

ROMA E L'AMERICA LATINA

Collana «Contemporanea»
diretta da Andrea Riccardi

1. Riccardo Cannelli, *Nazione cattolica e Stato laico. Il conflitto politico-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione (1821-1914)*
2. Paolo Borruso, *L'ultimo impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1974)*
3. Jean-Dominique Durand, *Storia della Democrazia cristiana. Dalla Rivoluzione francese al postcomunismo*
4. Agostino Giovagnoli (a cura di), *Pacem in terris tra azione diplomatica e guerra globale*
5. Massimo De Angelis, *Post. Confessioni di un ex comunista*
6. Agostino Giovagnoli, Luciano Tosi (a cura di), *Un ponte sull'Atlantico. L'alleanza occidentale 1949-1999*
7. Giorgio Del Zanna, *Roma e l'Oriente. Leone XIII e l'Impero ottomano (1878-1903)*
8. Marco Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*
9. Agostino Giovagnoli, Giorgio Del Zanna (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*
10. Agostino Giovagnoli (a cura di), *La Chiesa e le culture. Missioni cattoliche e «scontro di civiltà»*
11. Simona Merlo, *All'ombra delle cupole d'oro. La Chiesa di Kiev da Nicola II a Stalin (1905-1939)*
12. Stefano Trinchese (a cura di), *Mare nostrum. Percezione ottomana e mito mediterraneo in Italia all'alba del '900*
13. Valerio De Cesaris, *Pro Judaeis. Il filogiudaismo cattolico in Italia (1789-1938)*
14. Vittorio Ianari, *Lo stivale nel mare. Italia, Mediterraneo, Islam: alle origini di una politica*
15. Gabriele Rigano, *Il «caso Zolli». L'itinerario di un intellettuale in bilico tra fedi, culture e nazioni*
16. Paolo Gheda, *I cristiani d'Irlanda e la guerra civile (1968-1998)*
17. Marco Impagliazzo, *La diocesi del papa. La chiesa di Roma e gli anni di Paolo VI (1963-1978)*
18. Eliana Versace, *Montini e l'apertura a sinistra. Il falso mito del «vescovo progressista»*
19. Andrea Riccardi (a cura di), *Le Chiese e gli altri. Culture, religioni, ideologie e Chiese cristiane nel Novecento*
20. Alessandro Angelo Persico, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*
21. Evelina Martelli, *L'altro atlantismo. Fanfani e la politica estera italiana (1958-1963)*
22. Gabriele Rigano, *Il podestà «Giusto d'Israele». Vittorio Tredici il fascista che salvò gli ebrei*
23. Carlo Augusto Giunipero, *Luigi Sturzo e la pace. Tra universalismo cattolico e internazionalismo liberale*
24. Valerio De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*
25. Simona Merlo, *Russia e Georgia. Ortodossia, dinamiche imperiali e identità nazionali (1801-1991)*
26. Elena Nobili, *Ildefonso Schuster e il rinnovamento cattolico (1880-1929)*
27. Susanna Cannelli, *Cattolici d'Africa. La nascita della democrazia in Bénin*
28. Gianni La Bella, *Roma e l'America Latina. Il Resurgimiento cattolico sudamericano*

CONTEMPORANEA

Civiltà e transizioni

28

ROMA E L'AMERICA LATINA



©2012 Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA
viale Filippetti, 28 - 20122 Milano
<http://www.guerini.it>
e-mail: info@guerini.it

Prima edizione: ottobre 2012

Ristampa: V IV III II I 2012 2013 2014 2015 2016

Printed in Italy

In copertina: Copertina del volume *Il congresso eucaristico di Buenos Aires*,
di P. Gilla Gremigni (Lungotevere Prati 1935)

ISBN 978-88-6250-409-6

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla siae del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Clearedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, email autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Gianni La Bella

ROMA E L'AMERICA LATINA

Il Resurgimiento cattolico sudamericano

ROMA E L'AMERICA LATINA

ROMA E L'AMERICA LATINA

INDICE

- 9 INTRODUZIONE
- 35 CAPITOLO PRIMO
L'AMERICA LATINA TRA LE DUE GUERRE
L'America Latina tra frustrazioni, autoritarismo e radicalismo sociale, p. 46. Identità latinoamericana, rinascita spirituale e questione indigena, p. 69. La seduzione integrista, p. 95. Il miraggio della Nuova cristianità e il rinnovamento del cattolicesimo, p. 123. Una Chiesa senza preti, l'invasione protestante e la minaccia comunista, p. 139.
- 173 CAPITOLO SECONDO
UN CATTOLICESIMO IN MOVIMENTO
Legato pontificio a Buenos Aires nel 1934, p. 188. Un posto nella comunità internazionale, p. 196. L'America Latina cambia volto, p. 210. Pio XII e il Sudamerica, p. 217. Alla scoperta dell'America Latina, p. 232. Tra Comunitarismo pluralista ed Economia umana, p. 238. Lovanio e Roma: due scuole ecclesiastiche, p. 247. Un cattolicesimo in movimento, p. 259. Questione sociale, Missione indigena, p. 281.
- 305 CAPITOLO TERZO
DALLA CONFERENZA DI RIO AL PLAN JUAN XXIII
Il bisogno di una nuova collegialità, p. 314. L'America Latina arriva in Vaticano, p. 318. La Conferenza di Rio e la nascita del CELAM, p. 332. La Pontificia Commissione per l'America Latina, p. 355. Un piano Marshall per il Sudamerica, p. 359. L'incontro di Wa-

shington e la mobilitazione internazionale, p. 370. La crisi di Cuba, p. 380. La condanna del comunismo e l'inizio dei problemi con Roma, p. 398. Il Plan Juan XXIII, p. 408.

417 INDICE DEI NOMI

ROMA E L'AMERICA LATINA

INTRODUZIONE

Sono numerosi i segnali di pericolo che ammoniscono chiunque si avventuri nello studio della storia del cristianesimo latinoamericano nella seconda metà del Novecento. Per Jean-André Meyer “È troppo presto per una storia totale che abbracci gli uomini, i comportamenti, le mentalità”. Mentre per Jean-Pierre Bastian, gli studi su “i protestantesimi latino-americani sono stati oggetto di poche ricerche storiche rigorose e critiche delle fonti usate” e relegati nell’ombra, rispetto a quelli sulla Chiesa cattolica¹. È in fondo ancora prematuro giungere ad una sintesi completa e rigorosa di questa realtà complessa, che Lucien Febvre chiama “laboratorio latino-americano”. Le difficoltà aumentano nel momento in cui si entra nel merito. Geograficamente l’America Latina è una realtà complessa, secondo l’espressione dello scrittore messicano Carlos Fuentes: indo-afro-ibero-America e, come osserva Émile Poulat, insieme mosaico e continente, che abbraccia mondi, lingue, popoli e culture eterogenee². Il primo rischio nel misurarsi con questa ricostruzione storica è quello di perdersi nei meandri e nella logica delle “Venti Americhe latine”³, di farsi prendere dallo scrupolo della diversità delle singole monografie nazionali. Le

¹ J.A. Meyer, *L’America latina*, in J.M. Mayeur (a cura di), *Storia Del Cristianesimo, Religione, Politica, Cultura, XII, Guerre mondiali e totalitarismi (1914-1958)*, Roma 1997, p. 929; J.P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève 1994, p. 277.

² E. Poulat, *Mosaïque religieuse, continent ecclésiastique: L’Amérique latine*, in “Relations Internationales”, 28 (1981), pp. 457-471.

³ Questa espressione è stata utilizzata sul piano storiografico da coloro

differenze tra un colombiano e un venezuelano sono oggi altrettanto evidenti di quelle tra un italiano e un norvegese, tanto che dal punto di vista storico, geografico e culturale, il concetto stesso di America Latina appare più che mai ambiguo ed eterogeneo, fonte di malintesi e in fin dei conti di difficile interpretazione. L'America Latina "è una astrazione. Dal Sud non può venire alcunché di importante non è il Sud che fa la storia", ama ripetere, con un certo cinismo, il segretario di Stato americano Henry Kissinger, nelle sue conversazioni politiche con il Ministro degli esteri cileno Gabriel Valdés⁴. Se da un lato rimane valido l'avvertimento dello storico haitiano Leslie Manigat, nella sua storia del XX secolo latinoamericano, di non "riunire arbitrariamente" ciò che nasce distinto, dall'altra non è possibile seguire passo, passo i singoli casi nazionali, disperdendosi in una miriade di informazioni, a scapito di una comprensione unitaria⁵. André Siegfried scrive in proposito: "Credo che i singoli paesi debbano essere spiegati in funzione del continente a cui appartengono; si scoprono allora [...] punti di vista generali che illuminano i punti di vista particolari. Quando si studia un paese, conviene, quindi sapersi elevare a un piano continentale"⁶. È indubbio che la progressiva frammentazione storica, politica, economica e culturale del subcontinente in diversi e autoreferenziali percorsi nazionali, abbia seriamente messo in crisi l'idea di America Latina intesa come unità di destino, tanto che l'aggettivo latina, appare oggi obsoleto e non più adeguatamente rappresentativo di complesse e multiformi realtà, tra cui *in primis* quella indigena. *Nosotros los latinos*, come i latinoamericani amano definirsi, appare più che mai un'etichetta superata. Tramontata "l'America Latina dell'ottimismo, delle grandi illusioni [...] del futuro radioso", quella "travestita da Terzo Mondo, [...] nazionalista e rivoluzionaria, antiamericana"⁷ e

che intendono sottolineare la storia delle vicende nazionali di ogni singolo paese. Si veda in proposito il numero delle "Annales" del 1949 e l'opera classica di M. Niedergang, *Le venti Americhe latine*, Milano 1964.

⁴ S. Hersh, *The Price of Power. Kissinger in the Nixon White House*, New York 1973.

⁵ L. Manigat, *L'Amérique latine au XX siècle, 1889-1929*, Paris 1991, p. 17.

⁶ A. Siegfried, *Préface à J. Lauwe, L'Amérique ibérique*, Paris 1938, p.2.

⁷ L. Incisa di Camerana, *I Caudillos. Biografia di un continente*, Milano 1994, p. 415.

quella dell'egemonia neoliberalista, imposta dal *Washington Consensus*, il Sudamerica sembra aver finalmente messo fine al mito della diversità esotica, accettando di fare del pragmatismo, del rifiuto della retorica, del consolidamento della democrazia, della sua accresciuta autonomia la strategia per il dovuto riconoscimento sullo scacchiere globale, trainata dal nuovo ruolo di grande potenza, a cui si candida con forza il Brasile⁸.

In nessun altro continente la dimensione religiosa è così strettamente legata alla più generale storia sociale e politica. Il fattore religioso è onnipresente e parte integrante di quello politico e sociale, è consustanzialmente legato alla storia sin dai tempi della sua scoperta. Qui la Chiesa è nello Stato e lo Stato è nella Chiesa. Il problema delle relazioni tra Stato e Chiesa segna, in modo decisivo, il cammino e la vita del cattolicesimo in Sudamerica. Non esiste, nella storia della Chiesa latinoamericana, una specificità religiosa e un'autonomia tale, da permettere di trattare il complicato cammino del cattolicesimo del XIX e XX secolo in modo del tutto autonomo dal fattore politico. Le relazioni tra Stato e Chiesa determinano molte volte, sino ad eccessi inimmaginabili, la vita della Chiesa. Durante l'Ottocento e larga parte del Novecento, questo conflitto diviene totalizzante, con effetti devastanti per l'organizzazione, la vita e l'azione della Chiesa. Un cattolicesimo quello sudamericano che, particolarmente dopo la Seconda guerra mondiale, ha subito intimamente le conseguenze delle grandi trasformazioni politiche, sociali, economiche e culturali di cui è stato alle volte esso stesso attore e protagonista.

Gli studi sulla storia del cattolicesimo latinoamericano, nella seconda metà del Novecento, si sono prevalentemente concentrati attorno al suggestivo e affascinante periodo degli anni Settanta e Ottanta, dominati come è noto dalla vicenda della Teologia della Liberazione. Una stagione storica caratterizzata dai conflitti delle Chiese locali con la Sede Apostolica, dai rapporti tra religione e politica, cristianesimo e marxismo, violenza e rivoluzione, nella convinzione che in questi decenni si è operata una svolta decisiva nella storia religiosa del nuovo mondo. Un evento periodizzante nella storia delle Chiese in America

⁸ G.L. Gardini, *L'America Latina nel XXI secolo. Nazioni, regionalismo e globalizzazione*, Roma 2009, p. 141.

Latina, un tornante decisivo nel rapporto tra cristianesimo e modernità, tra Chiese locali e Santa Sede. Ne è scaturita una produzione saggistica e storica infinita e di varia qualità. Accanto a contributi di sicuro valore, si sono moltiplicati lavori fondati su costruzioni scientifiche improvvisate, ispirate da facili stereotipi culturali o guidati, il più delle volte, da scelte ideologiche. Il risultato è stato spesso una storiografia gridata: più mediatica che storica, più politica che scientifica, più polemica che critica. Una polarizzazione che ha visto troppo a lungo gli storici su due barricate contrapposte: “progressisti” e “conservatori”. I primi come ha giustamente scritto Francesca Cantù, a proposito del più generale tema della storia dell’evangelizzazione dell’America, hanno inteso “la storia ecclesiale come un ‘servizio’ reso alla Chiesa per ‘affermarla’”, mentre i secondi “l’hanno intesa piuttosto come una ‘storia militante’ per ‘trasformarla’”⁹. Tra una storiografia con l’ansia di tutelare in ogni modo l’istituzione ecclesiastica e una che ritiene salutare, in ogni occasione, criticarla, si apre lo spazio per una che intenda, secondo l’insegnamento di Marc Bloch, semplicemente comprenderla¹⁰.

Uno dei principali effetti dell’assolutizzazione di questa fase storica è di aver relegato nell’ombra figure, momenti, avvenimenti e singole stagioni storiche sia precedenti che successive, considerandole, in fin dei conti, poco rilevanti, a volte insignificanti, per la storia religiosa del continente, con il risultato che la storia del cristianesimo latinoamericano in età contemporanea è ancora piena di lacune e in larga parte ancora da scrivere.

La natura sostanzialmente polemica e autoreferenziale della storiografia latinoamericana, ispirata il più delle volte al fascino “del rovescio della storia”, al recupero “della memoria dei vinti”, al riscatto della “storia mutilata”, si è spesso esentata dal confronto critico con le fonti, con gli archivi, con le analisi quantitative e con i risultati delle ricerche e degli studi dei colleghi “stranieri”.

⁹ F. Cantù, *Problemi e conclusioni delle recenti discussioni sulla scoperta, la colonizzazione e l’evangelizzazione dell’America*, in G. Martina e U. Dovere (a cura di), *I grandi problemi della storiografia civile religiosa, Atti dell’XI Convegno di Studio dell’Associazione Italiana dei professori di Storia della Chiesa*, Roma 1999, p. 230.

¹⁰ M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino 1969.

Secondo questa ricostruzione, gli anni che vanno dal 1930 al 1960 rappresentano per il cattolicesimo sudamericano il trionfo della “Seconda cristianità” intendendo come prima quella degli imperi iberici dei secoli XV-XVIII o della “Chiesa ghetto”¹¹, a cui si contrappone la stagione del Concilio e della Conferenza di Medellin del 1968, quella della “Chiesa profetica e dei poveri” e della lotta per l’ingiustizia, cui segue l’ultimo periodo, quello della “Restaurazione”, da parte del Vaticano, sotto la direzione del cardinale Joseph Ratzinger, contro la teologia della liberazione e la pastorale delle comunità ecclesiali di base, il cui paradossale risultato sta nell’aver “regalato” il popolo dei poveri alle sette e ai gruppi pentecostali¹². Una politica, nel quadrante latinoamericano, quella di Karol Wojtyła, conservatrice, segnata dall’ansia di restaurare la disciplina e la morale cattolica e di ridurre al silenzio la “Chiesa popolare”¹³. Una periodizzazione ispirata, il più delle volte, da valutazioni etico-morali e filosofico-teologiche, se non addirittura politiche, che da criteri e valutazioni cronologiche, tematiche o metodologiche. Il risultato di questo approccio storiografico, frutto di generalizzazioni e schematizzazioni, ha conferito alla sola epoca storica degli anni Settanta e Ottanta, “il monopolio” della profezia. In fondo, secondo questa interpretazione, i problemi del cattolicesimo sudamericano iniziano con la sua “romanizzazione”. Questo termine ha assunto un significato altamente negativo, come se l’ingerenza romana abbia distrutto la specificità e la peculiarità del cattolicesimo sudamericano, soffocando le sue antiche radici, le sue tradizioni, i suoi riferimenti spirituali, la sua genuina religiosità popolare. Una sorta di nuova *tabula rasa*¹⁴.

¹¹ I. Vallier, *Religious élites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism*, in S.M. Lipset, A. Solari (a cura di) *Élites in America*, New York 1967, pp. 190-232.

¹² Si vedano in proposito i saggi di Josè Oscar Beozzo, Fortunato Mallimaci, Enrique Dussel, Eduardo Hoornaert, Rodolfo Cardenal, contenuti nel volume E. Dussel (a cura di), *La Chiesa in America Latina, 1492-1992, il rovescio della storia*, Assisi 1992.

¹³ A. Haller, *Jean-Paul II et l’Amérique Latine. La politique religieuse du Saint-Siège: mise au pas, restauration, dynamiques*, Paris 2008.

¹⁴ Cfr. E. Hoornaert, *Para una Historia da Igreja no Brasil*, in “Revista Eclesiástica Brasileira”, XXXIII, marzo 1973, pp. 17-138.

È stato giustamente notato che la Conferenza di Medellin, nel 1968, ha assunto “un significato indubbiamente periodizzante nella storia delle Chiese dell’America Latina. Espressione dell’intreccio tra la dimensione planetaria di un inquieto cattolicesimo post conciliare ed un piano locale regionale, colle relative specificità ed i propri peculiarissimi problemi”¹⁵. Un singolare momento di “condensazione di un processo di cambiamento”. Galvanizzati dall’esperienza conciliare, i vescovi sognano una immediata autorealizzazione del Vaticano II nel contesto latinoamericano, con l’ambiziosa speranza di decolonizzare il cattolicesimo continentale e di rifondare una Chiesa “americanizzata” alla periferia del mondo. Una pietra miliare nello sforzo di riassumere lo spirito del Vaticano II dal “di dentro della storia latinoamericana e delle sue esigenze”.

Ma questo rinnovamento non scoppia all’improvviso, si andava preparando da oltre un ventennio, anche se ovviamente, sarà il Concilio Ecumenico Vaticano II a dare il suo impulso fondamentale e decisivo. La Chiesa o piuttosto le Chiese cattoliche latinoamericane, come ha scritto Olivier Compagnon, “hanno dato a lungo di sé l’immagine di istituzioni irrigidite in un immobilismo freddo, fondamentalmente monolitiche, almeno prima che la teologia della liberazione venisse in primo piano nei mezzi di comunicazione di massa e facesse cambiare opinione con le polemiche che provocò. Eppure queste Chiese non hanno atteso il Concilio e gli anni Sessanta per mettersi in cammino e avviare, in particolare, profonde riforme della loro organizzazione, delle loro istituzioni e delle loro pratiche sociali”¹⁶.

Anche sul piano della riflessione teologica maturano, in questi anni a cavallo del Concilio, i primi tentativi di elaborare una riflessione teologica autoctona e aderente al contesto storico latinoamericano, “inculturata”, capace di dare una risposta adeguata ai gravi problemi della povertà, dello sviluppo e dell’ingiustizia. Marcos McGrath, per lunghi anni arcivescovo di Panama, tra i principali redattori della costituzione conciliare

¹⁵ S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna 2007, p. 1.

¹⁶ O. Compagnon, *L’America latina*, in A. Riccardi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, Religione, Politica, Cultura, XIII, Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*, Roma 2002, p. 476.

Gaudium et spes, padre nobile del cattolicesimo latinoamericano, scrive alla fine degli anni Cinquanta: “Quest’immensa porzione del cristianesimo che è l’America Latina non può più seguitare a vivere una fase di infantilismo intellettuale, ricevendo da altre terre financo i punti e le virgole della propria riflessione... E tuttavia, è imprescindibile che noi perseguiamo una nostra personale espressione di queste verità e di questi valori di fronte a ciò che ci circonda in questo luogo in cui è in gioco la sorte di pressappoco la metà dei cristiani del mondo”¹⁷. All’indomani del Secondo conflitto mondiale, molto prima che Giovanni XXIII “aprisse le finestre per far entrare aria nuova nella Chiesa”, il cattolicesimo latinoamericano è attraversato da una pluralità di nuove correnti di pensiero che, pur con diversi approcci, tentano una rinnovata riflessione teologica, alla ricerca di una nuova sintesi creativa ai problemi posti dal drammatico e specifico contesto sociostorico continentale. Gli incontri di Cuernavaca in Messico, nel 1961, nel centro aperto da Ivan Illich, grazie al sostegno del cardinale newyorkese Francis Spellman, la nascita di alcuni istituti specializzati, legati al CELAM, come l’Istituto Catechistico Latinoamericano, a Santiago del Cile e a Manizales in Colombia (ICLA), l’Istituto di Pastorale Latinoamericana (IPLA), l’Istituto di Liturgia Pastorale (ILP), sono alcuni dei luoghi ove teologi, pastoralisti, sociologi di ogni angolo del continente si ritrovano per discutere e confrontarsi, nello sforzo di comprendere le domande dell’uomo latinoamericano, alla luce del Concilio ecumenico Vaticano II, ormai in svolgimento. A Buenos Aires, il “Gruppo di San Miguel” raccoglie preti, professori del seminario di Villa Devoto, Eduardo Pironio, Carmelo Giaquinta, Jorge Mejía, Rodolfo Nolasco, Alfredo Trusso e giovani vescovi, Alberto Devoto, Antonio Aguirre e Antonio Guarracino che si preparano all’appuntamento conciliare, nello sforzo di coniugare l’elaborazione di una teologia in prospettiva latinoamericana, con un ripensamento della metodologia pastorale¹⁸. Nel 1962 il Gesuita uruguayano Juan Luis Segundo scrive *Función de la*

¹⁷ M. Mc Grath, *La misión de la teología en Latinoamérica*, in “Anales de la Facultad de Teología”, 12 (1961), pp. 16-17.

¹⁸ J. Mejía, *Una presencia en el Concilio. Crónicas y apuntes del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires 2009.

Iglesia en la realidad rioplatense, uno dei primi tentativi di fare teologia alla luce della specificità storica del contesto latinoamericano¹⁹. In Argentina il giovane Lucio Gera riflette sulla necessità che la funzione del teologo sia integrata alle storiche esigenze del corpo ecclesiale, evitando che la teologia rimanga prigioniera di una disincarnata razionalità astratta.

Non pochi storici da Jean-Andr  Meyer, a Pablo Richard, a Eduardo Cardenas, a Alberto Methol Ferr , a Ana María Bidega n de Ur n sono concordi, pur con le dovute distinzioni e valutazioni, nel riconoscere nella celebrazione della I Conferenza dei vescovi latinoamericani, di Rio de Janeiro del 1955 e nella nascita del CELAM, l'inizio di quel *Resurgimiento católico*, che riorienta la Chiesa sul terreno sociale dotandola di nuovi strumenti e mezzi, in grado di assicurarle un nuovo protagonismo all'interno delle societ  latinoamericane²⁰. Non a caso molti di loro titolano, significativamente, questo periodo storico, nei loro lavori, con l'espressione "Una Chiesa in movimento in un continente che si trasforma".

Il cattolicesimo latinoamericano arriva, all'indomani del Primo conflitto mondiale, fortemente frammentato, isolato, prigioniero dei singoli destini nazionali e privo di qualsiasi coscienza unitaria. Una versione indebolita e sbiadita del cattolicesimo coloniale, confinato nei centri urbani e pressoch  assente nelle grandi regioni rurali e nelle nuove e inospitali periferie urbane. La secolare separazione da Roma, i traumi violenti provocati dal processo independentista, la rottura dell'ordine coloniale e la politica anticlericale e vessatoria posta in essere dai governi delle nuove repubbliche, la diffusione delle missioni protestanti, l'atavica mancanza di clero e l'influente presenza massonica, producono una crisi profonda nella vita e nelle strutture del cattolicesimo sudamericano. Un cattolicesimo, come scrive Kenneth Scott Latourette, passivo, anemico, sfibrato²¹, frutto della particolare composizione demografica

¹⁹ J.L. Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo 1962.

²⁰ Si veda in proposito V. Menéndez Martínez, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teol gico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos te logos de la Compa n a de Jesús*, Roma 2002, pp. 7-40.

²¹ K.S. Latourette, *A History of the expansion of Christianity, III, The Nineteenth*, New York 1939, pp. 349-352.

del continente, sofferente a causa della lunga e pesante crisi di marginalizzazione e di *desvinculacion* dalla cattolicità universale. Ma anche “meticcio” e “sincretico”, attraversato da movimenti messianici, come quello di Antonio il Consigliere, profeta laico, che annuncia alle masse contadine del *Sertão* l'imminente ritorno di Cristo e crea la propria città mistica di Canudos o l'altro di padre Cicero, autentico sacerdote, taumaturgo della cittadina di Juazeiro, che attrae migliaia di pellegrini, malati e penitenti. Vi sono poi le religioni africane, particolarmente attive nei Caraibi e in Brasile, *Umbanda*, *Candomblé* e *Macumba* e forme di neopentecostalismo, come il *Gruppo Mita* o il *Movimento Nueva Acropolis*, l'*Asambleas de Cristo*.

“Una maggioranza inefficiente... una grande forza nazionale e morale, ma una forza che non influisce, inerte”, quella cattolica, come scrive nella sua lettera pastorale, nel 1916, il cardinale Sebastian Lemme, arcivescovo di Rio de Janeiro, fondatore nel 1935 dell'Azione Cattolica e grande ispiratore e organizzatore delle masse cattoliche brasiliane.

Il periodo che si intende esaminare in questo lavoro è delimitato da un avvenimento socio-economico, la crisi del 1929, che influisce in modo determinante sulle trasformazioni economiche, sociali e istituzionali della società e degli stati del nuovo mondo, sulla mentalità e sull'universo culturale latinoamericano e da quel vasto processo socio-religioso ed ecclesiale, che culmina con la celebrazione della Prima Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, che si svolge a Rio de Janeiro dal 25 luglio al 4 agosto del 1955, con la successiva nascita del CELAM, il Consiglio Episcopale Latinoamericano. Due avvenimenti, questi ultimi, che sono all'origine di quel profondo rinnovamento e di quel nuovo protagonismo, che il cattolicesimo sudamericano eserciterà sulla scena mondiale, all'indomani del Concilio Vaticano II.

La Conferenza segna l'inizio di una nuova tappa della storia del cattolicesimo sudamericano, in cui la Chiesa riscopre le sue responsabilità, l'originalità del continente, l'esigenza interiore di differenziarsi dai modelli imitativi ecclesiastici europei, di ripensare i tradizionali strumenti di intervento pastorale, ma soprattutto la centralità e la decisività della questione sociale e l'urgenza della missione, con particolare attenzione agli indigeni, ai contadini e agli emarginati delle grandi periferie urbane.

Rio non rappresenta solo la nascita del CELAM, ma la configurazione di un nuovo spazio ecclesiale in cui i vescovi sperimentano il valore della collegialità, alla luce della riscoperta unità latinoamericana. I presuli latinoamericani condividono il peso delle loro responsabilità e guardano con occhi nuovi la realtà in cui vivono, riconoscono i limiti della loro azione e prendono coscienza, per la prima volta, del vero *status* pastorale del popolo loro affidato: più che un regime di cristianità una *christianitas afflicta*, un “colosso dai piedi di argilla”. La Chiesa sudamericana prende coscienza della inadeguatezza e della inefficacia dei metodi tradizionali di trasmissione della fede: la famiglia, la scuola, le tradizioni rurali e si muove, in un complesso movimento di gestazione, alla ricerca di vie inedite, adatte ai tempi, in grado di offrire soluzioni più adeguate agli squilibri di un continente in radicale trasformazione. A Río i vescovi si accorgono che il vero *dueño* (padrone) del continente è la miseria e che la Chiesa non può esimersi dal combatterla. La questione sociale fa uscire la Chiesa dalle sue posizioni arroccate, dal fascino del corporativismo e dall’insensibilità nei confronti dell’ingiustizia sociale, restituendo al cattolicesimo la sua carica profetica e la sua funzione di critica sociale. Il rapido e tumultuoso processo di urbanizzazione, che nel giro di un decennio cambia la geografia umana e politica del continente, così gravida di conseguenze sociali e pastorali, costringe la Chiesa a misurarsi con le sfide poste dal nuovo orizzonte urbano.

Un ruolo decisivo, nel promuovere questo *aggiornamento*, ha il nuovo orientamento culturale e pastorale assunto dalla Compagnia di Gesù, rispetto alla questione sociale e alla missione tra gli indigeni e gli operai, vista l’autorevolezza di cui gode e la rilevanza, anche numerica, della sua presenza e delle sue attività, oltre alla vasta risonanza che hanno in tutto il continente il messaggio e la predicazione del padre Riccardo Lombardi. I Gesuiti, a partire dalla lettera del loro Preposito Generale, Padre Jean-Baptiste Janssens, dell’ottobre 1949, *Istruzioni sull’Apostolato Sociale*, riorientano, attraverso una radicale riconversione della loro presenza, l’azione dell’ordine, abbandonando il tradizionale apostolato scolastico per abbracciare, attraverso un ripensamento degli stili di vita personali, le nuove frontiere dell’apostolato sociale, della pastorale indigena e della presenza nel mondo operaio. Per rispondere ai numerosi bisogni

umani e religiosi del continente, decidono di spostare progressivamente una parte consistente delle loro forze apostoliche verso questa innumerevole e crescente massa di diseredati. La questione sociale sarà d'ora in poi una priorità assoluta, nella loro strategia apostolica, convinti che questa sia il nodo fondamentale della questione latinoamericana, tanto da concepire la globalità del loro apostolato in funzione di questo problema. L'obiettivo della loro missione, che dopo il Concilio si farà più chiaro, è la liberazione dell'uomo da qualsiasi forma di schiavitù che l'opprime, come scriveranno nel maggio 1968 in una storica lettera tutti i provinciali del Sudamerica, una sorta di manifesto programmatico, una nuova *Magna Charta* dell'impegno pastorale e post-conciliare della Compagnia in Sudamerica: "Desideriamo che tutti i nostri sforzi convergano verso la costruzione di una società nella quale il popolo sia integrato con tutti i suoi diritti di uguaglianza e libertà, non soltanto politici, ma anche economici, culturali, religiosi..." per questo vogliamo "liberarci con abnegazione, da ogni atteggiamento aristocratico borghese che possa esserci stato nelle nostre affermazioni, nel nostro stile di vita, ...nella maniera di trattare con i nostri collaboratori laici e nelle nostre relazioni con le classi privilegiate"²². I Gesuiti sono convinti che la Compagnia in America Latina debba assumere una chiara posizione in difesa della giustizia sociale e che questo chieda un rinnovamento profondo, una netta rottura con gli atteggiamenti del passato.

L'influenza, inoltre, che il padre Riccardo Lombardi esercita sul cattolicesimo latinoamericano e su molti dei suoi protagonisti, fa sì che le sue idee, i suggerimenti e le proposte siano a volte quella novità e modernità che i vescovi latinoamericani sono in grado di esprimere nei *vota* che invieranno a Roma, alla Commissione Ante Preparatoria del Concilio Vaticano II. Il Movimento per un Mondo Migliore, tramite i suoi corsi tenuti a vescovi, sacerdoti, religiosi e laici, ha una funzione singolare nel rinnovamento in particolare del clero brasiliano e nello snellimento dell'attività pastorale, superando le resistenze che si oppongono e preparando le coscienze dei cristiani e del clero in generale a una visione di Chiesa che verrà poi consacrata dal

²² Lettera dei Provinciali della Compagnia di Gesù dell'America Latina, 14 maggio 1968, in "Aggiornamenti Sociali" (1968), vol. 19, p. 454.

Vaticano II. Dal nuovo clima introdotto da questo carismatico Movimento, prendono vita i primi piani di pastorale della Conferenza Episcopale Brasiliana e il rinnovamento delle parrocchie, che di lì a poco sarà caratterizzato dall'esperienza delle comunità ecclesiali di base. Lombardi e l'esperienza del Mondo Migliore hanno un ruolo da pionieri nel preparare e anticipare quel rinnovamento del cattolicesimo sudamericano attraverso la valorizzazione dei laici e della Chiesa locale.

Il 1955 è anche l'anno della Conferenza di Bandung, una data centrale nella storia della decolonizzazione, che segna l'ascesa del cosiddetto Terzo Mondo sulla scena politica mondiale. Il momento più alto dell'ottimismo terzomondista. Una globalizzazione che trasforma le tradizionali grandi potenze europee, come la Francia e l'Inghilterra, in stati di secondaria importanza. Le speranze di rigenerazione, che accompagnano la decolonizzazione, maturano in un mondo che ha fede nel progresso e nella modernizzazione. Africani, asiatici e latinoamericani portano la propria causa di fronte "al tribunale" dell'opinione pubblica mondiale. Le onde provocate da questo terremoto della comunità internazionale, arrivano forti e vigorose anche nelle società latinoamericane. Le nazioni del nuovo mondo, anche se sovrane e indipendenti da più di un secolo, si sentono solidali con i nuovi Paesi, rispetto alla non più procrastinabile necessità di una reale indipendenza politica, economica e culturale. La teoria della dipendenza, sviluppata all'interno della CEPAL, sotto la direzione di Raul Prebisch e la nuova visione dei rapporti economici tra *centro* e *periferia*, connessa al rifiuto di una "modernità senza sviluppo", sarà per oltre un decennio la visione, la nuova parola d'ordine che accomunerà, in un'unità di linguaggi e di visioni, il fronte dei Paesi oltre l'equatore. L'alternativa ideale e pratica con cui criticare il secolare sfruttamento del capitalismo internazionale. "Questo capitalismo imitativo – scrive Prebisch – alla lunga può sussistere soltanto con il naufragio dei diritti umani e con la sanzione delle disuguaglianze sociali. Bisogna prevedere la trasformazione del sistema... e risolvere il problema dell'accumulazione e della distribuzione".

Tra le più importanti novità degli anni Cinquanta e Sessanta c'è senza dubbio il mutato atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti del Terzo Mondo. Il problema della fame e dello

sviluppo si impone all'attenzione dei governi e dell'opinione pubblica internazionale. Nel 1960, in occasione della XV sessione ordinaria dell'Onu, è approvata la prima e solenne condanna del colonialismo, come contrario allo spirito e alla lettera della carta delle Nazioni Unite. Il Vaticano, non più paralizzato dal prevalente timore per l'influenza del movimento comunista nel mondo decolonizzato, sposa con forza le cause dei Paesi in via di sviluppo, a favore dell'indipendenza contro lo sfruttamento economico, la segregazione razziale e per uno nuovo ordine economico pacifico e solidale. Il disegno internazionale della Santa Sede viene completamente riorganizzato all'indomani del Concilio Vaticano II, con l'intento di evitare che la Chiesa sia identificata con il mondo occidentale²³.

Anche se l'apparato ecclesiastico romano non si è mai completamente disinteressato di questa immensa porzione del popolo di Dio, l'America Latina è ancora, alla fine della Prima guerra mondiale, alla periferia delle preoccupazioni della Santa Sede, dominata in quegli anni dai problemi emergenti dal contesto europeo: la secolarizzazione di massa, la questione comunista, lo scontro con i totalitarismi, il processo di integrazione europea, la Guerra fredda. Dopo il 1945 l'Europa, motore sino ad allora della storia universale, è costretta a passare lo scettro a Stati Uniti e Russia, accontentandosi di svolgere un ruolo secondario.

La nuova attenzione Vaticana verso il Sudamerica conosce un dinamico e accelerato nuovo interesse dopo la Seconda guerra mondiale ed è parte di quel più generale disegno paceliano di guardare al Sud del mondo. Pio XII opera uno spostamento del centro dinamico della Chiesa verso la periferia.

A partire dagli anni Cinquanta e grosso modo sino alla fine degli anni Settanta, l'America Latina acquista sia in Italia, che nel resto del continente europeo, una rilevanza dal punto di vista politico e culturale, oggi quasi inimmaginabile, tanto da divenire meta di pellegrinaggi da parte dei principali leader politici da Charles De Gaulle, a Konrad Adenauer, a Giovanni

²³ A. Riccardi, *La Santa Sede fra distensione e guerra fredda: da Paolo VI a Giovanni Paolo II*, in A. Giovagnoli e S. Pons (a cura di), *L'Italia Repubblica nella crisi degli anni settanta. Tra guerra fredda e distensione*, Soveria Mannelli 2003.

Gronchi. Con la fine della Seconda guerra mondiale, si inaugura una nuova stagione caratterizzata dal protagonismo delle aree latinoamericane nel concerto internazionale, che affonda le sue radici nella nuova architettura diplomatica costruita a partire dalla Conferenza di San Francisco del 1945. I Paesi latinoamericani assumono improvvisamente una rilevanza e un ruolo decisivo che non deriva solo dal loro peso quantitativo, seppur determinante nell'assemblea generale delle Nazioni Unite, ma soprattutto dal ruolo strategico e geopolitico che gli Stati Uniti gli assegnano nel quadro della Guerra fredda. L'America Latina sarà per molti versi il laboratorio della politica statunitense, nei Paesi del Terzo Mondo.

Durante il pontificato di Eugenio Pacelli, l'America Latina è riscoperta una "seconda volta". Lungi dal rimanere appannaggio esclusivo degli ambienti vaticani, il Sudamerica, "...non tarda a diventare patrimonio condiviso dell'intero cattolicesimo occidentale, che per la prima volta nella storia, complice la stessa rivoluzione dei *media* e l'avvio della globalizzazione, viene invitato a superare il proprio eurocentrismo etnocentrico e difensivo e a volgere lo sguardo, verso una realtà capace di incarnare, nei suoi dirompenti squilibri, le sfide imposte dalla modernità"²⁴.

Tra le caratteristiche della scena politica mondiale, nel cuore degli anni Cinquanta, spicca il vigoroso risveglio delle nazioni latinoamericane, praticamente ai margini della grande politica sino a non molti anni addietro.

Se il XIX secolo è dell'Inghilterra e il XX degli Stati Uniti, il prossimo secolo sarà dell'America Latina, si profetizza su tutta la stampa internazionale dell'epoca. La sopravvivenza del mondo occidentale, scrivono sociologi ed economisti, è subordinata alla piena integrazione internazionale dell'America Latina. Un "continente di speranza" entra in scena, chiedendo all'Europa e all'America del Nord un adeguato posto nella comunità internazionale. Il vertiginoso aumento demografico accredita nella comunità internazionale l'America Latina come il continente dal futuro prodigioso, il nuovo e moderno Eldorado.

²⁴ M.M. Benzoni, *Attualità e profezia. I cattolici italiani e l'America Latina negli anni del post concilio (1967-1974). Appunti per una ricerca in corso*, in A. Canavero (a cura di), *Al di là dei confini. Cattolici italiani e vita internazionale*, Milano 2004, p. 96.

Salutando nel 1958, pochi mesi prima della sua morte, i rettori di tutti i seminari dell'America Latina, in udienza, Pio XII parla loro dell'America Latina profeticamente come del "Continente della speranza", coniando una espressione divenuta famosa negli anni seguenti. L'America Latina da questo momento affascina, attrae, suscita emozioni e nuovi sentimenti, nel vissuto del cattolicesimo europeo, divenendo un simbolo così forte e pervasivo da generare nuovi slanci missionari e visioni geopolitiche.

La coscienza che in questa parte del mondo si stia giocando una partita decisiva per il futuro del cattolicesimo latinoamericano, spinge il papa a mettere l'America Latina al centro della missione della Chiesa universale, attraverso una mobilitazione planetaria, una sorta di *piano Marshall*, che trasferisca in quel "formidabile blocco cattolico" come lo definisce, uomini, mezzi, strutture e risorse di ogni genere. La gerarchia cattolica passa, durante il suo pontificato, da 268 a 436 vescovi. Promuove e favorisce la prima riunione collegiale dei vescovi dell'intero continente e approva la nascita di un organismo unico, sia sotto il profilo canonico, che pastorale, come il CELAM, una federazione strutturata e permanente di Conferenze episcopali nazionali, che resterà un *unicum* nella struttura organizzativa e giuridica della Chiesa cattolica e che segna in modo indelebile la storia e le vicende del cattolicesimo latinoamericano nella seconda metà del Novecento. Dà vita, inoltre, il 21 aprile del 1958, alla Pontificia Commissione per l'America Latina, portando nel cuore dell'apparato centrale della Chiesa cattolica, i problemi, le esigenze, le speranze di quel cattolicesimo. Chiede, infine, a tutte le famiglie religiose di mettere al centro del proprio impegno missionario le attese e le speranze del nuovo mondo.

Gli anni Cinquanta e Sessanta segnano l'inizio di una mutazione genetica del panorama religioso latinoamericano che, per la prima volta, intacca il monopolio che il cattolicesimo deteneva in questa parte del mondo dal XVI secolo. Nel giro di una breve stagione l'universo sudamericano si popola di nuovi intermediari religiosi, che non sono più solo i preti cattolici. L'offensiva parte dal movimento pentecostale, il cui rapido proselitismo è avvertito da Roma come una sfida e una minaccia. Una lucida e drammatica rappresentazione dello stato del cattolicesimo latinoamericano è ben sintetizzata in un rapporto del

18 agosto 1959, inviato al cardinale Domenico Tardini, da uno dei più capaci nunzi in Sudamerica, in merito ai suggerimenti chiesti in vista del futuro Concilio. “Le deficienze – scrive Gennaro Verolino – del cattolicesimo in questi paesi sono enormi, e gravissimo è il pericolo a cui è esposta la Chiesa per l’intenso attacco comunista e soprattutto protestante. Quando si considerano le statistiche si resta spaventati. Secondo dati molto attendibili, appena il 6% degli uomini ed il 12% delle donne compie il precetto domenicale e pasquale; e più della metà della popolazione muore senza ricevere gli ultimi sacramenti! Il 70 % manca di una formazione religiosa fondamentale. Dei 20 milioni e mezzo di ragazzi e giovinetti che vanno a scuola, solo 2 milioni e mezzo ricevono regolarmente istruzione religiosa; mentre altri 4 o 5 milioni la ricevono occasionalmente. Ed i rimanenti 13 milioni? Le cause di questa disastrosa situazione sono molteplici [...]. Io credo che bisognerebbe fare uno sforzo veramente straordinario in favore dell’America Latina ed inviarle urgentemente un massiccio aiuto, se non vogliamo assistere alla perdita del Continente, perché i protestanti hanno sferrato un fortissimo attacco e lo alimentano con sempre nuove forze. Mentre venti anni fa avevano in questi paesi appena 3.000 templi e cappelle ora ne hanno 26.000. I pastori sono passati da 1.800 a 6.400, questo senza contare i 14.000 propagandisti indigeni”²⁵. Una situazione così disastrosa che il rappresentante del papa giunge a suggerire al segretario di Stato di chiudere molti dei territori missionari sotto l’egida di Propaganda Fide, trasferendo tutto il personale in America Latina. “Non dico”, sostiene, “che si debba abbandonare il mondo pagano, ma davanti al gravissimo pericolo che corre la Chiesa in America Latina, è più urgente che si dia preferenza al nuovo mondo, ove la Chiesa sta giocando una partita decisiva”. Non si vuole con questo disconoscere o sottovalutare il dovere che la Chiesa ha di evangelizzare i pagani, ma più che all’India, alla Malesia o a certe regioni dell’Africa, qui ogni missionario potrebbe salvare la fede “di

²⁵ Lettera di G. Verolino al Card. D. Tardini, 18 agosto 1959, in Archivio Storico della Pontificia Commissione per l’America Latina, d’ora in poi: ASPCAL, in Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano di Rio de Janeiro, d’ora in poi: CGRJ, n. 38.

altrettante migliaia di cattolici latinoamericani che, se non ricevono urgentemente assistenza andranno certamente perduti”.

