto) rispetto a quello delle *reducciones* in almeno un elemento essenziale: in Brasile i villaggi nacquero solo dopo l'assoggettamento armato e forzato degli *indios* operato dai rappresentanti della Corona, la durezza del cui governo i gesuiti si impegnava-

³⁶ T.M. Cohen, *The Fire of Tongues. Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 37-41; P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004, pp. 106-113.

no a mitigare con la loro opera di «civilizzazione». Invece nel Paraguay di norma la conquista spirituale anticipò e, per certi versi, sostituì la conquista armata (di qui la fascinazione per il modello politico rappresentato dallo «Stato gesuitico del Paraguay»).

Certamente un settore importante della Provincia brasiliana cercò di proteggere gli *indios* convertiti dallo sfruttamento e dai soprusi dei coloni, spesso utilizzando il sostegno di governatori «terziari» dell'ordine come Mem de Sà; ma un altro settore, in particolare coloro (come Quiricio Caxa) che si mostrarono più sensibili agli interessi dei proprietari terrieri, pensava che la priorità dell'ordine fosse istruire, nei propri collegi, i figli dei coloni piuttosto che diffondere il catechismo tra i nativi ancora allo stato selvaggio o formare un clero indigeno e meticcio. Per cui anche i padri che, come Nóbrega, avevano sostenuto l'«umanità» degli indigeni, finirono non solo per assecondare l'assoggettamento militare delle tribù dell'entroterra da parte delle autorità portoghesi, ma anche per giustificare, in base all'idea della «guerra giusta», la schiavitù degli indigeni non ancora convertiti³⁷.

Paradossalmente furono proprio quei gesuiti che, come Nóbrega, avevano criticato la pratica del «riscatto» (che permetteva agli indigeni di vendersi e vendere i propri figli o prigionieri come schiavi in caso di estrema necessità economica) e avrebbero preferito creare un sistema di vassallaggio tra gli *indios* e il sovrano portoghese simile a quello che si era realizzato nell'America spagnola, a giustificare la riduzione in schiavitù delle tribù che resistevano con le armi all'avanzata della colonizzazione. Tale apparente contraddizione si spiega con la loro preoccupazione di garantire ai collegi e alle case della Compagnia in Brasile le entrate necessarie per poter svolgere le proprie attività; poiché né le elemosine dei fedeli, né le rendite garantite dalla Corona e dai governatori erano sufficienti a tale scopo, già durante gli anni Sessanta del Cinquecento i vertici della Provincia brasiliana, solitamente sostenuti dai generali (come accadde con Laínez), decisero di inserire gli *aldeamentos* nel sistema schiavistico e nell'«economia circolare» che legava, attraverso l'Atlantico, le residenze brasiliane a quelle europee. Per cui gli zuccherifici dipendenti dai collegi,

³⁷ Su questa seconda fase dell'azione missionaria dei gesuiti in Brasile, collocabile tra il 1557-58 e i primi anni Settanta del Cinquecento, cfr. G. Marcocci, *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma, Carocci, 2011, pp. 118-123; Tomassini, *La fondazione religiosa di un impero coloniale*, cit., pp. 151-209.

tra cui quelli di Sergipe e di Rio de Janeiro (l'*Engenho velho*) esaltati da Andreoni, rappresentarono da subito una delle fonti di finanziamento essenziali per le sedi locali dei gesuiti. In tali strutture, fino alla fine del XVI secolo, la maggioranza della manodopera venne costituita da *indios* brasiliani; gradualmente, anche in virtù di un dibattito interno alla Provincia brasiliana, all'Assistenza portoghese e ai vertici romani dell'ordine, i nativi vennero sostituiti con gli schiavi africani, per cui l'opinione di Vieira a favore di questa specifica soluzione rappresentò il suggello di una discussione che era di fatto iniziata con l'arrivo dei primi missionari gesuiti in Brasile. Non a caso nel 1557 Nóbrega aveva giustificato, utilizzando le tesi di Francisco de Vitoria, la liceità della riduzione in schiavitù degli indigeni che avevano mosso guerra ai cristiani: «Gli uomini avranno schiavi legittimi, ottenuti in guerra giusta e [...] con il vassallaggio degli indiani la terra si popolerà e il Signore guadagnerà molte anime e si potranno avere tanti zuccherifici visto che [in Brasile] non esiste né l'oro né l'argento»³⁸. Fu proprio la scoperta dell'oro e dell'argento a mettere in difficoltà l'economia di piantagione fondata sul lavoro schiavile che Andreoni ad inizio Settecento descriveva in termini quasi elegiaci.