Come per il continente, anche per il suo cattolicesimo, la seconda metà del secolo Ventesimo comporta una trasformazione. Il magistero socio-politico di Pio XII, la ricezione di certa letteratura sociale, pastorale e teologica europea, dal cardinal Emmanuel Suhard all'abbé Henri Godin, la nuova metodologia di riflessione pastorale, fatta propria dall'esperienza franco-belga della JOC, di Joseph Cardijn, l'esperienza della scuola radiofonica del padre Salsedo, *Radio Sutatenza*, nata in Colombia e diffusasi in tutto il continente, che alfabetizza migliaia di contadini catechizzandoli, le tematiche socio-economiche, umaniste e politiche prese a prestito dal padre Louis Lebret e Emmanuel Mounier, l'appassionata predicazione del padre Riccardo Lombardi, l'azione svolta dalla Compagnia di Gesù rispetto alla questione sociale, la nuova cultura sociologica francese del padre Fernand Boulard, il decisivo ruolo svolto dal CELAM portano, come scrive Eduardo Cárdenas “la Chiesa latinoamericana negli anni Cinquanta sino agli anni del Concilio, ad acquisire una visione più moderna, più tecnica, più audace degli immensi problemi che gravavano sul continente. Apparve sempre più chiara la causa della miseria permanente e generalizzata, che non era dovuta a semplici squilibri sociali, rimediabili con le riforme periferiche, ma all'iniquità intrinseca delle strutture socio politiche segnate dall'ingiustizia”²⁶.

Nel giro di trent'anni il cattolicesimo sudamericano passa dall'essere una “marginalità disprezzata” alla “dignità di continente del futuro e di speranza delle Chiese cristiane”. Il pontificato di Pio XII traghetta il cattolicesimo del nuovo mondo a un nuovo ruolo nella Chiesa, operando un passaggio decisivo dall'essere *Chiese solo missionate* a *Chiese missionarie*. Questo cattolicesimo poco meno che sconosciuto e di scarso peso nell'universo cattolico e nel quadro degli interessi politici ed economici occidentali, sale alla ribalta, acquisendo con il pontificato di Pio XII l'inizio di una risonanza mondiale.

²⁶ E. Cardenas, *America Latina*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia Della Chiesa*, XXV/2, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 513.

Sono anni, quelli che vanno dal 1945 al Concilio, voluto da Giovanni XXIII, di una complessa e feconda transizione, in cui il cattolicesimo latinoamericano, in una intensa fase prope-deutica, matura una profonda rigenerazione che tocca diversi livelli: quello liturgico, vengono attualizzate una serie di traduzioni bibliche, si stampano Messali bilingui, nel 1961 si fonda a Santiago del Cile l'*Instituto Catequístico Latinoamericano*; quello culturale, si moltiplicano le università cattoliche, come quella di Cuba nel 1946, di Rio de Janeiro e San Paolo nel 1947, di Porto Alegre nel 1950, di Campinas e Quito, nel 1956, Buenos Aires e Córdoba nel 1960, Valparaíso e Città del Guatemala nel 1961 e gli istituti di cultura; quello missionario, verso ambienti e mondi rimasti esclusi o trascurati, dal processo di evangelizzazione, come il mondo indigeno e l'immenso proletariato urbano; quello episcopale, con la nascita nel 1952 della Conferenza Episcopale Brasiliana e Cilena e nel 1955 con il CELAM che permette alla gerarchia latinoamericana di sperimentare, già prima del Concilio, il valore della collegialità; e, infine, quello caritativo e sociale, con la moltiplicazione di ospedali, asili, dispensari, cooperative, patronati e centri di sviluppo comunitario.

Gli anni Cinquanta sono caratterizzati da un grande sforzo di ricostruzione e di modernizzazione delle strutture della Chiesa e dall'arrivo di numerosi religiosi stranieri che, stabilendosi prevalentemente nelle zone rurali e più impervie del Paese, permettono alla Chiesa di rientrare in contatto con mondi e popolazioni che per molti decenni erano rimaste estranee a qualsiasi assistenza religiosa. Una nuova figura appare sulla scena, quella del catechista, militante laico itinerante, portatore di un messaggio cristiano e di una nuova sensibilità sociale, che raggiunge i più sperduti villaggi di montagna. Ricevendo il 29 settembre 1957 i membri dell'Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche, in occasione del XIV Congresso, Pio XII affida loro un solenne mandato. Un nuovo compito vi attende improrogabilmente, per quello che concerne l'America Latina: proteggere la fede cattolica divenuta spesso superficiale e priva di ogni sostegno per la mancanza di sacerdoti, contro la propaganda di altre confessioni e migliorare la inumana condizione di vita di buona

parte della popolazione rurale e urbana, attraverso una vigorosa ed evangelica azione sociale²⁷.

Pio XII nel 1955 in occasione della Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Rio de Janeiro, scrive: "Arriverà un giorno in cui l'America Latina potrà restituire a tutta la Chiesa di Cristo ciò che ha ricevuto". Quel momento giunge poco più di dieci anni dopo ed è simbolicamente consacrato dalla decisione di Paolo VI di recarsi in Colombia per inaugurare la II Assemblea Generale del CELAM, a Medellin, nell'agosto 1968. Un evento che segna una svolta nei rapporti tra la Santa Sede e l'America Latina e sancisce, da un lato, la centralità strategica assunta da questo cattolicesimo nella missione planetaria della Chiesa cattolica e, dall'altro, un riconoscimento del ruolo e delle responsabilità che questo è chiamato ad assumersi.

Questa sorta di "predilezione" di Pio XII per il cattolicesimo del Nuovo mondo, contagia anche i suoi successori al vertice del pontificato romano. Giovanni XXIII muove i primi passi da papa incontrando, in una storica udienza, i rappresentanti del CELAM a Roma per la loro assemblea e nelle ultime ore della sua vita ripete più volte: "quanto lavoro c'è ancora da fare per la grande America Latina"²⁸.

Il Concilio, come ha ricostruito Marcos G. Mc Grath, attraverso la raccolta di 21 testimonianze di vescovi che vi hanno preso parte, ha segnato l'inizio dell'età "adulta" del cattolicesimo latinoamericano. L'evento che ne ha trasformato la vita²⁹. È per l'episcopato latinoamericano, come in fondo per l'intera gerarchia cattolica, un evento inaspettato che li trova impreparati, rispetto all'ampiezza dei temi da affrontare e delle decisioni da prendere. Non bisogna dimenticare che i vescovi latinoamericani partecipano per la prima volta a un assise conciliare, solo al Vaticano I. Il Concilio, voluto da Giovanni XXIII, è per

²⁷ Discorso di Pio XII per il XIV Congresso Internazionale della Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche del 29 settembre 1957, in *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII* (d'ora in poi Pio XII), XIX, 2 marzo 1957-1 marzo 1958, Città del Vaticano 1958, pp. 423-442.

²⁸ J.R. Flecha, *Paolo VI y América Latina*, in R. Papetti (a cura di), *Paolo VI y América Latina*, Brescia 2002, p. 225.

²⁹ M. Mc Grath, *Cómo vi y viví el Concilio y el Postconcilio. El testimonio de los Padres Conciliares de América Latina*, Bogotá 2000.

loro un momento decisivo, in cui sperimentano, attraverso una pluralità di incontri e di esperienze ecclesiali, nuove conoscenze teologiche e bibliche, ma soprattutto hanno l'opportunità, durante il loro soggiorno a Roma, di moltiplicare le occasioni di incontro e di scambio tra gli stessi vescovi del continente e quelli dell'intera gerarchia cattolica. Il CELAM a Roma, tra il 1963 e il 1965, si riunisce per tre volte in assemblee regolari. Sono incontri che permettono la sua riorganizzazione, alla luce delle nuove indicazioni scaturite dai lavori del Vaticano II, con l'introduzione di nuovi dipartimenti e un coinvolgimento più organico e attivo dei laici. Il ruolo di queste Chiese nella preparazione e nello svolgimento del Concilio, non è certamente proporzionato al "peso" politico e all'importanza che questa parte dell'*orbe* cattolico ha nella Chiesa universale (più del 35% dei cattolici del mondo), ma non per questo trascurabile o irrilevante. I rappresentanti latinoamericani costituiscono circa il 22% dei padri conciliari contro il 32% dell'Europa.

Con il Vaticano II la Chiesa ritrova il suo rapporto con i poveri. Nel radiomessaggio dell'11 settembre 1962, Giovanni XXIII, a un mese dall'apertura del Concilio, afferma: "In faccia ai paesi sottosviluppati, la Chiesa si presenta quale è e quale vuole essere, come la Chiesa di tutti e particolarmente la Chiesa dei poveri". Un tema che il papa riprenderà nel discorso di apertura del Concilio. Il cardinale Giacomo Lercaro, com'è noto, nell'aula conciliare, il 6 dicembre 1962 lo pone come tema centrale dell'assemblea "non si tratta di un qualunque tema, ma in un certo senso è l'unico tema di tutto il Vaticano II [...] è questa l'ora dei poveri [...] questa è l'ora del mistero della Chiesa madre dei poveri, questa è l'ora del mistero di Cristo soprattutto nel povero"³⁰. Una Chiesa povera e per i poveri, è questa la Chiesa sognata dal Concilio.

La problematica sociale è prorompente nelle proposte dei vescovi latinoamericani, "sia pure frequentemente accompagnata – come nota Giuseppe Alberigo – dalla segnalazione della condizione generalizzata di povertà, che rende più incombente la minaccia del pericolo comunista e di quello delle sette"³¹. Nel

³⁰ G. Lercaro, *Per la forza dello spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, pp. 113-122.

³¹ G. Alberigo, *Le attese di un'epoca e il Vaticano II* in G. Ruggieri (a cura di),

febbraio 1965, nel corso del dibattito sullo *Schema 13*, relativo alla missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, l'arcivescovo di Santiago del Cile, Silva Henríquez, chiede che la Chiesa si impegni a cancellare ogni traccia di "povertà infraumana" frutto dell'ingiustizia di altri. È certamente quello dei poveri il tema su cui la voce dei vescovi si fa sentire con una certa veemenza nelle volte dell'aula conciliare³². Helder Camara, come scrive nelle sue Lettere da Roma, sogna di far uscire il Concilio da se stesso e di fargli raggiungere la gente attraverso una grande celebrazione con i poveri nella Chiesa di Santa Maria in Trastevere, come scrive una delle zone più povere di Roma e spera che questo sia l'inizio di una grande *Bandung* cattolica³³. Il vescovo di Talca in Cile, Manuel Larrain, ricorda il 5 ottobre 1965 la gravità del problema economico sociale del continente latinoamericano, a suo giudizio "il principale pericolo per la pace"³⁴. Anche il vescovo Benitez Avalos del Paraguay, intervenendo a nome di 105 vescovi latinoamericani, richiama il Concilio sulle drammatiche condizioni e sulla situazione socio-economica dell'America Latina³⁵. Il tema della Chiesa dei poveri è in sintonia profonda con le sfide che vive la Chiesa oltre Atlantico.

La presenza a Roma dei vescovi di tutto il mondo è l'occasione per una serie di incontri tra gli episcopati di questo continente e quelli che da tempo vanno collaborando alla sua ripresa religiosa. I vescovi del Perù, della Bolivia e dell'Ecuador si incontrano con i responsabili dell'*Episcopal Committee for Latin America*, costituito da anni dall'episcopato statunitense. Il 5 dicembre 1962 nella Biblioteca del Segretario di Stato è convocato una sorta di sinodo speciale tra i rappresentanti delle gerar-

Le Chiese del Novecento, Bologna 2003, p. 231. Si vedano in particolare i vari saggi contenuti nel volume J.O. Beozzo (a cura di), *Cristianismo e iglesias de América Latina en visperas del Vaticano II*, S. Josè, Costa Rica 1992.

³² L. Ceci, *La Teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, Milano 1999, p. 55.

³³ H. Câmara, *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*, Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 51 e 348.

³⁴ H. Fesquet, *Diario del Concilio. Tutto il Concilio giorno per giorno*, Milano 1966, p. 912.

³⁵ R. La Valle, *Fedeltà al Concilio. Giorno per giorno la terza sessione*, Brescia 1965, p. 461.

chie latinoamericane, con quelli degli episcopati degli Stati Uniti, del Canada, della Spagna, della Francia, del Belgio, dell'Olanda, della Germania, della Svizzera, dell'Irlanda e dell'Italia³⁶. L'idea di questi convegni parte dai vescovi latinoamericani, desiderosi di esprimere i sentimenti della propria gratitudine ai loro confratelli, per il sostegno ricevuto, nello sforzo di rigenerare un nuovo cattolicesimo nei loro Paesi. Ma nello stesso tempo sono espressione del vasto movimento di solidarietà accessosi in tutta la Chiesa, per la causa e la missione nell'America Latina.

Anche Paolo VI, sin dall'inizio del suo pontificato, dichiarerà apertamente la sua speciale simpatia per la Chiesa Sudamericana: "La Nostra sollecitudine pastorale per tutte le Chiese si riveste di una speciale attenzione quando si proietta verso l'America Latina"³⁷. Montini conosce bene la realtà sudamericana e la vivrà sempre con appassionata partecipazione. Una Chiesa, quella del nuovo mondo, a cui Paolo VI renderà un solenne riconoscimento, durante il X anniversario della nascita del CELAM. In un'omelia di rara finezza spirituale e letteraria, a tratti poetica, in occasione dell'ordinazione di 70 sacerdoti destinati all'America Latina afferma: "...America Latina, questa è la tua ora. Erede fedele del patrimonio di fede e di civiltà, che l'antica, non vecchia Europa, ti ha consegnato nel giorno della tua indipendenza, e che la Chiesa, madre e maestra, custodi con amore superiore talora alle sue forze realizzatrici, adesso un nuovo giorno illumina la tua storia: quello della vita moderna, con tutti i suoi impetuosi e portentosi problemi; vita non già paganamente profana, non già ignara dei destini spirituali e trascendenti dell'uomo, ma vita cosciente della tua originale vocazione a comporre in sintesi nuova e geniale, l'antico e il moderno, lo spirituale e il temporale, il dono altrui e la tua originalità; vita non incerta, non debole, non lenta; ma giusta, ma forte, ma libera, ma cattolica: un immenso continente è tuo; il mondo intero attende la tua testimonianza di energia, di sapienza, di rinnovamento sociale, di concordia e di pace; testimonianza

³⁶ Cfr. "L'Osservatore Romano", 7 dicembre 1962.

³⁷ Paolo VI, *Omelia alla messa di chiusura per la XV Assemblea ordinaria del CELAM*, 3 novembre 1974, in *Insegnamenti di Paolo VI*, XII, (1974), Città del Vaticano 1975, p. 1042, d'ora in poi *Insegnamenti*.

novissima di civiltà cristiana”³⁸. Paolo VI recepisce con grande convinzione il disegno pacelliano e, come egli stesso riconoscerà, coltiverà sempre una speciale “affezione” verso questa Chiesa³⁹. Molti dei suoi più importanti documenti magisteriali dall’*Evangelii Nuntiandi*, alla *Populorum Progressio*, sino alla *Octogesima Adveniens*, sono scritti con lo sguardo e la mente rivolti all’America Latina. È in fondo lo stesso papa, nell’introduzione alla *Populorum Progressio*, a ricordare come “prima della nostra chiamata al supremo pontificato, due viaggi, nell’America Latina (1960) e in Africa (1962), ci avevano messo a contatto con i laceranti problemi che attanagliano continenti pieni di vita e di speranza”. Nei primi anni del suo pontificato dal 1963 al 1968 Paolo VI incontra in più occasioni l’episcopato latinoamericano ai vertici del CELAM. Ha grandi aspettative e attese nei confronti di questa Chiesa. La invita a rendere testimonianza della sua antica vocazione e a realizzare una “nuova e geniale sintesi”, tra antico e moderno, tra spirituale e temporale, attraverso la realizzazione di quell’umanesimo cristiano voluto dal Concilio⁴⁰. È qui che il papa spera, sogna si realizzi quella rigenerazione vitale tra fede cattolica e modernità, da lui definita come la civilizzazione dell’amore. È certamente quello latinoamericano il quadrante ecclesiale e politico ove il pontificato di Paolo VI ha osato di più, apparendo più libero, meno prudente e contraddittorio⁴¹. Montini guarda all’America Latina come a un laboratorio di rinascita post-conciliare.

In tre decenni questo cattolicesimo, decentrato rispetto al cuore della cristianità, giudicato immobile, reazionario, privo di iniziativa storica e di capacità profetica, volto all’indietro, sostanzialmente antimoderno, rinasce quasi di colpo, conquistando progressivamente l’attenzione e il rispetto della comunità internazionale, cattolica e laica, esercitando un peso e un

³⁸ Paolo VI, *Sacra ordinazione di settanta sacerdoti destinati ai popoli dell’America Latina*, in *Insegnamenti*, IV, (1966), pp. 351-352.

³⁹ Paolo VI, *Omelia alla messa di chiusura alla XV Assemblea ordinaria del CELAM, 3 novembre 1974*, in *Insegnamenti*, XII, cit.

⁴⁰ Paolo VI, *I problemi del nostro tempo in un’adunanza straordinaria del CELAM*, in *Insegnamenti*, IV, (1966), p. 427.

⁴¹ A. Melloni, *Per il papa esiste una sola America*, in *Panamerica latina*, “Limes” 4 (2003), p. 180.

ruolo sempre più rilevanti nella vita religiosa, sociale e politica del continente e fuori di esso. Un cattolicesimo che torna a far notizia, che suscita curiosità e ammirazione, per la sua forza evangelica, per la radicalità, per la novità della testimonianza e, soprattutto, per l'identificazione con la causa della giustizia e il riscatto degli umili e degli oppressi. Non più ai margini della storia, ma improvvisamente percepito, dall'opinione pubblica internazionale e dal resto della cattolicità, come moderno, attuale, contemporaneo, capace di rispondere ai bisogni, alle ansie e alle aspirazioni dell'uomo latinoamericano e, nello stesso tempo, di suscitare la speranza e la gioia dei cattolici europei. Un cattolicesimo che vive la sua ora decisiva nella gestazione del volto di una nuova Chiesa profetica e al servizio dell'uomo.

È certamente il tema dei poveri che è destinato ad avere notevoli e profondi sviluppi in America Latina e a segnare, in un certo senso, la specifica vocazione di questo cattolicesimo, come gli sarà riconosciuto dalla Comunità internazionale e dallo stesso Paolo VI, quando il 23 novembre 1965, nel X anniversario della costituzione del CELAM dirà: "Dobbiamo assumere un solenne impegno affinché la Chiesa, mossa e ispirata dalla carità di Cristo, che preclude la via a soluzioni di disordine e di violenza, prenda le sue responsabilità per il raggiungimento di un sano ordine di giustizia sociale nei riguardi di tutti"⁴², attraverso, conclude il papa, l'adempimento dei propri doveri e la testimonianza evangelica della povertà. Queste parole pronunciate poco prima della chiusura del Concilio sono per i vescovi un solenne mandato apostolico, un invito a farsi artefici e protagonisti di una nuova Chiesa latinoamericana, rinnovata nello spirito del Concilio e nel suo "ripartire dagli ultimi". Questa "scelta preferenziale per i poveri", come verrà definita negli anni seguenti, è l'approdo di un lungo processo maturato all'interno di tutte le componenti del cattolicesimo latinoamericano, nella loro quotidiana e lacerante condivisione della vita di milioni di uomini, costretti in condizioni miserabili e inumane. L'urgenza di attualizzare e applicare le costituzioni e i decreti del Vaticano II al particolare contesto latinoamericano, spingerà i vescovi, nella loro riunione del CELAM nell'ottobre-novembre 1965, alla

⁴² Paolo VI, *Insegnamenti*, III, (1965), pp. 653-669.

fine dell'ultima sessione del Concilio, a convocare la II Assemblea Generale dell'Episcopato Latinoamericano, che si terrà nell'agosto del 1968 a Medellin in Colombia e che segnerà una "ricezione creativa e selettiva dell'aggiornamento conciliare"⁴³ e nello stesso tempo un crinale storico, uno spartiacque nella storia della Chiesa contemporanea sudamericana.

Al termine di questo lavoro tra i tanti che mi hanno aiutato non posso non ringraziare tutto il personale della Pontificia Commissione per l'America Latina, a iniziare dal suo vicepresidente, per la disponibilità e la cortesia usatemi.

⁴³ S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, cit., p. 19.

ROMA E L'AMERICA LATINA

CAPITOLO PRIMO

L'AMERICA LATINA TRA LE DUE GUERRE

Storici, sociologi ed economisti, al di là delle diverse letture e interpretazioni storiografiche, sono concordi nel ritenere che l'economia latinoamericana conosca, almeno sino al 1960, due grandi tappe del suo sviluppo economico: quella della cosiddetta crescita esogena, senza sviluppo, dal 1880 al 1930, nella quale le nazioni latinoamericane si incorporano nel mercato mondiale come fornitrici di materie prime, prodotti agroalimentari o agricoli; e quella dell'industrializzazione nazionale o dello sviluppo endogeno, dal 1930 al 1960, generato dalla importazione di manufatti, che sono all'origine dello sviluppo del suo mercato interno¹. Il particolare percorso attraverso cui l'America Latina si inserisce nel contesto economico internazionale, ci suggerisce la chiave per comprendere la specificità dell'ammmodernamento del suo apparato produttivo e delle sue trasformazioni sociali e politiche, che sono, nello stesso tempo, alla base delle tensioni e degli squilibri del suo processo storico futuro.

¹ La bibliografia sulle diverse fasi storiche dello sviluppo economico e sui processi di industrializzazione in America Latina è molto ricca. Tra le tante opere si veda: P. Arnaud, *Estado y Capitalismo in America Latina. Casos de México y Argentina*, México 1981; BID, *Progrès économique et social en Amérique latine, Rapport 81-82*, Washington 1982; F.H. Cardoso, E. Faletto, *Dépendance et Développement en Amérique latine*, Paris 1978; C. Furtado, *Politique économique de l'Amérique latine*, Paris 1970; G. Martinière, *Les Amériques latines. Une histoire économique*, Grenoble 1978; ONU-CEPAL, *Estudio económico de América latina*, Santiago de Chile 1970, 1981, 1993, 1995; P. Padil Cadis (a cura di), *L'Amérique latine après cinquante ans d'industrialisation*, in "Tiers Monde", ottobre-novembre 1976.

Sulle cause e le motivazioni che determinano il crollo degli imperi coloniali in America, evento all'origine dell'indipendenza delle nazioni sudamericane, gli storici sono divisi da sempre in una pluralità di interpretazioni, spesso in contrasto o in contrapposizione tra loro. È indubbio che a far sciogliere come neve al sole i plurisecolari imperi iberici contribuiscano in modo determinante una serie di avvenimenti europei e internazionali. La diffusione degli ideali illuministici, le riforme borboniche e pombaliane, la perdita della supremazia nel dominio dei mari, da parte della Spagna, a causa della distruzione della flotta per mano degli inglesi a Trafalgar, l'ascesa politica, economica e militare dei nuovi stati-nazione, come Francia e Inghilterra e, da ultimo, l'invasione da parte degli eserciti napoleonici della Spagna e del Portogallo, favoriscono quella emancipazione dall'antica madre-patria, sancendo la nascita politica e istituzionale di un blocco di nuove nazioni sovrane: la loro americanizzazione. Un'altra corrente storiografica ha ridimensionato l'importanza e la rilevanza di questi fattori come cause determinanti del processo indipendentista, ponendo l'accento più su una serie di conflitti che oppongono, già all'inizio del XIX, all'interno delle società latinoamericane, gli spagnoli ai peninsulari creoli. In sintesi il processo di indipendenza può essere analizzato, secondo quanto scrive Carmagnani, "seguendo i suoi due momenti essenziali: il legittimista, tra il 1808 e il 1814, e l'indipendentista, tra il 1814 e il 1821"². L'indipendenza del Brasile ha invece un percorso anomalo, rispetto a quello dell'America spagnola, non essendo stato il frutto di una guerra. João VI di Braganza, rientrato a Lisbona per volere delle Cortes, lascia al figlio Pietro I la reggenza del Brasile. Una decisione che sancisce, di fatto e pacificamente, l'indipendenza dell'antica colonia, mantenendo un'unità territoriale in versione monarchica sino al 1889. L'intensità della violenza nelle guerre di indipendenza provoca la completa rottura dell'ordine coloniale e la distruzione del sistema delle *haciendas*, con il relativo abbandono della terra, delle piantagioni e la chiusura delle miniere. L'indipendenza non è per l'America Latina una marcia trionfale. Tutti si aspettano "un ordine nuovo" che a fatica sem-

² M Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Torino 2003, p. 149.

bra affermarsi e consolidarsi. L'instabilità politica, osserva Loris Zanatta "si manifestò in generale nell'impossibilità delle nuove autorità politiche di imporre l'ordine e di far valere la legge e il dettato delle loro Costituzioni sui territori delle nuove nazioni, nella maggior parte dei casi soggetti a continue lotte tra *caudillos*"³. La fine della colonia provoca una serie di radicali trasformazioni, che disintegrano la struttura sociale ed economica, generando all'interno delle giovani nazioni pesanti tendenze centrifughe dell'organizzazione nazionale quali: un regionalismo sfrenato e la militarizzazione di buona parte della popolazione. In queste repubbliche senza stato sono d'ora in poi i *caudillos* i veri arbitri della vita nazionale, che facendo leva sulla forza e la carismaticità della propria personalità, impongono il loro volere personale, innanzi a istituzioni fragili, incapaci di arrestarne e limitarne l'autorità e il potere. Terminata l'epoca dei *Libertadores*, cesari di eserciti continentali, inizia, per la storia latinoamericana, quella dell'egemonia di questa sorta di eccentrici autocrati locali, che si sostituiscono al potere legale governando il territorio loro affidato come una proprietà privata. L'instabilità politica è il tratto caratteristico che accomuna la storia delle giovani repubbliche latinoamericane in questi decenni. Tra il 1821 e il 1855, in Messico si assecdano 44 governi. La Colombia è sconvolta da una serie interminabile di guerre civili, fino a quella sanguinosissima de *los mil días*. Il Perù dal 1826 sprofonda per più di venti anni in un clima di totale anarchia. Il Venezuela nel tentativo di arrestare la propria disgregazione territoriale e politica riforma continuamente la costituzione nel 1830, nel 1857, nel 1859 e nel 1864. L'intero continente è sconvolto da una serie di guerre intestine, generate dal complicato processo di assestamento dei nuovi stati-nazione e dall'incertezza giuridica dei rispettivi confini territoriali. Dal 1865 al 1870 le truppe di Argentina, Brasile e Uruguay si oppongono al mal organizzato esercito paraguayano per il controllo e l'accesso alla grande rete fluviale della regione. Il conflitto provoca più di duecentomila morti, circa la metà della popolazione del Paraguay. Una guerra che segna per questa povera nazione la perdita di vasti territori, a vantaggio di

³ L. Zanatta, *Storia dell'America Latina contemporanea*, Roma-Bari 2010, p. 45.

Argentina e Brasile. Tra il 1879 e il 1883 scoppia tra Cile, Perù e Bolivia la guerra del Pacifico, per il controllo dei ricchi giacimenti di salnitro, nel deserto di Atacama. La superiorità militare del Cile penalizza così pesantemente la Bolivia, da privarla per sempre del suo sbocco sull'Oceano Pacifico.

La violenza si afferma come metodo di azione politica e come strumento per risolvere le diatribe istituzionali e i contrasti, segnando marcatamente il carattere e la psicologia delle masse popolari latinoamericane. Più che in altre parti del mondo, in America Latina questo processo di integrazione è ostacolato dalla complessità e dall'eterogeneità etnica e dalla frammentazione, culturale, sociale e territoriale, ma soprattutto dal fatto che queste nuove repubbliche sono costrette a "inventare", per così dire, una propria identità, avendo vissuto per secoli all'interno di un comune universo politico culturale, religioso e spirituale. Se il Venezuela fa di Simon Bolivar il proprio padre fondatore della nazione, la Colombia è costretta a scegliersi come padre della patria il suo vice.

Un ruolo determinante, nel processo indipendentista e nella fase costituente delle nuove nazioni latinoamericane, ha la Chiesa cattolica. L'indipendenza inizia, sotto molti aspetti, come una "rivoluzione clericale", dato che il clero è la classe colta e intellettuale del regime coloniale. La partecipazione degli ecclesiastici è decisiva in Messico, Uruguay, Cile, e Venezuela. Se la maggior parte del clero è diviso tra realisti e rivoluzionari, lo stesso non si può dire dell'episcopato che, nella maggioranza, è favorevole agli spagnoli. Pur essendo geograficamente lontana, la questione latinoamericana è assai presente nelle preoccupazioni e nelle scelte politiche dell'Europa della Restaurazione. Quanto accade in America Latina, rischia di creare danni molto più gravi e irreversibili di quanti ne avevano causati, in Europa, la Rivoluzione francese e Napoleone. La Santa Sede appoggia politicamente e culturalmente le ragioni della tradizione e sposa, almeno sino all'avvento del pontificato di Gregorio XVI le tesi dei legittimisti e la causa della monarchia. Di tutti i processi di indipendenza degli stati americani, come è stato notato, "fu quello dell'America spagnola a causare i maggiori imbarazzi e le maggiori preoccupazioni alla Santa Sede. L'indipendenza degli Stati Uniti, infatti, aveva presentato ben pochi problemi per la diplomazia vaticana [...]

perché le nuove autorità nordamericane, fedeli al principio di separazione tra Chiesa e Stato, non avevano frapposto ostacoli, né si erano volute intromettere nell'edificazione dell'organizzazione ecclesiastica cattolica nelle ex colonie inglesi⁴. Anche l'indipendenza del Brasile, raggiunta nel 1822 senza sostanziali contrasti col regno del Portogallo non solleva problemi con il Vaticano.

Mauro Cappellari, monaco camaldolese, svolge un ruolo fondamentale nell'elaborazione di una dottrina missionaria, prima come prefetto di Propaganda (1816-1831) e poi come papa dal 1831 al 1846. È proprio questo papa, sotto tanti aspetti così anti-liberale, a dare una prima importante sistemazione alla situazione della Chiesa in America Latina e a stabilire le prime positive relazioni con i governi e le nazioni nate dal processo indipendentista. Gregorio XVI constata quanto sia difficile ottenere informazioni attendibili e oggettive su questi lontani Paesi e si convince che la creazione di nunziature sul posto sia l'unico mezzo perché la Curia possa ricevere quella indispensabile documentazione di prima mano, che avrebbe completato e soprattutto corretto indicazioni troppo unilaterali. Il papa si convince che è fuori della realtà sperare nel ritorno all'antico ordine coloniale. Anche a Madrid, nonostante tutto, iniziano a rendersene conto e conseguentemente ad attenuare quella ruvida politica di pressione sulla Santa Sede. Oltre che alla ricostruzione della locale gerarchia ecclesiastica, il papa stabilisce una prima rete di canali diretti con i singoli stati, nati dal crollo dell'impero coloniale. Il pontificato di Gregorio XVI rappresenta la prima organica opera di rinnovamento della Chiesa latinoamericana. Durante il suo pontificato sono poste le premesse di quella opera riformatrice che vedrà la luce solo molti anni dopo. Papa Cappellari, considerato uno dei pontefici più chiusi del XIX secolo, comprende quanto di irreversibile si è ormai consumato oltre Atlantico e assume un atteggiamento aperto e lungimirante innanzi al grande movimento di emancipazione dei nuovi stati americani, riportando la questione latinoameri-

⁴ A. Canavero, *La Santa Sede e l'indipendenza dei nuovi Stati dell'America Latina*, in A. Carera, M. Taccolini, R. Canetta (a cura di), *Temi e questioni di storia economica e sociale in età moderna e contemporanea. Studi in onore di Sergio Zaninelli*, Milano 1999, p. 619.

cana nel cuore delle preoccupazioni pastorali della Chiesa universale.

L'America Latina indipendente si trasforma, nel giro di pochi decenni, in un'appendice dell'economia europea, aderendo senza nessuna contropartita alle dinamiche e ai *diktat* del mercato mondiale. Le neonate repubbliche latinoamericane, ottenuta la loro indipendenza politica, attraverso la secessione dall'antica madre patria iberica, la perdono presto, divenendo membri di un nuovo sistema coloniale, generatore di una dipendenza non più politica, ma economica. La crescita delle economie europee, sotto la spinta delle trasformazioni economiche, provocate dalla rivoluzione industriale, ha bisogno di quelle materie prime, a basso costo, di cui l'America Latina è ricca.

I decenni sino allo scoppio della Prima guerra mondiale, segnano quella che Marcello Carmagnani ha definito la "britannizzazione" delle economie latinoamericane⁵. L'afflusso dei capitali inglesi, il controllo dell'apparato finanziario dei singoli stati, grazie agli ingenti prestiti delle banche britanniche ai governi, le pressioni politiche e diplomatiche esercitate dal potente *Foreign Office*, le consistenti commesse militari e il monopolio del trasporto marittimo, rendono l'America Latina, di fatto, parte integrante dell'Impero britannico. L'apertura al commercio mondiale, le estreme fluttuazioni dei prezzi e delle domande sui mercati internazionali, impediscono al locale artigianato di trasformarsi in industria manifatturiera, minando sul nascere qualsiasi processo di industrializzazione autoctono. In pochi anni il controllo del capitale inglese si estende a tutti i settori, dai trasporti, alle miniere e alla produzione agricola.

Un ruolo determinante e un forte potere sociale hanno in questi anni le oligarchie nazionali, che concepiscono la loro funzione politica e sociale come strumentale, ancillare alla strategia economica del capitale straniero. Un'oligarchia composta

⁵ M. Carmagnani, *La vita delle nuove nazioni*, in C. Gibson, M. Carmagnani, J. Oddone, *L'America Latina*, Torino 1976, p. 465. Sulla penetrazione del capitale inglese e sui rapporti tra l'America Latina e l'economia internazionale dal 1870 al 1914 cfr. W. Glade, *Latin America and the international economy, 1870-1914*, in L. Bethell (a cura di), *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, c. 1870 to 1930, Cambridge 1986, pp. 1-56; e la relativa bibliografia curata dallo stesso autore nel vol. XI della stessa opera alle pp. 321-326.

per lo più da latifondisti e proprietari di miniere, che rimodella la sua funzione sociale, a partire dalle nuove allettanti prospettive di prosperità economica che la storia sembra offrirgli. Sulla genesi, la natura e il ruolo esercitato da questa eterogenea classe sociale nella vita politica ed economica latinoamericana, gli scaffali delle biblioteche hanno collezionato una sterminata bibliografia⁶. Tentando una definizione provvisoria, approssimativa del fenomeno, Alain Rouquié scrive che per oligarchia “[...] si intende generalmente un gruppo di famiglie identificabili, che concentrano nelle proprie mani le leve decisive del potere economico, controllano direttamente o indirettamente il potere politico e si collocano al vertice della gerarchia del potere sociale, in materia di autorità e di prestigio”⁷. Questa non costituisce sempre un gruppo sociale omogeneo, ma assume diverse conformazioni e varianti a seconda dei singoli contesti storici nazionali. Non si tratta solo di retrograde confraternite medioevali, come spesso sono state superficialmente descritte o, secondo una certa letteratura, di una classe spendacciona, innamorata dei fasti della borghesia inglese e francese, amante del bel vivere, ma il più delle volte di elite modernizzanti che, a seconda della collocazione geografica, dai *cafetaleros* salvadoregni ai *beefbarons* argentini, acquistano il volto di un’aristocrazia agraria o di una borghesia internazionale. Il concetto di oligarchia ha una sua storia e suoi significati, che si evolvono rispetto alle interpretazioni che ne sono state date, in relazione ai processi e alle dinamiche storiche che si vogliono rappresentare. Queste interpretazioni, scrive Maria Rosaria Stabili, “variano secondo la prospettiva antropologica, storica, politica o sociale che gli stu-

⁶ In proposito C. Arriola, *Los Empresarios y el Estado*, México 1981; C.A. Astiz, *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics*, Ithaca 1969; D.G. Becker, *The New Bourgeoisie and the Limits of Dependency. Mining, Class and Power in “Revolutionary” Peru*, Princeton 1983; N. Botana, *El Orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires 1977; F. Bourricaud, J. Bravo Bersani, *La Oligarquía en el Perú*, Lima, 1971; J.L. Payne, *The Oligarchy Muddle*, in “World Politics”, xx, 3 aprile 1968, pp. 453-469; A. Tirado Mejía, *Introducción a la historia económica de Colombia*, Bogotá 1979; M. Vellinga, *Working Class, Bourgeoisie and State in México*, in J. Carrere (a cura di), *Industrialisation and the State in Latin America*, Amsterdam 1982, pp. 299-346.

⁷ A. Rouquié, *L’America latina*, Milano 2000, p. 97.

diosi adottano e i modelli teorici e/o ideologici a cui fanno riferimento”⁸.

Non è possibile in questa sede sintetizzare la molteplicità dei significati assunti e la varietà delle letture che di questa complessa classe sociale ha progressivamente dato la storiografia, rispetto anche ai controversi problemi posti dalle diverse periodizzazioni della storia latinoamericana.

Alla immigrazione di capitali inglesi, segue quella di una consistente manodopera proveniente dall'Europa. Il mito del facile guadagno, della nuova terra promessa, provoca in Brasile, Uruguay e Argentina una vera e propria “alluvione demografica”, che riversa nel nuovo mondo milioni di europei alla ricerca della propria fortuna e dell'occasione della vita. Un'invasione umana che, nel giro di pochi decenni, trasforma nel profondo il volto, la cultura e la struttura sociale, economica, politica e religiosa del Sudamerica⁹. Nella sola Argentina, tra il 1857 e il 1930 fanno il loro ingresso ben sei milioni di immigrati, di cui più della metà vi si stabiliscono per sempre. La stessa sorte toccherà al Brasile. La portata e le conseguenze di questo fenomeno migratorio sono tali da mutare l'identità etnica e sociale di questa parte del Sudamerica. L'élite liberale affida ai nuovi arrivati dal vecchio mondo, portatori di civiltà, il ruolo di protagonisti di una trasformazione dei vecchi stati in Paesi moderni, a partire dagli ideali di libertà e di progresso.

Il nuovo continente, nel giro di alcuni decenni, si “europeizza” e, nello stesso tempo, si “ibridizza”. Tra il 1880 e il 1914 i nuovi arrivati sono per lo più contadini, con la speranza di coronare il sogno frustrato in patria: il possesso di un piccolo appezzamento di terra. Sono pochi quelli che, com'è noto, vi riescono. La maggioranza, dopo un breve periodo come mezzadro, abbandona e si riversa nelle periferie delle grandi città, nella

⁸ M.R. Stabili, *L'oligarchia*, in A. Cuevas (a cura di), *America Latina, 1, Storia e Società*, Roma 1993, p. 396.

⁹ Un tema questo a lungo indagato da numerosi lavori e ricerche di tanti specialisti. Tra le opere più significative, di carattere generale, si veda: N. Sánchez-Albornoz, *The population of Latin America, 1850-1930*, in *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, c. 1870 to 1930, cit. pp. 121-152; R. Baron Castro, *El desarrollo de la población hispanoamericana (1492-1950)*, in “*Journal of World History*”, 5 (1959), pp. 325-343; C.A. Mirò, *La población de América Latina en el siglo XX*, Santiago de Chile 1965; M. Castells, *L'urbanisation dépendante en Amérique latine*, in “*Espaces et Sociétés*”, luglio 1971, pp. 5-23.

speranza di trovare lì maggiore fortuna. La suggestione del nuovo mondo è alimentata non solo dalle favorevoli politiche dei governi europei, ma anche dalle numerose agenzie degli armatori che promuovono il Sudamerica come la terra promessa, in cui è possibile rifarsi una vita. Rifugiati politici, debitori falliti e delinquenti in fuga si imbarcano nella speranza di trovare oltreatlantico una nuova identità e una nuova vita. In questi anni “La cultura europea invadeva gli scaffali delle biblioteche, – scrive Juan Oddone – mentre il teatro assumeva la funzione di uno dei veicoli più efficienti dell’uropeizzazione delle *élites* [...]. I viaggi in Europa diventano sempre più frequenti [...]. I giovani della buona società sono inviati a studiare [...]”¹⁰ a Parigi, Londra e Madrid. Le università latinoamericane diventano il megafono della cultura europea, specialmente di quella francese. Vedono la luce, a imitazione dei quotidiani europei, *La Prensa* (1869) e *La Nación* (1870) a Buenos Aires, *El Comercio* a Lima, *El Mercurio* a Santiago del Cile, *Il Jornal do Comercio* a Rio de Janeiro. I circoli intellettuali e le riviste letterarie fanno a gara nel tradurre i principali autori europei di moda. Le più importanti compagnie teatrali nelle loro *tournées*, includono sempre il Sudamerica. Cambiano i gusti, le idee e le abitudini sociali. Si sogna una rapida modernizzazione, che trasformi il continente in un’America Latina europea e borghese. L’intellettuale cileno Francisco Bilbao scrive che per progredire l’America Latina deve “despagnolizzarsi”. Tra le classi agiate si fa a gara a imitare le abitudini e i comportamenti della borghesia europea: dalla cucina, all’abbigliamento, all’arredamento delle case.

Dall’Europa non arrivano solo capitali e manodopera, ma accanto alle tante cose della vita quotidiana, che caratterizzano il progresso materiale della civiltà europea, come le automobili, le riviste, la moda anche le grandi ideologie come il socialismo, il comunismo e gli ideali anarchici.

Gli anni compresi tra il 1880 e il 1914 sono, senza dubbio, uno dei pochi periodi di stabilità politica e sociale della storia latinoamericana contemporanea, dovuta essenzialmente al fatto che l’oligarchia domina incontrastata a livello economico, culturale e politico.

¹⁰ J. Oddone, *Dall’indipendenza all’organizzazione nazionale*, in C. Gibson, M. Carmagnani, J. Oddone, *L’America Latina*, cit., p. 416.

Lo strapotere esercitato dai vari *caudillos*, arbitri della vita politica latinoamericana, durante la lunga stagione post indipendentista, sembra un fenomeno del passato. Le varie anime, un tempo in lotta, delle diverse oligarchie nazionali, beneficate dalla prosperità economica, rinunciano a ogni forma di ulteriore contrapposizione sociale. Gli estesi latifondi, nonostante la scarsa produttività, non vengono intaccati. I grandi proprietari terrieri trovano nell'emigrazione la nuova forza lavoro, attraverso un rapporto precario e mobile, come quello colonico, che permette di trasformare la loro struttura agraria. Il progresso di un'economia primaria e di esportazione consolida in tutta l'America Latina, come ha scritto Tulio Halperin Donghi, "[...] un nuovo patto coloniale che sostituisce quello imposto dalla Spagna e dal Portogallo"¹¹. L'acceso dissidio tra liberali e conservatori, che dilania la società dell'intero continente per oltre un cinquantennio, si stempera progressivamente delle rispettive rigidità ideologiche, dando vita a una nuova stagione politica, che definirei del "trasformismo tropicale". La differenza tra i primi, noti in Colombia come *cachiporros* e i secondi, conosciuti come *godos*, come ricorda Gabriel García Márquez, è che gli uni vanno a messa alle sette e gli altri alle cinque. La nuova oligarchia, non più composta unicamente da latifondisti agricoli, ma da banchieri e da imprenditori industriali e commerciali, domina incontrastata su tutti gli ambiti della struttura sociale. Questa nuova prosperità permette a tanti piccoli commercianti e non, di realizzare quella scalata sociale che li avvicina, seppur con le debite distanze, all'oligarchia storica delle grandi famiglie. Questa sorta di cooptazione, all'interno di questa ristretta classe sociale, è da più parti identificata come la principale causa della mancanza, nel nuovo mondo, di un'autentica e moderna classe borghese e, nello stesso tempo, di quella modernizzazione senza sviluppo, di quell'asservimento dell'economia latinoamericana, al sistema commerciale e industriale internazionale.

Questo stabile assetto sociale ed economico sarà in parte infranto dall'insoddisfazione politica dei ceti medi e dalla pro-

¹¹ T.H. Donghi, *Storia dell'America Latina*, Torino 1972, p. 257.

gressiva proletarizzazione di quelli popolari, frutto della emigrazione, che dalle campagne porta in città i vecchi contadini. Con l'inizio del Novecento, si consolida il protagonismo di un nuovo soggetto sociale: le classi medie, frutto in parte dello sviluppo della burocrazia statale. Queste due nuove classi trovano alleanza e convergenza nella comune opposizione all'oligarchia, alla sua politica e ai suoi ideali. La rivoluzione messicana del 1910 e il sogno delle classi medie argentine di arrivare al potere, grazie al nuovo movimento politico della *Unión Cívica Radical*, rappresentano i tentativi più riusciti di mutare l'assetto socio-politico esistente¹². Questa comune alleanza antioligarchica si concretizzerà in due distinti percorsi politici, quello riformista in Argentina, con l'elezione alla presidenza della repubblica di Hipólito Yrigoyen e quello rivoluzionario in Messico, caratterizzato dal movimento radicale contadino di Emiliano Zapata. Queste diverse rivoluzioni segnano in entrambi i Paesi il passaggio dalla fase storica tradizionale a quella contemporanea. Nel Messico di Porfirio Díaz, per avere una dimensione della forza e della consistenza del potere oligarchico, più dell'80% della terra è di proprietà di un ristretto gruppo di famiglie, mentre la quasi totalità della popolazione non sono altro che poveri *peones* in uno stato di permanente vassallaggio all'interno delle grandi *haciendas*.

I complessi nodi politici e sociali e i gravi squilibri economici che caratterizzano la storia latinoamericana, a lungo sopiti e accentuatisi nel corso degli ultimi quarant'anni, esplodono con la crisi mondiale del 1929.

¹² M. Carmagnani, *L'America Latina dal 1880 ai nostri giorni*, Firenze 1973, p. 20. Sulla rivoluzione argentina cfr. R. Cortes Conde ed E. Gallo, *La República conservadora*, Buenos Aires 1972; F. Fiorani, *La fine del caudillismo. Politica e istituzioni liberali in Argentina (1880-1916)*, Roma 1990. Sulla rivoluzione messicana i lavori sono innumerevoli. J. Womack, *The Mexican Revolution, 1910-1920*, in *The Cambridge History of Latin America*, vol. V, cit., pp. 79-154. Per una visione di insieme e un bilancio critico cfr. H. Werner Tobler, *Rivoluzione messicana* in M. Carmagnani (a cura di), *Il Mondo Contemporaneo. Storia dell'America Latina*, vol. VI, Firenze 1979, pp. 369-392.

L'America Latina tra frustrazioni, autoritarismo e radicalismo sociale

L'inizio del nuovo secolo segna la fine dell'incontrastata egemonia economico-finanziaria del capitale inglese nel continente e la sostituzione di questo con quello americano, un tema particolarmente caro alla storiografia anglosassone¹³. Questo avvicendamento ha profonde ripercussioni sociali, politiche, culturali e religiose. I rapporti privilegiati stabiliti tra i finanzieri inglesi e le vecchie oligarchie si interrompono. Nascono nuove alleanze e diverse opportunità. L'America Latina è in questi anni un grande laboratorio all'interno del quale convivono, a volte in modo pacifico e altre volte in modo conflittuale, elementi di modernizzazione economica, con antichi residui feudali¹⁴.

La vittoria statunitense contro la Spagna, per l'indipendenza di Cuba, l'approvazione del cosiddetto emendamento Platt, che garantisce agli Usa il diritto di intervento nell'isola anche con le armi, l'appoggio alla secessione di Panama dalla Colombia e l'inaugurazione della "diplomazia del dollaro", intrapresa dal successore di Theodore Roosevelt, William Howard Taft, costituiscono le tappe attraverso cui il governo statunitense ripropone,

¹³ Per un'analisi dell'influenza economica del capitale inglese e sugli aspetti politici dell'imperialismo anglosassone in America Latina cfr. R.G. Albion, *British Shipping and Latin America, 1806-1914*, in "Journal of Economic History" n. 4, 1951; R. Graham, *Britain and the Onset of Modernization in Brasil, 1850-1914*, Cambridge 1968; R. Cortés Conde, *Hispanoamérica: La apertura al comercio mundial, 1850-1930*, Buenos Aires 1974; D.C.M. Platt, *Finance, Trade and Politics in British Foreign Policy, 1815-1914*, Oxford 1968; D.C.M. Platt, *Latin America and the British Trade, 1806-1914*, London 1972; H. Blakemore, *British Nitrates and Chilean Politics, 1886-1896*, London 1974; H.S. Ferns, *Britain and Argentina in the Nineteenth Century*, Oxford 1960. Per una più esaustiva bibliografia cfr. M. Carmagnani, *Imperialismo inglese*, in *Il Mondo Contemporaneo. Storia dell'America Latina*, vol. VI, cit., pp. 119-120.

¹⁴ Sulla sostituzione dell'egemonia economica del capitale inglese con quello statunitense cfr. R. Freeman Smith, *Latin America, The United States and the European powers, 1830-1930*, in *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, cit., pp. 83-119; F.U. Adams, *Conquest of the Tropics*, Garden City 1914; A.J. Link, *La política de los Estados Unidos en América Latina*, Mexico 1960; G. Connel Smith, *The United States and Latin America. An Historical Analysis of Inter-American relation*, London 1974; C. Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista asta la revolución cubana*, Mexico 1969; L. Manigat, *L'Amérique Latine au XX, siècle, 1889-1929*, cit.

all'inizio del nuovo secolo, la validità e l'attualità dell'antica *dottrina Monroe*, dell'America agli americani, la bussola ideologico-diplomatica della politica estera nordamericana verso il Sudamerica¹⁵. Questa è enunciata per la prima volta nel 1823 dall'allora presidente americano per arrestare le mire espansionistiche delle potenze europee in quella parte del mondo che gli americani considerano una propria pertinenza.

Con questo documento politico gli Stati Uniti si autoproclamano garanti e tutori della difesa dell'indipendenza dei Paesi del subcontinente e loro principale interlocutore. Questa visione politica e ideologica si fonda su un'idea di America diversa, che si fa strada alla fine dell'Ottocento, all'interno della società americana e che ha il suo riferimento culturale, politico e religioso nel noto *manifest destiny*, di John L. O'Sullivan, secondo il quale la colonizzazione e il dominio dell'intero continente sudamericano sono iscritti nel destino degli Stati Uniti¹⁶. La successiva guerra contro il Messico, anni dopo nel 1847 e l'annessione del Texas, della California e dell'Arizona sono le conseguenze politiche e militari di questa nuova visione strategica. Terminata la conquista del *West*, gli Stati Uniti guardano al Sud come all'area naturale ove estendere il loro futuro *dominion*. Alfred T. Mahan è tra i teorici di questo nuovo profetismo, per cui l'America deve assicurarsi il dominio dei mari per la salvez-

¹⁵ Questa dottrina che rende palese per la prima volta il disegno egemonico statunitense sulle Americhe, viene come è noto elaborata dal Segretario di Stato Quincy Adams e fatta propria dal presidente James Monroe, nel suo messaggio al Congresso del 2 dicembre del 1823. Questo documento di politica estera viene espresso come dichiarazione unilaterale degli Stati Uniti, in funzione antieuropea e non ha ovviamente nessun valore giuridico dal punto di vista del diritto internazionale. Cfr. D. Perkins, *The Monroe Doctrine, 1823-1826*, Cambridge 1927; P. Whitaker, *The United States and the Independence of Latin America, 1800-1823*, New York 1964; A. Monteverde, *El Panamericanismo: de la doctrina Monroe a la doctrina Johnson*, in "Caudernos americanos", México (1965); H.C. Vaughan, *The Monroe Doctrine, 1823: A landmark in American foreign policy*, New York 1973; W. Lafeber, *The New Empire: An Interpretation of American Expansion 1860-1898*, Ithaca 1998; G. Murphy, *Hemispheric Imaginings. The Monroe Doctrine and Narratives of U. S. Empire*, Durham (NC) 2005.

¹⁶ A. Stephanson, *Destino manifesto. L'espansionismo americano e l'Impero del Bene*, Milano 2004.

za della nazione. L'ambizione degli Stati Uniti di estendere la propria influenza su tutta l'America Centrale, nasce da un'esigenza mercantile: trovare nuovi mercati alle proprie esportazioni. Per raggiungere questi obiettivi politico-economici gli americani danno vita a un'offensiva diplomatica multilaterale, proponendo agli Stati latinoamericani la creazione di una organizzazione panamericana, il cui varo avviene alla Conferenza di Washington del 1889-90. I contrasti tra Stati Uniti e America Latina si esprimono già in quella occasione, poiché i primi sono interessati alla creazione di una unione doganale continentale, mentre le repubbliche sudamericane sono restie ad accettare tali condizionamenti, visti i loro stretti legami industriali e commerciali, in questa fase storica, con la Gran Bretagna. Il panamericanismo, pur tra alterne vicende e aspre polemiche, ha segnato i rapporti politici, economici e culturali tra i due blocchi del continente per oltre un cinquantennio, opponendo due diverse concezioni di questa organizzazione, attorno alle quali ancora oggi il dibattito tra gli storici non si è definitivamente concluso¹⁷.

Con l'inizio del secolo, l'America Latina torna a essere nuovamente un continente a sovranità limitata e funzionale all'economia americana. Le presidenze Roosevelt e Taft segnano il battesimo degli Stati Uniti come potenza imperiale e globale e sono caratterizzate dalla rozza e brutale politica del *big stick*, con cui Washington si autocandida a gendarme dell'emisfero occidentale¹⁸. La frenesia espansionistica dilaga nel Paese. "Il popolo americano – annuncia Albert J. Beveridge – è la nazione eletta da Dio per porsi alla guida della rigenerazione del mondo [...] Noi

¹⁷ A. Trento, *Panamericanismo*, in *Il Mondo Contemporaneo, Storia dell'America Latina*, VI, cit., pp. 274-284.

¹⁸ Sulla diplomazia del dollaro cfr. D.G. Munro, *Intervention and Dollar Diplomacy, in the Caribbean, 1900-1921*, Princeton (N.J.) 1964; F. Adams, *Dollar Diplomacy: United States Economic Assistance to Latin America*, Aldershot 2000; E. Di Nolfo, *Storia delle relazioni internazionali, 1918-1999*, Bari 2006, pp. 1050 sgg. Su Theodore Roosevelt cfr. R.H. Collin, *Theodore Roosevelt's Caribbean: The Panama Canal, the Monroe Doctrine, and Latin America Context*, Baton Rouge 1990. Ai cultori di storia latinoamericana è nota l'espressione con cui il vecchio presidente messicano, Porfirio Diaz, rappresenta l'ingombrante e soffocante presenza statunitense nella vita del suo Paese: "Così lontano da Dio e così vicino agli Stati Uniti".

siamo i depositari del progresso del mondo, i guardiani della sua pace giusta". Il presidente della Commissione Esteri del Senato, il repubblicano Henry Cabot Lodge, nel 1912 fa approvare dal Congresso una risoluzione in base alla quale gli Stati Uniti non avrebbero tollerato la presenza di imprese non americane in zone considerate dagli Stati Uniti strategiche. L'espansione commerciale e gli investimenti sostituiscono la diplomazia e i militari. Questo nuovo tipo di azione diplomatica è in linea in questi anni con l'imperialismo praticato dalle principali potenze mondiali.

Per tutelare la propria frontiera strategica meridionale e i propri interessi economici e geopolitici, gli Stati Uniti non vanno per il sottile e, ove giudicano che malgoverno o instabilità politica possano minacciare i loro investimenti, intervengono inviando, se necessario, i *marines*, considerando gli affari interni dei singoli Paesi latinoamericani, alla stessa stregua di quelli della Florida, o del Wisconsin. Per tale motivo nel 1912 invadono il Nicaragua, nel 1914 occupano il porto messicano di Veracruz, nel 1915 Haiti, nel 1916 la Repubblica Dominicana e nel 1917 Cuba¹⁹. Questa svolta imperialista della politica estera nordamericana è passata alla storia come l'applicazione del tristemente noto *Corollario Roosevelt*, fondato sulla missione civilizzatrice degli Stati Uniti e sul loro ruolo come protettori del mondo.

Tra il 1914 e il 1929 le esportazioni degli Usa in America Latina triplicano di valore e sono più di un miliardo i dollari investiti in obbligazioni emesse dai governi latinoamericani. Questo flusso commerciale e finanziario non è ovviamente pari-

¹⁹ Sugli interventi militari statunitensi nei Caraibi e in Centroamerica negli anni a cavallo del XIX e XX secolo la bibliografia è amplissima. Tra i tanti studi cfr. D.G. Munro, *The United States and the Caribbean Republics, 1921-1933*, Princeton (N.J.) 1974; J.R. Benjamin, *The United States and Cuba: hegemony and dependent development, 1880-1934*, Pittsburgh (PA) 1977; B.J. Calder, *The impact of Intervention: The Dominican Republic, during the U. S. Occupation of 1916-1924*, Austin 1984; I. Musicant, *The Banana Wars. A History of United States Military Intervention in Latin America from Spanish War to the Invasion of Panama*, New York 1990; T. O'Brien, *The Revolutionary Mission: American Enterprise in Latin America: 1900-1945*, New York 1996, pp. 227 sgg.; L.D. Langley, *The Banana Wars. United States Intervention in the Carribean, 1898-1934*, Wilmington (DE) 2002.

tario. Gli Stati Uniti esportano prodotti finiti, in cambio di materie prime. Questo iniquo commercio è denunciato da molti degli intellettuali e dei letterati latinoamericani in una serie di opere rimaste celebri, come quella del guatemalteco Juan José Arévalo, *Favola del pescecane e delle sardine* o quelle dello scrittore e poeta, premio Nobel per la letteratura nel 1967, Miguel Ángel Asturias²⁰. Nel giro di pochi anni alcune importanti società di capitali privati nordamericani si impadroniscono, in un regime di monopolio, delle risorse naturali di interi Paesi: lo zucchero cubano, il rame cileno, le banane del Guatemala, del Nicaragua e di Panama, monopolizzate da due società agro-industriali statunitensi, la *United Fruit Company* e la *Standard Fruit Company*²¹. Con la presidenza Taft l'imperialismo statunitense cambia di abito e si passa dai cannoni al dollaro, dalla militarizzazione all'industrializzazione. Questo nuovo imperialismo economico trova la sua giustificazione morale, etica e financo spirituale, nella visione di Herbert Croly, *The Promise of American Life*, secondo il quale gli Stati Uniti hanno la responsabilità di promuovere la solidarietà e la collaborazione tra tutte quelle repubbliche sorelle, liberandole, se necessario, dalla instabilità interna, che ne pregiudica la pace e la convivenza con le nazioni vicine. Il mito della pretesa superiorità statunitense consolida all'interno dell'opinione pubblica latinoamericana, l'immagine di una sorta di incapacità genetica dei latinoamericani a governarsi e svilupparsi. Viaggiatori, uomini d'affari e diplomatici asserviti al capitale americano diffondono nel Paese un'immagine del subcontinente arretrato. Una sorta di terra "in perpetua condizione di infantilismo, incapace di raggiungere la maturità politica necessaria per assicurare governi stabili e democratici. Causa principale di tale immaturità era, naturalmente, la lunga colo-

²⁰ J.J. Arévalo, *Fábula del tiburón y las sardinas. América Latina estrangulada*, Buenos Aires 1956. Miguel Angel Asturias (1899-1974) è considerato uno dei più importanti scrittori ispanoamericani del Novecento. Autore vicino alle tradizioni culturali del suo popolo e del suo Paese, il Guatemala, ha denunciato, prima di altri, il neocolonialismo americano in opere come *La Trilogia bananiera*, il ciclo di racconti *Week and in Guatemala* del 1956 e in romanzi quali *Il Signor Presidente*, sempre del 1946 e *Uomini di mais*, del 1949.

²¹ M. Carmagnani, *Industrializzazione e nazionalismo in America Latina*, in V. Castronovo (a cura di), *Storia dell'Economia Mondiale*, vol. IV, *Tra espansione e recessione*, Bari 1999, pp. 397-416.

nizzazione iberica, che, diversamente da quanto accaduto nei possedimenti anglosassoni, aveva ostacolato lo sviluppo politico ed economico dei territori latinoamericani e determinato percorsi socio-culturali degenerativi”²².

Durante tutti gli anni Venti gli Stati Uniti conoscono una lunga stagione di governi assicurati dal Partito Repubblicano. Prima con la presidenza di Warren G. Harding (1921-1923), poi con Calvin Coolidge (1923-1929) e infine con Herbert Hoover (1929-1933). La politica estera statunitense conosce una inversione di tendenza, rispetto alla dirigenza democratica, con il ripiegamento al tradizionale isolazionismo. In America Latina, al contrario, gli Stati Uniti non mutano strategia e continuano con quella politica, definita da Woodrow Wilson della “porta chiusa” agli interessi non americani nell’area.

La Prima guerra mondiale è, com’è noto, per l’America Latina un evento lontano, il cui unico effetto positivo per i Paesi sudamericani è il bisogno che gli stati belligeranti hanno di prodotti agricoli e di materie prime.

Con il ritorno dei democratici alla Casa Bianca, con Franklin Delano Roosevelt, la politica di Washington verso il Sudamerica cambia di rotta e diviene più avveduta e conciliante. Il primo congresso dei partiti comunisti latinoamericani, tenutosi nel 1929 e la violenta politica antiamericana, inaugurata dal partito nazionale rivoluzionario messicano, spingono l’amministrazione Usa a cambiare atteggiamento e a inaugurare quella politica, cosiddetta del “buon vicinato”, nell’intento di far apparire ai latinoamericani gli Stati Uniti come un Paese amico, attento alle loro aspirazioni e soprattutto un alleato fedele, capace di aiutarne lo sviluppo economico e garantirne la stabilità politica²³. Una prima parziale inversione di rotta dell’atteggiamento nordame-

²² R. Nocera, *Stati Uniti e America Latina dal 1823 ad oggi*, Roma 2009, p. 48.

²³ Sulla cosiddetta politica del “buon vicinato” durante gli anni della presidenza di Franklin Delano Roosevelt cfr. D.M. Dozer, *Are We Good Neighbours? Three Decades of Inter-American Relations, 1930-1960*, Gainesville 1959; H. Ramírez Novoa, *La farsa del panamericanismo y la unidad indoamericana*, Buenos Aires 1955; B. Wood, *The Making of the Good Neighbour Policy*, New York 1961. Più in generale sulla fine dell’isolazionismo americano e sulla nuova fase del globalismo temperato inaugurato dalla presidenza Roosevelt cfr. M. Del Pero, *Libertà e impero. Gli Stati Uniti e il mondo 1776-2006*, Roma-Bari 2008, pp. 233-274.

ricano si ha nel 1930, con la pubblicazione del *memorandum* Clark, un documento del Dipartimento di Stato, in cui viene messo in discussione l'interpretazione militarista della dottrina Monroe data dal "corollario Roosevelt".

Dopo decenni di incomprensioni e dissidi, le relazioni interamericane conoscono una nuova distensione. Questa strategia politico-diplomatica viene annunciata nel dicembre del 1933 dal Segretario di Stato Cordell Hull, nel corso della Conferenza panamericana di Montevideo. Si ripudia l'imperialismo classico o formale, che si serve di cannoniere e di *marines* e si sostituisce con un sistema di rapporti economici liberi da costrizioni e vessazioni politico-militari, ma legati alla logica dell'espansione di un Paese di grandi risorse e potenzialità economiche. Negli anni Trenta il panamericanismo si consolida anche per effetto della concomitante crisi della Società delle Nazioni. La politica del buon vicinato imprime un forte impulso allo sviluppo di questa organizzazione, come copertura ideologico-diplomatica per la tutela degli interessi statunitensi nell'area. Tra i motivi che spingono l'amministrazione americana a questa robusta virata della loro politica internazionale c'è, come è stato sottolineato da Ramírez Necochea, la paura dell'avanzata del fascismo, del nazismo e dell'espansionismo giapponese²⁴. Questa penetrazione tedesca e italiana non è solo ideologica, ma anche economica, come testimoniano i vari accordi bilaterali tra la Germania e molti Paesi sudamericani. Per dar prova della loro nuova lealtà, verso i latinoamericani, gli Stati Uniti mettono fine, il 15 agosto, all'occupazione militare di Haiti, aboliscono, il 29 maggio del 1934, l'emendamento Platt, che aveva limitato la sovranità di Cuba e stabiliscono un nuovo accordo paritetico con Panama, per la gestione del canale. Inoltre, accettano, non sempre condividendole, la realizzazione di alcune riforme sociali ed economiche, che in questi anni sono approvate dai governi di alcuni Paesi del Sudamerica.

Nonostante le buone intenzioni, i contrasti e le frizioni tra Stati Uniti e America Latina permangono, quasi tutti riconducibili alla politica commerciale americana e al tentativo statuni-

²⁴ H. Ramírez Necochea, *Los Estados Unidos y América Latina (1930-1965)*, Santiago 1965.

tense di trasformare l'Unione panamericana in un organismo servile al governo americano, fornendo come merce di scambio il non intervento.

Questo nuovo corso è sottoposto alla sua più impegnativa prova nel 1938, quando il presidente messicano, Lázaro Cárdenas, espropria le proprietà delle compagnie americane e anglo-olandesi, tra cui quelle della *Royal Dutch Shell*, della *Standard Oil* e del *Sinclair*; sollevando feroci proteste da parte dei rispettivi azionisti. Per convincere i governi latinoamericani della validità e sincerità delle sue promesse, l'amministrazione Roosevelt, al contrario degli inglesi che rompono le relazioni diplomatiche con il Messico, rinunciano a ogni forma di intervento difensivo che possa incrinare la credibilità della politica di buon vicinato.

Un drastico cambio di scenari per l'America Latina si ha con la crisi del 1929. Il crollo dei prezzi delle materie prime e il collasso dei titoli delle più importanti aziende dell'apparato finanziario e industriale, portano le singole economie nazionali, tutte incentrate sullo stesso modello agro-esportatore, sull'orlo della bancarotta. Il crollo degli introiti sino ad allora garantiti dalle esportazioni, incide drasticamente sui salari e sul potere di acquisto delle popolazioni e fa venir meno, nei bilanci pubblici, una delle più cospicue voci nella tabella delle entrate. In tutto il continente scoppiano agitazioni sociali e fibrillazione politica. Sono migliaia i lavoratori delle piantagioni e delle miniere che perdono il lavoro. Gli effetti prodotti da quella crisi economica, da congiunturali e transitori, si trasformano presto in strutturali e permanenti, obbligando i governi delle nazioni latinoamericane a cimentarsi con una nuova politica economica, protezionista e nazionalista, in cui è lo Stato ad assumersi direttamente la gestione e lo sviluppo delle iniziative industriali e finanziarie. Le ripercussioni e gli effetti della crisi del 1929 producono in America Latina un momento di forte discontinuità e rottura, caratterizzato dalla fine di un modello di società e di stato, dalla nascita di un forte sentimento popolare antiamericano, da un condiviso nazionalismo e dal rifiuto di quello che, sino ad allora, è stato l'egemonico modello sociale e culturale positivista.

La grande depressione del 1929-1930 produce, in questa parte del mondo, non solo dissesti economici, ma anche una profonda rivoluzione culturale, sociale e antropologica.

Prima della crisi gli Usa possiedono la metà delle risorse aurifere internazionali e la loro produzione industriale è più del 40% di quella mondiale.

Quale l'effetto della crisi del 1929 sull'economie latinoamericane? Il prezzo dello stagno, esportazione privilegiata dell'economia boliviana, si deprezza del 30% tra il 1929 e il 1932. In questi stessi anni diminuiscono tra il 30% e il 50% il prezzo del grano, della lana, del rame, della carne, dello zucchero e del petrolio. Oscillazioni che mettono in ginocchio le economie dell'Argentina, dell'Uruguay, del Cile, del Messico, del Venezuela e del Brasile e introducono cambiamenti radicali e profondi le cui conseguenze incideranno sulla storia dell'intero continente, segnando il declino irreversibile del modello economico esportatore²⁵.

Finisce l'illusione della *belle époque*. Tra il 1880 e la prima metà degli anni Venti, il continente aveva conosciuto un periodo di relativa prosperità: le esportazioni avevano avuto un notevole incremento e ingenti erano i capitali angloamericani e tedeschi che arrivavano nel nuovo mondo. Paesi come Messico, Cile, Uruguay, Argentina e Brasile avevano conosciuto una relativa industrializzazione e un ammodernamento del loro apparato produttivo. Questo ciclo vitale viene drasticamente interrotto dal sisma borsistico di *Wall Street*. Tra questa data e il 1939 si dimezza il volume del commercio con l'estero da 2,9 a 1,7 miliardi di dollari. La perdita del lavoro spinge migliaia di disoccupati ad abbandonare le campagne e a emigrare in massa verso le città, alla ricerca di un futuro diverso. Il risultato di questa urbanizzazione forzata è la nascita di grandi quartieri periferici, vere e proprie città fatte spesso di baracche e ripari di fortuna, senza le più elementari condizioni igieniche. Lima, Città del Messico, Buenos Aires, Santiago del Cile e Rio de Janeiro cambiano volto e assetto urbanistico. Intorno al 1940 Città del Messico, l'Avana, Rio de Janeiro, Buenos Aires e Santiago del Cile, superano già il milione di abitanti. Nel 1925 la popolazione urbana latinoamericana è già il 25% della popolazione totale. L'America Latina si *favelizza*²⁶. L'urbanizzazione rapida e vio-

²⁵ V. Bulmer-Thomas, *The Latin American economies, 1929-1939*, in *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI, cit., pp. 65-116.

²⁶ Sullo spopolamento delle aree rurali e in merito al passaggio

lenta non è prodotta come in Europa dalla forza attrattiva esercitata dai nuovi centri di sviluppo occupazionale. Nel nuovo mondo si va in città perché in campagna non si sa più cosa fare. Questa espansione dei centri urbani non coincide con la crescita di nuove possibilità occupazionali. Mentre in Europa il processo di industrializzazione, come è stato notato, è accompagnato “dalla mobilitazione di sempre più larghi strati di popolazione e dalla creazione di molteplici meccanismi di integrazione (sindacati, legislazione sociale, organizzazione politica, suffragio, consumo di massa), nell’America Latina tale fenomeno ha coinciso nel tempo con una super-urbanizzazione che non ha consentito ai meccanismi di integrazione di funzionare ad un ritmo adeguato”²⁷. Il risultato di tutto questo è la trasformazione delle grandi aree urbane in giganteschi agglomerati, popolati da manodopera non qualificata e ai margini della vita sociale. “Il trauma centenario del sub-continente latinoamericano – ha scritto Riccardo Campa – è costituito da una classe senza volto, da una massa fluttuante, che emigra nelle direzioni più diverse, ma che generalmente costituisce l’ossatura del trasformismo oltranzista delle elites agrarie e conservatrici”²⁸.

Le città latinoamericane vengono assediate da una popolazione emarginata, da una sorta di sottoproletariato, che vive di semplice sussistenza. Una precarietà e una segregazione che rendono le aree urbane del nuovo continente uno strano ibrido di caos urbano e di progressiva ruralizzazione.

Le onde lunghe della più importante crisi finanziaria del Novecento sono all’origine di una serie di rotture degli equilibri politici e di vaste mutazioni sociali, culturali e antropologiche, che avranno profonde ripercussioni anche nella storia civile e religiosa dell’intero continente. Il disagio e la paura sono il sentimento che accomuna tutti gli strati delle popolazioni. La

dell’America Latina verso una società di tipo urbano cfr. G. Germani, *Sociologia della modernizzazione. L’esperienza dell’America Latina*, Bari 1971; P. Singer, *Economia politica e processi di urbanizzazione*, Padova 1978; M. Castells, *Imperialismo e urbanizzazione in America Latina*, Milano 1972. Si veda in proposito anche: N. Sánchez Albornoz, J.L. Moreno, *La Población de América Latina*, Buenos Aires 1968.

²⁷ R. Campa, Saggio senza titolo in *Idee sull’America Latina*, Roma 1969, p. 27

²⁸ R. Campa, *Il pensiero politico latino-americano. Dalla Colonia alla seconda guerra mondiale*, Bari 1970, p. 91.

piccola e media borghesia urbana, composta da funzionari dell'amministrazione centrale e periferica e da impiegati dei servizi pubblici, sente minacciato il proprio presente e il futuro. La corposa componente dei ceti medi, a stipendio fisso, per lo più di origine europea, che ha fatto la fortuna dei regimi liberali precedenti, si sposta dall'altra parte dello schieramento politico, perché vede, da un lato, assottigliarsi i propri redditi e, dall'altro, scomparire dall'orizzonte politico chi sia in grado di tutelarli. La svalutazione monetaria e il rincaro dei prezzi minacciano la sua sicurezza e la stabilità. La frustrazione del ceto medio si salda con l'ansia di riscatto sociale e di futuro, proveniente dal mondo contadino e operaio urbano. Il liberalismo si trasforma, agli occhi di questi nuovi gruppi sociali, in una ideologia antipopolare, conservatrice, responsabile del fallimento di un'economia e di una società centrate unicamente su un modello di stato agro-esportatore. Si condannano le classi alte, per la loro ossessiva preoccupazione per la ricchezza e per aver permesso la realizzazione di una società fondata unicamente sul potere del denaro.

L'opinione pubblica latinoamericana si convince che i mali che affliggono il continente siano dovuti alle responsabilità e all'inettitudine delle classi politiche precedenti, sia liberali che conservatrici. La vulgata che si diffonde in tutti gli strati sociali è che i politici siano tutti corrotti, legati unicamente alla logica dei propri interessi di partito o addirittura individuali. Questo rifiuto dei meccanismi e dei valori della politica è la spinta che indirizza le masse latinoamericane alla ricerca dell'uomo disinteressato, capace unicamente di identificare il proprio destino personale con quello della patria, della nazione e del popolo. La missione del capo carismatico è di proteggere e guidare gli uomini in tempo di guerra e di orientarli nelle vicende della vita.

L'ostilità e la critica al liberalismo si fanno più vaste e profonde mano a mano che si entra nel cuore del nuovo secolo. Da più parti si attribuisce a questa ideologia la responsabilità, non solo di aver generato un falso progresso, ma soprattutto di aver strumentalizzato e asservito gli interessi e i bisogni delle classi più povere a quelle delle classi medie e alte. Un segno significativo di questa reazione antimaterialista, come ha ricordato José Luis Romero, è la comparsa dell'*arielismo*, un movimento di forte ten-

sione morale ispirato ad *Ariel*, un'opera pubblicata nel 1900 dell'uruguayano José Enrique Rodó²⁹. Un lavoro in cui si critica il pragmatismo nordamericano e i valori dell'utilitarismo e si esalta una concezione disinteressata e morale dell'uomo e della vita. A Rodó fa eco Rubén Darío che, con la pubblicazione di *Prosas Profanas*, condanna le classi dirigenti latinoamericane per la loro ossessiva preoccupazione per la ricchezza e per il liberalismo come ideologia senza anima e senza morale³⁰. In Messico, come vedremo meglio, José Vasconcelos teorizza la necessità di restaurare una civiltà latina, ispanica e cattolica antitetica ai valori e agli ideali del liberalismo. A Cuba José Martí, alla fine dell'Ottocento, dà vita a un vasto movimento di opposizione politica per contrastare l'espansionismo nordamericano³¹. In Argentina José Ingenieros fonda nel 1925 l'Unione Latinoamericana, un movimento di opinioni e di idee che ripudia il panamericanismo e sostiene la nazionalizzazione delle risorse produttive³². Questo nuovo clima politico e culturale è caratterizzato dal rifiuto del dogma scienziasta e dalla rivalutazione dei

²⁹ José Enrique Rodó (1871-1917) scrittore uruguayano, uno dei maggiori letterati di lingua spagnola. La sua opera *Ariel*, scritta dopo la guerra del 1899 tra Spagna e Stati Uniti, è considerata la pietra miliare della rivolta culturale latinoamericana nei confronti dell'egemonia anglosassone. Giornalista e parlamentare pubblicò numerose altre opere tra cui *Motivos de Proteo* e *Mirador de Próspero*. Direttore per lunghi anni della biblioteca nazionale di Montevideo è tra i grandi sostenitori della rinascita della tradizione della civiltà dei popoli latini contro l'utilitarismo nordamericano.

³⁰ Rubén Darío, il cui vero nome è Félix Rubén García Sarmiento (1867-1916) è uno dei più amati poeti latinoamericani. I suoi versi esprimono la diffusa collera contro i tanti nemici esterni che attentano alla sovranità dell'America Latina. Uno dei principali bersagli della sua prosa è "l'imperialista" Teodoro Roosevelt.

³¹ José Martí poeta e patriota cubano nasce a l'Avana nel 1853. Sin da giovane si vota alla causa dell'indipendenza del suo Paese. Tornato a Cuba, dopo un lungo esilio in Spagna, ne è nuovamente espulso nel 1879. La sua opera *República española ante la revolución cubana*, rappresenta il manifesto politico e ideologico dell'indipendenza cubana. Come ha scritto José Gaos, Martí può essere considerato il secondo *Libertador de le Américas*. Alla base della sua visione ideale e politica c'è il radicato convincimento che l'indipendenza e il progresso dell'America Latina si sarebbero potuti attuare solo facendo del continente latinoamericano un Paese unito.

³² José Ingenieros (1878-1925) nasce a Buenos Aires. Medico e studioso di scienze naturali insegna per molti anni alla facoltà di medicina della sua città natale. Fonda nel 1915 la *Revista de filosofía* e si dedica nella seconda parte

valori e delle libertà dell'individuo. Non si rifiuta solo il liberalismo economico, ma anche la democrazia liberale. Il sistema rappresentativo in Sudamerica non ha funzionato, perché ha tenuto fuori dalla partecipazione politica e dallo stato le classi popolari. Il liberalismo è rifiutato anche da quel complesso arcipelago di nuovi movimenti politici letterari e ideologici che teorizzano, come in Brasile, attraverso la Scuola di Recife, una sorta di razzismo bianco. Il principale ispiratore di questa corrente, Oliveira Viana, indigenista, se così si può dire, le idee di J.A. de Gobineau e di H.S. Chamberlain³³. Questo antiliberalismo, che attraversa trasversalmente tutte le componenti della società latinoamericana, ha un comune denominatore: il rifiuto politico dell'egemonico imperialismo statunitense e dei suoi ideali mercantilistici. Si denunciano con forza gli effetti della penetrazione del capitale nel continente, da parte delle imprese industriali e finanziarie, come la *Anaconda*, la *United Fruit*, la *Standard Oil* e la *Kennecott* e, nello stesso tempo, si condanna il liberalismo economico, quello politico e l'economia di mercato, colpevoli di aver strumentalizzato e asservito le economie dei Paesi sudamericani alle esigenze del mercato nordamericano e al mito dell'*American way of life*, centrato unicamente sulla religione del Dio denaro.

Tutti questi vari movimenti nazionalisti, che vedono la luce in questi anni e che aspirano a trasformarsi in movimenti di massa, fanno della bandiera ant imperialista un tratto distintivo della loro identità e proposta politica. Rinnegano la politica delle vecchie oligarchie che, in nome del progresso, per tutto il XIX secolo ha subordinato gli interessi nazionali a quelli mercantili del capitalismo nordamericano. Auspicano l'avvento di una nuova giustizia sociale e sognano la realizzazione di uno stato giusto ed equo, capace di far proprie le domande e le attese delle masse

della sua vita all'impegno politico. La sua opera, *Obras completas*, è stata riveduta e annotata da A. Ponce, nel 1919.

³³ Su questa specifica corrente culturale brasiliana cfr. J. Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, México 1957 e P. Mercadante, *A conciencia conservadora no Brasil*, Rio de Janeiro 1965; sull'influsso che le ideologie europee esercitano su questo movimento si veda J.A. de Gobineau, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Milano 1997; H.S. Chamberlain, *I fondamenti del XIX secolo*, Roma 1899.

popolari. Questo antiliberalismo è anima del progetto politico di Getulio Vargas, nel Brasile dello *Estado Novo* e più tardi del giustizialismo argentino, durante la presidenza di Juan Domingo Perón.

È questo *humus* fatto di malessere e disagio che permette la nascita di una nuova cultura politica di destra, che cambia nel giro di pochi anni il continente. “Questi e altri dilemmi inducevano – scrive Valerio Castronovo – tanti benpensanti a ritenere che l’unica soluzione consistesse nell’avvento di una nuova classe politica. Gente di polso, capace di farsi valere, che rinsaldasse le fondamenta del potere esecutivo, ampliandone le competenze... e allo stesso tempo, garantisse l’ordine e la coesione sociale, controllando i sindacati operai e mettendoli segregati nelle loro terre [...]”³⁴. Questa nuova destra, che sale alla ribalta del potere, antitradizionalista e interclassista, non più abbarbicata ai vecchi miti dell’oligarchia conservatrice *terrateniente* e per lo più latifondista, si riconosce e si identifica nella figura dell’uomo forte, del *caudillo*, l’uomo del popolo, capace di interpretare i suoi bisogni e di condurre in modo disinteressato la nazione al meglio.

Il peruviano García Calderón ha scritto che la storia delle repubbliche latinoamericane si riduce, in un certo senso, alla biografia dei loro uomini rappresentativi. “Lo spirito nazionale si concentra nei *caudillos*, capi assoluti, tiranni, benefattori. Essi dominano per valore, prestigio personale, audacia aggressiva. Rappresentano in vivo le democrazie che li divinizzano”³⁵. All’istituto della democrazia elettiva, si sostituisce un altro tipo di sistema rappresentativo, quello personificato dal *caudillo*, il solo capace di interpretare e tutelare disinteressatamente i sentimenti e le vere aspirazioni delle masse e di contrastare lo strapotere delle vecchie oligarchie. In questo rifiuto della democrazia liberale e dei suoi istituti, c’è anche una radicale deconsiderazione del valore dell’individuo e dei suoi diritti inalienabili come persona. D’ora in poi sono le masse, il popolo, i veri depositari dei valori nazionali dell’*ethos* collettivo e la fonte dei carat-

³⁴ V. Castronovo, *Piazze e caserme. I dilemmi dell’America Latina dal Novecento ad oggi*, Roma-Bari 2007, p. 22.

³⁵ Riportato in L. Vallenilla Lanz, *Obras completas*, vol. I, *Cesarismo democrático*, Caracas 1983, p. 115.

teri identitari e distintivi della nazione. L'autoritarismo non è più un termine o un valore dispregiativo, ma diviene l'unico strumento attraverso il quale è possibile armonizzare e comporre le divergenti esigenze della modernizzazione economica, dell'unità nazionale e dell'uguaglianza sociale. Alla democrazia e ai suoi partiti politici si addossano tutte le responsabilità della disgregazione nazionale e dello stato di permanente conflitto tra le classi sociali.

L'avvento di questo nuovo tipo di regime politico dal carattere antipartitico e militarista è unanimemente riconosciuto dalla storiografia come il termine *a quo*, che segna l'avvento dei cosiddetti regimi populistici. Un termine usato e abusato, particolarmente negli ultimi anni, per descrivere realtà e processi storici assai diversificati nel tempo e nello spazio e privi di punti in comune. Il populismo latinoamericano è un fenomeno sociale e politico estremamente complesso, per il quale sono state avanzate numerose definizioni e spiegazioni, sulle quali la storiografia ha versato fiumi di inchiostro ed è ancora, per molti aspetti, alla ricerca di una sistemazione teorica e concettuale pienamente convincente e definitiva. Un processo letto per molto tempo dalla storiografia europea in modo superficiale, come degenerazione clientelare e assistenzialista. "Un virus patologico del movimento operaio [...] la manifestazione di un ritardo ideologico e politico delle masse"³⁶. Nell'accezione strettamente latinoamericana, l'epoca dei populismi si colloca in limiti facilmente individuabili: tra il 1930 e il 1955. Il populismo può essere considerato di volta in volta un'ideologia, un movimento, un regime o, naturalmente, una modalità di azione politica, che combina i diversi ingredienti di questo universo sociale. Questo fenomeno politico nasce come riscatto e liberazione del principio del libero arbitrio della sovranità popolare, congelata dalle varie élite oligarchiche, che hanno ingessato la democrazia, reso plebiscitario il suffragio universale e negato ogni forma di mobilità sociale. Il populismo appare ai latinoamericani una formula politica nuova, moderna, fondata sulla centralità del popolo e contro ogni forma elitaria e aristocratica della democrazia. Emerge, come è stato scritto, come

³⁶ F. Mires, *Le populisme*, in "Les Temps modernes", giugno 1979.

risposta ai problemi posti dalla modernizzazione e dalle sue conseguenze. I movimenti populistici compaiono in società e gruppi sociali periferici rispetto ai centri del potere, che di ciò hanno acquisito consapevolezza³⁷. La sua base sociale è costituita da masse urbane di recente immigrazione, non tutelate dai sindacati, non integrate socialmente, economicamente e politicamente e, pertanto, disponibili a ogni avventura. È per sua natura antiliberalista. È di destra e di sinistra. La maggioranza degli autori, latinoamericani e non, concordano che l'ideologia di questo movimento, ridotta nei suoi termini essenziali, sia nella nozione della supremazia della volontà del popolo, rispetto a qualsiasi altra istituzione e nel rapporto diretto e mai mediato tra il popolo e il suo *leader*³⁸. Al di là delle varie declinazioni nazionali, ciò che accomuna i vari regimi di Fulgencio Batista a Cuba, di Juan Domingo Perón in Argentina, di Getulio Vargas in Brasile, di Rafael Leónidas Trujillo nella Repubblica Dominicana, di Lázaro Cárdenas in Messico, di Anastasio Somoza in Nicaragua è la radicale avversione per la democrazia rappresentativa e l'idea sociale che la sostiene. È solo il *caudillo* il vero interprete della sovranità popolare. In Argentina Perón è il "primo tra i lavoratori". In Brasile Vargas è il "padre dei poveri". In Ecuador Velasco Ibarra è "l'apostolo dei negletti". Tutti questi regimi, che si consolidano negli anni Trenta, sono affratellati non solo dall'antipolitica, ma dal mito della rigenerazione nazionale, attraverso un processo apparentemente rivoluzionario, teso alla rifondazione dello stato. Sarà proprio questo rapporto *leader*-massa a caratterizzare il populismo e a fare dei vari Vargas uomini al di sopra delle parti e nello stesso tempo i protettori degli umili e degli oppressi³⁹.

³⁷ A. Stewart, *The Social Roots*, in G. Ionescu, E. Gellner (a cura di), *Populism, Its Meanings and National Characteristics*, London 1969; O. Ianni, *La formación del estado populista en América Latina*, Mexico 1975; C. Mendes De Almeida, *Beyond Populism*, Graduate School of Public Affairs State University of New York, Albany 1977.

³⁸ P. Worsley, *The Concept of Populism*, in G. Ionescu, E. Gellner (a cura di), *Populism, Its Meanings and National Characteristics*, cit.; M.L. Conniff (a cura di), *Populism in Latin America*, Tuscaloosa-London 1999; A.E. Van Niekerk, *Populism and political development in Latin America*, Rotterdam 1974.

³⁹ Si veda in proposito: A. Trento, *Le origini dello stato populista. Società e politica in Brasile 1920-1945*, Milano 1986, p. 229.

Non è sorprendente, sostiene Loris Zanatta, che i populismi, talvolta persino il medesimo movimento populista, in epoche diverse siano talvolta 'progressisti' e talvolta 'conservatori', ora legati ai lavoratori, ora ai proprietari. La loro, in effetti, ha spesso l'aria di una sorta di rivoluzione preventiva, realizzata non solo nell'interesse dei suoi beneficiari immediati, ma anche di coloro che al momento ne sono penalizzati⁴⁰. Sono rivoluzionari senza esserlo, almeno nel senso tradizionale. Il sogno che li anima è rigenerare il popolo, ma soprattutto riscattarne l'identità calpestata e minacciata. Sono portatori di un nuovo disegno provvidenziale, di una visione salvifica e redentrice. Il populismo nasce come risposta alla crisi dello stato agro-esportatore e rifugio allo smarrimento delle masse in caotico inurbamento. È la politica, nella loro visione, il virus disgregatore di ogni società. Le versioni che nel corso degli anni questo fenomeno politico assume sono varie: *cardenismo*, *aprimismo*, *varghismo*, *peronismo*, *sandinismo*, ognuna delle quali ha genesi, sviluppo e ricadute assai diverse tra loro, sulle quali si sono intrattenuti a lungo gli storici.