Sarebbe quindi stato utile richiamare tutte queste dinamiche, così come cercare di ricostruire il dibattito interno alla Compagnia sui diversi modelli di «civilizzazione» degli *indios* americani per meglio valutare se nel ragionamento di Andreoni siano stati preminenti gli aspetti di discontinuità rispetto a quelli di continuità nell'ambito di una secolare discussione interna ed esterna all'ordine. Si ha infatti la sensazione che Andreoni, quando tratta della schiavitù dei neri e del lavoro coatto degli *indios*, non guardi indietro ma avanti, proponendo quasi una separazione tra l'aspetto economico e quello religioso, che rimane sostanzialmente in sottofondo nella sua analisi.

3. *Scienza medica e teologia morale*. Alla fine del Seicento, mentre Andreoni scriveva il suo trattato, nella Compagnia di Gesù era in corso una «guerra civile». A dividere i figli spirituali di Ignazio di Loyola era, tra l'altro, la controversia su quale fosse il sistema di teologia morale più fedele alla storia e alla tradizione dei gesuiti. Protagonista di questi dibattiti fu il superiore generale Tirso González de Santalla (generalato 1687-1705), che propose e difese il «probabiliorismo» come antidoto alle conseguenze del «probabilismo» (il si-

³⁸ *Monumenta Brasiliae*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956, vol. II, p. 449, cit. in Tomassini, *La fondazione religiosa di un impero coloniale*, cit., p. 162.

stema di teologia morale piú diffuso nella Compagnia) che a suo avviso aveva favorito posizioni lassiste³⁹. Il dibattito teologico coinvolse anche la Curia romana e molti avversari della Compagnia e continuò nel corso del Settecento. Nello stesso anno in cui pubblicava *Cultura e opulencia do Brasil* (1711), l'editore Deslandes di Lisbona dava alle stampe il primo volume della *Crisis theologica*, opera monumentale di un altro gesuita italiano, Carlo Antonio Casnedi⁴⁰. Si tratta di un manuale nato per contrastare la visione di Tirso González e sostenere il probabilismo; tra l'altro, Casnedi era anche coinvolto nei rivolgimenti politici legati alla Guerra di successione spagnola e prendeva le difese di Antonio Vieira, valorizzandone le opinioni che Andreoni aveva definito, con disprezzo, «singolari»⁴¹.

Da ciò che emerge dal libro di Giuli, sembra che Andreoni, che fu in costante contatto epistolare con González, fosse preoccupato di sostenere dottrine moderate in tutte le occasioni in cui nei suoi scritti emergevano dilemmi morali: l'uso dei soldi, l'utilizzo del tabacco a scopo medico, la schiavitù e la liceità della tassa sull'oro imposta dalla Corona portoghese. Giuli fa notare l'insistenza di Andreoni sul «giusto mezzo», ma è difficile immaginare che nelle sue carte di lavoro e nelle sue lettere non ci fossero riferimenti alla teologia morale come strumento per individuare i criteri con cui compiere alcune scelte. Quando discuteva la *quinta de oro*, Andreoni si mostrava favorevole alla tassa, non solo per ragioni giuridiche ma anche per ragioni morali descritte con il linguaggio della teologia del probabile. Grazie a una serie di ragioni *intrinseche* (gli argomenti a favore di tale opinione) e *estrinseche* (il fatto che molti teologi di chiara fama fossero a favore di tale opinione), Andreoni sosteneva che l'obbligo di pagare la tassa costituisse l'opinione «piú probabile», utilizzando un approccio vicino a quello di González. A conferma di questa impostazione, il gesuita si affrettava a precisare che il provvedimento non era «rigoroso» ma «benigno», un argomento utile a confutare le accuse di rigorismo spesso rivolte ai probabilioristi⁴².