Questo complesso mutamento degli scenari politici, culturali ed economici nell'America Latina degli anni Trenta, sul piano più specificamente istituzionale, produce un'epidemia di colpi di stato, con l'avvento di un'ampia gamma di stati autoritari e dittatoriali. Delle 20 nazioni che fanno parte del continente, in ben 11 un golpe militare stronca i claudicanti regimi democratici.

In Argentina i militari mettono fine al regime democratico di Hipólito Yrigoyen. In Ecuador nel 1933 José María Velasco Ibarra assume i pieni poteri. A Santo Domingo Rafael Trujillo continua a esercitare un potere assoluto su un Paese sempre più impoverito dalle razzie della sua famiglia. Nel 1932 crolla in Cile la prima esperienza di repubblica socialista, con un golpe militare. Nel 1933 cade anche il governo di Machado e a Cuba si instaura la dittatura di Fulgencio Batista, un capitano dell'eser-

⁴⁰ Cfr. L. Zanatta, *Io, il popolo. Note sulla leadership carismatica nel populismo latinoamericano*, in "Ricerche di Storia Politica", 3 (2002), pp. 431-440 e *La sindrome del cavallo di Troia: l'immagine del nemico interno nella storia dell'America Latina*, in "Storia e Problemi Contemporanei", 35, anno XVII, gennaio-aprile 2004, pp. 107-135.

cito che reggerà le fila del potere fino all'avvento della rivoluzione castrista. La Bolivia e il Paraguay sono travolti da uno dei più sanguinosi conflitti mai prodottisi nel continente: la guerra del *Chaco*, che provoca centinaia di migliaia di morti. In Nicaragua il generale Anastasio Somoza diviene dal 1937 padrone assoluto del Paese, allo stesso modo del generale Jorge Ubico y Castañeda in Guatemala. Il Venezuela è sottoposto dal 1908 al 1935, per mano di Juan Vicente Gómez, a una delle più crudeli dittature mai conosciute. Il Perù, infine, è sconvolto durante l'intero decennio degli anni Trenta da una trafila di colpi di stato militari, da quello del generale Oscar Benavides, nel febbraio del 1936, a quello del generale Antonio Rodríguez, nel febbraio del 1939. Paradossalmente questi regimi autoritari, nazional-corporativi, riescono in molti casi a giocare un ruolo innovatore, rispetto ai governi da loro deposti. Teorizzano l'interventismo e il dirigismo economico e impongono alle imprese straniere che intendono operare nel Paese un rapporto paritetico. "Uno degli effetti della crisi del 1929 – scrive Marcello Carmagnani – è il rafforzamento della dimensione economica all'interno dell'ideologia nazionalista: a partire dagli anni Trenta, infatti, le forze di mercato vengono considerate una minaccia all'integrità territoriale dei paesi e le ricorrenti crisi economiche sono viste come uno strumento del capitalismo per pauperizzare le nazioni produttrici di beni primari e impedire la loro industrializzazione"⁴¹. Il nazionalismo è per la classe politica latinoamericana, negli anni a cavallo tra le due guerre mondiali, una nuova identità culturale, che permette di difendere l'interesse nazionale e nello stesso tempo di indossare "l'abito giusto" con cui presentarsi al tavolo della comunità internazionale. A differenza di quanto avviene in Africa e in Asia, con la rivolta anticoloniale dopo il Secondo conflitto mondiale, in America Latina il nazionalismo rappresenta una nuova grammatica politica, attraverso cui difendere la nazione e la sua integrità sociale dalle ingerenze predatrici del capitalismo finanziario internazionale. Si pensi alla rivoluzione messicana del 1911 e alla sua forte impronta indigenista, protesa alla definizione dei tratti specifici della "mexicanità". Al Perù di Victor Raúl Haya

⁴¹ M. Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, cit., p. 311.

de la Torre e al suo desiderio di dar vita a un movimento politico puramente interamericano, capace di rigenerare le masse contadine, nell'ambito di una *Patria Nueva*, sovrana e indipendente dal potere economico delle compagnie nordamericane. Al Movimento nazionalista rivoluzionario di Victor Paz Estenssoro in Bolivia e alla sua guerra contro i cosiddetti baroni dello stagno. In tutti questi movimenti il nazionalismo è frutto di un singolare impasto, di una miscela fatta di integrazione delle masse popolari nell'ordine politico e sociale, di riscoperta del glorioso passato ispanico, di autoritarismo e di consenso politico, con l'intento di elaborare una peculiare via di ingresso del continente nella modernità.

La maggioranza di questi nuovi *libertadores* sono capitani o colonnelli in attesa di promozione, che escono dalle caserme in nome del popolo. In questa parte del mondo il cittadino, prima di essere elettore, è un soldato. La leva entra in vigore in Cile nel 1900, prima del suffragio universale; in Perù e Argentina nel 1901; in Ecuador nel 1902; in Bolivia nel 1907. L'attivismo politico dei militari, così rilevante negli anni della stagione populista, matura nella convinzione che i politici siano in fondo incapaci di fare il proprio mestiere. I militari si sentono professionisti, in grado di gestire e di governare in nome del patriottismo e dell'amore per la nazione. Il militarismo, che si diffonde nella metà degli anni Venti in Cile, Brasile, Ecuador e Bolivia, si muove sotto la bandiera della rigenerazione nazionale, della lotta contro il malgoverno politico e la corruzione, presenti nei sistemi delle vecchie repubbliche e, soprattutto, della salvaguardia delle istituzioni, indebolite dai pesanti contraccolpi, provocati dalla svalutazione monetaria e dalla crisi delle esportazioni. I militari credono di possedere qualità umane e intellettuali superiori e soprattutto motivazioni ideali e morali più virtuose e incorruttibili di quelle dei *leader* politici civili. A differenza di questi ultimi, il loro interesse *particolare* coincide con quello generale della nazione. Entrano in scena, per così dire, come salvatori della patria, come massimi interpreti e alfieri al di sopra delle parti, veri depositari del sentimento patriottico, perché si identificano con gli interessi e con la difesa della nazione e dello stato. In Brasile nel 1922 alcuni giovani ufficiali, i *tenentes*, danno vita a un movimento che si oppone al malaffare politico e alla corruzione, in nome della rigenera-

zione delle istituzioni, ormai profanate della vecchia repubblica. Lo stesso accade in Cile, ove nel 1924 i militari costringono il parlamento ad approvare una serie di leggi sociali, che sono lasciate a giacere da mesi. Lo spirito riformatore di questi ufficiali golpisti troverà pratica attuazione successivamente, durante gli anni della dittatura del generale Carlos Ibáñez del Campo. Anche in Ecuador, nel luglio 1925, una lega di giovani ufficiali dà vita alla cosiddetta rivoluzione *juliana*, che mette fine al connubio tra il vecchio potere politico costituzionale e la borghesia esportatrice e finanziaria di Guayaquil. Il militarismo riformista e nazionalista contagia anche i militari boliviani che, all'indomani della guerra del *Chaco* (1932-1935), si oppongono alla classe politica giudicata incompetente e corrotta, incapace di difendere la nazione dagli interessi rapaci delle imprese straniere.

L'esercito, all'inizio degli anni Trenta, si identifica con le aspirazioni dei ceti medi, da cui ricava ufficiali e sottoufficiali, che amplieranno il margine del suo consenso sociale. Il suo carattere di moderna burocrazia professionale gli permetterà di imporsi e di esercitare un ruolo sostitutivo ed esaustivo, rispetto al potere civile. Non bisogna dimenticare, infine, che la gerarchia militare in tutti i Paesi del Sudamerica è l'unica corporazione professionale a poter beneficiare, sotto il cielo di tutti i regimi politici, di consistenti risorse del bilancio nazionale. In Cile, Colombia, Argentina, Perù, Venezuela, Guatemala ed El Salvador l'esercito ha da sempre una propria banca, un proprio e autonomo sistema pensionistico, alloggi, scuole, colonie e luoghi di vacanza, privilegi che ne fanno una casta protetta e separata dal resto del corpo sociale: uno stato nello stato.

Se il populismo è la risposta demagogica al caos sociale, l'ideologia fascista, nelle sue diverse versioni, da quella italiana a quella nazionalsocialista tedesca, salazariana o falangista spagnola, è il modello politico istituzionale a cui guardare per uscire dalla crisi. La politica interna delle singole nazioni latinoamericane risente degli eventi internazionali, in una fase storica in cui Italia, Spagna e Germania sono tra i principali protagonisti. Il regime fascista è la risposta all'esigenza delle nazioni del nuovo mondo di coniugare modernità e ripresa economica, stabilità interna e riconosciuti e paritetici rapporti internazionali.

La fascistizzazione degli italiani all'estero e in particolare la conquista dell'area latinoamericana, sono due obiettivi prioritari della politica estera di Benito Mussolini. Il fascismo offre una forma di patriottismo nuovo e nello stesso tempo un'ideologia identitaria universale, in cui riconoscersi e a cui appartenere. Se il socialismo, più tardi il comunismo e, ancor prima, gli ideali anarchici arrivano in Sudamerica con le valigie e i sogni dei poveri emigranti europei, il fascismo si radica, sin dall'inizio, all'apice della piramide sociale, tra gli intellettuali e le alte gerarchie militari. Come sostiene Halperin Donghi "prima nella sua forma italiana, poi nel modello germanico, trova simpatie molto ampie negli ambienti governativi dell'America spagnola, tanto tra i dittatori militari, che nel fascismo scorgevano un'inattesa giustificazione del proprio autoritarismo, quanto tra alcuni gruppi oligarchici per tradizione, che cominciavano a temere le conseguenze della democratizzazione politica"⁴². È noto come gli anni compresi tra le due guerre mondiali rappresentino una fase di transizione nelle relazioni e nei rapporti internazionali, in particolare quelli euro-americani⁴³. Se gli anni Venti sono per l'Europa la stagione della ricostruzione politico-economica, gli anni Trenta rappresentano per il vecchio continente una stagione di nuove opportunità. Anche per l'Italia l'America Latina diviene una nuova *chance*, come ha ben ricostruito Marco Mugnaini, nel suo volume dal titolo *L'America Latina e Mussolini*, mostrando il particolare interesse di Roma, nel periodo 1919-1943, per quella parte del mondo e la centralità che Brasile e Argentina assumono per la politica estera italiana⁴⁴. Sia Roma che Berlino guardano in questi anni all'America Latina come a una terra di conquista da convertire agli ideali del fascismo, sperando in tal modo di contrastare l'egemonia economico-finanziaria statunitense nell'area.

La penetrazione dell'ideologia fascista avviene *in primis* attraverso la mobilitazione delle organizzazioni culturali e associative degli immigrati italiani, tedeschi e giapponesi, che si trasfor-

⁴² T.H. Donghi, *Storia dell'America Latina*, cit. p. 341.

⁴³ A. Iriye, *The globalizing of America, 1913-1945*, Cambridge 1995. H. Kissinger, *L'arte della diplomazia*, Milano 1996.

⁴⁴ M. Mugnaini, *L'America Latina e Mussolini. Brasile e Argentina nella politica estera dell'Italia (1919-1943)*, Milano 2008.

mano in cellule estere dei singoli partiti nazionali. In Brasile nelle centinaia di scuole tedesche si fa pubblica propaganda delle idee naziste. Sono tanti i movimenti di ispirazione filofascista che vedono la luce nel nuovo mondo: la *Ação Integralista Brasileira*, la *Union Nacional Sinarquista* in Messico, il *Movimento Nacional Socialista* in Cile, la *Falange Socialista boliviana*, la *Unión Revolucionaria* in Perù, la *Vanguardia de la Patria* in Uruguay, il *Frente Cívico* in Argentina e la *ABC* cubana. Tutti questi movimenti si ispirano all'ideologia, alla simbologia e al metodo organizzativo dei partiti fascisti europei. Ne imitano i simboli, le parole d'ordine, i programmi, le liturgie. Ciò che li accomuna è la realizzazione di un grande movimento continentale di impronta corporativa: lo stato cattolico. In Perù, Argentina e Brasile gli italiani sono una *lobby* potente. Si esportano armamenti, si installano fabbriche, si acquistano banche. Molti di questi Paesi vivono all'inizio degli anni Trenta una forte turbolenza sociale e politica. Il fascismo esercita un forte richiamo sulle classi medie moderate, sull'esercito e sul latifondismo agricolo. Oltre che per il suo anticomunismo, anticapitalismo e militarismo, per il richiamo all'ordine e alla difesa dei valori della patria e del sentimento nazionale. L'influenza dei fascisti italiani nei Paesi del subcontinente, come ha ricostruito Eugenia Scarzanella in un volume collettaneo, è stata rilevante "[...] nella politica, nella cultura locale – ricevendo grande appoggio dalla madre patria" e conquistando posizioni di prestigio nell'economia globale"⁴⁵. L'autore, che meglio teorizza la nascita di questo fascismo d'oltremare, *criollo*, è il peruviano José de la Riva Agüero. Scrittore e uomo politico, fonda nel 1915 il *Partido Nacional Democrático*. Soggiorna a lungo in Spagna e in Italia dove assiste all'ascesa politica di Miguel Primo de Rivera e di Benito Mussolini. Presidente dell'Istituto Culturale Italo Peruviano, fonda nel 1936 un nuovo partito, la *Acción Patriótica*, di forte impronta autoritaria, nel tentativo di riunire le varie anime della destra in vista delle elezioni presidenziali. Il tentativo non riesce, ritiratosi dalla vita politica prosegue la sua battaglia di sostegno agli ideali fascisti sul piano intellettuale. A suo giudizio, come è stato scritto, "il fascismo apportava la giusta

⁴⁵ E. Scarzanella (a cura di), *Fascisti in Sudamerica*, Firenze 2005, p. v.

carica controrivoluzionaria, reazionaria, con tratti aristocratici, funzionali alla riattivazione dello spirito nazionale, su una base religiosa cattolica. Mussolini, a suo avviso, aveva saputo riattivare le vecchie forze del paese, dall'alto di un potere autoritario, e stringere i legami tra borghesia, esercito e chiesa⁴⁶. Quello che affascina le elite moderate peruviane e in genere latinoamericane nel cuore degli anni Trenta, è la capacità del fascismo di rivitalizzare la forza della classe media, attraverso una nuova idealità nazionale, con l'appoggio determinante di una nuova centralità della Chiesa cattolica. A proposito della vittoria della Spagna di Franco contro i rossi, José de la Riva Agüero scrive che questa costituisce un'opera di ricostruzione dell'Impero morale e spirituale dei nostri comuni predecessori che, nel rispetto della nostra intangibile sovranità politica e delle rispettive indipendenze nazionali realizza l'unità suprema di culture e sentimenti, la ispanicità. Egli vede nella rinascita dell'Italia, nel suo risorgimento, dopo quattro secoli di decadenza, un modello per le nazioni latinoamericane per sottrarsi all'egoismo antinazionale del parlamentarismo liberale e per costituire una diga innanzi alla "deriva bolscevica" che sembra invadere l'Europa e il mondo.

Non bisogna sottostimare, infine, la forza, anche numerica, che tali movimenti raggiungono. La *Unión Revolucionaria* del Perù può contare nel 1936 su un gruppo armato di più di 5.000 membri, mentre gli effettivi dell'esercito peruviano non superano i 10.000. Nel settembre del 1938, il movimento filonazista cileno raggiunge più di 12.000 attivisti.

La guerra di Spagna e la vittoria di Franco spostano bruscamente il baricentro della vita politica latinoamericana a destra e convincono definitivamente larga parte della sua classe politica che il fascismo, nelle sue diverse varianti, rappresenti la soluzione a tutti i loro problemi e il vero "sole dell'avvenire".

⁴⁶ L. Guarnieri, C. Carducci, *Perù: La "tentazione fascista" e le relazioni con l'Italia negli anni Trenta*, in E. Scarzanella (a cura di), *Fascisti in Sudamerica*, cit., p. 86.

Identità latinoamericana, rinascita spirituale e questione indigena

Nata come un'espressione della cultura occidentale, l'America Latina aspira, particolarmente nel corso dell'Ottocento e del Novecento, a proporsi come un'emanazione della cultura universale, nello sforzo, mai coronato da successo secondo alcuni, di dissolvere o accorciare quella distanza esistente tra la periferia e il centro, di irradiazione delle idee di modernità. Il nuovo mondo è stato per molto tempo la nostalgia degli europei: il continente del "Terzo giorno della creazione", come amava ripetere il conte di H. Keyserling, lo spazio del paradiso perduto. La prima reazione dell'europeo, innanzi al diverso americano, è quella di proiettarvi le immagini fantastiche e le idee provenienti dagli antichi miti e leggende: terre fantastiche, lastricate d'oro come l'Eldorado e popolate da amazzoni e giganti. Anche gli atzechi interpretano l'arrivo di Francisco Pizarro e dei suoi seguaci come il compimento di una profezia annunciata dalle loro sacre scritture e li identificano, proprio perché venuti dal mare, come gli dei annunciati e attesi.

La scoperta dell'America o meglio degli americani, ha scritto Tzvetan Todorov ne *La Conquista dell'America*, "è l'incontro più straordinario della nostra storia", quello del diverso per eccellenza⁴⁷. L'America non significa soltanto il ritrovamento di nuove terre, ma anche la rivelazione dell'esistenza di una nuova umanità. Questa epifania di un mondo "altro da sé" porta l'uomo occidentale a mutare radicalmente il suo orizzonte mentale e culturale e a misurarsi con altre società, altre culture e altre credenze.

Gli europei non hanno mai del tutto ignorato l'esistenza dell'Africa, dell'India o della Cina, ma è solo innanzi alla comparsa di questo nuovo continente, che sperimentano la scoperta dell'altro, come estraneo, diverso e lontano. Una sconfinata letteratura ricostruisce un'ampia tipologia dei rapporti che vengono a instaurarsi tra i conquistatori e gli indiani e nello stesso tempo la visione e la comprensione che essi hanno di questi popoli "inferiori", creature a metà strada tra gli uomini e gli ani-

⁴⁷ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino 1992, p. 9.

mali. Un “altro” in relazione alla collocazione geografica, alle radici etniche, all’appartenenza culturale e alle convinzioni religiose. Questi nuovi sconfinati orizzonti cambiano la geografia e la storia. Il mondo si fa più largo: nuovi territori, nuovi popoli e nuove culture lo arricchiscono. L’umanità sperimenta, in modo quasi escatologico, l’avvento di una nuova era. L’ingresso del nuovo continente nella storia universale segna una relativizzazione dell’etnocentrismo europeo e nello stesso tempo l’inizio della globalizzazione.

Anche per la Chiesa l’evangelizzazione del Nuovo mondo è stata sotto questo profilo la più vasta e consistente opera di penetrazione di mondi geograficamente e culturalmente “altri” da sé. La comunicazione del Vangelo nelle Americhe contribuisce in modo rilevante a rendere la Chiesa veramente cattolica e a dare al cristianesimo la dimensione di religione universale. Uno dei massimi eventi nella storia della salvezza.

La prima reazione al confronto con questo “altro”, con questo continente fuori dalla storia, è, com’è noto, tesa ad annullare la diversità, assimilando il nuovo al già conosciuto. Successivamente gli europei riconoscono questa diversità e nel riconoscerla la pongono su un gradino razziale e morale inferiore: una diversità da elevare, educare, civilizzare e cristianizzare nell’intento di renderla uguale a se stessi. Nel corso della storia contemporanea i rapporti tra Europa e America Latina conoscono fasi e stagioni diverse e complesse – sulle quali non è possibile in questa sede soffermarsi ulteriormente – riconducibili, sotto molti aspetti, ai molti nomi che il continente americano riceve nei diversi momenti storici: Indie, Indie Occidentali, Nordamerica e America Latina, Ispanoamerica, Iberoamerica e Indoamerica. “Ognuno di questi nomi – come è stato scritto – racconta più o meno velatamente una volontà di egemonia o di dominio, oppure il desiderio di indipendenza, o di recupero della dignità calpestata, in certi casi privilegiando una componente ideologica, in altri, cercando una conciliazione”⁴⁸. Gli europei per secoli vedono nell’America ciò che intendono vedervi, al posto di ciò che il nuovo mondo effettivamente è. La

⁴⁸ M. Canfield, *Introduzione*, in M. Rojas Mix, *I cento nomi d’America*, Firenze 2006, p. vii.

forza di questo immaginario collettivo produce una immagine europea del nuovo mondo che arriva a descrivere l'inesistente, a imporre nuove identità, a volte mitiche. Si è parlato di America Latina come "Estremo Occidente", altri hanno trovato più esatto parlare di "Terzo Occidente" o di "Sud dell'Occidente cristiano", mentre altri ancora di "Continente dedotto", in cui tutto arriva riciclato e di seconda mano. Anche quando tenta di elevare, a volte polemicamente, dimensioni storiche, riti e credenze dell'età precolombiana, come propri tratti caratteristici e identitari, l'America Latina non rinuncia mai a rinnegare totalmente l'eredità occidentale, tanto da rimanerne di fatto condizionata. Siamo gli "svizzeri" dell'America, proclamano negli anni Trenta gli uruguayani, mentre i cileni rivendicano orgogliosamente il loro "sentirsi europei". André Siegfried, il noto viaggiatore francese degli anni Trenta, in proposito scriveva: "si ha l'impressione che molti di loro specialmente tra le classi superiori, si siano mal radicati nel Nuovo Mondo"⁴⁹. Questo "Occidente incompiuto" o "Terzo Mondo imperfetto" è spesso vissuto passivamente dal riflesso di avvenimenti che non producono o che, il più delle volte, subisce e che non riesce a controllare. Il miraggio europeo e nordamericano, questo considerarsi un "prolungamento naturale dell'Europa" impedisce di consolidare e valorizzare il proprio prezioso ibridismo e cosmopolitismo, come ama ripetere il grande scrittore argentino Jorge Luis Borges. "Nonostante il nostro profondo isolamento geografico – ricorda – siamo gli unici europei veri, perché in Europa si è prima di tutto francesi, italiani, spagnoli...". Questo vivere in eterna attesa di poter essere è quello che Ernesto Mayz Vallenilla chiama il vivere di aspettativa. "La ricerca angosciosa dell'originalità nell'uomo americano non sta ad indicare forse che egli si sente un essere ancora indefinito, nell'ambito della storia universale e che cerca affannosamente di assicurarsi ciò che considera un requisito indispensabile per cominciare ad essere?"⁵⁰.

⁴⁹ A. Siegfried, *America Latina*, Santiago de Chile 1935, p. 30.

⁵⁰ E. Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Caracas 1959. Ernesto Mayz Vallenilla nasce a Maracaibo in Venezuela nel 1925. Terminati gli studi prima in Venezuela e successivamente presso alcune delle maggiori università tedesche, Gottinga e Friburgo, ove segue i corsi di Martin Heidegger e Monaco,

Questa prolungata incomprendenza da parte dell'Europa, è nel comune sentimento popolare latinoamericano all'origine del suo profondo isolamento e rivela la "dimensione della nostra solitudine", come ricorda nel 1982 Gabriel García Marquez, nel discorso del ringraziamento in occasione del conferimento del premio Nobel.

Per secoli l'America Latina vive alla periferia dei grandi avvenimenti storici mondiali, *apartada* dai movimenti ideologici e culturali europei. Tra i tanti stereotipi radicati nell'eurocentrismo, c'è il mito dell'America Latina come la fonte del "realismo magico". L'americano, scrive Miguel Rojas Mix, "viene accettato come uomo di immaginazione, ma nello stesso tempo si dubita di lui come uomo di idee, come filosofo o pensatore"⁵¹, capace di produrre letteratura, ma non pensiero scientifico.

G.W.F. Hegel, nelle sue *Lezioni di filosofia della storia*⁵², scrive che l'America Latina è rimasta fuori dalla storia. Se vuole entrarci e farne parte è necessario che essa rifiuti il proprio passato, che non le appartiene, attraverso una sorta di negazione storica dialettica. Dopo la rottura della società coloniale e la lunga e violenta stagione post indipendentista, caratterizzata dallo scontro violento e disgregatore tra i cosiddetti conservatori e liberali, ora assertori del centralismo ora fanatici teorici del federalismo, l'America Latina si muove nella ricerca affannosa della propria identità. Il problema non è più l'indipendenza politica e istituzionale, ma la definizione dei fondamenti e delle caratteristiche del proprio profilo identitario. I latinoamericani sono solo cloni, mal riusciti, degli europei? Juan Bautista Alberdi e Domingo Faustino Sarmiento, con i loro rispettivi lavori, sono i primi a sancire la fine di un lungo ciclo storico: la secolare sudditanza nei confronti della cultura ispanica e, nello stesso tempo, a fare di quella francese e inglese il futuro faro di civil-

rientra nel Paese ove diviene titolare delle cattedre di filosofia contemporanea e di teoria della scienza. Teorico dell'aspettativa, come sentimento e tratto fondamentali dell'uomo latinoamericano, sostiene che i popoli del nuovo mondo, condizionati da un passato che non accettano, si sono condannati, attraverso l'inazione, all'eterna attesa di poter essere.

⁵¹ M. Rojas Mix, *I cento nomi d'America*, cit., p. 14.

⁵² G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, trad. it. G. Calogero e C. Fratta, Firenze 1963.

tà⁵³. È noto come Alberdi sia unanimemente riconosciuto come il pensatore ispanoamericano che per primo ha posto le basi di una “filosofia nazionale latinoamericana”⁵⁴. Sia lui che Sarmiento sono convinti che l’unica forma di civilizzazione resti sempre e solo quella europea. Ma l’ideale da seguire per ricostruire l’America non è più l’Europa iberica, bensì quella franco-anglosassone.

Il fallimento dell’America Latina è frutto di un sistema e di una mentalità. La Spagna diffonde in America l’oscurantismo e l’antiliberalismo, per questo lo sviluppo economico e in questa parte del mondo così primitivo, l’iniziativa privata scarsa ed elevata la corruzione. La civiltà *yanqui*, sostiene Domingo Faustino Sarmiento, è stata opera dell’aratro e del sillabario, quella sudamericana è stata distrutta dalla croce e dalla spada. Lì si è appreso a lavorare e a leggere, qui a oziare e pregare⁵⁵.

Alla rivoluzione politica deve seguire quella mentale. “Era necessario – scrive Riccardo Campa – creare un tipo di uomo adatto alle istituzioni politiche, economiche e sociali che avevano fatto la grandezza delle nazioni più progredite del mondo; un tipo di uomo per il quale le istituzioni liberali non rappresentassero lo schema verbale, che non considerasse il lavoro come una diminuzione della sua dignità [...]”⁵⁶. Tutto ciò avrebbe significato per il futuro cambiare le abitudini mentali, le tradizioni, gli usi e i costumi ereditati dalla colonia. Come realizzare tutto questo?

⁵³ Domingo Faustino Sarmiento nasce nel 1811 a San Juan de la Frontera, in Argentina. Oppositore del regime politico di Rosas, vive per molti anni esule in Cile, guadagnandosi la vita come insegnante e giornalista. Dopo un periodo di soggiorno negli Stati Uniti, torna nel proprio Paese e partecipa attivamente alla vita politica occupandosi prevalentemente dei problemi dell’istruzione e della riforma della scuola. Muore ad Assunción in Paraguay nel 1888. La sua opera principale, *Facundo: Civilización y Barbarie*, ne fa uno degli esponenti più significativi della generazione dei romantici latinoamericani, che ritenevano l’eredità coloniale spagnola l’ostacolo principale per la modernizzazione dell’America Latina. Sarmiento è convinto che la rinascita del continente latinoamericano passi solo attraverso una vasta e massiccia opera di alfabetizzazione.

⁵⁴ A. Salazar Bondy, *Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968.

⁵⁵ D.F. Sarmiento, *Facundo*, Città del Messico 1957.

⁵⁶ R. Campa, *Il pensiero politico latino-americano. Dalla Colonia alla seconda guerra mondiale*, cit. p. 44.

Il positivismo di Augusto Comte, l'utilitarismo di Jeremy Bentham e di John Stuart Mill divengono per i latinoamericani i nuovi valori e ideali su cui rimodellare la società, la cultura, i comportamenti personali e le politiche pubbliche.

Il mito positivista sorge all'orizzonte come la nuova ideologia, il nuovo sapere giuridico e politico, la nuova scienza in grado di traghettare il continente, non solo nella modernità, ma nel circuito universale della storia. Dal 1870 sino alla crisi del 1929, tutto il lungo Ottocento latinoamericano è dominato dal mito di creare un nuovo modello di società e di stato simili alle istituzioni politiche economiche e sociali che hanno fatto la grandezza delle nazioni più progredite del mondo, come la Francia e l'Inghilterra. Un nuovo tipo di uomo, emancipato culturalmente, liberato dalle oscurantiste abitudini mentali, frutto degli usi e dei costumi ereditati dalla colonia. È la via, in questa parte del mondo, per liberare le menti dalle false credenze che ne hanno imprigionato per secoli le potenzialità. L'ideologia del progresso e della modernizzazione sono la magica parola d'ordine, che dovrebbe garantire ricchezza, prosperità e benessere al continente. Domina in forma così assoluta la società, la cultura e le politiche latinoamericane, tanto che Leopoldo Zea sostiene che, dopo la scolastica, nessuna corrente filosofica ha avuto in tutto il continente una rilevanza e un ruolo simili⁵⁷.

Cosa ha relegato l'America Latina ai margini della storia e impedito la sua crescita e il suo sviluppo? Quali le responsabilità? Di chi le colpe?

Un nuovo senso di delusione e frustrazione attraversa il continente: il progresso non si è avverato e con esso tramonta il mito dell'Europa *felix*, culla della cultura, della democrazia e della scienza.

In questa affannosa ricerca di un colpevole prosperano, nei primi decenni del Novecento, nell'opinione pubblica latinoamericana, tra gli intellettuali e nelle elite politiche, una serie di teorie e di pseudo-ideologie, dal carattere reazionario, discriminatorio e razzista. Improvvisamente torna di moda quanto Juan Bautista Alberdi scriveva non più di cinquanta anni prima: “[...] Chi farebbe sposare le proprie sorelle o la propria figlia

⁵⁷ L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcellona 1976, p. 77.

con un signorotto dell'Araucania, e non piuttosto mille volte con un calzolaio inglese? In America, ciò che non è europeo è barbaro. Non esiste altra divisione che questa: 1, l'indigeno, cioè il selvaggio; 2, l'europeo, ovvero noi, che siamo nati in America e che parliamo spagnolo, che crediamo in Gesù Cristo e non in Pillán (Dio degli indigeni)⁵⁸. L'America Latina non compie il passo sperato, non esce dalla sua secolare schiavitù ed emarginazione, per la natura india, nera e meticcia dei suoi popoli, incapaci per condizione razziale di assimilare la scienza e la tecnica e di immedesimarsi con il nuovo progresso economico. La spiegazione di questo paradigma interpretativo si trova in una nuova metafora biologica della storia. Sono innumerevoli i titoli e gli autori che in questi anni teorizzano che l'indio e il meticcio sminuiscono l'uomo e ne impediscono il progresso. Nel 1909 Manuel Beingolea, a proposito del viso di una donna india, scrive "Non mostra intelligenza, né immaginazione, né razionalità e nemmeno buonsenso"⁵⁹. Per Alcides Arguedas l'indio ha una mancanza genetica ed è indifferente alla morte. Il meticcio, detto *cholo*, impedisce il progresso⁶⁰. Scrive che "insufficienza mentale, degenerazione, atavismo, inferiorità" sono le categorie attraverso le quali spiegare la natura del mondo indigeno. Tutta la sua terminologia è biologica. L'alcolismo e la pigrizia sono la sua naturale inclinazione, come la sua strutturale insufficienza mentale. La prima edizione del suo *Pueblo Enfermo* esce a Barcellona, con un prologo di Ramiro de Maeztu, come vedremo teorico dell'ispanità⁶¹. Nell'edizione cilena viene inserito un capitolo di sostegno alle sue teorie, con molte citazioni tratte dal *Mein Kampf* di Hitler.

⁵⁸ J.B. Alberdi, *Bases*, Buenos Aires 1984, p. 54. Alberdi nasce a Tucuman in Argentina nel 1810. È costretto dalla sua opposizione al governo del dittatore Rosas all'esilio in Europa. Nonostante non abbia mai preso parte attiva alla vita politica, ha esercitato una influenza notevole con le sue opere e con i suoi scritti sulla cultura e la vita politica argentina. L'America non è che una sorta di trapianto incompleto della civiltà europea, non realizzatosi a causa dei problemi posti dal mondo indigeno. I suoi scritti sono stati pubblicati in otto volumi con il titolo *Obras Completas*.

⁵⁹ M. Beingolea, *Psicología de la mujer india*, in "Contemporáneos", 8 (1909), 28 luglio, p. 345.

⁶⁰ A. Arguedas, *La danza de las sombras*, Barcellona 1934, p. 35.

⁶¹ A. Arguedas, *Pueblo enfermo*, Barcellona 1937, pp. 264 sgg.

In Perù Víctor Andrés Belaúnde inizia nel 1923 *Meditaciones Peruanas*, affermando che il Perù è malato.

Tra gli autori di questa sociologia paramedica, che teorizza l'inferiorità dell'indio e del meticcio, c'è Francisco García Calderón, fondatore a Parigi della *Revista de América* e punto di riferimento dei latinoamericani residenti in Europa. È solo la razza la chiave interpretativa per capire il progresso o la decadenza dei popoli. "La sensualità del nero, la tristezza dell'indio hanno dato a questa nuova razza un animo pieno di toni contraddittori"⁶². In Cile Francisco Encina scrive nel 1912 *Nuestra inferioridad económica: Sus causas sus consecuencias*, in cui teorizza l'assenza di carattere dei latinoamericani e la loro totale mancanza di spirito di iniziativa. Per tutti gli autori di questa generazione i popoli latinoamericani sono tarati, perché mischiati a razze dal sangue inferiore, incapaci di misurarsi con qualsiasi forma di civiltà.

La teoria del "popolo malato" che invoca, per la salvezza del continente, la sostituzione dell'elemento indigeno con quello europeo, fa eco in America Latina alle teorie ariane dell'inglese Chamberlain che in Europa apostrofa la Chiesa cattolica come "la religione del caos etnico", giudicando la tradizione cristiana della Chiesa responsabile di questo disastro.

Tra i grandi ispiratori di questa diffusa corrente culturale razzista c'è la grande eco che l'opera di Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, ha in America Latina tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento. È noto come questi teorizzi che ogni razza ha una costituzione psichica corrispondente alla propria costituzione anatomica, per questo l'umanità è organizzata in razze gerarchicamente superiori e inferiori. "Il rapporto tra le due Americhe – scrive Miguel Rojas Mix – acquisì subito il colore di questi pregiudizi: l'America bionda aveva dimostrato di essere più adatta alla civiltà che l'America bruna. In sintesi, Le Bon aveva assicurato la continuità fra l'ideale di barbarie, fattore negativo per la civiltà, e l'idea di 'massa'"⁶³.

Per tutti gli autori di questa generazione il dramma del continente sta, in sintesi, nel sangue infetto, inferiore delle razze che popolano le sue nazioni.

⁶² F. García Calderón, *Les democraties latines de l'Amérique*, Paris 1912, p. 237.

⁶³ M. Rojas Mix, *I cento nomi d'America*, cit., p. 62.

Queste concezioni, basate sul discredito della razza e sulla negazione della dimensione indigena, non moriranno mai del tutto, ma troveranno ancora adepti e nuova attualità anche dopo la Seconda guerra mondiale. Il fallimento dello sviluppo economico latinoamericano non è da ascrivere al saccheggio perpetrato dall'imperialismo statunitense, ma all'incapacità stessa dei popoli spagnoli di generare il proprio autosviluppo. Non sono gli squilibri tra Nord e Sud la causa dell'arretratezza, ma l'incapacità dei popoli latinoamericani di costruire autonomamente il proprio futuro. Questo genere di interpretazioni ha, alla metà degli anni Settanta, un grande *revival*, grazie in parte al successo del lavoro di Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, che ne opera una nuova sistematizzazione e attualizzazione⁶⁴. I popoli latinoamericani non avranno mai benessere, sostiene, perché non si sono mai liberati delle immobilistiche concezioni del mercantilismo spagnolo, che ha visto sempre come fumo agli occhi l'iniziativa privata. Il risentimento verso gli Stati Uniti, tratto caratteristico della politica latinoamericana, è sempre stato la ricerca affannosa di un nemico, del capro espiatorio delle proprie incapacità. L'accusa è quella di sempre: il fallimento dell'America Latina è frutto dell'oscurantismo, dell'antiliberalismo, della cultura controriformista della Spagna cattolica. Una responsabilità questa che ricade anche sulle spalle della Chiesa per il suo viscerale antiliberalismo, la sua avversione al protestantesimo, considerato il cavallo di Troia della penetrazione della cultura yankee in Sudamerica.

Queste visioni razziste sono rifiutate con indignazione da una serie di scrittori e di intellettuali meticci, attenti alle que-

⁶⁴ C. Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario. Mitos y realidades de América Latina*, Madrid 2007. L'autore, giornalista assai noto e ascoltato dalla destra latinoamericana, prende le distanze in questo suo lavoro dalle riflessioni di tutti i grandi pensatori latinoamericani: Rodò, Ricardo Rojas, Vasconcelos, sostenendo che i drammi e i problemi del subcontinente latinoamericano sono da attribuirsi all'eredità e alla mentalità oscurantista e antiliberalista della cultura spagnola e della controriforma. La questione indigena, a suo giudizio, è una grande mistificazione, utile al nazionalismo di destra, negli anni a cavallo tra le due guerre mondiali e alla cultura di sinistra degli anni Sessanta-Settanta. C'è una continuità storica e genetica, a suo avviso, tra le teorie *teluriste*, in particolare quella di Ricardo Rojas, tra il nazionalismo di destra degli anni Trenta e il *gauchisme* degli anni Sessanta e Settanta.

stioni sociali. Autori come Francisco Bilbao, José Martí, Eugenio María Hostos rifiutano la teoria della razza inferiore e rileggono la questione indigena attraverso le categorie dell'esclusione sociale e dell'emarginazione culturale. Questi, come i futuri indigenisti, credono nella rigenerazione dell'indio attraverso la sua emancipazione.

Il valore dell'autoctonia è quello che dà fondamento a questo multiforme movimento culturale che nella letteratura e nell'arte sarà noto con il nome di *tellurismo*, cioè l'idea di penetrare sino a quello che c'è di più intimo nell'anima segreta di ogni Paese. In Cile questa corrente culturale avrà come cultori Pablo Neruda, Pablo de Roca e Gabriela Mistral. In Perù la visione indigenista di Haya de la Torre e di Luis Alberto Sánchez, in Bolivia la mistica della terra con Guillermo Francovich, in Argentina Luis Borges ed Ezequiel Martínez Estrada. Il tellurismo è una delle risposte alla visione dispregiativa europea e uno strumento attraverso cui decolonizzare la storia e la cultura latinoamericana.

Gli anni a cavallo tra le due guerre mondiali rappresentano una stagione di grande rinnovamento e di emancipazione della cultura latinoamericana, un vero e proprio *rinascimento*, alla ricerca della propria specifica identità e del senso e del significato profondo dell'essere latinoamericani, al di là delle leggendarie immagini, degli stereotipi e delle semplificazioni con cui la cultura europea l'ha sempre rappresentata, sognata o interpretata.

È negli anni Venti e Trenta che matura la prima organica definizione di una filosofia, di una cultura e di un'arte autenticamente latinoamericana, una vera *emancipación*, come reazione al fallimento del modello positivista e all'ideale materialistico borghese, divinizzato dal soffocante imperialismo nordamericano, alla ricerca di un nuovo primato etico dell'uomo e delle sue insopprimibili libertà. Sono anni cruciali per la comprensione della successiva storia politica e religiosa del continente, troppo spesso ignorati dalla storiografia contemporanea.

Per la nuova generazione di intellettuali latinoamericani, nati tra il 1850 e il 1890, la tragedia della Prima guerra mondiale è l'espressione della radicale crisi della cultura europea e il sovvertimento dei suoi più alti valori. A questo imbarbarimento delle coscienze e abbruttimento degli ideali storici e spirituali,

l'Europa assiste inerme e impotente abdicando alla sua funzione di soggetto egemone di civiltà. È il tramonto della democrazia e del mito dell'Europa come modello di civiltà.

L'arte, la letteratura, l'architettura e la musica anticipano la ricerca e il bisogno di una nuova identità. Un esempio su tutti è, com'è noto, la rivoluzione *muralistas* dei pittori messicani: Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros e José Clemente Orozco, nel loro manifesto, *Per una nuova arte plastica dell'America*, rivendicano il carattere indigenista, operaio e antiborghese della pittura latinoamericana, affermando *el triunfo de los humildes*. L'arte primitiva, da indigena diviene espressione di avanguardia e non più considerata attraverso i canoni estetici occidentali, barbara. In Brasile la Settimana dell'Arte Moderna, che si tiene nel febbraio del 1922, è il primo tentativo di una riconciliazione tra tradizione e modernità, nello sforzo di identificare i caratteri distintivi della "brasilianità". A questa ricerca contribuiscono vari filoni, dal "Movimento Antropofago" di Oswald de Andrade e Tarsilia do Amaral, al *Negrismo* di Melo Cavalcanti, alla pittura sociale di Cândido Portinari⁶⁵. Anche la musica si muove con la stessa sensibilità, con i testi e le melodie di Heitor Villa-Lobos, il più noto e popolare compositore latinoamericano di quegli anni.

Francisco Mirò Quesada definisce questa nuova generazione di intellettuali, *Patriarcas*⁶⁶. Si tratta di un gruppo generazionale di diversa estrazione sociale, geografica e culturale, in cui è determinante la componente cattolica, che avrà un ruolo e un'influenza decisivi nella vita politica, intellettuale e sociale del continente e segnerà anche nel profondo la sua storia religiosa. Alcuni tratti accomunano il loro itinerario scientifico e culturale: il superamento definitivo e radicale dei canoni positivisti; la definizione dei contenuti e dei valori della nuova identità latinoamericana, autoctona, autonoma e indipendente; l'identificazione con le teorie del filosofo spagnolo José Ortega y Gasset, teorico del cosiddetto *perspectivismo*. *Las Meditaciones del Quijote*, capolavoro del "circonstanzialismo", è un testo di riferimento

⁶⁵ In proposito è interessante consultare G. Aranha, Y. Pereira, *O espírito moderno*, Rio de Janeiro 1925.

⁶⁶ F. Mirò Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexico 1974. Id., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México 1981.

particolarmente letto in Sudamerica, che inaugura una nuova e profonda sensibilità verso la questione indigena. L'esistenzialismo è per i latinoamericani di questa generazione la nuova grammatica attraverso cui riscoprire e interpretare le relazioni uomo-mondo-storia⁶⁷.

Questa *nouvelle vague* filosofico-culturale, che si afferma in tutto il continente, tra gli anni Venti e Quaranta, è convinta che la realtà sia qualcosa di più largo e profondo di quanto lo sperimentalismo scientifico sia in grado di dimostrare ed è riconducibile a tre grosse aree geografiche maggioritarie: il nucleo messicano, i cui autori più significativi sono Antonio Caso, José Vasconcelos e Alfonso Reyes; quello argentino, con Coriolano Alberini; quello peruviano, con José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre e Víctor A. Belaúnde e due minoritarie con Pedro Henríquez Ureña a Santo Domingo e Jackson de Figueiredo in Brasile⁶⁸. Tutti debitori in vario modo e grado all'impatto-risonanza che ha il pensiero di Henri Louis Bergson in America Latina. Questo filosofo ebreo ha un'influenza notevole nella cultura sudamericana. Rompe gli schemi ideologici del positivismo e dà avvio al movimento spiritualista. Alla base della sua visione filosofica sta la convinzione che la comprensione della realtà sfugga allo sperimentalismo scientifico. A una società chiusa, basata sull'obbedienza all'autorità e cementata

⁶⁷ La crisi della cultura e dei valori europei simbolizzata dai tragici avvenimenti, legati alla Prima guerra mondiale, è senza dubbio l'evento che più segna la mentalità e la cultura latinoamericana. È in questo quadro che deve essere collocata l'influenza che il filosofo José Ortega y Gasset esercita, a partire dalla sua prima presenza in Argentina nel 1916, sulla maggioranza dei filosofi latinoamericani. Le sue opere, *Revista de Occidente* assieme alla collezione di libri denominata *Biblioteca de ideas del siglo XX*, in cui espone le sue teorie sul *circunstancialismo* e *perspectivismo*, ne faranno, in un certo senso, il capo spirituale di questa generazione di intellettuali, che si muove alla ricerca di una nuova e autentica identità latinoamericana. In proposito cfr. T. Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México 1994. La sua influenza segnerà soprattutto il mondo intellettuale e culturale argentino e messicano. Una particolare diffusione e notorietà avrà la sua opera: *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1914.

⁶⁸ In merito alle opere, alle idee e all'influenza esercitata da questi autori sul pensiero filosofico e sulle vicende politiche culturali e religiose del continente negli anni a cavallo tra le due guerre, cfr. C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao 2006, pp. 401-483.

dalla credenza dei dogmi, Bergson contrappone una società aperta, che è continuo superamento della forma cristallizzata e vede nella mistica dell'amore e nella religione l'intuizione del nuovo slancio vitale. La sua opera, *L'Evolution créatrice*, che appare nel 1907, è uno dei contributi più profondi e originali alla riflessione filosofica sulla teoria dell'evoluzione, che ha grande diffusione nel nuovo mondo. Il testo presenta l'evoluzione come una creazione continua, che oltrepassa ogni meccanicismo. L'uomo deve trasformare se stesso, evolversi oltre sé, per scorgere la vetta morale e religiosa. Durante la Prima guerra mondiale compie numerosi viaggi in America, che contribuiscono a renderne popolare il pensiero.

La riflessione di questo eterogeneo gruppo di intellettuali è fatta propria dalla generazione seguente, quella cosiddetta dei *Forjadores* (forgiatori), uomini come l'argentino Francisco Romero, i messicani Samuel Ramos e José Gaos (come rappresentante più significativo degli esiliati spagnoli, approdati in terra messicana) e il venezuelano J.G. García Bacca. L'obiettivo è un ulteriore approfondimento, finalizzato nel cuore degli anni Trenta alla sistematizzazione organica e alla normalizzazione di questo autoctono pensiero⁶⁹. Il fine della riflessione di questo nuovo gruppo generazionale non è più la polemica contro il positivismo, ma lo sforzo di dare alla filosofia latinoamericana un fondamento originale autentico e autonomo, una dignità e una levatura simile, sul piano scientifico, a quella europea. In questa opera vitale, determinante è l'apporto di un gruppo di filosofi spagnoli, esiliati dall'avvento del franchismo in Spagna⁷⁰.

⁶⁹ Sulle vicende, l'influenza e il pensiero di questa successiva generazione di filosofi, cosiddetti "forgiatori", si veda la specifica bibliografia in: C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, cit., pp. 553-556.

⁷⁰ Il pensiero e la riflessione di questo gruppo di intellettuali spagnoli, espulsi dal loro Paese e giunti in America Latina tra il 1938 e il 1939, segna nel profondo il panorama intellettuale latinoamericano, particolarmente quello messicano, venezuelano e argentino. Negli anni anteriori alla guerra civile (1936-39) la Spagna, a opera di questo gruppo generazionale, vive una delle stagioni più feconde e vive, passata alla storia come la seconda età dell'oro, bruscamente interrotta dall'avvento al potere del regime militare franchista. Il caposcuola di questo nutrito gruppo di intellettuali è José Gaos. Questi, già affermato filosofo, si stabilisce in Messico, dove sviluppa in una

Questa rivolta spiritualista, antimaterialista, idealista e dal carattere antiborghese, che vede uniti intellettuali e letterati di diverse latitudini, accomunati da un unico filo rosso, fa della rivalutazione del meticciato, della centralità della questione indigena, dell'unità continentale contro ogni separatismo nazionalista e della riscoperta della propria identità cattolica, i valori irrinunciabili della nuova identità latinoamericana. D'ora in poi il termine, che meglio sintetizza, sul piano culturale, storico e politico diplomatico, questa pluralità di visioni, è quello di Iberoamericana. Una visione che permette di opporsi alle antiche nozioni di Panamerica e Latinoamerica, rifiutate con vigore da questo gruppo di intellettuali dell'epoca. Questo concetto trova diverse definizioni lungo il Novecento, che vanno da approcci più marcatamente ispanisti a quelli radicali, come quello di Mariátegui.

José Vasconcelos e con lui l'uruguayano José Enrique Rodó, l'argentino Manuel Ugarte, il venezuelano Blanco Fombona, il peruviano García Calderón e il messicano Carlos Pereira maturano, seppur con sensibilità diverse, l'opinione che, per sopravvivere, l'America Latina deve realizzare qualcosa di analogo a quanto già attuato dagli Stati Uniti, ma a partire dalla propria identità e dall'accettazione della propria originalità storica, culturale, razziale e religiosa. L'unità del continente, l'esigenza di superare la frammentazione politica e l'esasperata esaltazione dei valori storici della nazionalità, costituiscono l'indicazione politica di questo nuovo progetto ideale. Questa reazione antiscientista conduce alla ricerca di un nuovo primato etico e della sua libertà.

Tra questo vasto arcipelago di intellettuali, letterati, filosofi e storici, il gruppo dei messicani e dei peruviani è certamente quello più significativo.

direzione esistenzialistica, l'originaria impronta ricevuta dal razio-vitalismo del suo maestro Ortega. Oltre ad approfondire i temi legati all'esistenzialismo e alla fenomenologia elabora, una volta trapiantato nella cultura messicana, una originale prospettiva critica sulla filosofia di questo continente. Su Gaos esiste una consistente bibliografia. Tra i tanti lavori cfr. P. Colonnello, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Napoli 1990. Sul ruolo e le vicende di questo gruppo di intellettuali cfr. J.L. Abellán, *Filosofía española en América. 1936-1966*, Madrid 1967; Id., *El exilio filosófico en América. Los Transterrados de 1939*, Madrid-México 1998; Id., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid 2001; C. Beorlegui, *El pensamiento filosófico de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao 2003.

Due uomini guidano il gruppo dei messicani: Antonio Caso e José Vasconcelos. Questa generazione, cosiddetta dell'ateneo, coincide con la rivoluzione che a partire dal 1910 scuote le fondamenta della società messicana.

Caso è certamente il più organico demolitore delle tesi di Comte e Spencer. Rettore nel 1920 dell'Università del Messico, negli anni in cui Vasconcelos sarà segretario del Ministero dell'educazione, teorizza il rifiuto della cultura occidentale europea come modello imitativo di valore per l'uomo e la realtà latinoamericana. A suo giudizio il positivismo non è solo estraneo alla realtà messicana, ma proprio perché egoista, è antitetico a quella concezione dell'esistenza come carità, che è alla base del suo pensiero⁷¹.

José Vasconcelos⁷², uno dei massimi interpreti del pensiero cattolico in questi anni e uomo di punta di questo nuovo *cetus* intellettuale, nel 1924 dichiara in Brasile che i latinoamericani sono "stanchi, infastiditi, da questa copia di civiltà, da questa lunga colonizzazione degli spiriti" e afferma che è giunta "per i

⁷¹ Antonio Caso nasce a Città del Messico nel 1883. È il portavoce di quella generazione che si oppone radicalmente al positivismo. Fonda nel 1908 con Vasconcelos l'*Ateneo de la Juventud*. È tra i principali organizzatori della facoltà di filosofia, all'interno dell'Università del Messico, di cui negli anni futuri sarà rettore. Filosofo, sociologo e politico, tra le sue opere *La persona humana y el Estado totalitario* e *El peligro del Hombre*, México 1942; *La existencia como economía, como desinterés y como caridad, Meyerson y la física moderna*, México 1939; *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, México 1941.

⁷² José Vasconcelos nasce a Oaxaca in Messico nel 1881. Con Alfonso Reyes, Antonio Caso e Pedro Henríquez Ureña, è tra i principali protagonisti del movimento di rinnovamento della cultura messicana. Nel 1914 è Ministro dell'istruzione nel governo del presidente Eulalio Gutiérrez, dimessosi due anni dopo diviene rettore dell'Università nazionale del Messico. Nel 1921 torna nuovamente a capo del Ministero dell'istruzione. Nel 1927 tenta la scalata alla presidenza della repubblica, ma non è eletto. Abbandonato l'impegno politico, lascia il Messico per un lungo esilio. Tra le numerose pubblicazioni sono da ricordare: *La intelectualidad mexicana* (1911), *El movimiento intelectual contemporáneo de México* (1916), *El monismo estético* (1919), *Estudios indostánicos* (1921), *Metafísica* (1929), *Indología* (1929), *Ética* (1931), *Estética* (1935), *Ulises criollo* (1936). Ma il suo lavoro più importante è senza dubbio *La raza cósmica*, pubblicata nel 1925, un'opera che ha esercitato una notevole influenza sulle generazioni successive e sui giovani cattolici del nuovo mondo, tanto da essere riconosciuto da più parti "maestro dei giovani d'America".

nostri popoli l'ora della seconda indipendenza, l'indipendenza delle civiltà, l'emancipazione dello spirito e, come ultimo, ma inevitabile corollario, dell'emancipazione politica"⁷³. Se il primo secolo della storia nazionale latinoamericana è stato dominato da una sorta di vassallaggio spirituale, "di copia che si vanta di essere originale", è questa l'ora di contribuire alla definizione della vera originalità sudamericana. Per far questo è necessario, di fronte all'aggressività dell'imperialismo nordamericano, che l'America Latina conquisti l'indipendenza economica, lo sviluppo industriale e la sua unificazione territoriale. Se durante il XIX secolo le elite al potere, impregnate di positivismo, hanno negato ogni valore all'eredità cattolica spagnola, fonte di tutti i mali, ed esaltato solo gli aspetti del capitalismo angloamericano, la generazione degli anni Venti e Trenta riscopre le radici primordiali dell'America Latina, *in primis* la sua dimensione india e meticcica e oppone al *Monroismo* e al *Panamericanismo* una nuova visione geopolitica e culturale: il ritorno agli ideali e al sogno della "Patria grande", una sorta di *neobolivarismo*, ma questa volta di ispirazione cattolica.

In reazione al razzismo germanico e anglosassone e a quello imitativo delle elite liberali latinoamericane, Vasconcelos scrive in aperta polemica un'opera, *La raza cósmica*, in cui teorizza il "meticcio" come origine di una nuova era della storia umana, ove non ci saranno più né negri, né bianchi, né indios. L'uomo non si realizza solo in un sistema di pensiero razionale. Nessun processo mentale può spiegare da solo la realtà perché questa trova ragion d'essere nell'anima dell'uomo. Per Vasconcelos la conoscenza è innanzitutto esaltazione della persona, nel suo cammino verso Dio, in cui si trovano solo il bene e la bellezza. Teorico di un nuovo umanesimo che vede al centro l'uomo creatore della sua realtà, Vasconcelos critica radicalmente sia l'individualismo borghese che il comunismo marxista, perché entrambi privano l'uomo della sua dignità e della sua libertà.

Negli anni in cui è a capo della segreteria dell'educazione pubblica, organizza varie equipe di missionari culturali, che visitano il Paese in lungo e largo per alfabetizzare la popolazione

⁷³ La citazione è riportata in A. Methol Ferrè, *Il Risorgimento Cattolico Latinoamericano*, Bologna 1983, p. 263.

indigena e rurale. Dà forte impulso al gruppo dei *muralistas* e dà incarico al compositore Carlos Chávez di creare la prima “sinfonia india”.

La visione di Vasconcelos, pur con le dovute distinzioni, è patrimonio comune di questa nuova generazione di letterati, professori universitari e intellettuali che si rivolgono in particolare al mondo studentesco e alle giovani generazioni. Le loro idee hanno una ripercussione enorme nella gioventù latinoamericana e in particolare su quella cattolica. È questo nuovo pensiero che affascina e ispira i giovani partecipanti al I Congresso studentesco latinoamericano, che si celebra in Messico nel 1921 dove, secondo Haya de la Torre, nasce l’Unione Continentale Indoamericana, come antidoto e barriera contro qualsiasi imperialismo⁷⁴.

È in questo clima, caratterizzato da una forte tensione ideale, spirituale ed esistenziale che matura, come è noto, la prima teoria generale dei movimenti nazionali e popolari dell’America Latina, tesa a coniugare democrazia, riforme sociali e nazionalismo e messa a punto, seppur attraverso percorsi culturali distinti, da quell’originale leader politico che è Victor Raúl Haya de la Torre e dal filosofo ideologo José Carlos Mariátegui. Due autori la cui riflessione filosofica e politica ha influenzato, nel lungo periodo e profondamente, la cultura latinoamericana, anche cattolica.

Entrambi rivalutano la specificità e l’originalità della realtà peruviana e latinoamericana e assumono l’analisi marxista come strumento per la comprensione e la trasformazione della realtà. Un marxismo pensato e concepito nel nuovo contesto latinoamericano, che riconosce il carattere nazionale dei movimenti indipendentisti, il valore e il ruolo del mondo contadino e dell’elemento indigeno come *conditio sine qua non*, per l’attuazione della rivoluzione sociale. La nuova interpretazione del processo storico nazionale abbandona la chiave interpretativa socio-etnica per assumere quella socio-economica. Contadini, operai e artigiani sono i nuovi soggetti titolari della cittadinanza nazionale e gli unici in grado di garantire la riappropriazione della storia latinoamericana da parte dei popoli del nuovo mondo.

⁷⁴ Cfr. V.R. Haya de La Torre, *Discurso ante el Primer Congreso Nacional del Partido Aprista Peruano*, in “Política Aprista”, Lima (1967).

Nel settembre del 1926 nasce la “Revista Amauta”, diretta da Mariátegui. Questa straordinaria pubblicazione ha come obiettivo prioritario una riflessione intorno ai temi e ai problemi della questione nazionale. Nel 1928 pubblica i suoi famosi *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*⁷⁵. Viaggia in Italia, conosce gli ambienti del partito comunista, legge attentamente le opere di Gramsci, assiste alla presa del potere da parte del fascismo. Rientrato in Perù, rompe le relazioni con Haya de la Torre, distanziandosi dalla visione populista dell'APRA. Al centro della disputa è la diversa lettura che i due intellettuali hanno della situazione peruviana. Per Mariátegui la soluzione è solo rivoluzionaria, perché a suo avviso la classe determinante della storia peruviana è il proletariato. Al contrario Haya de la Torre è un riformista e crede nel ruolo riformatore della piccola borghesia. La rottura tra i due leader è una delle vicende che ha più appassionato gli storici peruviani per tutto il Novecento.

Mariátegui fonda il Partito comunista e muore giovane nel 1930. Attraverso l'analisi dell'evoluzione della realtà economica, del problema indio, della questione agraria, della dimensione del fattore religioso, articola una originale analisi interpretativa della realtà nazionale, basata sulla formulazione di un nuovo socialismo nazionale, non più anticlericale. La riforma agraria e la riproposizione della questione indigena, nel cuore del processo storico nazionale, costituiscono il cuore della sua riflessione politica, che eserciterà non poche suggestioni anche nell'universo culturale cattolico⁷⁶.

Nato in una famiglia della classe media peruviana, Victor Raúl Haya de la Torre, dopo una normale carriera universitaria, si dedica all'impegno politico. Nel 1924, esiliato in Messico, fonda l'APRA, *Alianza Popular Revolucionaria Americana*. Nel 1928 scrive *El antimperialismo y el APRA*, che sarà pubblicato nel 1935, nel quale rivisita e rilegge la teoria marxista alla luce della specificità dei problemi sudamericani. I pilastri della sua azione

⁷⁵ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación peruana*, Lima 1994.

⁷⁶ La bibliografia su Mariátegui è immensa. Oltre alla sua opera completa pubblicata dalla casa editrice Anauta di Lima da lui stesso fondata, cfr. J. Arico, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Messico 1978; C. Bazán, *Mariátegui y su tiempo*, Lima 1987; E. Acuinoi, *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, Messico 1997; AA.VV. *Mariátegui total*, 2 vol., Lima 1994.

politica possono ricondursi a cinque: antimperialismo americano, unità dell'America Latina, nazionalizzazione della terra e dell'apparato produttivo, internazionalizzazione del canale di Panama, solidarietà con tutti i popoli e le classi oppresse nel mondo. Secondo l'interpretazione che Haya de la Torre dà della realtà peruviana, la prima e insostituibile battaglia sta nel liberare il Perù e gli altri Paesi latinoamericani dalla soffocante egemonia dell'imperialismo nordamericano. L'obiettivo dell'APRA è la creazione di uno stato forte, di stampo corporativo, che faccia propria la missione di proteggere gli interessi della classe media. Teorico della separazione tra Stato e Chiesa, Haya de la Torre propone la nazionalizzazione del clero e la laicizzazione dell'insegnamento. Più che il suo movimento politico, è la persecuzione che fa del fondatore e leader dell'APRA, nel cuore degli anni Trenta, l'immagine di un eroe messianico per la maggioranza delle classi medie e popolari.

Durante l'epoca coloniale non esiste, come è noto, una questione indigena. Si discute infatti se gli indiani siano o meno uomini e se abbiano natura umana. Teologi, filosofi e canonisti si dividono dietro le teorie dei due protagonisti del dibattito: Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. È noto come la diatriba si risolve a favore del primo. L'applicazione agli indios delle categorie aristoteliche di "schiavi per natura" non può essere accettata dalla Corona spagnola. Questi sono uomini, sostiene las Casas, confortato dal grande giurista spagnolo Francisco de Vitoria, con uguali diritti, al pari del resto dell'umanità. Le Leggi Nuove del 1542, emanate dalla Corona, sotto l'influenza di un'idea positiva dell'indio, codificano una specifica forma di legislazione, nota come "Diritto casistico", in base alla quale i diritti degli indios vengono riconosciuti e tutelati, non secondo norme giuridiche universaliste, bensì secondo il diritto consuetudinario locale o municipale. È noto come il cosiddetto diritto indiano sia composto da quello castigliano, romano e canonico, e quello relativo ai diritti consuetudinari indigeni. La ricapitolazione nel 1680 di tutta la legislazione speciale, nel noto *corpus* normativo *Recopilación de Leyes de Indias*, non cancella il valore di questo diritto non scritto. Si configura, in tal modo, nel nuovo mondo un modello istituzionale e giuridico fondato sulle due repubbliche, quella indigena e quella spagnola. Ai *caciques* riconosciuti dalla Corona

come signori naturali, in quanto espressione di una etnia, viene conferito il diritto d'autorità e il potere di governo della repubblica indigena: il *cabildo*. Questo privilegio si concretizza nell'esenzione dal tributo e nel permesso di andare a cavallo e portare armi, prerogative quasi nobiliari. Questa strutturazione della colonia si consolida particolarmente nelle regioni del Messico e del Perù, mentre in Brasile l'impossibilità di rendere sedentaria la popolazione nomade non permette la costruzione di questo specifico e caratteristico ordine sociale. "La definizione di uno spazio indigeno separato (la repubblica) – come scrive Laura Giraud – [...] con diritti speciali, oltre a istituire lo status di 'indio', stabiliva anche l'esclusione dei non-indios. L'esplicita proibizione della residenza di non-indios nelle comunità indigene aveva lo scopo di conservarne la purezza, proteggendo dalla mescolanza"⁷⁷. Un diritto questo costantemente violato, nel corso del processo storico, il cui risultato è stato l'aumento esponenziale dei meticci, una popolazione a lungo senza nessuno *status* giuridico. Nel 1810 un decreto delle Cortes, a seguito dell'invasione della Spagna da parte dei francesi e dell'abdicazione di Ferdinando VII, dichiara l'uguaglianza di diritti tra europei e americani, senza esclusione degli indigeni.

All'indomani dell'indipendenza la maggioranza delle costituzioni approvate eliminano questa specifica forma di tutela nei confronti degli indios. Secondo il costituzionalismo latinoamericano, che imita pedissequamente quello europeo, non si può riconoscere nessuno *status* differenziato per nessun gruppo di popolazioni. Il diritto consuetudinario perde pertanto ogni fondamento.

Gli indios, da questo momento in poi, perdono la loro qualificazione etnica per poter essere civilizzati. Nella prima parte dell'Ottocento, come è il caso del Guatemala, si ristabilisce la repubblica indigena, successivamente abolita nel 1871. Nei Paesi andini la situazione è per molto tempo più confusa, da un lato si cerca di eliminare lo *status* corporativo e la conseguente condizione di privilegio, mentre dall'altro si rivendica il contributo fiscale, finalizzato al loro mantenimento.

⁷⁷ L. Giraud, *La questione indigena in America Latina*, Roma 2009, p. 22.

Con l'avvento del positivismo l'immagine dell'indio si trasforma in sinonimo di arretratezza e di ostacolo strutturale alla costruzione dell'identità nazionale. In Argentina e Cile i territori abitati dagli indigeni sono conquistati all'unità nazionale. Le nuove concezioni della razza che dominano la cultura latinoamericana in questi anni mirano nella sostanza a far scomparire l'indigeno dalla coscienza nazionale.

Il problema è affrontato in modo organico, nel secolo XIX con l'indianismo, negli anni Venti con l'indigenismo, culminando all'inizio del Terzo millennio con il neoindianismo⁷⁸. Un movimento quest'ultimo che rifiuta ogni forma di assimilazione, di integrazione nazionale o di meticciato. La differenza fondamentale tra indigenismo e neoindianismo è che il primo sviluppa una coscienza sociale, mentre il secondo si richiama a una coscienza etnica. Non è il caso qui di addentrarci nella complessa galassia dei movimenti e delle ideologie che hanno popolato l'America Latina, soprattutto a partire dagli anni Trenta. Un tema così ampio, da andare al di là degli obiettivi di questa ricerca. Pur non potendoci dilungare è opportuno sottolineare come in questi anni, dopo la Prima guerra mondiale, la questione indigena torni al centro del pensiero latinoamericano. La costruzione di una nuova identità nazionale, condivisa e autentica, costruita sulla base di una visione positiva del meticciato, è l'obiettivo che questa generazione di intellettuali si pone.

Per questa "generazione nazionale", come l'ha definita Alberto Methol Ferré, la questione indigena è il fulcro da cui ripartire, per la definizione di una autentica identità latinoamericana⁷⁹. La concezione liberale di cittadino è considerata come la causa principale che ha impedito l'integrazione di una popolazione eterogenea in un'unica nazionalità. Un apporto decisivo a questa nuova sensibilità verrà dal mondo cattolico. Questo gruppo di intellettuali cosiddetti *ispanisti* è all'origine di questo nuovo americanismo cattolico, che alcuni chiamano "lascasiano". Un umanitarismo che riscopre Bartolomé de las Casas, con

⁷⁸ L'argomento è affrontato nella sua evoluzione storica politica e culturale da M. Rojas Mix, *I cento nomi dell'America*, cit., pp. 96-184.

⁷⁹ Cfr. A. Methol Ferré, *America del Sur: de los estados-ciudad al Estado Continental Industrial*, "Cuadernos del foro San Martín", Buenos Aires-Montevideo (2002) e *Juventud universitaria y Mercosur*, Rio de Janeiro 2002.

la metodologia e la prassi missionaria dell'antica Compagnia di Gesù, attualizzate dalle filosofie di Jacques Maritain, Nicolás Berdiaeff e Gabriel Marcel e dalla visione storicistica di Arnold Joseph Toynbee. Dall'integrazione dell'indio sul suolo americano, come scrive Vasconcelos, sorgerà la quinta razza, espressione del "trionfo dell'amore fecondo" e del "superamento di tutte le stirpi"⁸⁰.

Gli anni compresi tra i due conflitti mondiali sono per il cattolicesimo sudamericano una stagione di dinamica e radicale trasformazione e di adattamento al nuovo contesto sociale, politico, istituzionale e culturale che il continente sta vivendo. I profondi mutamenti politici, sociali, economici e antropologici che si verificano, a un ritmo sempre più veloce, dopo il 1929 e che si amplificano, a partire dal Secondo dopoguerra, come la caotica urbanizzazione, la secolarizzazione, l'abbandono delle campagne, la proletarizzazione della piccola borghesia, la nuova sindacalizzazione della società, la diffusione dei movimenti cristiani evangelici e protestanti, la diffusione del comunismo mettono a dura prova le strategie e gli obiettivi tradizionali del cattolicesimo continentale. Lo sforzo operato dal cattolicesimo è quello di recuperare la propria attualità storica.

Paradossalmente, anche per la storia religiosa nel nuovo mondo, la crisi finanziaria del 1929, con i suoi dirompenti effetti sulla struttura socio-economica, istituzionale e culturale di quelle nazioni, segna una svolta e l'inizio di una nuova tappa per il movimento cattolico del subcontinente. La Chiesa è costretta dal repentino e violento mutamento dello scenario politico, sociale e culturale a ridefinire e ripensare la propria identità e la strategia del suo rapporto con il mondo. Questo profondo terremoto non è solo economico, sociale, politico, ma soprattutto antropologico. Una rivoluzione culturale che contribuisce in modo determinante alla genesi di un nuovo processo religioso, in cui la Chiesa matura una nuova autocoscienza del proprio ruolo e della propria missione. Il cattolicesimo rimette in discussione, seppur in modo non sempre lineare, l'efficacia e la moralità della sua identificazione con il vecchio *cetus* oligarchico e si muove alla ricerca di un nuovo dinamismo sociale e

⁸⁰ J. Vasconcelos, *La raza cósmica*, México 1976, p. 27.

missionario, con l'ambizione di fare della Chiesa un soggetto autonomo e indipendente, all'interno della società sudamericana. La Chiesa si libera, come nota Paul Richard, dal "falso dilemma 'conservatorismo-liberismo'. Tale dilemma limitava, falsificava e isteriliva l'azione della Chiesa, se si considera che la sua opposizione al liberismo veniva presentata e interpretata erroneamente dall'ideologia come un'opposizione al 'progresso', alla 'scienza' e alla 'modernità'"⁸¹.

Innanzi a questi nuovi scenari la gerarchia, il clero e il laicato cattolico organizzato reagiscono in vari modi. Questa trasformazione della società latinoamericana è letta da molti come crisi di modelli religiosi, perdita di credibilità e di autorevolezza della Chiesa, accondiscendenza ingiustificata alla modernità. Per questo rifiutano ogni genere di adattamenti, si rinchiudono nel mito della "fortezza assediata" e cercano nella stampella del potere politico ed economico il sostegno al reintegro della Chiesa, nella sua autorevole condizione di prestigio sociale, che la storia sembra avergli portato via. Alcuni, galvanizzati dalle speranze democratiche, dai nuovi sogni modernizzatori e contagiati dal rinnovamento culturale e spirituale che proviene dalla primavera del cattolicesimo europeo, si incamminano lungo nuove vie, si confrontano con le sfide poste dalla questione sociale e dalla trasformazione umana e religiosa del continente, alla ricerca di un nuovo rapporto tra cattolicesimo e società.

Alceu Amoroso Lima, il più autorevole e prestigioso interprete dell'utopia maritainiana in terra brasiliana, ha più volte sostenuto che il movimento integrista degli anni Trenta e il movimento democratico-cristiano degli anni Quaranta, sono due movimenti che, pur nella contraddittorietà delle loro idee e dei loro metodi, hanno radici ideologiche nella stessa reazione spiritualista, anche se questa ha generato risultati opposti. Il rifiuto della materia e dello scientismo, il nuovo primato etico dell'uomo contro ogni predominante esteriorità, il nuovo ethos spiritualista, porta i primi a credere che sia giunto il momento di saldare i conti con il laicismo, con l'idea perseguita da tutti i governi del continente per oltre cinquant'anni di ridurre la Chiesa ad asso-

⁸¹ P. Richard, *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja*, São Paulo 1984, pp. 96-97.

ciazione privata, con la modernità illuminista che spera di fondare un nuovo ordine sociale senza Dio. Mentre i secondi cercano di governare la modernità cristianizzandola, nello sforzo di dare nuovo contenuto etico all'individualismo liberale, sentito in questa parte del mondo come la più radicale delle ideologie anticristiane, uscendo dall'angusto orizzonte di un cattolicesimo prevalentemente devozionale. È il sogno di una nuova civiltà cristiana. All'interno del cattolicesimo latinoamericano prendono forma in questi anni a cavallo delle due guerre mondiali tre prioritarie correnti spirituali e religiose, a volte confuse tra loro. Da un lato il filone ultramontano, integrista e *hispanista* e, dall'altro, un cattolicesimo più che liberale, modernizzante, movimentista e aperto ai problemi sociali del mondo moderno. Una terza componente, forse maggioritaria, è posta simbolicamente al centro tra queste due tendenze, indecisa e poco decifrata sul suo campo di appartenenza, seppur maggioritaria nei numeri di certo storicamente la meno significativa.

Le categorie culturali, filosofiche e teologiche di cui il cattolicesimo sudamericano si avvale per questo suo riposizionamento sono quelle del pensiero neotomista. In Sudamerica, negli anni immediatamente successivi alla Prima guerra mondiale, il neotomismo è la chiave interpretativa per la comprensione del mondo contemporaneo e lo strumento attraverso cui opporsi e svincolarsi dal violento anticlericale e totalizzante pensiero positivista. Come il marxismo nel secolo seguente, questa fede nella scienza, in America Latina, estende il suo potere di seduzione a tutti i campi dalla cultura all'arte, dalla politica alla filosofia. Il neotomismo offre ai cattolici latinoamericani le categorie con cui fronteggiare la cultura laica e i suoi dogmi, nella consapevolezza che il pensiero di San Tommaso sia in grado di spiegare tutto. Risolve il problema della conoscenza della realtà, quello dell'assoluto e del relativo, del necessario e del contingente, dell'infinito e del finito, dell'essenza e dell'esistenza.

La nuova dottrina dell'atto e della potenza permette ai neotomisti di spiegare il mondo del reale e le sue dinamiche, superando quella dogmatica separazione scienziata tra mondo reale e mondo spirituale. Il positivismo, nel nuovo mondo, non opprime solo la cultura cattolica, ma anche in un certo senso la contaminata. Il neotomismo rappresenta, com'è noto, l'orientamento prevalente dei principali teologi di cui Leone XIII si avvale per

la redazione della famosa enciclica sociale *Rerum Novarum*⁸². La riscoperta della filosofia tomista, operata da Leone XIII nella *Aeterni Patris*, è centrale secondo il pontefice per rinnovare la teologia e superare il vecchio idealismo.

Ma il neotomismo arriva in Sudamerica già obsoleto, fossilizzato e impantanato in categorie ormai superate e non più rispondenti al confronto con le dinamiche del pensiero moderno. I suoi principali importatori e divulgatori sono i gesuiti e i domenicani e quella generazione di filosofi francesi di cui il Jacques Maritain di *Antimoderne* è l'astro nascente. Un ruolo non secondario ha anche Agostino Gemelli. Nel 1914 *Vita e Pensiero* pubblica il famoso editoriale *Medioevalismo*, nel quale la polemica con la cultura moderna è dura e intransigente. Il neotomismo giunge nel nuovo mondo nella sua versione più aggressiva e ortodossa, come ha notato Ernst Troeltsch, come "un razionalismo più di acquiescenza a verità conosciute e dimostrabili che di iniziativa e di riforma critica. L'ordine universale riposa sulla ragione, ma sulla ragione divina e non sull'umana, sulla ragione oggettiva e non sulla soggettiva"⁸³. Questa interpretazione del pensiero di San Tommaso d'Aquino, attraverso l'ottica della eternità e dell'immutabilità, lo rendono superato e antimoderno⁸⁴. La maggior parte degli autori, come ha notato Roger Aubert, in questi anni "non sembrano molto coscienti del fatto che il grande dottore medioevale dovrebbe essere considerato più un faro-guida che non un punto d'approdo"⁸⁵. I vari congressi internazionali organizzati dalla Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, retta dai padri domenicani,

⁸² F. Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del papa*, Roma 1990.

⁸³ E. Troeltsch, *Le dottrine sociali della Chiesa e dei gruppi cristiani*, I, Firenze 1949.

⁸⁴ È noto come la polemica contro il mondo moderno caratterizzi molte delle iniziative culturali cattoliche negli anni a cavallo della Prima guerra mondiale. La Pontificia Accademia romana di San Tommaso d'Aquino, fondata nel 1880, promuove nella prima parte del Novecento una serie di congressi internazionali per difendere l'interpretazione ortodossa del filosofo aquinate, contro la diffusione di interpretazioni eretiche.

⁸⁵ R. Aubert, *Il rinnovamento teologico*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa, XXIII, I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, p. 540.

veicolano in tutto il mondo il verbo di questo movimento. Pio XI prosegue e incoraggia la restaurazione tomista, avviata dai suoi predecessori Leone XIII e Pio X, con la pubblicazione il 29 giugno del 1923 dell'enciclica *Studiorum duces*, in occasione delle celebrazioni del VI centenario della canonizzazione di San Tommaso d'Aquino⁸⁶. Questo approccio con la cultura moderna, come il nemico da abbattere, è, com'è noto, rifiutato dall'altra scuola tomista europea, quella che fa capo all'Università Cattolica di Lovanio e al cardinale Désiré Mercier, protesa a ricercare uno spazio nuovo di mediazione e di riconciliazione con la modernità, che in questa fase è guardata con grande sospetto dagli ambienti romani e dai maggior esponenti del neotomismo francese R. Garrigou Lagrange e A.D. Sertillanges.

Sono tanti i discepoli e gli adepti di questa scuola filosofica neotomista nel nuovo mondo, che deve essere alla base della futura formazione culturale del préte. In Messico uno degli autori più prolifici negli anni centrali del XX secolo è il gesuita Eduardo Iglesias. Professore e animatore per molti anni della rivista "Christus", impegnata nello sforzo di integrare la questione teologica con le scienze sociali alla luce dello specifico contesto storico messicano. In Colombia il politico e imprenditore Ponzalo Restrepo Jaramillo. Deputato e senatore, Ministro degli affari esteri, per molti anni professore nell'Università Cattolica Bolivariana. La sua principale opera, *El pensamiento conservador*, è una delle più autentiche traduzioni del pensiero tomista in terra sudamericana. In Brasile è solo il caso di richiamare il popolare ruolo avuto da Jackson de Figueireido. Ma è soprattutto in Argentina che il neotomismo conosce una straordinaria popolarità. Si pensi all'opera, tra i tanti, di monsignor Octavio Nicolás Derisi, professore nel seminario di La Plata e futuro vescovo. Promotore dei Corsi di Cultura Cattolica, pubblica durante gli anni Trenta diverse opere di filosofia tomista. Nel 1946 fonda la rivista "Sapientia" e negli anni successivi la "Revista de Filosofia" dell'Università de La Plata. Primo Rettore nel 1958 dell'Università cattolica Argentina, è considerato uno dei capiscuola del neotomismo.

⁸⁶ Sull'importanza di questa enciclica cfr. G. Frediani, *Pio XI*, Roma 1929, p. 39.

La seduzione integrista

Jean-André Meyer ha scritto che la Chiesa cattolica negli anni tra le due guerre mondiali si prende la “rivincita” sul liberalismo e, nello stesso tempo, si erge a baluardo per sbarrare la strada al comunismo⁸⁷. Ivan Vallier definisce questo periodo come la stagione del trionfo cattolico, della “Chiesa ghetto”⁸⁸. Enrique Dussel e altri preferiscono parlare di avvento di una “seconda cristianità” per distinguerla dalla prima, quella compresa tra i secoli XVI-XVIII⁸⁹.

Per il cattolicesimo latinoamericano l’incontro con la modernità, all’inizio dell’Ottocento, è traumatico. Dopo la guerra di indipendenza e le guerre civili del XIX secolo, lo Stato, nell’intento di costruire le nuove nazioni, tenta di utilizzare la Chiesa che gode di grande rilevanza e consenso sociale. La prassi politica e l’attitudine culturale di questo primo liberalismo, ancora dal carattere “devoto”, mira a unificare la società e a cementare le fragili nazioni, attraverso la sottomissione della Chiesa allo Stato. Non vuole disfarsene, ma sottometterla e usarla. È la speranza di fare del Cristo anche un Dio civile. All’indomani dell’indipendenza, l’obiettivo prioritario dell’azione di governo dei leader delle nuove repubbliche, è la subordinazione della Chiesa allo Stato. Il nemico non è il cattolicesimo in quanto tale, ma la sua struttura, la sua organizzazione giuridica, il suo radicamento sociale, che rende le Chiese dei singoli Paesi subordinate al “potere” vaticano. Non si deve sopprimere la Chiesa, ma nazionalizzarla. Questa visione delle relazioni Stato Chiesa è condivisa, all’indomani dell’indipendenza, da ampi settori del clero, affascinati dalle riflessioni dei teologi e dei canonisti europei di fede gallicana e febroniana. L’influsso di questi autori, da Van Espen a Hontheim, sul pensiero latinoamericano, è stato ben ricostruito dal padre Manuel Aguirre Elorriaga nel suo lavoro *El Abate De Pradt en la emancipacion ispanoamericana (1800-*

⁸⁷ J.A. Meyer, *L’America Latina*, in *Storia del Cristianesimo*, XII, *Guerre Mondiali e totalitarismi (1914-1958)*, cit., p. 935.

⁸⁸ I. Vallier, *Religious élites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism*, cit.

⁸⁹ E. Dussel (a cura di), *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Brescia 1992, p. 173.

1830)⁹⁰. Il sogno è quello di realizzare una Chiesa nazionale, libera e autonoma dalle ingerenze romane. Si rivendica il diritto di trasferire ai nuovi stati l'istituto del Patronato esercitato prima dalla Spagna. Nel Venezuela di Antonio Guzmán Blanco (1870-1889) si propone al Congresso di istituire una Chiesa nazionale, con parroci eletti dal popolo e vescovi nominati dal governo.

Con la fine del secolo e sino alla Prima guerra mondiale, la modernità ha il volto e i contenuti del mito positivista. In questa parte del mondo è molto più che una dottrina filosofica. Di fronte alla concezione scolastica, metafisica e cattolica della monarchia spagnola, la concezione positivista rappresenta una rottura netta con il passato coloniale e la sua Cosmologia. Il positivismo è vissuto come una critica radicale al modello teocratico ispanico coloniale e mira all'annientamento della Chiesa cattolica, anche attraverso lo strumentale appoggio alla diffusione e allo sviluppo delle Chiese protestanti. La favorevole accoglienza che la classe politica latinoamericana offre all'arrivo delle nuove missioni protestanti è una via indiretta attraverso cui mettere fine al monopolio religioso e all'egemonia cattolico-romana. La Chiesa è ostacolo al progresso e alla scienza. Il positivismo è per l'uomo latinoamericano, per la elite tecnocratica e per la nascente classe media, come scrive Leopoldo Zea, "lo strumento teorico per rendere il nuovo continente compatibile con il vecchio mondo ed adeguarlo al nuovo mito del progresso"⁹¹. In questa nuova visione politica secolarizzata non c'è più posto per la Chiesa e per i suoi ideali trascendenti. Modernità significa, per i positivisti, privare l'istituzione ecclesiastica di ogni forma di consenso sociale e di ogni spazio pubblico. Nel Messico di Benito Juárez e di Sebastian Lerdo de Tejada, nella Colombia di José Hilario López e Tomás Cipriano de Mosquera,

⁹⁰ Sono tanti gli ecclesiastici che teorizzano questa soluzione: dal messicano Servando de Santa Teresa, all'argentino Valentin Gomez, al colombiano Juan Nepomuceno Azuero, al brasiliano Diego Antonio Feijo e al più noto canonista peruviano Francisco de Paula Gonzalez Vigil. Cfr. M.A. Elorriaga, *El Abate De Pradt en la emancipacion hispanoamericana, 1800-1830*, Caracas 1940.

⁹¹ L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, Mexico 1949.

nel Guatemala di Justo Rufino Barrios, nel Venezuela di Antonio Guzmán Blanco e nell'Ecuador di Eloy Alfaro, l'annientamento della Chiesa, come scrive John Lynch, diviene il tratto distintivo di una comune politica ecclesiastica⁹². L'ostilità nei confronti della religione raggiunge punte paradossali come nell'Uruguay di José Battle y Ordóñez, in cui il regime si spinge a cancellare ogni forma e manifestazione del cattolicesimo. Le festività religiose, com'è noto, lasciano il posto a nuove feste laiche: l'Epifania si trasforma nel giorno dei bambini, la Settimana Santa in settimana turistica, l'Immacolata Concezione nel giorno della spiaggia, il Natale nel giorno della famiglia.

La parola d'ordine del cattolicesimo sudamericano è, sino all'inizio della Prima guerra mondiale, resistere contro la persecuzione di un avversario identificato come unico, anche se ammantato di abiti, strategie e obiettivi diversi: liberale, positivista, massone o protestante.

Conseguenza di questo conflitto e ostracismo è la nascita di un nuovo cattolicesimo, romano, più autonomo e indipendente rispetto allo stato e al potere civile, dal carattere ultramontano. Per la prima volta nella sua storia, la Chiesa latinoamericana si emancipa da ogni forma di regalismo, sia monarchico, che repubblicano. Questo nuovo cattolicesimo abbandona i vecchi sentieri della protezione politica e delle alleanze, nell'ambizioso progetto di costruire una cristianità romana non più succube dello strumentale potere delle élite politiche.

Le vicende legate alla guerra civile spagnola, la vittoria del generale Franco, l'atteggiamento dell'episcopato spagnolo, il modello di stato cattolico salazariano e gli echi prodotti dalla rivoluzione messicana esercitano una grande suggestione sul cattolicesimo del nuovo mondo.

Il 1898 è per la Spagna un tornante storico. La perdita delle ultime colonie, da Cuba alle Filippine, segna la marginalizzazione del Paese nello scacchiere europeo e il suo irreversibile declino di antica potenza imperiale. Questo brusco e radicale declinamento è un trauma per la società spagnola e per le sue élite intellettuali e politiche. La perdita del prestigio e del ruolo poli-

⁹² J. Lynch, *The Catholic Church in Latin America, 1830-1930*, in *The Cambridge History of Latin America*, Vol. IV, 1870-1930, cit., pp. 527-595.

tico nel concerto delle nazioni, il suo ridimensionamento come potenza economica e militare, il suo anacronistico attaccamento ai valori e agli ideali dell'*ancien régime* nel mito della *España es diferente*, spingono la Spagna ai margini del processo storico europeo e universale. In ballo non c'è solo la perdita della sua supremazia economica, ma la decadenza del suo passato glorioso e delle sue tradizioni, la sua vocazione imperiale, la sua missione civilizzatrice. A questo che appare come un inarrestabile declino storico si oppone all'inizio del Novecento un nuovo blocco politico e religioso, che per sintesi è definibile destra politica, in cui convergono distinti filoni culturali e ideali che esercitano, in modo preponderante e a volte egemonico, un'enorme influenza sulla società spagnola e come vedremo, per riflesso, anche su quella latinoamericana. All'inizio del Novecento vede la luce nella nazione iberica un'ampia letteratura di forte impronta apologetica che ha nello storico tradizionalista Marcelino Menéndez Pelayo, il proprio nume tutelare⁹³. Tra gli intellettuali e gli accademici si scatena una gara a legittimare sul piano storico le finalità puramente spirituali dell'opera evangelizzatrice compiuta dai re cattolici su mandato della Sede Apostolica. L'*Hispanismo* torna in auge come la fonte di ispirazione del neo tradizionalismo spagnolo. Il massimo interprete di questo nuovo cattolicesimo nazionale è Ramiro de Maeztu. I suoi scritti e la sua azione politica e diplomatica – è ambasciatore a Buenos Aires alla fine degli anni Venti – affascinano il

⁹³ Marcelino Menéndez Pelayo (1865-1912) nasce a Santander, nel seno di una famiglia di grandi tradizioni cattoliche. Dopo gli studi a Barcellona si trasferisce a Madrid e di qui a Valladolid, dove si laurea in diritto. In una delle sue prime opere *La ciencia española* teorizza che la grandezza della Spagna ha coinciso con l'epoca in cui lo splendore della Chiesa cattolica ha raggiunto il suo massimo, il XVI e XVII secolo. Grande polemista consegue la cattedra di Storia e Letteratura Spagnola nell'Università di Madrid, a soli 23 anni. Membro della Reale Accademia della lingua diviene nel 1898 direttore della Biblioteca Nazionale, incarico che mantiene sino al 1912, quando muore. Deve la sua fama alla pubblicazione di *Historia de los heterodoxos españoles*. L'intera sua produzione è stata raccolta in M. Menéndez Pelayo, *Obras completas*, Santander 1999. Sul suo pensiero e sulla sua rilevante influenza nella società e nella cultura spagnola degli anni Trenta e Quaranta cfr. A. Santoveña Setién, *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico biográfica de un pensador católico*, Santander 1994.

mondo cattolico latinoamericano e ne influenzano e orientano l'agire. Nei suoi due lavori *El nuevo tradicionalismo y la revolución social* e *Defensa de la Hispanidad*⁹⁴, Ramiro de Maeztu rilegge la storia spagnola, le gesta e le imprese dei suoi eroi patrii. I suoi riferimenti ideologici sono Joseph de Maistre, Charles Maurras e Donoso Cortés. Incita alla rinascita di una nuova Spagna, invoca eroismo e sacrificio, in una cosmologia artificiosamente ignaziana del cristiano metà monaco e metà soldato. Nei suoi articoli su *Acción Española*, una rivista punto di incontro di diversi intellettuali fascisti, come José Pemartín, Víctor Pradera, José María Pemán, Eduardo Aunós, espone il cuore delle sue tesi: la Spagna si è persa nei meandri della storia, quando si è allontanata dalla Chiesa. Non gli aveva dato Dio, si chiede, per il suo leale servizio l'impero più grande della storia? Fede, patriottismo ed eroismo sono gli ingredienti della sua visione storica, filosofica e religiosa. La novità che de Maeztu offre al neotradizionalismo spagnolo è il legame con la missione civilizzatrice dell'impero cattolico. La *hispanidad*, come *Volkgeist* della cristianità, come spirito della civilizzazione cristiana, come anima e culla dell'occidente. È questa l'unica vera alternativa all'ideale repubblicano, figlio legittimo dell'eresia protestante. Il suo ideale è l'umanesimo medievale e la figura del cavaliere cristiano, difensore del Sillabo e delle tesi di Pio IX. Teorico del messianismo cattolico imperiale, diverrà in America Latina l'autore più citato e utilizzato come arma dialettica per neutralizzare le nuove ideologie panamericaniste e indigeniste.