³⁹ J.-P. Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics, and Government under Tirso González (1687-1705)*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2017.

⁴⁰ E. Colombo, *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

⁴¹ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 199.

⁴² Ivi, p. 159. Si veda la citazione in Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*, cit., p. 158 («che a opiniaõ verdadeira, mais provavel, et mais segura, assim pelos motivos intrinsecos dos seus fundamentos [...] como pelos extrinsecos de authoridade dos Doutores allegados, que saõ Theologos de grande doutrina, et Religiaõ: deixando a opiniaõ contraria muito duvidosa, muito fraca, et nada segura»).

A partire da questi indizi, sarebbe utile approfondire le posizioni teologiche di Andreoni, in un momento decisivo della storia della Compagnia in cui, di fronte ai pressanti problemi morali, i gesuiti cercavano soluzioni che evitassero gli eccessi del lassismo e del rigorismo per rispondere ai violenti attacchi dei loro avversari⁴³.

4. *Maestro e avversario: il confronto con António Vieira*. I documenti d'archivio mettono in luce il travagliato rapporto di Andreoni con António Vieira, inizialmente suo maestro e poi avversario accanito. Ogni volta che si apre un cantiere sulle vicende di Vieira è come aprire un universo e ogni tentativo di comprendere un personaggio così complesso risulta insufficiente. Il libro di Giuli mette a fuoco il ruolo di Vieira in alcuni dei dibattiti interni alla Compagnia, mentre altri elementi della sua personalità andrebbero precisati, anche alla luce della più recente storiografia.

Riguardo alla controversia sull'ammissione dei cristiani nuovi nella Compagnia di Gesù, che l'autore identifica come uno dei temi che separava Andreoni da Vieira, occorrerebbe notare alcune sfumature ricche di interesse. Giuli sottolinea come «l'entrata dei cristiani-nuovi all'interno dell'ordine, dapprincipio autorizzata da Ignazio di Loyola, fu proibita a fine Cinquecento e poi di nuovo permessa a inizio Seicento sulla base comunque di una serie di limitazioni piuttosto nette»⁴⁴. In realtà il decreto *De genere* che impediva a *conversos* e *moriscos* di entrare nella Compagnia fu mitigato all'inizio del Seicento solo in modo apparente, poiché la proibizione rimase per chiunque avesse legami con ebrei e musulmani fino alla quinta generazione. La proibizione fu moderata in modo significativo solo nel 1923 e fu necessario attendere il 1946 per la sua abolizione⁴⁵.

Il dibattito interno alla Compagnia su questo tema fu vivacissimo ed ebbe ripercussioni nelle missioni d'oltremare. Spesso, infatti, i gesuiti con antenati di origine ebraica venivano allontanati dall'Europa e mandati in terra di missione, suscitando le lamentele delle autorità religiose e politiche locali e gli argomenti usati per escludere dalla Compagnia i candidati di origini ebraiche e musulmane furono mutuati nei dibattiti sull'ammissione di indigeni e meticci: la mancanza di *limpieza de sangre* diventava un ostacolo

⁴³ S. Tutino, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*, New York, Oxford University Press, 2017.

⁴⁴ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 207.