La *hispanidad* rappresenta il nuovo mito e l'asse della politica culturale nei confronti dell'America Latina. Riproponendo questa impostazione ideologica viene rilanciata, come è stato scritto, "un'identità ispanica fondata sui valori patriottico-religiosi come tratti definitivi della Spagna autentica e che avevano trovato una loro realizzazione piena nell'evangelizzazione operata dalla Conquista, nelle glorie belliche del passato imperiale e nello splendore culturale del Secolo d'oro. La Castiglia, terra della regina Isabella e di Teresa d'Avila, era al centro di un'attenzione privilegiata in quanto concentrazione di miti e simbo-

⁹⁴ R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1934 e Id., *El nuevo tradicionalismo y la revolución social*, Madrid 1959.

li tradizionali ispanici: la *hidalguía*, il senso religioso della vita, l'austerità e il rigore morale, il *casticismo* linguistico⁹⁵. Il Sudamerica diviene l'obiettivo prioritario della politica diplomatica e culturale del regime franchista. I rapporti con il nuovo mondo si intensificano, nello sforzo di rompere l'isolamento internazionale in cui il regime vive. L'isolamento politico e culturale della Spagna è aggravato dall'esodo di centinaia di storici, intellettuali e filosofi che scelgono la via dell'esilio, molti dei quali eleggeranno a nuovo domicilio l'America Latina.

È interessante notare che i fondi pubblici del bilancio del Ministero degli affari esteri, destinati alle attività culturali nei Paesi latinoamericani, passano dal 3% nel 1945 a quasi il 13% nel 1950⁹⁶. L'adesione della Chiesa al colpo di stato militare operato da Franco, attraverso la sollevazione, lo *Alzamiento Nacional*, con la pastorale *Las dos ciudades* del settembre 1936, del vescovo Enrique Pla y Daniel, ribadita ufficialmente con la *Carta colectiva del episcopato español* del luglio 1937, redatta dal cardinale primate Isidro Gomá, sono all'origine di quella commistione politico religiosa che caratterizzerà il regime per più di venti anni e, nello stesso tempo, consacra la Chiesa accanto ai militari come pilastro del regime⁹⁷. Questa idea di società e di stato, che ha nella figura di Franco il nuovo *caudillo*, investito dal cielo della missione di riscattare la Spagna, è il modello da imitare. In America Latina, la Spagna di Franco rappresenta nell'immaginario del mondo cattolico l'esempio riuscito di una rigenerazione nazionale realizzata grazie alla ricattolicizzazione della società e all'opposizione ai valori e agli ideali del liberalismo laicista.

⁹⁵ G. Di Febo, S. Julia, *Il franchismo*, Roma 2008, p. 24.

⁹⁶ L. Delgado Gómez-Escalonilla, *Franchismo, Hispanidad e relazioni con l'America Latina*, in "Giornale di Storia contemporanea", 2, pp. 144-166.

⁹⁷ La letteratura sulle relazioni tra la Chiesa e le istituzioni franchiste e sul ruolo dei cattolici è, com'è noto, assai ampia. Cfr. J.J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid 1977; R. Diaz Salazar, *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Madrid 1981; G. Hermet, *Los católicos en la España franquista*, vol. 1.: *Los actores del juego político*, vol. 2, *Crónica de una dictadura*, Madrid 1981; AA.VV., *Iglesia y sociedad en España*, Madrid 1977. In particolare sul nazional cattolicesimo sono fondamentali i lavori di: A. Álvarez Bolado, *El experimento del nacionalcatolicismo (1939-1975)*, "Cuadernos para el Diálogo", Madrid (1976); A. Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)*, Milano 1992; G. Cámara Villar, *Nacional-catolicismo y escuela Jaen*, 1984.

Jorge Novella Suárez, in un prezioso volume dal titolo *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*⁹⁸, ha ricostruito i vari filoni di quel variegato pantheon composto da: fascismo ispanico, falangismo, jonsismo, franchismo, nazional cattolicesimo, nonché il ruolo e il fascino esercitato da figure come José Antonio Primo de Rivera, Francisco Javier Conde o di ecclesiastici spagnoli come il Gesuita catalano Gabriel Palau e il basco Zacarías Vizcarra. Questo complesso e articolato *pensamiento reaccionario* costituisce l'intelaiatura ideologica, il *background* a cui si ispirano quei laici ed ecclesiastici che, nel cattolicesimo del nuovo mondo, si sentono sedotti dalla rassicurante visione integralista.

Il sogno integralista presenta il cattolicesimo come fattore di mediazione e di equilibrio, come detentore dell'unico principio di 'redenzione sociale' contro la lotta di classe e contro il capitalismo liberale⁹⁹. Questa attrazione verso lo stato cattolico risponde al desiderio di larghi settori della gerarchia di tornare a servirsene, come ai tempi d'oro dell'antica colonia. L'ideale è la ricattolicizzazione della società come *conditio sine qua non* per una rigenerazione nazionale attraverso il recupero di un ordine antimoderno. Negli anni Venti e Trenta la Chiesa di Pio XI, come scrive Guido Verucci, "[...] si rappresentava e si presentava come un'alternativa totale alla cultura ed alla civiltà liberal-democratica, assecondando la spinta verso la costituzione di Stati autoritari e dittatoriali, fiduciosa di poter prestare loro contenuti in linea con i valori del cattolicesimo. Il suo atteggiamento, la pressione delle organizzazioni cattoliche e delle masse da esse influenzate, intrise di aspirazioni di tipo autoritario e di risentimenti nazionalistici e antisemiti, avevano invaso e distrutto quasi ovunque gli spazi occupati dai partiti cattolici costituzionali [...]. La soluzione dei problemi sociali restava sempre legata a prospettive corporativistiche e paternalistiche"¹⁰⁰.

⁹⁸ J. Novella Suárez, *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*, Madrid 2007.

⁹⁹ I. Vallier, *Catholicism, social control and modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, 1970.

¹⁰⁰ G. Verucci, *Le destre cattoliche in Europa tra '800 e '900* in V. Ferrone (a cura di), *La chiesa cattolica e il totalitarismo*, Firenze 2004, p. 76.

Nel nuovo mondo i regimi intrisi di fascismo clericale, come quello salazariano e franchista, appaiono ai sudamericani la soluzione per tutti i loro problemi.

L'Argentina, come scrive Franck Lafage in un suo lavoro sul potere militare e le ideologie controrivoluzionarie, è certamente il Paese, con il Brasile e il Cile, ove questa corrente integrista trova più ampia diffusione e consenso¹⁰¹. Il 6 settembre del 1930 un *putsch* militare mette fine alla presidenza del liberale Hipólito Yrigoyen e inaugura una nuova fase politica, "la rivoluzione nazionale" patrocinata dai generali José Félix Uriburu e dal suo successore Augustín P. Justo. Il programma del nuovo gruppo dirigente argentino è definito in pochi e chiari obiettivi: repressione sul piano politico e sociale, lotta senza quartiere alla pervasiva diffusione dell'ideologia comunista e sradicamento dei tradizionali valori della politica liberale, incarnata dal partito dell'*Unione Civica-Radicale*, dall'apparato dello Stato e nel Paese. L'organo mediatico e lo strumento ideologico di questa operazione è il quotidiano "La Nueva República", che vede la luce il 1 dicembre 1927 ed è diretto da Rodolfo Irazusta e Ernesto Palacio, un ex anarchico convertitosi al cattolicesimo sotto l'influenza di César Pico, grande intellettuale tomista, forse il più significativo *maître à penser*, che eserciterà un'influenza predominante sulla maggioranza delle personalità politiche e intellettuali che avranno un ruolo di primo piano nei gruppi e nei movimenti integristi tra il 1940 e il 1970¹⁰². La parola d'ordine che ispira la linea politica editoriale del nuovo quotidiano è l'ideologia nazionalista riletta in chiave cattolica, come unico pensiero veramente finalizzato al bene, alla pace e all'unità della nazione. I riferimenti culturali di questa eterogenea aggregazione cattolico-militarista sono l'*hispanista* Ramiro de Maeztu, l'integrista Charles Maurras e personaggi come il generale spagnolo Primo de Rivera e il fascista italiano Curzio Malaparte, oltre a Donoso Cortés e Vázquez de Mella. Gli ambienti cattolici argentini sono solidali con il golpe militare uriburista e guardano con simpatia al suo orientamento autoritario, che condanna il parlamentari-

¹⁰¹ F. Lafage, *L'Argentine des dictatures 1930-1983. Pouvoir militaire et idéologie contre-revolutionnaire*, Paris 1991.

¹⁰² Cfr. A. Rouquié, *Intégristes et militaires: les tentatives du national-catholicisme en République Argentine*, Paris 1972, p. 4.

simo e rifiuta la demagogica esaltazione da parte dei radicali del suffragio universale. L'anima di questo cattolicesimo nazionalista, antiliberalista, fortemente segnato da venature integriste e, in alcune sue componenti, da un acceso antisemitismo, è ben rappresentato dalla rivista cattolica "Criterio". Questa non è solo una rivista, è un ambiente, un luogo di incontro, "il caffè" di questa nuova generazione di cattolici nazionalisti, formati negli anni Venti, nei corsi di cultura cattolica. Questa nuova "leva di uomini di Dio", accomunati da un radicale antiliberalismo militante, si proclama *hispanista*, corporativista e portatrice di una nuova cultura cattolica, che vede nel cattolicesimo l'arca della nazione, il simbolo e il fondamento della *argentinidad*. Nella direzione e tra i collaboratori della rivista si ritrova l'élite culturale argentina con personaggi come Atilio Dell'Oro Maini, Tomás D. Casares, Faustino J. Legón, Samuel W. Mediano, Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Julio Irazusta, Manuel Gálvez, Ernesto Palacio, César Pico nonché ecclesiastici come Leonardo Castellani, Juan R. Sepich, Julio Meinvielle. Tra i collaboratori stranieri vi sono Ramiro de Maeztu, Jacques Maritain, Giovanni Papini, Gilbert K. Chesterton. Dopo il 1929 il gruppo originario si spacca. Dell'Oro rinuncia. La rivista sino al 1932 passa nelle mani di Enrique José, che la abbandonerà per dirigere il periodico "Crisol". Dal giugno dello stesso anno "Criterio" è diretto da Mons. Gustavo Franceschi fino al 1956. Polemista, scrittore di vasta cultura, ascoltato consigliere di vescovi e di nunzi è una delle figure chiave del cattolicesimo argentino nei decenni a cavallo del Secondo conflitto mondiale¹⁰³. In più articoli, apparsi intorno al 1933 e tra questi particolarmente due, *Por la dignidad nacional*, del 4 maggio 1933 e *Estado totalitario, Estado cristiano* del 29 giugno 1933, Franceschi esalta il fascismo per il suo vitalismo e, in un certo senso, per la sua mistica virile. Franceschi in questa prima fase della sua lunga e complessa esperienza umana e religiosa, crede che l'unica vera risposta alla crisi della modernità sia nella riproposizione di un cattolicesimo integrale, capace di rivoluzionare la cultura, la società e lo stato. Negli anni dopo la Seconda guerra mondiale, questo cattolicesimo di marca nazionalista e dal forte

¹⁰³ A. Ivereigh, *Nationalist catholic thought in Argentina, 1930-1946. Mons. Gustavo Franceschi and Criterio, in the Search for a post-liberal order*, Oxford 1990.

carattere integrista si modera alla ricerca di una posizione più articolata e intermedia. Esalta "l'argentinità" come il cuore del vero nazionalismo e si muove nello sforzo di elaborare una sorta di terza posizione, a metà strada tra un cattolicesimo alla ricerca della conciliazione con lo stato liberale e quello abbagliato da un nazionalismo estremista e antisemita: una sorta di cattolicesimo sociale, di marca corporativista nel quale coesistono, in un pacifico equilibrio, ricchi e poveri. Simpatizzante del colpo di stato militare del 1943, Franceschi si oppone al peronismo sin dai suoi inizi e prima di morire appoggerà la nascente democrazia cristiana. Franceschi è stato, nella sua lunga vita, tutto: liberale, nazionalista, fascista, democristiano.

In questi stessi anni gli ambienti dell'arcidiocesi di Buenos Aires e soprattutto il suo arcivescovo monsignor Santiago Luis Copello guardano con simpatia all'esperienza de *L'Action française* di Maurras e vedono come fumo agli occhi quanto il filosofo francese Jacques Maritain va scrivendo.

Il giudizio sulla guerra di Spagna e la vittoria di Franco dividono inesorabilmente i cattolici sudamericani che d'ora in poi si apostroferanno reciprocamente, considerandolo un insulto, come integralisti o liberali, dimenticando di essere figli dello stesso tronco, di aver avuto gli stessi maestri e di aver creduto negli stessi valori. La vicenda di "Criterio" è emblematica di questa divisione. Una polarizzazione, questa, che segnerà nel profondo la vita di tutto il cattolicesimo continentale per tutto il Novecento. La guerra che in un certo senso si scatena tra i due schieramenti cattolici, in Argentina come nelle altre nazioni, è un duro e a volte spietato scontro tra tomisti su come guarire i guasti provocati dal virus della modernità. Sino al 1936 Maritain è per tutti i cattolici sudamericani un maestro: tomista e antimoderno. La valutazione storica e teologica del conflitto attorno alla guerra civile spagnola porta "Criterio" su posizioni intransigenti e di radicale rifiuto della cosiddetta "nuova cristianità". Il principale critico del maritainismo è Julio Meinvielle. In molti articoli sul periodico e soprattutto nei volumi *Concepción católica de la política* e *El juicio en el misterio de la historia*, dà forma e nuova attualità a questo cattolicesimo integrale e intransigente che accusa Maritain, con la sua eretica distinzione di piani, tra lo spirituale e il temporale e il suo pluralismo progressista, come i nuovi nemici da combattere. La guerra di

Spagna è per Meinvielle una guerra santa. Uno dei tratti di questo cattolicesimo è il suo risentimento antisemita, che è predicato nella società argentina anche attraverso l'intermediazione dello scrittore Gustavo Martínez Zuviría¹⁰⁴, più noto con lo pseudonimo letterario di Hugo Wast. Un antisemitismo cristiano che ha le sue radici storiche nel noto complesso della *limpieza de sangre*.

In questi anni grande notorietà hanno nel Paese i famosi *Protocolli dei saggi di Sion*, il falso della polizia zarista inventato a Parigi all'epoca della vicenda Dreyfus. I rapporti tra questo vasto arcipelago di nazionalisti cattolici e militari si fanno sempre più intensi e stretti. Il fascismo è il modello ideale di stato, prolungamento temporale del cattolicesimo. Entrambi, nazionalisti cattolici e militari, evocano con nostalgia l'austerità e l'ordine morale tipici del mondo medievale e vedono gli ideali e i valori dell'*hispanismo* come essenziali alla rigenerazione sociale e nazionale dell'Argentina e di tutto il Sudamerica.

In Brasile la chiusura dei mercati internazionali, il crollo dei prezzi del caffè, del cotone e della gomma, il risentimento di tanti verso il regime oligarchico paulista, rappresentato dalla presidenza di Washington Luiz, la disgregazione interna delle forze armate a causa del tenentismo, mettono fine alla tradizionale alleanza tra São Paulo e Minas Gerais: la cosiddetta "politica del caffèlatte". Sono questi alcuni dei motivi che spingono la società brasiliana verso uno stato forte e centralizzato, capace di ristabilire l'ordine del Paese e adeguarlo ai cambiamenti dello scenario internazionale. La cosiddetta rivoluzione degli anni Trenta consacra Getulio Vargas ai vertici della nazione. Questi governa ininterrottamente per quindici anni dal 1930 al 1945. Giunto al potere si pone due precisi obiettivi, com'è stato notato, "[...] trasformare il proletariato in elemento di supporto del regime attraverso una serie di concessioni ed eliminare, anche

¹⁰⁴ Nato nel 1883 inizia la sua attività di scrittore nella rivista gesuita "Estudios", fondata nel 1911. Dopo un'esperienza come deputato, abbandona la politica e si consacra alla letteratura. Come direttore della biblioteca nazionale di Buenos Aires offre, a partire dal 1935, il suo talento letterario alla causa dell'antisemitismo. Pubblica alcuni romanzi tra cui: *El Kahal. El Oro*, Santiago del Chile, 1935; e *Buenos Aires futura Babilonia*, Buenos Aires 1935. Sulla sua opera J.C. Moreno, *Genio y figura de Hugo Wast*, Buenos Aires 1969.

attraverso la repressione, la rappresentanza operaia di classe”¹⁰⁵. Sino al 1937, Vargas governa il Brasile sotto il controllo del parlamento e con un rispetto, seppure formale, dei dettami costituzionali. In questa fase di relativa garanzia delle libertà democratiche, nascono e si rafforzano due forze politiche: l’Alleanza Integralista Brasiliana, che vede la luce nel 1932 e il Partito Comunista del Brasile, che in questi anni viene riformato. Ancora oggi il dibattito sull’interpretazione della rivoluzione del Trenta divide gli storici. Per alcuni, è il prodotto maturo del movimento tenentista, per altri, un semplice scontro tra diversi potentati economici, per altri ancora una rivoluzione elitaria al fine di garantire un nuovo e più moderno sviluppo industriale¹⁰⁶. Ricorrendo al pretesto di una falsa cospirazione comunista – il cosiddetto “piano Cohen” – Vargas abolisce la costituzione del 1934, che ne impediva la rielezione, decreta lo stato di assedio, si autoproclama presidente, scioglie le camere e annuncia una nuova carta costituzionale, per l’*Estado Novo*, inaugurando una dittatura che terminerà solo alla fine del 1945¹⁰⁷.

L’epoca di Getulio Vargas coincide con una nuova fase del cattolicesimo brasiliano, definita a seconda delle diverse sensibilità storiografiche, come la stagione della mobilitazione o della neo cristianità. Il principio di separazione tra la Chiesa e lo Stato, sancito dall’avvento della repubblica nata nel 1889, smantella ogni rilevanza pubblica della Chiesa, relegandola ai margi-

¹⁰⁵ A. Trento, *Il Brasile. Una grande terra tra progresso e tradizione (1808-1990)*, Firenze 1992, p. 68.

¹⁰⁶ Cfr. la bibliografia indicata in B. Fausto, *Brasil, de colonia a democracia*, Madrid 1995, pp. 309-310. Per una visione di insieme, cfr. M.L. Conniff, *Urban Politics in Brazil. The Rise of Populism, 1925-1945*, Pittsburgh 1981; J.N. Tavares (a cura di), *Novembre de 1935, meio seculo depois*, Petrópolis 1985.

¹⁰⁷ Dal 1937 la dittatura di Vargas è totale. Nomina tutti i funzionari, impone la contrattazione collettiva con i sindacati pienamente controllati dallo stato. Nazionalizza l’intero patrimonio nazionale. Vargas ama definire il suo governo come “una democrazia disciplinata”. In questa fase le libertà civili sono limitate, non vi sono elezioni e non vi è parlamento. Vargas governa attraverso decreti che scrive a volte personalmente. A differenza di altri dittatori ispano-americani si circonda di uomini competenti, grazie ai quali il Brasile conosce una fase di grande modernizzazione. Karl Loewenstein nel suo: *Brazil under Vargas*, New York 1942, definisce il regime come una sorta di “dispotismo mitigato dalla sciatteria”.

ni della vita sociale. Per l'apparato ecclesiastico è questo un vero e proprio *shock*. Questo cattolicesimo minoritario, povero di strutture e di mezzi, per lo più radicato nelle campagne e profondamente segnato dalla religiosità popolare, diviene dall'inizio del secolo l'oggetto di una particolare attenzione e cura da parte della Santa Sede, che ne intuisce la potenzialità. Tanto che Roma vi nomina un nunzio nel 1901, sceglie nel 1905 come primo cardinale latinoamericano l'arcivescovo di Rio de Janeiro e, soprattutto, vi moltiplica l'invio di uomini e mezzi¹⁰⁸. L'arrivo di una nuova generazione di missionari europei, con il compito di supplire alla cronica mancanza di preti che caratterizza questo cattolicesimo, sposta sociologicamente la strategia missionaria dalle campagne alle città, dagli ambienti popolari alle classi medie urbane.

La figura ecclesiastica più autorevole, punto di riferimento unificante dei cattolici brasiliani e leader di questa nuova stagione è Sebastião Leme, arcivescovo di Olinda e Recife dal 1916 al 1922, futuro cardinale e arcivescovo di Rio dal 1930 al 1942¹⁰⁹. Con una lettera pastorale rimasta celebre, pubblicata nel 1916, il cardinale denuncia l'emarginazione culturale e sociale dei cattolici brasiliani: "Siamo una maggioranza inefficiente [...] una grande forza nazionale, però una forza che non influisce e non agisce, una forza inerte"¹¹⁰. Questa situazione non è più tollerabile per il porporato brasiliano. È necessario organizzarsi e reagire. Trasferitosi a Rio, fonda nel 1922 il centro *Dom Vital*¹¹¹ e la rivista "A Ordem", affidandone la direzione a Jackson de

¹⁰⁸ C. Bruneau, *The political transformation of the Brazilian Catholic Church*, London-New York 1974.

¹⁰⁹ M.R. Do Santo Rosario, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Rio de Janeiro 1962. Sulla vita, sul ruolo del cardinale e sulla sua azione politica e pastorale all'interno della Chiesa e della società brasiliana cfr. R. Della Cava, *Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil*, in "Latin American Research Review", II (1976), pp. 7-50.

¹¹⁰ Cfr. O. De Figueiredo Lustosa, *Presenza de la Iglesia en la Sociedad Brasileña*, in Q. Aldea y E. Cárdenas, *Manual de Historia de la Iglesia, X, La Iglesia del Siglo XX en España, Portugal y America Latina*, Barcellona 1987, p. 1320.

¹¹¹ Il nome è un omaggio al suo predecessore, monsignor Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878), un vescovo cappuccino, fiero avversario del laicismo incarcerato dopo una campagna di diffamazione orchestrata dalla massoneria, morto avvelenato in circostanze misteriose.

Figueiredo. Questi, discendente di una famiglia anticlericale, frequenta una scuola protestante e spende la sua giovinezza in varie spedizioni punitive per assaltare chiese e distruggere immagini sacre. Durante gli studi universitari scopre che la sua vera vocazione sono la poesia e la letteratura. Passa dal positivismo al decadentismo e diviene un modello per un'intera generazione di giovani intellettuali. Trasferitosi anch'egli a Rio, de Figueiredo si avvicina al filosofo spiritualista, teorico dell'"eterno ritorno", Raimundo de Farias Brito. Dopo la pubblicazione della lettera pastorale del cardinale, nel 1918, si converte al cattolicesimo. La notizia della sua conversione desta grande scalpore all'interno del mondo cattolico. Dal 1921 inizia una fase di feconda collaborazione con il cardinale Leme. Critico della rivoluzione francese e del laicismo iberoamericano, de Figueiredo invita i cattolici brasiliani a risvegliarsi dal loro sonno morale e intellettuale, avendo come faro il pensiero di Joseph de Maistre, di Donoso Cortes e di Charles Maurras¹¹². Nazionalista, antiamericano e con tratti di anti giudaismo, concepisce il cattolicesimo come vera arca della nazione brasiliana. Nelle sue memorie Amoroso Lima, suo intimo amico e collaboratore al centro *Dom Vital*, lo definisce come [...] un conservatore, un tradizionalista, un antiliberalista, ma, allo stesso tempo, un nazionalista giacobino e un feroce antiplutocrate, amava la lotta, detestava i timidi, i disincantati¹¹³. Attorno a questa figura e al centro *Dom Vital* si coagulano, nel cuore degli anni Venti, le migliori energie intellettuali cattoliche del Paese. Negli anni Sessanta e Settanta questa offensiva integralista e reazionaria si convertirà in rivoluzionaria sotto le nuove vesti della Teologia della liberazione. Una comune radice le lega: la decisa aversione al liberalismo in tutte le sue forme ideologiche e sociali, una deconsiderazione dell'autonomia delle attività umane, il rifiuto di ogni privatizzazione della religione e la costruzione di un cattolicesimo come controsocietà, combattivo e conquistatore¹¹⁴. Esiste indubbia-

¹¹² M. Todaro Williams, *Jackson de Figueiredo Catholic Thinker: A Psychobiographical Study*, in "The Americans", vol. 31, 2, ottobre 1974, p. 163.

¹¹³ A. Amoroso Lima, *Memorias improvisadas*, Petrópolis 1973.

¹¹⁴ All'interno del gruppo che anima il centro *Dom Vital* vi sono due figure che segneranno nel profondo le vicende del cattolicesimo brasiliano e che, in un certo senso, sono rappresentative di queste due sensibilità: Alceu

mente, come ha notato Jean Meyer, una “continuità genetica tra il cattolicesimo ‘intransigente’ e quello ‘liberazionista’”¹¹⁵.

Il volto di questo nuovo cattolicesimo, agguerrito e desideroso di riaffermare i propri diritti come maggioranza del Paese, ha la sua prima manifestazione pubblica nella mobilitazione del 1 maggio del 1931 in onore della patrona del Brasile, *Nostra Signora Aparecida*. I cattolici scendono in piazza per ribadire la legittimità della loro presenza sociale e lo fanno in un giorno in cui socialisti e comunisti festeggiano la festa del lavoro. La statua del Cristo Redentore, posta sul colle del Corcovado di Rio il 12 ottobre, giorno della scoperta dell’America, segna la rivalutazione delle radici iberiche e cattoliche dell’identità nazionale. Questo cattolicesimo si trasforma da individuale a collettivo. Lo spirito di questa offensiva è ben espresso dalle parole che Monsignor Leme rivolge alla Giunta dell’Azione Cattolica brasiliana nel dicembre del 1935, ove tra l’altro afferma: “Andiamo in guerra: guerra al peccato, guerra al vizio, guerra ai nemici che insidiosamente ci circondano! Andiamo a portare Gesù Cristo nelle scuole, nelle carceri, negli ospedali, nelle fabbriche, all’esercito, alla marina, nelle case, a tutta la società. Andiamo alla guerra nel nome di Gesù Cristo. La nostra arma è l’amore, la nostra bandiera l’evangelo. Non dobbiamo temere, la vittoria è sicura; Gesù Cristo, nostro capo, non è stato vinto e non muore”¹¹⁶. È forse quello brasiliano il cattolicesimo che in questa fase più imita la strategia delle chiese europee. Azione cattolica, presenza nell’università, sindacati, cooperative. Al cardinale non interessa un partito cattolico, ma concepisce il ruolo politico della Chiesa all’interno della società come gruppo di pressione, come movimento, come organizzazione in grado di restaurare l’ordine sociale cristiano ed è in questo senso che

Amoroso Lima, presidente del centro dal 1928 al 1968 e dell’Azione Cattolica, dal 1934 al 1945, il più autorevole esponente del maritainismo in terra carioca e Gustavo Corção, leader del cosiddetto cattolicesimo integrale. Cfr. C. Antoine, *O Integrisimo Brasileiro*, Rio de Janeiro 1980.

¹¹⁵ J.A. Meyer, *Oscar Romero e l’America Centrale del suo tempo*, Roma 2006, p. 33.

¹¹⁶ La citazione è tratta da F. Mallimaci, *La Chiesa durante i regimi populistici (1930-1960)*, in *La Chiesa in America Latina 1492-1992. Il rovescio della storia*, cit., p. 259.

vede la Lega Elettorale Cattolica, nel 1932, come strumento per coagulare il voto cattolico. L'agnostico Vargas e il cardinale dom Leme, si intendono doppiamente, sia come capi che come amici. La loro amicizia era cominciata al momento della marcia rivoluzionaria su Rio, quando il presidente Washington Luiz aveva rifiutato di rassegnare le dimissioni. Per evitare ogni spargimento di sangue Vargas aveva chiesto a dom Leme di parlare al presidente e il prelado era riuscito a convincerlo a ritirarsi¹¹⁷. Gli anni di Vargas segnano il punto più alto della cooperazione tra Chiesa e Stato che, come vedremo, non conoscerà crisi sino all'avvento dei militari nel 1964. All'interno di questa cornice non c'è posto per nessuna forma di estremismo, siano i comunisti di Luis Carlos Prestes o gli integralisti di Plínio Salgado.

In Brasile la seduzione integralista raggiunge l'apice del suo consenso sociale con la fondazione dell'*Azione Integralista Brasileira* nell'ottobre 1933, a opera del poeta Plínio Salgado e di alcune personalità già molto note a livello nazionale, come Miguel Reale, Olbiano de Meo e Gustavo Barroso. Figlio di un colonnello Salgado diviene noto abbastanza giovane, con due romanzi, *Lo Straniero*, pubblicato nel 1926 e *L'Atteso* del 1931. Il timore di Salgado è che le correnti migratorie europee alterino il tessuto originale del Paese, inquinando le sue radici indigene. A un primo momento xenofobo, ne segue un secondo in cui il fascismo, soprattutto dopo un lungo viaggio in Europa, durante il quale soggiorna anche in Italia, gli appare come l'alternativa ideale. Il pensiero di Salgado è sintetizzato nel noto "Manifesto di ottobre" e centrato su due pilastri: l'umanesimo spiritualista e l'armonia sociale. Le parole d'ordine di questo movimento sono: Dio, Patria e Famiglia. Il dovere dell'uomo è quello di obbedire a Dio che dirige il destino dei popoli. L'integralismo si propone di combattere gli errori generati dal liberalismo, dal socialismo, dal capitalismo internazionale e soprattutto di opporsi con tutte le sue forze al potere distruttivo delle due più importanti società segrete che tengono le fila della sorte dei popoli: gli ebrei e la massoneria. La base sociale del movimento

¹¹⁷ O. de F. Lustosa, *Igreja e política no Brasil: do Partido Católico à LEC (1974-1945)*, São Paulo, 1983; cfr. T.C. Bruneau, *The church in Brazil: The Politics of religion*, Austin, 1982.

integralista è costituita dai ceti medi, trova grande consenso nella borghesia di origine italiana e tedesca e ricalca la struttura organizzativa del modello fascista. Nasce la milizia, le camicie verdi, il saluto non più romano, ma autoctono, “Anahuê, anahuê”¹¹⁸. Come ha ricordato Hélder Câmara nelle sue memorie e un’ampia storiografia ha successivamente documentato, il manifesto integralista rappresenta la traduzione *morena, caboca*, del fascismo di Mussolini, del corporativismo di Salazar e soprattutto il movimento ideale per quel cattolicesimo antimodernista, cresciuto alla scuola di padre gesuita Leonel Franca, teorico e difensore dell’ordine cristiano, una sorta di “leggenda” per i giovani laici ed ecclesiastici brasiliani¹¹⁹. Il movimento promosso da Plinio Salgado spacca l’episcopato. Molti vescovi lo appoggiano e lo sostengono pubblicamente. L’arcivescovo di Fortaleza afferma che “L’integralismo merita tutta la simpatia del clero”. Quello di Campos riconosce a Salgado le doti del patriota e ritiene che il suo movimento debba avere tutta l’approvazione della Chiesa. Il vescovo di Jacarezinho vede nell’integralismo un partito politico perfettamente legale e nel suo programma la migliore applicazione della dottrina cattolica. Sulla stessa lunghezza d’onda sono il vescovo di Campinas, di Cuiabá, di Pesqueira, di Jaboticabal, di Corumbá e di Maranhão. L’integralismo è l’unico baluardo alla difesa della tradizione dei valori cristiani, contro l’invasione materialista del comunismo, del liberalismo e della massoneria. Pochi sono quelli che lo criticano e ne prendono le distanze, come l’arcivescovo di Porto Alegre, João Becker e quello di San Carlos, Gastão Pinto¹²⁰. Quest’ultimo, essendo giunto alla conclusione che la filosofia integralista è in antagonismo con la dottrina e il sentire cattolico, redige nel novembre del 1937 un lungo documento di condanna¹²¹. A suo giudizio la filo-

¹¹⁸ Sulle origini, gli sviluppi e le ricadute del Movimento Azione Integralista Brasiliana, nel Paese e sul pensiero di Plinio Salgado cfr. H. Trindade, *La tentation fasciste au Brésil dans les années trente*, Paris 1988.

¹¹⁹ H. Câmara, *Le conversioni di un vescovo*, Torino 1979, pp. 71-81.

¹²⁰ *O Episcopado brasileiro e o integralismo* in Archivio Segreto Vaticano, d’ora in poi A.S.V., in Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, d’ora in poi A.E.S., Brasile, 1938, Pos. 529-531 Fasc. 50.

¹²¹ *Breves observaçoes sobre a ortodoxia da doutrina integralista* in A.S.V. in A.E.S., Brasile, 1938, cit.

sofia integralista è eclettica e fondata su valori religiosi che appartengono più che alla tradizione cristiana al panteismo teosofico. Prima di renderlo pubblico ne informa il nunzio. Questi, sulla base di un parere richiesto a un autorevole teologo domenicano, ne sconsiglia, per motivi dottrinari e di prudenza politica, la pubblicazione. Per il rappresentante pontificio è utile che ai cattolici venga lasciata individualmente tutta la libertà di iscriversi al movimento, se lo desiderano. Con due vantaggi: impedire a elementi acattolici di strumentalizzare questo movimento sociale e nello stesso tempo assicurarsi il controllo di questa esperienza politica. Il giudizio del rappresentante pontificio su Salgado è ottimo: “Uomo profondamente serio, onesto, senza ambizioni personali e patriota”. In fondo perché screditare un’esperienza come quella, in un Paese ove il liberalismo e la massoneria detengono le leve del potere¹²²?

Il Movimento di Salgado giunge a guadagnare consenso in vasti settori del mondo cattolico brasiliano e internazionale, ma non troverà mai completo appoggio in Vaticano. Il Ministro fascista Federzoni, reduce da un lungo viaggio in Brasile, in una lunga intervista a “Il Popolo d’Italia”, dichiara che il movimento integralista delle camicie verdi è per spirito, per dottrina, per il tipo dei suoi riti e delle sue manifestazioni una felice derivazione del fascismo, o meglio una magnifica pianta cresciuta splendidamente dal seme della verità fascista sul suolo brasiliano. L’integralismo altro non è che la tradizione brasiliana della politica e dell’etica sociale ed economica mussoliniana.

Sono molti in questi anni i memoriali e le lettere di laici ed ecclesiastici, che sono recapitati negli uffici della Curia romana e che giacciono oggi negli archivi, nella speranza di accreditare il nuovo movimento politico presso le gerarchie Vaticane. Tra le tante missive recapitate, quella di monsignor José Zamarin da Testa è particolarmente significativa. Il 9 luglio del 1935 scrive a monsignor Alfredo Ottaviani chiedendo il suo autorevole intervento. “Perché – scrive – non prende la Chiesa cattolica un’attitudine più esplicita, più coraggiosa innanzi al pericolo imminente? [si riferisce al comunismo]. L’Integralismo è perfetta-

¹²² Lettera del Nunzio al Card. E. Pacelli, 6 novembre 1937, in A.S.V., in A.E.S. Brasile, 1937-38, Pos. 527-529, Fasc. 49.

mente cattolico [...] sarebbe perciò il caso che la Chiesa facesse comprendere ai cattolici di ingrossare le fila integraliste, perché ancor oggi può la minaccia comunista convertirsi in realtà. Né l’Azione cattolica, né le congregazioni mariane saranno in grado di affrontare i rossi nel momento decisivo nelle piazze pubbliche. Ma l’Integralismo, sì. Egli è oggi in terra Sudamericana il *defensor fidei*, la spada laica della Chiesa cattolica. Sarebbe dunque il più giusto, il più logico, il più necessario che la Chiesa aiutasse per lo meno indirettamente l’Integralismo [...] come l’unico capace di salvare l’America dal comunismo e la Chiesa cattolica dalla sorte che le spetta sotto questo regime diabolico”¹²³. Parole che non hanno bisogno di ulteriore commento.

Il movimento di Salgado, la sua predicazione antiborghese, antiliberal e antisocialista rispondono al sogno di molti cattolici brasiliani di realizzare nella loro terra un vero stato cattolico.

Tra le Chiese latinoamericane, quella cilena è certamente la più simpatizzante nei confronti del modello di stato cattolico. Qui larga parte dell’episcopato, del clero e del notabilato si ritrova sino alla Prima guerra mondiale sulle posizioni del Partito Conservatore. Questa aggregazione politica, sorta alla fine del secolo come punto di riferimento della oligarchia agraria, soprattutto grazie all’impegno dei vescovi di Santiago del Cile, Horacio Campillo e di Concepción, Gilberto Fuenzalida, diviene all’indomani della Prima guerra mondiale il partito di riferimento obbligato dei cattolici in politica.

Lo stato in Cile è ufficialmente cattolico sino al 18 settembre 1925, quando viene sancita la separazione tra Chiesa e Stato, grazie a quello storico accordo firmato da Pio XI e dal presidente Alessandri che papa Ratti, caso unico, riconosce si tratti di una separazione così pacifica da poterla chiamare “amichevole convivenza”¹²⁴. Perdute le antiche prerogative e lo *status* di religione di stato, la Chiesa si muove alla ricerca di un nuovo stru-

¹²³ Lettera di J. Zamarin da Testa ad A. Ottaviani, 9 luglio 1935, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 474, Fasc. 479.

¹²⁴ Allocuzione Concistoriale del 14 dicembre 1925 in *Actes de S. S. Pie XI*, Paris, 1927-1945, tomo III, p. 109.

mento in grado di garantire e tutelare i propri interessi sul piano civile, affidandone la difesa al Partito Conservatore.

È forse la Chiesa che con più difficoltà aderisce alla svolta inaugurata dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII. In Cile l'enciclica di papa Pecci viene pubblicata in forma edulcorata, privata cioè di molti passaggi, giudicati avventati e socialisteggianti. È un cattolicesimo segnato profondamente dalla nostalgia della *cristianidad* e dal mito dell'epoca d'oro di Diego Portales e della costituzione del 1833, che riconosce la religione cattolica come unica vera fede del Paese. La Chiesa in Cile è dominata dalle grandi famiglie, proprietarie di terre, che offrono figli, oltre che per le imprese economiche e finanziarie, anche per il sacerdozio e le cariche episcopali. I cattolici *de clase rica*, come è d'uso definirli nel linguaggio cileno, hanno un peso ed esercitano un'influenza rilevante anche nella vita dell'organizzazione ecclesiastica. La maggioranza dei vescovi e del clero che conta appartiene a quella oligarchia conservatrice che ha fatto il Paese, come i Gallo, gli Aguirre, i Subercaseraux, gli Edwards, i Walker, i Larraín e gli Errázuriz. Il loro ideale è lo stato portaliano, basato su una efficiente, solidale e cementata integrazione tra sfera religiosa e sfera politica. La crisi degli anni Trenta incrina il monopolio conservatore e permette ai cattolici cileni di fare nuove esperienze, di rispondere cioè alla crisi crescente della "cristianità" da un lato, e dall'altro di sperimentare un nuovo modello di cattolicesimo dinamico e popolare¹²⁵. La figura aggregante di questo complesso processo di progressivo distacco dall'universo egemonico, culturale e religioso del Partito Conservatore è rappresentata dal cardinal José María Caro Rodríguez, una delle figure più significative del cattolicesimo latinoamericano di quegli anni, fondatore dell'Azione Cattolica e grande organizzatore del cattolicesimo sociale. Con lui cresce all'interno della Chiesa cilena una generazione di giovani sacerdoti, particolarmente attenti al mondo operaio e alla questione sociale, come i padri Guillermo Viviani Contreras, Fernando Vives Solar, Jorge Fernández Pradel, i quali avranno un ruolo decisivo nella formazione di quel gruppo di giovani cattolici che dopo la guerra daranno vita alla

¹²⁵ M. Salinas, *La Iglesia chilena ante la crisis del orden neocolonial*, in *Historia general de la Iglesia en America Latina*, vol. IX, Cehila (a cura di), Cono Sur, Salamanca 1994, pp. 495-500.

Democrazia Cristiana, come Eduardo Frei, Bernardo Leighton, Ignacio Palma¹²⁶.

Gli anni a cavallo tra le due guerre mondiali rappresentano per il cattolicesimo cileno una fase di grande trasformazione, di ridefinizione del suo ruolo e della sua presenza nel sociale e nel politico e di elaborazione di una rinnovata identità spirituale e vocazionale. Due figure dominano, come vedremo, la scena del movimento cattolico, quella del gesuita Alberto Hurtado, autore del polemico volume *Es Chile un país católico?*, pubblicato nel 1941, una grande denuncia della crisi della Chiesa e quella di monsignor Manuel Larraín Errázuriz, vescovo di Talca, fondatore del Celam e principale animatore del rinnovamento cattolico latinoamericano.

Dopo la separazione tra Stato e Chiesa i dirigenti del Partito Conservatore e ampi settori della gerarchia si sentono traditi e rivendicano il sostegno della Chiesa al partito. I cattolici, a loro avviso, devono restare uniti. Nel cuore degli anni Trenta questo conflitto si amplifica. Si moltiplicano le contestazioni, i vescovi sotto le pressioni dei membri del partito e di ampi settori del clero sono spinti a schierarsi al suo fianco. La situazione si fa incandescente, tanto che il nunzio Ettore Felici, uno dei diplomatici più attenti alle questioni sociali e il cappellano dei giovani cattolici cileni Fernando Vives Solar, si trasferiscono a Roma per chiedere alla Santa Sede di intervenire pubblicamente e sostenere la liceità del pluralismo dei cattolici in politica. La loro richiesta è esaudita. Il pronunciamento romano arriva il 1 giugno 1934, con una lettera del cardinale Eugenio Pacelli, Segretario di Stato, nella quale il porporato scrive senza mezzi termini che nessun partito, anche se afferma di ispirarsi alla dottrina della Chiesa, può arrogarsi la rappresentanza di tutti i fedeli.

Gli effetti della crisi del 1929 in Cile sono disastrosi. Le conseguenze sono fame, disoccupazione, miseria e crisi sociale. Il valore del reddito pro capite si riduce del 50%. Convivono, in questi anni a cavallo tra le due guerre, due modi di vivere la Fede: quello filointegrata attratto e sedotto dal fascino delle ideologie nazionaliste e quello fortemente sociale, che matura

¹²⁶ Grayson, *El Partido Demócrata Cristiano Chileno*, Santiago del Chile 1968.

tra i giovani dell’Azione Cattolica e nelle esperienze sociali e politiche, nate e sviluppatasi in molti ambienti popolari, come il gruppo *Germen*. Si tratta di un’interessante esperienza di conciliazione tra cristianesimo e socialismo, promossa dall’operaio cattolico Clotario Blest, uno dei fondatori nel 1953 della potente *Central Unica de trabajadores*. Il Cile è forse il Paese del nuovo mondo in cui le ideologie nazional-socialiste del regime hitleriano trovano più vasta eco e diffusione, tanto che conoscerà un movimento filo nazista, fondato da Jorge González Von Marees, denominato *Movimiento Nacional Socialista de Chile*, a cui guarderanno con simpatia alcune frange del mondo cattolico e dei missionari membri di congregazioni religiose di nazionalità tedesca. Di questo ne sono prova una serie di rapporti del 1938, con cui l’incaricato di Affari della nunziatura a Santiago, monsignor Armando Lombardi, segnala a Roma il violento conflitto creatosi tra i cappuccini bavaresi, affidatari del vicariato apostolico dell’Araucania e i padri della Congregazione del Verbo Divino. “Mentre i primi, scrive, seguendo le direttive dello stesso Vicario Apostolico, danno mostra della più completa ed inflessibile intransigenza per tutto ciò che ha relazione col Regime imperante del Terzo Reich, i secondi preferiscono mostrarsi concilianti, fin dove e fin quando è possibile e, talvolta, anche oltre il possibile”¹²⁷. Il diplomatico vaticano sottolinea con preoccupazione come anche all’interno di altre famiglie religiose, come i Gesuiti, si trovino non pochi simpatizzanti del regime nazista.

In Perù il fascismo non ha dimensioni quantitative paragonabili agli altri Paesi dell’America Latina. Durante gli anni Trenta, tuttavia, la classe politica peruviana fa del regime di Benito Mussolini il proprio modello. Nel 1933 dopo l’assassinio del presidente in carica, il Senato elegge alla Presidenza il generale Oscar Benavides, rappresentante tradizionale di quel militarismo espressione della grande oligarchia. Durante i suoi soggiorni in Europa, con incarichi diplomatici, il nuovo presidente conosce personalmente il capo del fascismo e, ritornando nel suo Paese, prova a imitarlo. Il suo programma è un fascismo cattolico, corporativista, basato sull’ordine, la gerarchia e l’autori-

¹²⁷ Lettera dell’Incaricato d’Affari al Segretario di Stato, 28 novembre 1938, in A.S.V., in A.E.S., Cile, 1937-42, Pos. 303-304, Fasc. 65.

tà. Afferma che non c'è via di mezzo, o a destra o a sinistra. La democrazia, il capitalismo, la tradizione liberale, rappresentano una via di mezzo che nasconde un comunismo travestito o la strada sicura verso il comunismo. L'unica soluzione è tornare alla tradizione medievale, cattolica, ispanica, oggi incarnata dal fascismo. Due figure dominano il movimento cattolico peruviano in questi anni, José de la Riva-Agüero y Osma e Víctor Andrés Belaúnde. Il primo, portavoce brillante di questa destra cattolica, come si è già detto, scrittore, saggista e presidente del Consiglio dei ministri. Nazionalista e ispanista, grande sostenitore dei valori della madre patria, è uno dei grandi artefici della svolta reazionaria nel Paese e interprete di un fascismo inteso in chiave cattolica, antiliberalista e "latina". Il secondo, professore nella Università cattolica per molti anni.

La Bolivia vive una storia simile. Nella seconda metà degli anni Trenta, il Paese subisce una forte umiliazione nazionale, a causa della sconfitta subita nella guerra sanguinosa dal 1932 al 1935 con il Paraguay, che gli era costata, tra l'altro, un'ulteriore mutilazione territoriale, che si aggiungeva a quelle già subite nella cosiddetta guerra del Pacifico, alla fine del secolo precedente. Anche il Paese andino ha tutti i requisiti per una svolta clericomoderata.

L'Ecuador all'inizio del XX secolo è una nazione praticamente feudale, governata da una ristretta cerchia di famiglie latifondiste. La rivoluzione degli ufficiali, nota come *Juliana* del 9 luglio 1925, segna l'inizio della presenza dei militari nella vita politica. La crisi del 1929 accelera il dissolvimento dell'antica classe dominante ed è all'origine della profonda instabilità della nazione. Dal 1925 al 1948 ben 23 governi si succedono. Due figure dominano la politica nazionale: José María Velasco Ibarra e Galo Plaza Lasso. Velasco è presidente in numerosi periodi: 1934-1935; 1944-1947; 1952-1956; 1960-1961 e infine dal 1968 al 1972. Galo Plaza lo è tra il 1948 e il 1952. La figura chiave del cattolicesimo ecuadoriano è il cardinale Carlo Maria de la Torre, che occuperà successivamente le cariche di vescovo di Loja, Riobamba, Guayaquil e Quito. La devozione pubblica alla festa di Cristo Re, voluta con forza dall'episcopato, rappresenta il momento di mobilitazione del cattolicesimo nazionale, che si concepisce come unica alternativa alle ingiustizie provocate dal comunismo e dal liberalismo. I vescovi spingono le autorità civi-

li a riallacciare le relazioni diplomatiche con la Santa Sede, che vengono firmate nel 1937. Questo nuovo clima permette nel 1946 la nascita dell'Università cattolica e di lì a pochi anni la canonizzazione di Santa María de Jesus, presentata come "la Santa della patria", fulcro nell'immaginario collettivo dell'identità tra cattolicesimo e nazione.

Il cattolicesimo colombiano si sviluppa dal 1885 al 1930 sotto l'ala protettiva garantita dalla costituzione e i privilegi accordati dal Partito Conservatore, un movimento politico espressione della borghesia agraria e della casta militare, che si "spaccia", grazie al complice silenzio-assenso della gerarchia colombiana, anche come il partito di riferimento del movimento cattolico. Questa sorta di avamposto romano nel continente, di roccaforte, è sconvolto nel cuore degli anni Trenta da due avvenimenti politico religiosi, che segnano la fine del suo immobilismo: il proselitismo protestante, più forte e capillare che altrove e l'avvento della repubblica liberale.

Gli anni del liberalismo, dal 1930 al 1946, rappresentano per il cattolicesimo colombiano una lunga stagione di emarginazione e di scontro con il potere politico, nonostante la cultura del partito liberale in questo Paese sia meno anticlericale che altrove. La riforma costituzionale del 1936 si accompagna a un forte processo di laicizzazione della scuola e dell'apparato statale. La riforma del concordato, la campagna per l'emarginazione del clero straniero e, soprattutto, l'accondiscendente politica governativa verso le prime missioni protestanti rappresentano i capisaldi di una politica ecclesiastica, tesa ad annientare quella antica simbiosi tra cattolicesimo e stato.

Il duro confronto politico con il governo e con il nascente sindacalismo socialista spingono la Chiesa su posizioni ideologiche e intransigenti.

Anche il cattolicesimo centroamericano è affascinato in questi anni dal modello integralista.

Il Centroamerica conosce una lunga stagione di reiterati colpi di stato. Agli avvocati si sostituiscono i militari. In Guatemala dal 1931 al 1944 regna incontrastata la dittatura del generale Jorge Ubico. In El Salvador dal 1930 al 1944 governa Maximiliano Hernández Martínez. E, negli stessi anni, in Honduras Tiburcio Carías e in Nicaragua Anastasio Somoza G. La soluzione autoritaria archivia il liberalismo, favorisce la con-

centrazione economica, pauperizza il Paese ed esalta una nuova figura sociale, quella del *finquero*. Il cattolicesimo centroamericano non entra in questi anni in conflitto con la nuova classe politica. Cerca di stabilire nuove relazioni con lo stato. In Guatemala, nel maggio del 1936 il nuovo nunzio, Alberto Lavame, firma le nuove relazioni diplomatiche con il governo.

La questione sociale è un tema ancora lontano dalle preoccupazioni delle autorità ecclesiastiche. La caduta del prezzo del caffè provoca nel 1932 in El Salvador una rivolta di contadini, repressa nel sangue e con migliaia di morti, che diffonde in tutta l'area il timore che l'avvento del comunismo sia ormai alle porte. Questo spinge la maggior parte dei vescovi a identificarsi con lo stato e con le forze armate, le uniche in grado di liberare il Paese da questo nuovo flagello. Nella repubblica Dominicana la Chiesa vive quest'epoca segnata dalla dittatura di Rafael Trujillo. È un regime, quello del dittatore caraibico, spietato, che cerca di legittimare il suo potere politico erigendosi a paladino della cultura cristiana.

Quello centroamericano è un cattolicesimo debole, ai margini della vita sociale. Fino al 1916 l'Honduras ha una sola diocesi. La Sede vacante sia qui che in Nicaragua è spesso la norma. Il clero natio è scarso e per lo più concentrato nelle capitali. È forse la parte del continente in cui il processo di romanizzazione o di modernizzazione istituzionale incontra più difficoltà. La maggioranza della popolazione è indigena, nera e contadina. La religiosità popolare ha un peso considerevole e condizionante. Nonostante l'insistenza dei rappresentanti del papa, l'Azione Cattolica trova una qualche organica diffusione solo negli anni Cinquanta.

Il Venezuela conosce una profonda trasformazione del suo assetto socioeconomico: il passaggio da Paese agrario a industriale e petrolifero. Gli anni Trenta vedono il tramonto della lunga dittatura, 27 anni, di Juan Vicente Gómez. Il Venezuela è uno stato prigione. Un esercito potente e un forte corpo di polizia vigilano sui comportamenti e sulle parole di ogni venezuelano. La tortura è praticata regolarmente. Ma tutto ciò non produce scandalo né all'interno del Paese, né nella comunità internazionale. Gómez ha fatto del Venezuela un Paese ricco. I suoi soldati gli sono fedeli, perché sono soprattutto ben pagati. I rap-

porti di Gómez con la Chiesa seguono una politica del doppio binario. Da un lato, attraverso le antiche leggi del patronato controlla in maniera dura il clero, dall'altra permette l'ingresso nel Paese di missionari religiosi stranieri, a patto che si dedichino soprattutto all'educazione. L'arrivo di questi ordini imprime al cattolicesimo venezuelano alcune caratteristiche che lo segneranno sino ai nostri giorni: prevalenza del clero regolare su quello secolare, di quello straniero su quello nazionale, e una presenza predominante nelle attività educative. È quello venezuelano un cattolicesimo debole, economicamente dipendente dallo stato, impedito a esercitare liberamente la propria presenza in ambito sociale da un ambiente e da una cultura profondamente anticlericali¹²⁸.

Un caso a parte rappresenta, infine, la Chiesa messicana. La rivoluzione iniziata nel 1911 e continuata negli anni seguenti è senza dubbio uno degli avvenimenti centrali nell'America Latina del XX secolo. È certamente l'evento che ha più influenzato le vicende politiche, sociali, economiche e culturali dell'intero continente e che ha costretto il cattolicesimo di quel Paese a un radicale processo di ridefinizione. Non è possibile in questa sede ricostruire analiticamente tutti i passaggi di questo complesso periodo storico, sino alla conclusione della presidenza di Lázaro Cárdenas, alla fine del 1940, né tanto meno dar conto, in un consuntivo critico, degli innumerevoli studi sul tema, sia rispetto alle questioni aperte che ai problemi di interpretazione¹²⁹. Il cattolicesimo messicano vive dal 1926 al 1929 la sua *epopea cristera*, ricostruita in tutti i suoi risvolti, com'è noto, da J. Meyer¹³⁰. Dopo aver tentato di dar vita a una Chiesa nazionale, il governo approva una nuova legislazione fortemente anticatto-

¹²⁸ Sulle vicende della Chiesa in Venezuela in questi anni cfr. C.F. Cardot, *La iglesia venezolana entre 1930-1962*, in *Historia general de la Iglesia en America Latina*, cit., vol. VII, pp. 554-557; L. Ugalde, *Proceso histórico de la iglesia venezolana*, in *Historia general de la Iglesia en America Latina*, cit., pp. 612-631.

¹²⁹ Una esauriente bibliografia sulle fasi della rivoluzione e sulle diverse interpretazioni storiografiche si può trovare nel saggio di H.W. Tobler, *Rivoluzione messicana* in *Il mondo contemporaneo. Storia dell'America Latina*, vol. VI, cit., pp. 369-392.

¹³⁰ J.A. Meyer, *La Cristiada*. I. *La guerra de los cristeros*; II. *El conflicto entre la Iglesia y el Estado en México*; III. *Los cristeros: sociedad e ideología*, México, 1973-1974.

lica, che arriva sino all'ipotesi di limitare il numero dei preti. I cattolici si organizzano e danno vita, soprattutto attraverso i giovani di Azione Cattolica, a una Lega, attraverso la quale si impegnano in una vasta campagna di resistenza civica. La rivoluzione scoppia nell'agosto del 1926, al grido di "Viva Cristo Re!, Viva la Vergine di Guadalupe! Viva Mexico!". La contrapposizione tra i guerriglieri di Cristo e l'esercito federale produce un bagno di sangue, con più di centomila morti. Nel Messico cattolico si scontrano due mondi, lo stato contro il popolo, i soldati contro i contadini. È una vicenda, quella della *cristiada*, che riapre da un lato la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa e dall'altro la crisi del rapporto tra cattolici e politica. È noto come la Santa Sede abbia un proprio progetto alternativo e non appoggi l'estremismo dei cattolici messicani. "La *Cristiada* – ha scritto Meyer – ha segnato profondamente il paese e la Chiesa cattolica messicana. Essa aiuta a spiegare la differenza che caratterizza il Messico rispetto agli altri paesi del continente: una Chiesa molto più prudente delle altre, se non addirittura pavida, sulla difensiva, lenta a muoversi anche al tempo del Concilio e del post Concilio; e tuttavia, allo stesso tempo, una Chiesa molto più nazionale delle altre, praticamente senza preti stranieri e forte di molte vocazioni"¹³¹.

In sintesi, il sogno di questo cattolicesimo integrista, al di là delle sue varianti nazionali, è tornare a essere combattivo e conquistatore, restaurare una società civile cristiana, in cui la religione sia l'anima di ogni cambiamento sociale. Non ci si accontenta del solo riconoscimento delle libertà per la Chiesa, ma si propone la cristianità come antidoto a tutti i mali provocati dal liberalismo e dalla sua idea pagana dell'irrilevanza della religione.

I giovani cattolici latinoamericani che frequentano tra le due guerre mondiali i collegi e le scuole tenute da religiosi europei, soprattutto spagnoli, dai Gesuiti ai Fratelli Maristi, celebrano con grande risonanza il "Giorno della razza", che nel nuovo mondo ricorda la scoperta dell'America e l'arrivo della civiltà europea. È consuetudine, prima di entrare in aula, cantare a squarciagola il *Cara al Sol*, la celebre canzone della gioventù

¹³¹ J.A. Meyer, *L'America Latina*, in *Storia del Cristianesimo*, XII, *Guerre Mondiali e totalitarismi (1914-1958)*, cit., p. 959.

franchista. Come ha ricordato Miguel Rojas Mix “le letture edificanti erano Giménez Caballero e Hugo Wast. Dal primo appresi che il sorriso di Franco era come il velo della Vergine che si stendeva su tutti i peccatori. Dal secondo – bestseller degli anni Trenta e Quaranta – imparai che gridare ‘muoia l’ebreo’ era sinonimo di ‘viva la patria!’”¹³². È questo l’universo culturale e religioso dominante in cui le giovani leve cattoliche latinoamericane crescono e si formano, negli anni a cavallo tra le due guerre mondiali. Questa componente del cattolicesimo latinoamericano è segnata da profonde venature razziste. Nel corso di un suo viaggio in Brasile, uno dei grandi apostoli della carità italiana del Novecento, don Luigi Orione, rimane profondamente colpito dalla discriminazione delle popolazioni di origine africana, tanto che decide di voler far qualcosa “per le vocazioni dei neri e delle nere che non sono ammessi in nessuna congregazione”. Il 22 ottobre 1921 così scrive a don Quadretta: “Vorrei anche iniziare un ramo di suore nere. Le nere sono infatti reiette da ogni altra congregazione quasi che nostro Signore avesse consigli evangelici solo per chi ha il colore bianco”¹³³.

Ma è accanto e all’interno di questo cattolicesimo di forte impronta integralista, maggioritario in questa stagione storica, che si sviluppano in questi stessi anni una pluralità di sensibilità e culture religiose e spirituali, frutto di quel risorgimento latinoamericano e dell’incontro e dello scambio con i fermenti e le novità che si muovono all’interno del cattolicesimo europeo.

Uno dei limiti della storiografia cattolica sulla vita della Chiesa nel nuovo mondo, è quello di leggere la storia di questo cattolicesimo come un blocco omogeneo ed unitario. Al contrario sono tante le spaccature e le diverse sensibilità che si producono al suo interno, a volte esasperate da avvenimenti geopolitici esterni, come per esempio la guerra civile in Spagna, che creano una pluralità di posizioni intermedie, infinitamente più complesse e sfumate, meno nette dei due tronconi maggioritari, che lo storico argentino Enrique Dussel così descrive: da un lato una tendenza conservatrice che anela alla restaurazione dei

¹³² M. Rojas Mix, *I cento nomi d’America*, cit., p. 4.

¹³³ *Gli scritti di don Orione*, in Archivio della Piccola Opera della Divina Provvidenza, Roma, voll. 26, 38.

privilegi cattolici, attraverso la rinascita di un nuovo stato oligarchico e cattolico, dall'altra una corrente desiderosa di trasformare l'influenza rinnovata della Chiesa in una forza modernizzatrice e ansiosa di agire in campo sociale¹³⁴.

Il miraggio della Nuova cristianità e il rinnovamento del cattolicesimo

Gli anni a cavallo della Seconda guerra mondiale segnano anche la mobilitazione del cattolicesimo sudamericano e l'inizio della sua modernizzazione. I cattolici europei scoprono la Chiesa del nuovo mondo e ne rimangono affascinati, soggiogati dalla sua forza, dal suo vigore e dal calore di una fede semplice e popolare. Nel momento in cui l'Europa torna a essere terra di missione e la Chiesa si muove nella ricerca di una nuova collocazione e di un nuovo orientamento, in un quadro sociale, culturale ormai pluralistico e secolarizzato, l'America Latina appare come il nuovo eldorado della missione. Una terra favorevole e ospitale in cui la Chiesa può tornare a esprimersi con soddisfazione e gratificazione. Com'è noto dopo la Prima guerra mondiale si assiste, nel cattolicesimo europeo, a un dinamico processo di rinnovamento della coscienza missionaria. Romano Guardini proclama a Bonn nel 1921, in una celebre conferenza, come la Chiesa sia nuovamente viva e come sia "l'uno e il tutto"¹³⁵. Karl Adam, nella sua opera *L'essenza del cattolicesimo*, annuncia una "rinascita dell'ideale cattolico nell'animo occidentale"¹³⁶. La Chiesa incarna questo rinnovamento in due direzioni: nella riscoperta e nel ritorno alle fonti primarie della vita cristiana, dalla parola di Dio alla liturgia eucaristica e si apre alla missione *ad gentes*, all'incontro con l'altro da sé. Il pontificato di Benedetto XV attraverso la *Maximum illud* del 1919, propone un decisivo rilancio dell'azione missionaria, prendendo nettamente le distanze da qualsiasi commistione con la politica coloniale. È nota la particolare attenzione che il pontificato di Pio XI mostra verso i problemi missionari. La *Rerum Ecclesiae* del 1926

¹³⁴ E. Dussel, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en America Latina*, Bogotá 1986, p. 33.

¹³⁵ R. Guardini, *Il senso della Chiesa*, Brescia 1960, pp. 32-34.

¹³⁶ K. Adam, *L'essenza del cattolicesimo*, Brescia 1938, pp. 15-23.

segna un significativo salto di livello nella qualità dell'attività missionaria.

Dall'altra parte, i cattolici sudamericani guardano con rinnovato e crescente interesse alle vicende e alle trasformazioni, che agitano la Chiesa europea. L'attenzione per l'America Latina ha origini antiche, nel mondo cattolico italiano e spagnolo, che risalgono ai tempi della conquista. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento anche belgi e francesi si interessano al nuovo mondo. Già negli anni Venti monsignor Alfred Baudrillart, rettore dell'*Institut Catholique de Paris*, il superiore diretto di Jacques Maritain, individua nell'America Latina, troppo dipendente dall'influenza del cattolicesimo spagnolo, una delle nuove zone per la missione della Chiesa francese e dà vita per sostenere tale progetto a un *Comité catholique des Amitiés françaises*¹³⁷.

L'autore che segna con maggior vigore il pensiero e l'azione dei cattolici sudamericani, particolarmente sul piano dell'impegno politico e che è stato additato come il suggeritore di questa nuova cristianità, è Jacques Maritain. La sua influenza in America Latina inizia nella seconda metà degli anni Venti, alimentando l'opposizione degli intellettuali cattolici al positivismo di Auguste Comte e all'evoluzionismo di Herbert Spencer. È intorno al 1925, come sostiene il suo più fedele discepolo, Alceu Amoroso Lima, che il suo pensiero inizia a essere apprezzato¹³⁸. Maritain contribuisce notevolmente a un rilancio e a una volgarizzazione della filosofia tomista, un pensiero questo conosciuto e frequentato, sino ad allora, unicamente all'interno dei ristretti circoli ecclesiastici. Nel 1936, dal 26 luglio al 7 novembre, con sua moglie Raissa compie un viaggio in America del sud, con soste a Rio de Janeiro, in Brasile, a Buenos Aires, Cordoba, Rosario, in Argentina e a Montevideo, in Uruguay. In questo lungo periplo tiene più di ventiquattro conferenze e

¹³⁷ D. Grange, *Les catholiques français et la coopération internationale durant le premier après-guerre: le Comité Catholique des Amitiés Français*, in "Relations Internationales", 72 (1992), pp. 443-472; G. Matthieu, *Une ambition sud-américaine. Politique culturelle de la France (1914-1940)*, Paris 1991.

¹³⁸ Alceu Amoroso Lima per molti anni ha scritto sotto lo pseudonimo di Tristão d'Athayde, *Maritain et l'Amérique Latine*, in "Revue Tomiste", 48 (1948), p. 12.

incontra i maggiori esponenti della *intelligenza* cattolica latinoamericana.

L'opera di Maritain inizia a essere conosciuta, come testimonia l'intensa corrispondenza che ha con alcuni discepoli. Pablo Caballero, un seminarista di Quito scrive a Maritain il 20 novembre del 1923: "Se volete fare tradurre in spagnolo qualche vostro libro, potrei rendervi questo servizio". Rafael Pividal, uno studente argentino che sta perfezionando i suoi studi alla Sorbona di Parigi gli scrive il 3 settembre del 1929: "Maestro, ho letto i vostri libri, che mi hanno riportato alla fede. Da allora ho voluto diffondere quaggiù la vostra filosofia. Sono in Francia per studiare il rinnovamento cattolico. Potreste ricevermi? [...]". Mario Garcès, uno studente dell'Università Cattolica di Santiago del Cile, scrive il 14 agosto del 1934: "Fin qui, nel lontano Cile, la vostra opera è conosciuta, commentata nei giornali e nelle riviste [...] voglio dirvi che la vostra influenza sulla gioventù è molto profonda"¹³⁹. Ma sono soprattutto tre i grandi divulgatori della sua utopia politica: il brasiliano Alceu Amoroso Lima, direttore della rivista "A Ordem", professore di filosofia, giurista e presidente per lunghi anni dell'Azione Cattolica. Eduardo Frei, fondatore del Partito della Democrazia Cristiana cilena e futuro presidente della repubblica, dal 1964 al 1970. Nelle sue *Memorie*, a proposito del ruolo avuto da Maritain scrive: "Ciascuno dei suoi libri è nella mia biblioteca tra quelli che preferisco [...] Quando fondammo la *Falange* e poi la *Democrazia Cristiana* le sue idee hanno esercitato una influenza determinante. Per questo egli segue con grande interesse ciò che capita nel nostro paese, dove ha molti discepoli e non solamente negli ambienti intellettuali"¹⁴⁰. Rafael Caldera, leader del Partito cattolico venezuelano, presidente della repubblica dal 1969 al 1974 e dal 1994 al 1999.

I lavori di Maritain sono pubblicati su alcune delle più note riviste cattoliche argentine, cilene e brasiliane. Atilio Dell'Oro Maini animatore della rivista di "Cursos de Cultura Católica" di Buenos Aires, cura la traduzione di alcuni suoi lavori. Divenuto

¹³⁹ I testi delle lettere sono riportati in P. Viotto, *Grandi amicizie. I maritain e i loro contemporanei*, Roma 2008, pp. 219-220.

¹⁴⁰ E. Frei, *Memorias 1911-1934 y correspondencias con Gabriela Mistral y Jacques Maritain*, Espejo de Chile 1989.

direttore di “Criterio” inviterà Maritain ad avere con la rivista una regolare collaborazione. Anche la cilena “Revista Estudiantil Católica” e la brasiliana “A Ordem” ospiteranno alcuni dei suoi scritti.

Nell’America Latina, divisa e polarizzata tra regimi dittatoriali, claudicanti democrazie e rivolte sociali, i giovani cattolici trovano in Maritain una guida spirituale, un riferimento, una nuova visione capace di illuminare le scelte politiche e i comportamenti individuali. Molti giovani intellettuali latinoamericani si avvicinano al suo pensiero nel circuito dell’associazionismo cattolico internazionale di *Pax Romana*. L’insegnamento del filosofo francese, attraverso i principi del diritto naturale e della filosofia tomista, conduce gli intellettuali cattolici latinoamericani a superare lo scetticismo e l’irrazionalismo, delineando una nuova sintesi in cui libertà e autorità si compenetrano. La *Carta dell’Indipendenza*, scritta da Maritain nel 1939, darà una nuova dignità a quei cattolici tormentati dalle inquietudini sociali e desiderosi di impegnarsi per riformare, se non sostituire le contraddizioni della società capitalista¹⁴¹.

Ai latinoamericani piace soprattutto per la sua radicale critica all’umanesimo antropocentrico e all’individualismo liberale, che fa “di ogni individuo astratto e delle sue opinioni la fonte di ogni diritto e verità”. Quello che attrae di questo primo Maritain, quello di *Antimoderne* e di *Trois Réformateurs*, è la sua solida certezza razionale, frutto della sintesi tomista che denuncia da un lato gli errori e le responsabilità di Lutero, Cartesio e della rivoluzione francese e dall’altro esalta la dimensione eminentemente spirituale e soprannaturale del cristianesimo, nell’ambizioso intento di cristianizzare la modernità.

I problemi iniziano nella seconda metà degli anni Trenta con la pubblicazione di *Umanesimo integrale* e la sua coraggiosa e tagliente denuncia del totalitarismo fascista e comunista. Quando durante la guerra civile spagnola, pur riconoscendo la persecuzione religiosa nella zona repubblicana, Maritain non dà la patente di santa a quella guerra, un prestigioso teologo domenicano spagnolo gli replica: “Come? Una cristianità nuova? Non è una novità. È ciò che hanno preteso gli eretici di

¹⁴¹ *Carte sobre la Independencia*, New York 1945.

tutti i tempi. Un Cristo che venga a patti con Belial, per non essere condotto al calvario [...] La cristianità, signor Maritain è una in tutti i tempi e una sarà fino alla consumazione dei secoli [...] Non posso dubitare dell'ortodossia del Sig. Maritain né posso pensare che egli si proponga di trasformare la cristianità, eresia tante volte condannata, come lo fu il modernismo che pretendeva la stessa cosa"¹⁴².

In Argentina, Brasile e Cile è stato certamente amato, ma non di meno avversato. Soprattutto dopo la guerra civile spagnola, le idee e la filosofia di Maritain appaiono un implicito sostegno alle posizioni della sinistra spagnola e un cedimento ai valori dottrinali e magisteriali. Anche in Vaticano, a parte un ristretto numero di adepti che fa capo a Giovan Battista Montini, Maritain è visto con sospetto e preoccupazione. Alla fine dell'estate del 1956, *La Civiltà Cattolica*, a firma del padre Antonio Messineo, demolisce "l'Umanesimo integrale", con l'obiettivo di screditare un sistema che troppi tendono a considerare "come punto di riferimento". Gli attacchi a Maritain sono com'è noto un boomerang contro Montini, in questa fase allontanato da Roma e inviato a Milano. L'argentino Julio Meinvielle, con il volume *De Lamennais a Maritain* e lo spagnolo Leopoldo Palacios con *El mito de la nueva cristiandad*, accusano il filosofo francese di naturalizzare il cristianesimo e cedere al liberalismo, facendo di quest'antagonismo una missione di vita"¹⁴³.

Un autore, il filosofo francese, "violentemente (e stupidamente) combattuto in Argentina" come ha ricordato il cardinale argentino Jorge Mejía, per decenni direttore di "Criterio", nella sua autobiografia"¹⁴⁴.

Anche dall'altra parte delle Ande gli attacchi a Maritain non sono di minore intensità. In Cile, nei confronti del suo pensiero si apre un vero fuoco di sbarramento. All'interno del Partito Conservatore e dell'Università Cattolica, sono molti, da Sergio Fernández Larraín, presidente del partito, a ecclesiastici come il padre Osvaldo Lira, il teologo Anibal Aguayo e il canonico della

¹⁴² H. Raguer, *La presenza politico-sociale e il confronto con le ideologie*, in G. Alberigo e A. Riccardi (a cura di), *Chiesa e Papato nel Mondo Contemporaneo*, Roma-Bari 1990, p. 409.

¹⁴³ L.J. Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires 1945.

¹⁴⁴ J. Cardenal Mejía, *Historia de una identidad*, Buenos Aires 2005, p. 50.

cattedrale Luis Arturo Pérez a opporsi alla visione del filosofo francese e a denunciarne la nefasta influenza sui giovani¹⁴⁵.

Olivier Compagnon, in un prezioso volume su Jacques Maritain e l'America Latina, ha ricostruito l'origine e lo sviluppo di questi rapporti, analizzando le ricadute che il pensiero e l'opera del filosofo francese hanno nella vita del cattolicesimo latinoamericano negli anni a cavallo del Secondo conflitto mondiale¹⁴⁶. Secondo lo storico francese, il pensiero di Maritain è passato nel nuovo mondo attraverso quattro distinte fasi. Una prima, dagli anni Venti sino alla guerra di Spagna. In questo periodo la riscoperta del tomismo operata dal filosofo francese, centrata sulla proposizione di una nuova civilizzazione antropocentrica, fondata sui valori cristiani, antitetica alla assolutizzazione materialista, è recepita unanimemente e consensualmente da tutte le anime del cattolicesimo come una innovativa lettura della realtà. La guerra di Spagna e il rifiuto di Maritain di sostenere la sua crociata redentrice mettono fine all'idillio tra l'intellettuale francese e la maggioranza dei cattolici d'oltreatlantico. È in questi anni che Maritain conosce la sua temporanea eclisse, accusato di distruggere con le sue teorie la società cristiana. È solo all'indomani della Seconda guerra mondiale che il suo pensiero torna di attualità. La pubblicazione di *Umanesimo integrale* sarà il testo di riferimento di un gruppo di intellettuali cattolici impegnati in politica, tra cui il brasiliano Alceu Amoroso Lima, il cileno Eduardo Frei Montalva, l'argentino Manuel V. Ordoñez e l'uruguayano Dardo Regules, che il 23 aprile del 1947 sottoscriveranno la Dichiarazione di Montevideo, che sarà il manifesto ideale che ispirerà la nascita e l'organizzazione della Democrazia Cristiana in America Latina.

¹⁴⁵ Sergio Fernández Larraín (1909-1983) presidente del Partito Conservatore, diplomatico parlamentare, simpatizzante franchista, avversò in ogni modo le tesi di Maritain. Ispanista convinto è autore di una serie di articoli in cui si confutano le tesi e gli scritti di Bartolomé de las Casas. Osvaldo Lira, ordinato sacerdote nel 1928 è tra i più acerrimi nemici dell'intellettuale francese. Favorevole al colpo di stato militare del 1973, osteggiò sempre la Democrazia Cristiana, considerandola complice dell'ideologia liberale. Sulle sue posizioni cfr. O. Lira, *Hispanidad y mestizaje, y otros ensayos*, Madrid 1952.

¹⁴⁶ O. Compagnon, *Jacques Maritain et L'Amérique du Sud. Le modale malgré lui*, Villeneuve d'Ascq 2003.

L'aggiornamento proposto dal Vaticano II e la tumultuosa stagione post conciliare segnano un'epoca e la fine della generazione, che aveva fatto del filosofo francese il proprio *maître à penser*.

Se l'opera di Maritain è stata decisiva per l'impegno politico e intellettuale di molti cattolici argentini, brasiliani e cileni, in Colombia, in Ecuador, Bolivia e Perù e in molti Paesi dell'America centrale è rimasto a lungo un autore per lo più sconosciuto. Si potrebbe dire, come ha scritto Philippe Chenaux "con maggior certezza che Maritain è stato anzitutto 'il pensatore cristiano della democrazia' (secondo l'espressione molto giusta di Etienne Borne) e che a questo titolo è stato abbondantemente usato e citato invece di essere sempre letto e compreso"¹⁴⁷.

"Finché l'influenza di Maritain si esercitava solo sul piano religioso e metafisico, tutti l'hanno accettata senza riserve. Dal momento in cui egli ha affrontato problemi politici e soprattutto dopo gli avvenimenti spagnoli, tutto è mutato", così ha sempre sostenuto sin dal 1948 Amoroso Lima. Se non si può negare l'importanza che soprattutto *Umanesimo Integrale* ha nella storia dell'impegno dei cattolici in politica nel primo decennio del secondo dopoguerra, dall'altra è necessario relativizzare il ruolo e l'influenza che il suo pensiero ha nella vita del cattolicesimo del nuovo mondo. È vero che i movimenti democratico-cristiani, in Sudamerica, gli devono il meglio della loro dottrina e della loro prassi politica, ma è altrettanto vero che la sua parabola è stata breve e soprattutto circoscritta all'interno di una sfera limitata di intellettuali cattolici laici, per lo più argentini, brasiliani e cileni.

È lo stesso Maritain a offrirci una valutazione più distaccata e obiettiva dell'influenza del suo pensiero nel nuovo mondo. In una lunga lettera a Martinez Peces-Barba scrive: "Personalmente ho molti amici in America Latina [...] ma è solamente in Cile che vedo una realizzazione positiva procedente da una ispirazione sufficientemente profonda, animata da una filosofia politica cosciente di sé stessa e dei suoi fini. È per la prima volta, da molti secoli, che si vede sorgere nella storia una politica autenticamente e realmente cristiana (e dunque rivoluzionaria nel

¹⁴⁷ P. Chenaux, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Milano 2005, p. 84.

senso che intende Frei). C'è là un avvenimento dalla portata storica, che se fosse compresa dai grandi Paesi (cosa di cui dubito) potrebbe cambiare il senso della storia"¹⁴⁸.

Negli anni Trenta il cattolicesimo è costretto a misurarsi con i profondi cambiamenti delle strutture politiche ed economiche e a ridefinire la propria presenza e la propria azione in una società in profonda trasformazione. I cattolici escono dal privato e assumono un ruolo e una presenza pubblica, emancipandosi da una sorta di condizione di "minorità", in cui la lunga stagione positivista li ha confinati. In Brasile, come ricorda Helder Pessoa Câmara nelle sue memorie, Jackson de Figueiredo è il primo scrittore che ha il coraggio di dirsi cattolico. L'ammirazione che questo personaggio suscita nei giovani laici ed ecclesiastici brasiliani è enorme. È la novità di un cristianesimo impegnato, combattivo e pubblico.

Il cattolicesimo latinoamericano conosce in questi anni un originale rinnovamento intellettuale. Per la prima volta alla fine degli anni Venti, accademici, letterati e intellettuali cattolici, fanno sentire la loro voce e iniziano a darsi con maggiore organicità una struttura organizzativa a livello continentale. Si rivisitano autori classici come Sant'Agostino e Blaise Pascal e si riscoprono lo spiritualismo bergsonianesimo, nel contesto filosofico e di Toynbee nel campo della filosofia della storia. La rivista "Sapientia" diviene il punto di riferimento di questo nuovo orientamento culturale e spirituale. Questo nuovo umanesimo cattolico è l'approdo per molti giovani e anima una serie di riviste attorno alle quali la maggior parte di essi si ritrovano: in Messico "Abside"; in Argentina "Criterio"; in Cile "Estudios"; in Colombia "Bolívar"; in Perù "Mercurio Peruano". Anche la vita contemplativa conosce una nuova fioritura. I monaci di Melloc fondano a Entre Rios, nel 1899, l'Abbazia *Niño Dios*; quelli di Samos in Spagna, nel 1920, il Priorato di *Viña del Mar*, in Cile; quelli di Santo Domingo, nel 1919, *San Benito*, in Brasile; le benedettine di Sainte-Odile, nel 1923, fondano un monastero a Caracas; i monaci di Solesmes, nel 1938, *Las Condes*, in Cile; le benedettine *Santa Escolastica*, nel 1943, a Buenos Aires, in

¹⁴⁸ M. Peces-Barba, *Persona Sociedad Estado: Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid 1972, pp. 312-316.

Argentina; e l'*Abbazia di Einsiedeln*, in Svizzera, nel 1947, il *Priorato di Los Toldos*, in Argentina; i Cistercensi operano in Brasile, i Trappisti ad Azul in Argentina e ad Orval in Brasile. La nuova comunità dei Piccoli Fratelli e delle Piccole Sorelle di Charles de Foucauld, si installa nelle periferie di Buenos Aires, Santiago del Cile, Lima e Caracas.

Si rinnovano alcuni luoghi di formazione ecclesiastica, come i seminari diocesani di Villa Devoto di Buenos Aires, dove insegnano uomini come Eduardo Pironio, Jorge Mejia, Enrique Rau, protagonisti dalla fine degli anni Sessanta delle nuove relazioni tra le Chiese sudamericane e la Sede apostolica, quello di Città del Messico e alcuni teologati di ordini religiosi, come quelli dei Gesuiti e dei Domenicani. A differenza di altri seminari, possono contare su un *corpus* di professori di elevato prestigio e di grande qualità accademica, soprattutto nell'ambito filosofico e dell'esegesi biblica. La concorrenza delle società bibliche nordamericane e inglesi spinge nell'immediato dopoguerra i vescovi sudamericani a un rinnovato interesse verso gli studi biblici, promuovendo nuove traduzioni della Bibbia, soprattutto nelle varie lingue indie. Sempre in questi anni sul piano della catechesi si sviluppa un vasto movimento per l'insegnamento scolastico e per l'educazione alla fede. Nell'ambito più specificamente accademico e intellettuale riviste come la "Revista Ecclesiastica Brasileira" di Petropolis, "Teologia y Vida" di Santiago, e "Stromata" di Buenos Aires e Università cattoliche come quella di Santiago del Cile, fondata nel 1869, l'Università Javeriana di Bogotá del 1937, quella di Lima nel 1942, quella di Medellín nel 1945 e di Rio de Janeiro e San Paolo nel 1947 e di Porto Alegre del 1950 divengono luoghi privilegiati della formazione delle nuove élite cattoliche laiche ed ecclesiastiche latinoamericane.

Ma sono soprattutto l'esperienza umana e religiosa dell'Azione cattolica e i nuovi contenuti teologici ed etici proposti dal papa, contenuti nella *Quadragesimo anno*, a fornire una nuova autocoscienza ai cattolici del nuovo mondo, a trasformare nel profondo il loro modo di intendere e praticare la fede, l'agire e l'operare della Chiesa.

Poco fiducioso nelle potenzialità dei partiti politici e nella capacità del movimento cattolico, il nuovo papa ristruttura la presenza cristiana attraverso una nuova realtà associativa, dipen-

dente direttamente dall'autorità ecclesiastica. Nella mente di Pio XI l'Azione Cattolica è lo strumento per la riconquista della società cristiana, con cui rispondere alle sfide, generate dal laicismo e dalla scristianizzazione. Ricevendo il 26 ottobre del 1935 un pellegrinaggio della Federazione Nazionale Cattolica, FNC, dirà: "Il ruolo essenziale dell'Azione cattolica è rifare la società cristiana". L'enciclica *Quas primas* del 1925 definisce l'Azione Cattolica "come partecipazione dei laici organizzati all'apostolato gerarchico della Chiesa, al di fuori e al di sopra dei partiti politici, nell'intento di restaurare il Regno di Gesù Cristo". Il fine primario di questa nuova forma organizzativa dell'agire e del vivere dei laici nella Chiesa e nel mondo è, secondo Pio XI, lo stesso fine della Chiesa, quello indicato nella sua prima enciclica, la *Ubi arcano: pax Christi in regno Christi*. È a questo motto che l'Azione Cattolica deve ispirarsi, secondo quanto scrive il cardinale Segretario di Stato Gasparri, nella lettera di approvazione degli statuti il 2 ottobre del 1923¹⁴⁹. Accanto a questo fine primario l'Azione Cattolica è chiamata, inoltre, a svolgere una quantità amplissima di apostolati: "cooperazione alla vita religiosa nelle parrocchie e nelle diocesi, diffusione della cultura cristiana, difesa della religione, cristianizzazione della famiglia, cooperazione nel campo scolastico, diffusione della buona stampa, moralizzazione dei costumi e degli spettacoli, soluzione cristiana alla questione sociale, impegno missionario e caritativo"¹⁵⁰.

Pio XI desidera che tutti gli episcopati organizzino nei loro Paesi l'Azione Cattolica come lui aveva già fatto in Italia. Per il papa i vescovi non devono tanto preoccuparsi di dirigere in prima persona questa nuova forma associativa, ma piuttosto animarne e "sorvegliarne" l'agire. Monsignor L. Civardi nel suo noto *Manuale di Azione cattolica* spiega i rapporti tra Azione Cattolica e gerarchia, secondo il pensiero di Pio XI in questo modo: "Si tratta di innalzare un edificio. Chi ne prepara il piano? L'architetto. Chi lo eseguisce? I muratori. Ma questi hanno pur bisogno di chi li diriga: ed ecco il capomastro, il direttore dell'azienda edilizia. Questo è diretto, ma nello stesso

¹⁴⁹ A.M. Cavagna, *La parola del papa sull'Azione Cattolica*, Milano 1937, III, p. 18.

¹⁵⁰ L. Civardi, *Manuale di Azione cattolica*, Roma 1961, p. 38.

tempo dirige”¹⁵¹. Un’Azione Cattolica subordinata alla gerarchia e ai più diretti collaboratori di quest’ultima, i sacerdoti.

L’invito di papa Ratti è accolto dagli episcopati latinoamericani con perplessità e non poche resistenze. Una diffusa mentalità clericale, antichi e radicati retaggi ultramontani, che hanno educato i fedeli a un’obbedienza cieca ai voleri del clero e del vescovo, l’ostilità di non poche famiglie religiose verso questa nuova iniziativa, rendono l’operazione di non facile attuazione. L’arcivescovo di Buenos Aires, cardinale Antonio Caggiano, nel 1960 in una relazione tenuta a un congresso del Celam, ricorda come ai tempi in cui è giovane prete, la creazione dell’Azione Cattolica, nella forma voluta da Pio XI, incontri nelle parrocchie argentine, praticamente prive di ogni organizzazione attiva di apostolato, non poche difficoltà, dovute a tanti fattori, ma soprattutto alla mentalità ostile da parte dei parroci e alla totale deconsiderazione del ruolo dei laici¹⁵².