⁴⁵ R. Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2009.

anche per le popolazioni indigene e i loro discendenti. Nell'America spagnola e portoghese gli indios erano considerati «eterni neofiti» come i discendenti di *conversos* e *moriscos*. Un gesuita scriveva dal Perù che «gli *indios* sono come i *moros*, ed essi mantengono solo il nome e praticano esteriormente le cerimonie dei cristiani; internamente, essi non hanno alcuna idea delle cose della nostra fede», mentre il generale Claudio Acquaviva sostenne il divieto di ammettere i meticci perché, scriveva, «la nostra esperienza ha mostrato che essi non sono adatti ai nostri ministeri»⁴⁶.

Come è noto, António Vieira fu una delle voci più autorevoli a favore dell'integrazione dei cristiani nuovi nella società portoghese e su questo tema si scontrò con l'Inquisizione locale e con molti confratelli. Inoltre, nella sua *Clavis prophetarum* profetizzò che durante il regno di Cristo gli ebrei sarebbero tornati nella terra promessa, avrebbero ricostruito il Tempio e avrebbero ristabilito l'antica legge mosaica, con i suoi riti e sacrifici, un'affermazione che non piacque all'Inquisizione portoghese. Ancora, come tanti autori mercantili iberici, Vieira aveva una visione positiva della ricchezza degli ebrei, che se impiegata onestamente poteva servire Dio e la società⁴⁷; per questo «gli ebrei, e con loro i cristiani-nuovi, non rappresentavano affatto un problema, ma una risorsa di cui la Monarchia lusitana si sarebbe dovuta avvalere»⁴⁸.

Giuli, d'altra parte, svela come Andreoni fosse il traduttore (anonimo) del libro del noto gesuita italiano Giovanni Pietro Pinamonti, *La sinagoga disingannata*, un testo che rilanciava i toni antiebraici frequenti nella trattatistica cattolica della prima età moderna⁴⁹. Nel libro, oltre alla necessità di

⁴⁶ E. Colombo, «*The Society of the World*: Antonio Possevino (1533-1611) and the Jesuit Debate over Purity of Blood», in *Jesuits and Race: A Global History of Continuity and Change, 1530-2020*, ed. by N. Millett, C.H. Parker, Albuquerque, University of Mexico Press, 2022, pp. 23-52.

⁴⁷ Il *topos* secondo cui gli ebrei esercitavano l'usura e commerci canonicamente illeciti costituiva uno degli argomenti più diffusi della *vulgata* anti giudaica. A metà Settecento tale argomento venne rielaborato dagli avversari dei gesuiti per criticare le loro pratiche economiche che quindi vennero associate a quelle degli ebrei: cfr. *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, sous la dir. de P.-A. Fabre, C. Maire, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010; S. Pavone, *Anti-Jesuitism in a Global Perspective*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, cit., pp. 833-854.

⁴⁸ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 207.

⁴⁹ G.P. Pinamonti, *Synagoga deenganada, obra do Padre Joã Pedro Pinamonti da Companhia de Jesu*, Lisboa, Officina da Musica, 1720. La traduzione in portoghese del libro di Pinamonti si inserisce in una ricca produzione letteraria studiata, tra gli altri, da B. Feitler, *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th)*

convertire gli ebrei, si condannano quei cristiani nuovi che, fingendo di essersi convertiti, continuavano a praticare «i riti e le cerimonie giudaiche». È interessante notare come, riguardo a questo problema, i ruoli di Vieira e Andreoni sembrino invertiti: Vieira, sostenitore del compito messianico del Portogallo e promotore di un governo della Compagnia tutto portoghese, riguardo ai cristiani nuovi si contrapponeva agli orientamenti della Corona e dell'Inquisizione; Andreoni, che non nascondeva le proprie critiche alla Monarchia e che voleva gesuiti non-portoghesi in posizioni di governo in Brasile, si mostrava su questo tema filo-portoghese. Ma la situazione era piú complessa. Innanzitutto, la storiografia piú recente ha messo in luce alcune ambiguità nelle posizioni di Vieira, che in alcuni casi riproponeva gli stereotipi sugli ebrei e sui *conversos* tipici della cultura iberica del tempo⁵⁰. Inoltre, il dibattito che divise la Compagnia di Gesù riguardava soprattutto l'ammissione nell'ordine dei cristiani di origine ebraica e musulmana, un tema che spesso non si allinea con posizioni filo o antiebraiche. Non mancavano infatti, tra i gesuiti, personaggi che sostenevano posizioni fortemente antiebraiche (e antimusulmane) e, nello stesso tempo, combattevano affinché i cristiani nuovi potessero entrare nella Compagnia. Tra questi c'erano lo stesso Ignazio di Loyola e Antonio Possevino; quest'ultimo, mentre difendeva la possibilità dei *conversos* di entrare nella Compagnia, sosteneva la necessità di combattere contro il «vomito degli ebrei»⁵¹. Il problema era dunque se la conversione al cristianesimo e il battesimo avessero un valore superiore alla «macchia» costituita dall'assenza di *limpieza de sangre*.

Quanto a Vieira, quando si trattava di accettare un candidato nella Compagnia di Gesù le sue posizioni a favore dei *conversos* non implicavano l'emancipazione dall'ossessione iberica per la *limpieza de sangre*. Ciò appare

Centuries), Leiden, Brill, 2015. Sia Pinamonti (originario di Pistoia) che Andreoni conoscevano bene il ruolo che la comunità sefardita di Livorno (porto franco dal 1676) aveva avuto nel garantire al Granducato di Toscana un ruolo politico ed economico nel Mediterraneo fin dal tardo Cinquecento; la loro polemica antiggiudaica si collocava per giunta nel momento in cui la diplomazia internazionale stava discutendo sui possibili scenari legati all'estinzione dei Medici e alla loro sostituzione con una dinastia straniera, per cui non si può escludere che la loro riflessione intendesse inserirsi indirettamente in questo dibattito.

⁵⁰ C.B. Stuczynski, *The Jesuit António Vieira on Paul's Judeo-Gentile Universalism and Jewish Resiliency*, in «Journal of Jesuit Studies», VIII, 2021, 2, pp. 250-275.

⁵¹ E. Colombo, *The Watershed of Conversion: Antonio Possevino, New Christians, and Jews*, in *The Tragic Couple: Encounters Between Jews and Jesuits*, ed. by J. Bernauer, R.A. Maryks, Leiden, Brill, 2014, pp. 23-42.

particolarmente evidente nel contesto brasiliano. Per sostenere la superiorità dei gesuiti portoghesi,

Vieira si propose di evidenziare il «discrimine» esistente tra gli «uomini lusitani» nati in Portogallo e quelli nati in Brasile. I primi, allevati «con latte di donne bianche», venivano fin da piccoli «severamente educati e corretti dai loro genitori», considerando con ciò «il puro sangue paterno» e quindi crescendo «più forti e più robusti» [...]. I secondi, invece, i «figli della terra», nati e cresciuti in un ambiente le cui condizioni climatiche favorivano «la più spregevole barbarie», e allevati «con latte di donne nere o miste», erano da Vieira descritti come una «abominevole setta» di individui «oziosi, pigri, bugiardi, volubili, ubriachi, senza legge, senza fede [e] senza onore»; molti di essi provavano a farsi gesuiti, ma spesso si facevano vincere dalla «tentazione di abbandonare la vocazione», incapaci sia di obbedire agli ordini dei superiori, sia di staccarsi dalla loro famiglia naturale, mantenendo anzi «uno stretto rapporto di sangue con le madri e soprattutto con le sorelle»⁵².

La visione di Vieira appare così molto più sfumata e meno distante dal clima culturale diffuso nel mondo iberico, mentre la domanda sulla posizione di Andreoni resta aperta e invita a nuove ricerche.

Un secondo tema che merita di essere discusso con maggiore profondità è quello del mito messianico-millennarista del Quinto Impero, che si sarebbe realizzato con il trionfo della monarchia portoghese, sviluppato da Vieira in due sue opere incompiute, la *Clavis prophetarum* e la *Historia do futuro*⁵³. Giuli ricostruisce la posizione di Andreoni, secondo il quale

il millennarismo politico di Vieira e le relative predizioni sull'avvento di una Monarchia universale sotto l'egida della Corona portoghese – il mito messianico del Quinto Impero costruito sulla base di un passo biblico contenuto nel *Libro di Daniele* – costituivano «opinioni singolari», che dovevano semmai essere valutate, e al limite rigettate, all'interno di uno specifico «concilio universale»⁵⁴.

Sarebbe stato utile, per meglio comprendere il dibattito tra i due gesuiti, inserire la visione di Vieira nel suo contesto storico, mostrandone la radice antica: nel Cinquecento il millennarismo era stato utilizzato per sostenere l'espansione iberica nel Nuovo Mondo e nel tardo Seicento era diventato un argomento per giustificarne la durata, come ha magistralmente dimostrato Sanjay Subrahmanyam.

⁵² Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 245.

⁵³ M.A. Tavassos Valdez, *Historical Interpretations of the «Fifth Empire». The Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira*, Leiden, Brill, 2011.

⁵⁴ Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 199.

5. La «fortuna» del libro di Andreoni. Un ultimo interrogativo riguarda la «fortuna» di *Cultura e opulencia do Brasil* e la sua ricezione nel corso dell'Ottocento. Giuli ricostruisce le circostanze storiche e politiche degli anni in cui il testo fu composto, in particolare le lotte di fazione all'interno della Compagnia di Gesù e la Guerra di Successione spagnola, ben presenti nell'orizzonte di Andreoni che, descrivendo le conseguenze deleterie della corsa all'oro, chiosava: «Non c'è persona prudente che non ammetta che Dio ha permesso che si scoprisse tanto oro nelle miniere per punire il Brasile con esso, così come sta punendo gli europei con il ferro»⁵⁵.

D'altra parte, a seguito della repentina censura, il libro scomparì immediatamente dopo la pubblicazione e riemerse solo nel XIX secolo, quando un'edizione parziale uscì dai torchi della tipografia Arco do Cego di Lisbona (1800), seguita da un'edizione integrale pubblicata a Rio de Janeiro nel 1837 (tipografia Villeneuve) e da una ristampa pubblicata a Belo Horizonte nel 1899. Leggendo il libro di Giuli ci si domanda quali siano state le diverse tappe della ricezione ottocentesca del libro e resta ancora da appurare se il trattato di Andreoni, che sosteneva l'economia brasiliana dello zucchero e del tabacco, contenesse già una critica all'imperialismo portoghese poi riutilizzata e reinterpretata nell'Ottocento in chiave indipendentista. Un'indagine più approfondita sulle diverse letture e interpretazioni di *Cultura e opulencia do Brasil* potrà forse rispondere a queste domande e mostrare se e come esso divenne «uno dei maggiori libri che si sono scritti sul Brasile in tutti i tempi»⁵⁶.

In conclusione, il libro di Matteo Giuli propone un affresco sul Brasile coloniale di età moderna attraverso lo sguardo del gesuita italiano Giovanni Antonio Andreoni. Il lettore rimane affascinato dal moltiplicarsi di domande e problemi che, come una serie di scatole cinesi, si aprono durante la lettura. La struttura, che non sempre aiuta a mettere a fuoco una visione d'insieme, ha il merito di invitare a percorrere nuove strade per indagare gli intrecci tra vita politica, religiosa ed economica di un mondo, quello della prima età moderna, in costante cambiamento.

⁵⁵ Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*, cit., p. 181.

⁵⁶ Una citazione di Afonso Taunay ripresa in Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale*, cit., p. 10.