La nuova forma di apostolato laicale non convince l’episcopato latinoamericano. Il 2 maggio del 1935 il nunzio in Venezuela scrive a Pacelli “Quanto poi all’Azione Cattolica, ogni dì più mi convinco che in essa veramente è la salvezza della società, come tante volte e con sì risoluti accenti ha ripetuto Sua Santità. [...] Come più volte ho avuto occasione di riferire a codesta Segreteria di Stato [...], al mio giungere in questa terra, trovai, per quanto riguarda Azione Cattolica, un vero deserto. Lungi da me il fare critiche o recriminazioni: questa, però, è la realtà, che può pure avere le sue spiegazioni ed attenuanti. Ma ah! Quante difficoltà! Purtroppo, molti Ordinari, cominciando dall’Arcivescovo di Caracas, sono in tal genere di attività assolutamente inetti ed assenti: ben può, quindi, pensarsi se sia altrettanto o peggio dei loro Sacerdoti [...]. Nemmeno i Religiosi hanno, salvo onorevoli quante rare eccezioni, riposto alle reiterate sollecitudini del Nunzio [...]. Affinché spieghino lealmente le loro più fervide energie per quella che il Santo Padre chiama ‘la pupilla dei suoi occhi’”¹⁵³.

¹⁵¹ Idem, p. 172.

¹⁵² Relazione dell’Arcivescovo di Buenos Aires, Cardinale Antonio Caggiano, alla V Riunione del Celam, Novembre 1960, in “Boletín informativo” del CELAM, 40 (1961), p. 68.

¹⁵³ Lettera del Nunzio in Venezuela al Card. E. Pacelli, 2 maggio 1935, in A.S.V., in A.E.S., America Latina, 1935, Pos. 13, Fasc. 13.

I rapporti dei nunzi in Costa Rica, Perù ed Ecuador descrivono situazioni analoghe. In modo piuttosto unanime tutti i rappresentanti pontifici segnalano con stupore e preoccupazione, in Segreteria di Stato, come in questa parte del mondo molti cattolici, anche se buoni e praticanti, si dedichino di preferenza invece che all'Azione Cattolica, a "Opere neutre", come la Croce Rossa, il Rotary Club, l'Associazione Femminile Internazionale e, non di rado, ad attività sociali e benefiche dei diversi circoli massonici. La massoneria in America Latina non ha sempre il volto di un'associazione così radicalmente antireligiosa o anticristiana, come nella sensibilità europea. In un interessante racconto sulle origini della sua famiglia, l'arcivescovo Helder Câmara ricorda come il padre e molti della sua generazione frequentino le attività sociali e benefiche dei circoli massonici e, nello stesso tempo, vadano in Chiesa, onorino la Vergine e non abbiano problemi con il credo che sanno a memoria¹⁵⁴. Non è raro che le attività benefiche o caritative promosse dai parroci siano spesso finanziate da locali benestanti massoni, senza che questo crei particolari problemi. L'Azione Cattolica, inoltre, non è vista di buon occhio da molti istituti religiosi. I gesuiti e i domenicani la sentono come una potenziale concorrente, rispetto ai loro Terzordini, come quello domenicano o le Congregazioni mariane. Il nunzio in Perù, Gaetano Cicognani e quello in Bolivia, Luigi Centoz sottolineano come i religiosi facciano di tutto per ostacolare la diffusione del movimento nelle varie diocesi. Ratti, al contrario, è profondamente convinto che l'Azione Cattolica, proprio per il suo legame di partecipazione attiva dei laici all'apostolato gerarchico, non può che essere un valido aiuto al ministero sacerdotale, "[...] per portare i tesori della Redenzione – come scrive Eugenio Pacelli, a nome del papa, nel lungo memoriale al nunzio in Argentina il 22 marzo del 1935, dopo il suo viaggio nel continente – in molte anime, che ne sono prive e alle quali per diverse ragioni non può finora giungere l'azione del Sacerdote"¹⁵⁵. A questo proposito il papa ricorda come "codeste popolazioni rispondono con lodevole generosità allo zelo dei sacerdoti che le chiamano all'apostolato dell'Azione

¹⁵⁴ H. Câmara, *Le conversioni di un vescovo*, cit., p. 35.

¹⁵⁵ Lettera del Card. E. Pacelli al Nunzio in Argentina, 22 marzo 1935, in A.S.V., in A.E.S., *America Latina*, 1935, cit.

Cattolica. Così, ad esempio, riuscì di molta consolazione e conforto al Santo Padre – continua Pacelli – il Congresso tenutosi, or non è molto, a Roma dagli Studenti universitari dell’America Latina; i quali si distinsero particolarmente per serietà di intenti, pietà, dottrina e zelo di apostolato”. L’invito di Ratti è perentorio, com’è nel suo carattere. Il clero non deve accontentarsi unicamente, come fa scrivere al suo Segretario di Stato, delle “esteriorità dell’Azione e delle dimostrazioni cattoliche”, ma deve impegnarsi in profondità. Ci si preoccupi che i laici vadano alla messa del popolo, ma si curi insieme “con grandissima cura, la scelta e la formazione dei migliori, cioè delle ‘élite’ per le opere più ardue dell’apostolato” dell’Azione Cattolica che riecheggiano maggiori capacità e maggiori sacrifici”. L’insistenza di Pio XI nel voler a tutti i costi imporre questo modello organizzativo di apostolato laicale è stata spesso letta come una delle più vistose manifestazioni dell’ingerenza romana e della romanizzazione del suo cattolicesimo.

La caratteristica peculiare di questo cattolicesimo d’oltreatlantico è quella di essere da secoli privo di preti. Il clero, oltre che scarso è mal distribuito. Larga parte della popolazione cattolica è religiosamente incolta, perché *in primis* non raggiunta da quel clero alla cui giurisdizione è sottomessa. Soprattutto nelle campagne brasiliane, negli altipiani delle Ande, nella sconfinata pampa o negli sterminati territori delle foreste amazzoniche, si arriva a stento alla somministrazione del battesimo. Il prete appare a volte, e non sempre, solo per le grandi feste. Il generale e massiccio esodo dalle campagne e il violento fenomeno di urbanizzazione rappresentano un trauma e una rottura ulteriore per quella religiosità popolare, che nel nuovo contesto urbano si trova isolata e spaesata. È un cattolicesimo a basso contenuto dogmatico, con scarsa frequenza sacramentale e relegato spesso alla sola dimensione culturale. I fedeli laici sia in Brasile, che nell’America spagnola, vivono la loro fede per lo più, ancora all’inizio del Novecento, attorno a quelle particolari forme di devozione simbolizzate dal culto di un santo o da una tradizione. Le *cofradías*, *hermandades*, *hirmandades* funzionano come una sorta di associazione di mutuo soccorso, celebrano il calendario delle proprie feste, organizzano le processioni. Il cattolicesimo brasiliano, più di quello ispanico, si definisce attraverso di esse. Il tessuto confraternale costituisce l’unica area di intermediazione e di contatto

tra la società civile e la Chiesa, tra il mondo profano e quello religioso. Ad amministrare e gestire la vita quotidiana della Chiesa e dei fedeli non è nelle montagne dell'Amazzonia o nel Sertão brasiliano il clero, ma uno stuolo di sacrestani¹⁵⁶.

Nel processo di evangelizzazione durante l'epoca coloniale, il sacramento privilegiato era il battesimo. Con Pio XI il baricentro dell'evangelizzazione si sposta sull'Eucarestia. I Congressi eucaristici e mariani, tanto diocesani quanto nazionali, come quelli di San Salvador di Bahia nel 1933 e quelli di Città del Messico e La Paz nel 1936, rispondono all'esigenza di rafforzare una presenza visibile e compatta del cattolicesimo latinoamericano, interrompendo quella violenta intimidazione da parte dei regimi liberali, che aveva imposto ai cattolici la privatizzazione della loro fede. La nuova parola d'ordine è riconquistare terreno.

La Chiesa in questa parte del mondo si ritrova nel cuore degli anni Venti improvvisamente povera, sola, senza i protettivi alleati di sempre. L'approvazione delle leggi sulla libertà dei culti che riconoscono in molti Paesi la liceità legale delle missioni protestanti, la fine del monopolio sull'educazione, l'abolizione del matrimonio religioso, costringono la Chiesa a uscire dagli angusti spazi di sempre a farsi missionaria. In questa sorta di forzato confronto con la società in radicale trasformazione, l'Azione Cattolica è una grande opportunità religiosa e pastorale che permette il superamento di un cattolicesimo familiare e devozionale, unicamente relegato alla dimensione culturale. La novità dell'Azione Cattolica è di incorporare e associare uomini e donne comuni in una missione e in un'attività sino ad allora deputata ai soli consacrati. Il margine di autonomia e di responsabilità dei laici nella Chiesa latinoamericana è ridottissimo, se non inesistente. È una Chiesa, mi si lasci passare l'espressione, "in cui non si muove foglia che la gerarchia non voglia". L'Azione Cattolica rompe la pietrificazione di un cattolicesimo centrato solo su di sé e sulla prevalenza dello *status* clericale. "Una figura nuova appare sulla scena: – scrive Fortunato Mallimaci – il 'militante cattolico'. Questi fonda la sua legittimità e conquista nuovi spazi di potere non a partire dalla sua origine sociale o familiare, ma dalla sua vocazione, dedizione,

¹⁵⁶ Cfr. P. Blanquart, *Un nouveau christianisme?*, in "Autrement", 44 (1982), pp. 237-238.

devozione o inserimento nel movimento cattolico. Nasce così per innumerevoli uomini e donne, specialmente giovani, la possibilità di fare una 'carriera militante' nella Chiesa"¹⁵⁷.

In America Latina l'Azione Cattolica svolge un ruolo che non ha paragoni con gli altri continenti e neanche con l'Europa, permettendo ai laici di assumere responsabilità mai esercitate prima. Nonostante le difficoltà iniziali in Bolivia, per esempio, vede la luce soltanto nel 1938, anche se l'episcopato ne discute per la prima volta già all'inizio del 1933.

Pio XI ha una elevata concezione del laico e della dignità del laicato. Lo chiama a vivere da protagonista nella comunità ecclesiale e lo esorta a una partecipazione attiva all'interno della Chiesa e a un responsabile rapporto con il mondo.

L'Azione cattolica vede la luce in quasi tutti i Paesi dell'America Latina tra il 1931 e il 1943 e ha, nella maggioranza dei casi, come modello ispiratore quello italiano. Una associazione divisa in quattro grandi branche: uomini, donne, giovani uomini e giovani donne. La versione cosiddetta unanimista si installa in Argentina, Cile, Uruguay, Brasile, Messico, Colombia e Cuba. In una lettera all'episcopato argentino, del 4 febbraio 1931, Pio XI manifesta il suo incoraggiamento e la sua soddisfazione per la nascita in quella terra di questa nuova forma di apostolato cristiano. Il lavoro dei parroci, per quanto diligente sia, scrive, è insufficiente a rispondere alle grandi necessità che i tempi richiedono. In America Latina l'Azione Cattolica rappresenta una vera rivoluzione: una modalità nuova di vivere il cattolicesimo. Trasforma la Chiesa in un movimento presente nella società civile e non più solo una pura istituzione clericale, oltre a rappresentare un grande serbatoio di vocazioni ecclesiastiche. Sino agli anni Sessanta sono centinaia le vocazioni religiose e diocesane che maturano nelle fila dell'Azione Cattolica.

Nel 1931, quando Pio XI scrive l'enciclica *Quadragesimo anno*, la questione sociale è profondamente mutata. Il problema non è più solo la classe operaia, né il confronto tra due classi sociali, ma lo scontro tra le tesi teoriche e i programmi politici di due nuove ideologie, di due forme di pensiero che hanno generato due diversi modelli di stato e di società. Il testo dell'enciclica

¹⁵⁷ F. Mallimaci, *La Chiesa durante i regimi populistici (1930-1960)* in *La Chiesa in America Latina 1492-1992, Il rovescio della storia*, cit., p. 252.

che il papa pubblica il 15 maggio non è, come ha scritto Marie-Dominique Chenu, soltanto un aggiornamento della *Rerum Novarum* nella nuova situazione, ma lo sforzo di definire “un ordine sociale ed economico nel suo insieme, la cui regola suprema è la giustizia sociale”¹⁵⁸. L’enciclica appare all’indomani della tragica crisi economica del 1929 e in un momento della storia umana segnato fortemente dal tema della pace.

Sono tante le novità, com’è noto, presenti nel testo del 1931 e sono in larga parte l’emersione della lunga riflessione svolta dal pensiero sociale cattolico in ambito tedesco, in particolare dal gesuita padre Gustav Gundlach e fatta propria da colui che è ritenuto il materiale estensore dell’enciclica, Oswald von Nell-Breuning¹⁵⁹. Il papa rilegge le vicende storiche, politiche ed economiche del recente passato e individua nella dilatazione senza freni e nelle patologie del capitalismo industriale la formazione di un nuovo potere, più che mai dispotico, esercitato da “quelli che tengono in pugno il denaro, la fanno da padroni”, avendo “in mano per così dire, l’anima dell’economia, sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare”¹⁶⁰. L’enciclica ribadisce il principio del giusto salario, proporzionato non solo alle necessità del lavoratore, ma anche a quelle della sua famiglia ed enuncia, per la prima volta, quel “principio di sussidiarietà”, che sarà d’ora in poi l’architrave del pensiero sociale della Chiesa¹⁶¹.

Pio XI giustifica in modo fermo l’intervento dello stato nell’economia, questo ancor prima che John Maynard Keynes enunci la sua nota teoria, che così largo seguito avrà nelle vicende economiche lungo tutto il Novecento¹⁶². Ma soprattutto rifiuta il liberalismo inteso come illimitata e sfrenata concorrenza

¹⁵⁸ M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa (1891-1971). Origine e sviluppo*, Brescia 1977, p. 24.

¹⁵⁹ G. Feliciani, *Il pensiero della Chiesa*, in G. Vittadini (a cura di), *Che cosa è la sussidiarietà. Un altro nome della libertà*, Milano 2007, pp. 65-80.

¹⁶⁰ Pio XI, *Quadragesimo anno*, n. 106.

¹⁶¹ Pio XI, *Quadragesimo anno*, n. 86: “Come è illecito – scrive il papa – sottrarre agli individui ciò che essi possono compiere con le proprie forze e di loro iniziativa per trasferirlo alla comunità, così è ingiusto affidare ad una maggiore e più alta società quello che le minori e inferiori comunità possono fare”.

¹⁶² J.M. Keynes, *Teoria generale dell’interesse e della moneta*, Torino 1978.

delle forze economiche, che ha prodotto una iniqua distribuzione della ricchezza., accentuando “il grande squilibrio tra i pochi straricchi e gli innumerevoli indigenti”. La *Quadragesimo anno* non si limita alla pura condanna, ma invita i cattolici a farsi paladini di una sorta di nuova economia sociale, di una specie di “terza via” tra socialismo e capitalismo, che superi i canoni di una scienza economica radicalmente individualista.

Per i cattolici latinoamericani la *Quadragesimo anno* rappresenta, in un certo senso, il naturale approdo della loro ricerca culturale e religiosa. Una risposta ai loro problemi. Quest'altra via che il papa suggerisce è quella che potrà salvare il popolo latinoamericano dalle sue antiche e nuove schiavitù: l'egemonia sociale e culturale del liberalismo manchesteriano e il collettivismo marxista. Ci sono nell'enciclica una serie di importanti novità sul piano culturale e magisteriale che sono in grande sintonia con i temi e le visioni care al rinascimento cattolico della cultura latinoamericana, quali il rifiuto del liberalismo in tutte le sue forme ideologiche, economiche e sociali e la riproposizione di una soluzione cattolica e spirituale alla decadenza delle radici cristiane della civiltà occidentale.

Quello che attrae i cattolici del nuovo mondo è in sintesi la proposta del papa sulla “civiltà cristiana” come alternativa al soffocante duopolio di comunismo e neoliberalismo. L'idea di Pio XI di dar vita a un nuovo ordine economico internazionale, ispirato alla giustizia sociale e al bene comune, in grado di riconciliare lo stato, gli individui e i corpi intermedi, rappresenta per i cattolici del nuovo mondo l'alternativa al vecchio cattolicesimo ispano-lusitano e regalista. Il magistero di papa Ratti contribuisce in modo determinante allo sviluppo di un nuovo cattolicesimo, dal forte contenuto anticomunista e antiliberale.

*Una Chiesa senza preti, l'invasione protestante
e la minaccia comunista*

All'indomani della Prima guerra mondiale l'America Latina è un continente ancora parzialmente sconosciuto all'apparato centrale della Chiesa cattolica. Si sa poco di queste Chiese, dei loro problemi. Le informazioni che giungono a Roma sono scarse, frammentarie, alcune eccessivamente rassicuranti, altre cata-

strofiche. Le distanze, la vastità geografica, le enormi difficoltà nelle comunicazioni, i frequenti cambiamenti degli scenari politici e sociali che sconvolgono con frequenza il continente, non permettono che una conoscenza sommaria e parziale di quello che sta accadendo in quelle lontane repubbliche. L'argentino Juan Domingo Sarmiento scrive che "il male che affligge la Repubblica Argentina è l'immensità", mentre i geografi europei parlano del Brasile come di una "maledizione dello spazio". In America Latina le distanze non si calcolano in chilometri, ma in ore. Non si possono capire la storia e le dinamiche religiose di questo continente se non si tengono nel debito conto i condizionamenti e i vincoli di questa geografia sconfinata.

Con la scusa della distanza, i vescovi latinoamericani sono dispensati per secoli dal governo coloniale spagnolo dall'effettuare ogni cinque anni la canonica *visita ad limina* alla sede di Pietro. Questo fa sì che tutte le informazioni che riguardano la vita e l'organizzazione di queste Chiese, giungano nella capitale spagnola e non in Vaticano. È Madrid il cuore pulsante e decisionale da cui si amministra la Chiesa sudamericana. Con la rottura dell'ordine coloniale, la Chiesa latinoamericana rimane totalmente isolata dal resto dell'orbe cattolico. Nessun vescovo paraguayano in 352 anni, dall'epoca della fondazione della diocesi da parte di papa Paolo III il 1 giugno 1547 e sino al Concilio plenario del 1899, ha mai attraversato l'Oceano per recarsi a Roma a visitare il successore di Pietro¹⁶³.

Nel giro di due decenni, all'indomani dell'indipendenza, la Chiesa latinoamericana vive un radicale e violento processo di disarticolazione e di smembramento dell'unità del *corpus* ecclesiale. I seminari vengono chiusi, le ordinazioni sacerdotali sospese, le Chiese e gli archivi ecclesiastici saccheggiate. L'unità della cristianità medievale in Europa è lentamente entrata in crisi con la nascita delle varie nazionalità, nel corso di quattro secoli. In America Latina questo avviene in poco più di un decennio. La Chiesa coloniale è stata un esempio, un modello riuscito, di società corporativa, divisa tra alto e basso clero, indios e criollos, bianco e negro, ricco e povero. I vescovi duran-

¹⁶³ Roa-Maiz, *Breve Reseña Histórica de la Iglesia de la Santísima Asunción del Paraguay, 1899*, Asunción 1906, v Apéndice.

te questa lunga stagione hanno il senso di appartenere a un unico ordine coloniale. Un prelado argentino può essere nominato vescovo in Messico e allo stesso tempo un vescovo guatemalteco può essere traslato in Cile.

L'attenzione vaticana verso il Sudamerica si inserisce nel più generale disegno di riavvicinare le Chiese latinoamericane alla Sede Apostolica. A partire dall'indipendenza, Roma inizia a seguire da vicino quelle terre, che il patronato spagnolo aveva sempre sottratto al suo controllo. I pontificati di Gregorio XVI, di Pio IX e di Leone XIII scandiscono le tappe di una progressiva romanizzazione dell'antica Chiesa coloniale. La posta in gioco è l'occupazione dello spazio lasciato vuoto dalla scomparsa del patronato di cui le nuove repubbliche si proclamano eredi.

All'interesse e alla ritrovata attenzione della Santa Sede per l'America Latina, contribuiscono, per così dire, anche ragioni esterne alle dinamiche ecclesiali. Il XIX secolo segna l'ascesa della nuova borghesia europea, mentre si attenua l'antagonismo tra Francia e Inghilterra per il controllo del commercio internazionale. Londra e Parigi divengono per l'élite politica e culturale latinoamericana, i nuovi punti di riferimento economici e intellettuali: la sconfitta della Spagna produce nel nuovo mondo un nuovo scenario politico istituzionale. In pochi decenni, inoltre, il nuovo continente diviene l'approdo di uno dei più vasti movimenti migratori contemporanei che portano in Sudamerica milioni di europei. Questi cambiamenti degli scenari politici, sociali, culturali, demografici e internazionali costringono indirettamente la Santa Sede a occuparsi con maggiore sistematicità della Chiesa e della società nel nuovo mondo.

Le celebrazioni per il IV Centenario della scoperta dell'America, nel 1892, offrono a Leone XIII – come egli stesso avrà modo di dire nella lettera di indizione del Concilio Plenario, *Quam Diuturnum* del 25 dicembre 1898 – la prima pubblica occasione per riflettere sulle conseguenze di quegli avvenimenti e manifestare, nello stesso tempo, le “premure” della Sede Apostolica per le “amatissime popolazioni dell'America Latina” e gli sforzi per promuovere un ringiovanimento della fede cattolica e della Chiesa in quel continente¹⁶⁴. Leone XIII è il primo papa che si

¹⁶⁴ *Quam Diuturnum*, in *Enchiridion delle Encicliche*, III, Leone XIII (1878-1903), Bologna 1997, p. 1799.

rende conto delle gravi difficoltà della Chiesa in questo continente, sia di quelle interne, “il rinnovamento pastorale”, sia di quelle esterne, ossia le sue relazioni con gli stati e con la più ampia società civile. La politica di Leone XIII si muove in America Latina, lungo tre distinte direttrici: la prima politico-diplomatica è tesa a ricercare la tutela degli spazi vitali per la vita e l'azione della Chiesa. La ricerca di un nuovo *modus vivendi* con il nuovo potere politico diviene un obiettivo prioritario della Santa Sede. Leone XIII è convinto, al contrario del suo predecessore, che pur rimanendo fermissimi nei principi si può negoziare anche con governi “ostili” per far guadagnare alla vita religiosa più spazi e più respiro. Se pur limitate, delle intese oneste sono possibili. La Santa Sede tenta con tutte le sue forze di ottenere dalla nuova leadership politica sudamericana il riconoscimento dello statuto pubblico per la missione religiosa e la sua tutela giuridica.

La seconda direttrice, *pastorale-tridentina*, è centrata su una radicale e sistematica riforma spirituale e culturale del clero, sulla creazione di nuove diocesi, sulla riforma dell'intero apparato ecclesiastico, sulla promozione di nuovi ordini religiosi e sulla fondazione di università. Il papa esige che le parrocchie siano affidate ai migliori preti delle diocesi, che questi siano autentici pastori ed esempi per il popolo come richiede il loro *status* sacerdotale. Invita i vescovi a riaprire i seminari e a formare un clero non solo santo, ma anche dotto, capace di esporre la dottrina cattolica, ma anche di difenderla dagli avversari. Attira l'attenzione sulla cura e l'evangelizzazione degli indios ed esige che i preti intensifichino i loro sforzi in tal senso. Chiede da ultimo ai religiosi europei di fare dell'America Latina una priorità della loro missione. Negli ultimi decenni del secolo arrivano in America Latina i salesiani di don Bosco, gli agostiniani, i monfortani, i lazzaristi, i clarettiani e i carmelitani. Un vigoroso appello è indirizzato dal papa nel 1895 all'episcopato del Perù, affinché aumenti il proprio sforzo missionario tra gli indios. I cappuccini vanno a evangelizzare gli araucani del Cile, i francescani e i domenicani si indirizzano all'Amazzonia brasiliana.

La terza direttrice è quella *missionaria*. Nel momento in cui la vecchia Europa diventa “terra di missione”, Leone XIII intravede l'importanza del continente americano per le

chiese cristiane, anche se l'etnocentrismo europeo limita gli effetti di tale chiaroveggenza. È necessario superare quella dimensione esclusivamente europea che ha sino ad allora caratterizzato la presenza della Chiesa. L'America Latina rappresenta, in questo senso, per il papa un nuovo mondo ove la Santa Sede potrà tornare a essere nuovamente l'arbitro tra le nazioni. Lo scenario sudamericano è certamente alla fine del secolo uno dei luoghi privilegiati dell'attivismo diplomatico vaticano, ove la "più alta potenza morale del mondo", secondo il giudizio del Cardinal Rampolla, potrà giocare un ruolo decisivo. La mediazione e l'arbitraggio divengono gli strumenti tecnici per l'esercizio di questa nuova missione diplomatica. Ma il capolavoro della politica latinoamericana di papa Pecci resta il Concilio plenario latinoamericano. È lo stesso papa che, salutando i vescovi al termine dei lavori, così si esprime: "Consideriamo il Concilio Plenario come la pagina più gloriosa del nostro pontificato"¹⁶⁵.

Probabilmente l'idea di celebrare un Concilio Americano deve aver aleggiato durante i lavori del Concilio Vaticano I. Il progetto di celebrare un Concilio continentale è certamente favorito dagli innumerevoli sinodi e concili che si sono tenuti in diverse nazioni del mondo negli anni successivi alla chiusura del Vaticano I. Negli anni Ottanta si celebrano, come è noto, oltre al Concilio di Baltimora, quello Plenario di Sidney, quello di Santiago di Compostela e quello di Valladolid.

Il concilio costituisce il naturale approdo di quelle "speciali cure" che il papa Leone XIII nella lettera del 15 giugno 1877 a Mariano Rampolla dichiara di voler riservare all'America Latina.

Il Concilio si svolge a Roma tra il 29 maggio e il 9 luglio del 1899. Vi partecipano dodici arcivescovi e quarantuno vescovi dei centoquattro esistenti. L'anima *teologica e ideologica* dell'assise è il futuro cardinale Josè Calasanz Llevaneras Vives y Tuto, così potente e onnipresente da essere apostrofato dai suoi contemporanei come "Vives fa tutto", tanto determinante è stato il suo

¹⁶⁵ Questa citazione è tratta da una lettera pastorale che il vescovo di Cartagena, Colombia, Pedro Adan Brioschi, inviò ai suoi diocesani. Si tratta di un libretto di 50 pagine pubblicato dalla Editorial San Giuseppe il 10 agosto 1899.

ruolo nei lavori e nei documenti finali. L'assise non è, come è noto, un momento di grande scambio e approfondimento teologico pastorale. I vescovi ricevono un ordine del giorno e insieme le disposizioni da parte della curia romana su cosa dovranno fare. I temi affrontati sono sostanzialmente quelli tridentini: la fede, la Chiesa, il sacerdozio, il culto, le minacce contro la fede, le relazioni Stato Chiesa, i beni della Chiesa e i temi della disciplina ecclesiastica. Al termine dei lavori vengono approvati 998 decreti. Il Concilio condanna il liberalismo, l'ateismo, il razionalismo, il positivismo e indica nel protestantesimo la fonte di tutti gli errori moderni. A giudizio dei vescovi convenuti, il Concilio è l'avvenimento più importante nella storia dell'America Latina, dopo la "conversione" del continente al cristianesimo¹⁶⁶.

Il Concilio plenario latinoamericano non fu un concilio rinnovatore, "né propose provvedimenti capaci di rispondere alle sfide della nuova cultura; mantenne un atteggiamento di conservazione e difesa, non disse nulla sulla scarsità dei sacerdoti e sull'evangelizzazione dei neri" e non elaborò un sistematico programma di riforma del cattolicesimo sudamericano¹⁶⁷.

Si deve riconoscere che i decreti approvati dal Concilio non offrono una particolare originalità dottrinale. Hanno un carattere marcatamente giuridico, che ricalca un'impostazione e una visione teologica fortemente romana. A giudizio di molti autori il Concilio imprime al cattolicesimo latinoamericano un forte orientamento ultramontano. L'intenzione del Concilio non è di penetrare a fondo nella realtà latinoamericana, bensì di riadattarla alla nuova fisionomia della Chiesa, incentrata interamente su Roma. Secondo questa lettura quell'assise altro non è che la latinoamericanizzazione del Vaticano I e dei suoi contenuti teologici, canonici e pastorali e la romanizzazione del suo apparato ecclesiastico. Gli effetti di tale riforma produrranno una nuova gerarchia ecclesiastica senza più tracce di gallicanesimo e

¹⁶⁶ Sulla celebrazione del Concilio e le sue dinamiche vedi D.R. Picardo, *La celebración del Concilio Plenario de América Latina*, in Pontificia Commissio Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización de América Latina, Simposio Histórico, Actas, Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999*, Città del Vaticano 2000, pp. 185-234.

¹⁶⁷ J.M. Laboa, *La Chiesa e la modernità, I, L'Ottocento*, Milano 2003, p. 253.

obbediente alle direttive della Santa Sede. L'orientamento dei decreti conciliari non ha niente a che vedere con la storia del cristianesimo di questo continente. L'idea di base è la clericalizzazione della vita ecclesiale e la distruzione di quel cristianesimo devozionale che per lo più faceva a meno della presenza del sacerdote.

Pur con i suoi limiti, il Concilio plenario costituisce la più importante opera di riforma e integrazione della Chiesa nel continente. Non si deve dimenticare che i vescovi sudamericani sperimentano la prima esperienza di collegialità solo in occasione del Concilio Vaticano I, è in quella occasione che la gerarchia latinoamericana "scopre" di far parte di un più largo "popolo di Dio". Gli episcopati sono invitati a stringersi intorno al pastore universale, a muoversi in sintonia con la Santa Sede, a uscire dalla logica delle chiese nazionali e sviluppare una coscienza ecclesiale, continentale e unitaria. Il Concilio fa uscire le singole chiese dalla prigionia e dall'angustia dei propri orizzonti nazionali.

La Prima guerra mondiale interrompe questa opera di riforma e rende nuovamente precari e saltuari i rapporti e le comunicazioni, da così poco tempo ristabilitesi. Il pontificato di Benedetto XV ha altri e più assillanti problemi a cui badare.

Non appena divenuto papa, Pio XI deve affrontare le gravi persecuzioni subite dalla Chiesa nel Messico rivoluzionario. Nella sua allocuzione al Sacro Collegio del 24 dicembre 1931, richiama l'attenzione della cattolicità universale sulle gravi persecuzioni subite dalla Chiesa nella Russia comunista, nella Spagna repubblicana e nel Messico rivoluzionario¹⁶⁸. Queste rivoluzioni sono lette da papa Ratti come manifestazione del diabolico piano concepito da Mosca per distruggere la Chiesa cattolica e il papato. Il 30 novembre del 1924, dopo quattro anni di presidenza di Álvaro Obregón (1920-1924), viene eletto presidente Plutarco Elías Calles Serrano, il quale direttamente fino al 1928 e indirettamente attraverso le presidenze di Portes Gil E. (1928-1930), P. Ortiz Rubio (1930-1932) e A. Rodríguez (1932-1934) domina per un decennio la vita politica del Messico. La questione messicana attraversa tutto il pontificato di papa Ratti,

¹⁶⁸ "La Civiltà Cattolica", 83, (1932), pp. 172-173.

tanto da costringerlo a intervenire in più occasioni, con articoli su *L'Osservatore Romano*, circolari ai nunzi, allocuzioni concistoriali e soprattutto con quattro encicliche: la *Paterna sane sollicitudo*, del 2 febbraio 1926, l'*Iniquis afflictisque*, del 18 novembre 1926, l'*Acerba animi magnitudo*, del 29 settembre 1932 e la *Firmissimam constantiam*, del 28 marzo 1937, nella speranza di aiutare e di agevolare la soluzione del conflitto tra lo stato e i cattolici, resosi incandescente dopo la rivolta dei *cristeros*. La *revolucion cristera* dura quasi tre anni e trascina i cattolici in una sanguinosa guerra contro lo stato messicano. Fu un movimento di reazione contro quello che è stato convenuto chiamare la rivoluzione messicana, una rivoluzione che accelerava l'impresa modernizzatrice del regime precedente e resuscitava la questione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato. Il popolo allora si mobilitò, come aveva cominciato a fare nel 1915, sulla base della legittima difesa, di fronte a un anticlericalismo tanto radicale, quanto brutale¹⁶⁹. Sono più di trentamila, com'è noto, quelli che vengono uccisi in combattimento o fucilati, a volte colpevoli soltanto di aver professato la fede cattolica, come gli oltre 90 sacerdoti uccisi o bruciati. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del XX secolo i governi messicani approvano un'ampia legislazione anticlericale. Nei primi mesi del 1928 il Vaticano tenta di stabilire un contatto diretto con il presidente Calles, incaricando l'arcivescovo di Morelia, monsignor Leopoldo Rúaiz y Flores, di aprire trattative con il governo. Il 21 giugno del 1929 viene raggiunto un accordo, i cosiddetti *Arreglos*, che pongono fine alla guerra fratricida. La tregua ha vita breve. Attorno all'interpretazione e all'applicazione degli accordi le parti si dividono già all'indomani della firma. I cattolici sono spaccati tra chi pensa che la gerarchia abbia tradito i fedeli e quanti sostengono che l'accordo rappresenti l'unica via percorribile per far sopravvivere la Chiesa in un Paese dominato da un così duro anticlericalismo. Gli scontri e le violenze, seppur in tono minore, proseguono per tutta la seconda metà degli anni Trenta. La politica vaticana non si limita solo a denunciare e condannare la brutale persecuzione, ma si muove a tutto campo nella ricerca di un

¹⁶⁹ A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y sus consecuencias*, México 1966.

modus vivendi, che permetta alla Chiesa di non soccombere. Soprattutto dopo la firma degli *arreglos*, Pio XI viene accusato da non pochi ecclesiastici messicani di ingenuità e, se così si può dire, di eccessivo pragmatismo. Alcuni preti pubblicano diversi libri in cui denunciano gli accordi. Come è stato notato, “il *modus vivendi*, che si era trasformato in un *modus moriendi* per i *cristeros*, permise però che si ripristinassero le istituzioni ecclesiastiche: vescovati, seminari, parrocchie”¹⁷⁰. Nonostante il papa condanni pubblicamente la politica del governo messicano, Giuseppe Pizzardo, Segretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, rimprovera i prelati messicani di aver provocato in maniera irresponsabile un conflitto con il governo. Contrariamente alla gerarchia locale, Roma non crede che in Messico esista un serio pericolo bolscevico¹⁷¹. La questione cri-stera segna profondamente la storia politica e religiosa messicana, modellando nel corso del tempo un cattolicesimo naturalmente sulla difensiva, prudente e soprattutto nazionalista, orgoglioso della sua autosufficienza, di non dover dipendere dal clero europeo.

Il papa è solidale con l’episcopato e il clero messicano per i loro sforzi in difesa della religione, ma non vuole che la fede venga confusa o usata strumentalmente da una o più fazioni politiche. La ripresa delle persecuzioni contro la Chiesa messicana, all’inizio degli anni Trenta, non lo spinge a rivedere le proprie posizioni. Uscendo da un lungo incontro con il papa, il 20 dicembre 1931, dedicato al tema della situazione religiosa del Messico, il cardinale Pacelli annota negli ormai divenuti celebri “fogli di udienza”: “Trovare modo di dire che la S. Sede non può che benedire e incoraggiare tutti quelli che difendono i diritti di Dio e della religione; però nelle condizioni attuali non può autorizzare né incoraggiare la resistenza armata [...]. Ma nelle condizioni attuali non può la S.S. né autorizzare né incoraggiare, non vogliamo dire disapprovare [...] se vi è partecipazione del popolo alla vita religiosa, quotidiana, e soprattutto, la Domenica, e non solo talvolta alle feste, si raccolgono

¹⁷⁰ Y. Chiron, *Pio XI. Il papa dei patti lateranensi e dell’opposizione ai totalitarismi*, Cinisello Balsamo (MI) 2006, p. 384.

¹⁷¹ E. Chávez Sánchez, *La Iglesia de México entre Dictaduras, Revoluciones y Persecuciones*, México 1998, pp. 210-276.

grandi frutti. Se si vuole un partito di cattolici, agire con la coscienza cattolica, ma non con partito cattolico, cioè identificare l'idea di partito con quella di cattolici. Cattolici organizzati a partito, ma non partito cattolico"¹⁷². I rapporti dei cattolici con la politica e, più nello specifico, i legami tra la Chiesa e i Partiti Conservatori, come vedremo meglio, sono un nodo decisivo nella storia religiosa e politica del cattolicesimo in America Latina.

Con il pontificato di Pio XI il cattolicesimo latinoamericano sale alla ribalta dell'opinione pubblica internazionale ed entra negli interessi e negli orizzonti dell'ecumene cattolica. La vicenda messicana è un evento traumatico perché ripropone il tema del martirio nel cuore del Novecento, in un continente eminentemente cattolico, un'esperienza estranea alla storia di questo cattolicesimo. Il cristianesimo che arriva nel nuovo mondo giunge già nella versione costantiniana e non conosce, al contrario di quello europeo, la stagione della persecuzione, della povertà, dell'emarginazione. Le fotografie del padre Miguel Agustín Pro Juárez, un gesuita fucilato senza processo il 23 novembre 1927, in piedi, con le braccia in croce, fanno il giro del mondo. In Francia *L'Illustration* le ripropone in più occasioni. In Italia il periodico cattolico varesino "Il Luce!", come ha scritto Giorgio Vecchio, segue con passione le traversie dei cattolici messicani, "dedicando loro titoli a tutta pagina e pubblicando con grande evidenza le biografie e le foto dei cattolici uccisi"¹⁷³. In tutta Europa si tengono conferenze per condannare la politica anticlericale di quel governo e l'eroica resistenza dei cattolici messicani. L'immagine di laici ed ecclesiastici disposti a dare la loro vita al grido di "Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe!" affascina e seduce il cattolicesimo latinoamericano, divenendo un mito anche per i cattolici europei. Il cardinal vicario di Roma, sollecitato dallo stesso Ratti, invita i cattolici romani a pregare per il Messico, con l'intento di attirare l'attenzione di tutto il mondo sulle precarie condizioni di quella Chiesa.

Cosa rappresenti nel vissuto religioso e nell'immaginario collettivo della vita del cattolicesimo latinoamericano lo spettro

¹⁷² In A.S.V., in A.E.S., IV, Stati Ecclesiastici, Busta 344, Fasc. 47.

¹⁷³ G. Vecchio, *Prefazione* a M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930, Stato, Chiesa e Popoli indigeni*, Brescia 2007, p. 9.

della persecuzione messicana è in parte un tema ancora da studiare. Tutto l'episcopato si stringe attorno ai vescovi messicani solidarizzando con la loro tragica condizione. Il tema del martirio torna frequentemente e con grande enfasi in una serie di lettere pastorali. È questa un'esperienza nuova e scioccante. La questione messicana non monopolizza però gli interessi e le preoccupazioni del pontefice, nel quadrante latinoamericano. Ratti segue con particolare attenzione quanto avviene nelle altre repubbliche dall'altro lato dell'Oceano.

Qual è lo *status* del cattolicesimo sudamericano che Pio XI eredita quando sale al soglio pontificio?

In un voluminoso rapporto alla fine dell'Ottocento, il cardinal Angelo Di Pietro, ex nunzio in Argentina, scrive: "I vescovi non mancano di ottime qualità e di zelo [...], ma sono come capitani con pochi soldati e questi pigri senza prudenza e senza disciplina"¹⁷⁴. "Sono carne senza ossa, se non sostenuti, non si reggono", sentenza lapidariamente l'autorevole cardinale curiale Vives y Tuto, probabilmente l'ecclesiastico "romano" più informato e competente, vera *autoritas* delle questioni sudamericane nel Vaticano di Pio X, grande artefice organizzativo e teologico del Concilio plenario del 1899. Sono molti i pericoli che, nella prospettiva romana, minacciano la stabilità e compromettono lo sviluppo e le potenzialità di questo cattolicesimo, tra questi *in primis* la questione del clero, la diffusione del movimento missionario protestante e il successo che incontra nel continente il movimento comunista.

Nell'intento di elaborare un'adeguata strategia e di suggerire ai singoli episcopati nazionali direttive e indicazioni utili, la Santa Sede avvia, attraverso la propria rete diplomatica, un vero e proprio *check up*, attraverso cui conoscere il vero stato di salute del cattolicesimo d'oltre Atlantico.

La secolare mancanza di vocazioni autoctone e la dipendenza dal clero straniero sono i problemi storici del cattolicesimo sudamericano con cui hanno dovuto misurarsi gli episcopati e tutti i pontefici da Gregorio XVI in poi. Una delle più gravi lacune degli studi sul cattolicesimo latinoamericano rimane la mancanza di una organica storia del clero.

¹⁷⁴ Rapporto del Card. A. Di Pietro del 1881, in A.S.V., in A.E.S., America, Fasc. 6, Pos. 61, Foglio 232.

All'inizio del XX secolo vi sono in America Latina 113 circoscrizioni ecclesiastiche, 93 diocesi e 20 sedi metropolitane. Non vi è diocesi al disotto dei 200.000 chilometri quadrati. Molte circoscrizioni ecclesiastiche hanno larghe zone del proprio territorio totalmente sconosciute, sia ai vescovi che ai preti. In Brasile la situazione rasenta l'incredibile. Ogni diocesi ha un territorio ampio più o meno quanto l'Italia. Larga parte dell'America Centrale dipende ancora dalla sede arcivescovile di Città del Guatemala, mentre tra la diocesi di Asunción, in Paraguay e Buenos Aires non vi sono che pochissime diocesi. Le enormi distanze tra le diocesi suffraganee e le rispettive sedi metropolitane rendono di fatto, per moltissimo tempo, pressoché impossibili i contatti e le relazioni tra i vescovi, impedendo la realizzazione di ogni minima forma di collegialità episcopale. I tanto desiderati sinodi provinciali, voluti da Roma, non possono essere celebrati, spesso a causa di queste limitanti condizioni ambientali. In Argentina, Brasile, Perù e Colombia per i vescovi è spesso impossibile visitare, come prescrive il codice di diritto canonico, integralmente la propria diocesi. Su 96 rapporti inviati a Roma, in occasione delle visite *ad limina* tra il 1894 e il 1899, solo 26 vescovi dichiarano di aver visitato per intero il territorio della propria circoscrizione ecclesiastica¹⁷⁵. Oltre che immense, le diocesi latinoamericane sono estremamente povere. Il vescovo di Goyàs in Brasile con grande realismo scrive al Papa: "Non possiedo una mensa episcopale, né denaro, né reddito. La visita pastorale non può realizzarsi perché muoversi necessita di risorse finanziarie e io non le possiedo. E quindi resto a casa"¹⁷⁶. L'isolamento dei vescovi è così forte che l'episcopato sudamericano ha sempre potuto beneficiare di speciali privilegi. È consuetudine, e Leone XIII e Benedetto XV confermano tale esenzione, che nelle ordinazioni episcopali il prelato consacrante non sia assistito da altri due vescovi, vista l'impossibilità pratica, il più delle volte, di reperirli. La sede vacante è spesso una condizione più ordinaria che straordinaria.

¹⁷⁵ F. Ruiz Serena, *La vida y ministerio de los Obispos latinoamericanos a finales del siglo XX*, in Pontificia Commissio Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización en America Latina*, cit., p. 1241.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 1244.

Ma il problema più grave rimane il clero. I vescovi hanno difficoltà a nominare parroci o rettori di seminario per la mancanza di candidati idonei a ricoprire questi incarichi. L'arcidiocesi di San Salvador de Bahia, in Brasile, con più di due milioni di fedeli può contare solo su 346 sacerdoti e San Paolo ha non più di 200 sacerdoti secolari e 50 religiosi. Alla fine della Prima guerra mondiale, il primo delegato apostolico in America Centrale, il cardinale salesiano Giovanni Cagliero, scrive che in El Salvador vi è un sacerdote ogni 20.000 abitanti.

Tra il clero, in particolare nelle campagne, il concubinato è prassi comune in tutti i Paesi. In Brasile le case parrocchiali e i conventi, oltre agli ecclesiastici, ospitano spesso intere famiglie, in un'accettata promiscuità. Gli Archivi Vaticani sono affollati di rapporti e relazioni dei vari delegati apostolici che denunciano scandalizzati la vastità e la gravità del fenomeno¹⁷⁷. Una piaga che contagia anche il clero religioso, forse più di quello diocesano. Le rare visite canoniche da parte dei superiori provinciali e generali, trasformano il più delle volte l'esenzione canonica in questa parte del mondo in un'implicita autorizzazione a fare quel che si vuole, vista l'impossibilità dell'ordinario diocesano di poter intervenire. Anton Pazos, nei suoi studi sulla Chiesa nel nuovo mondo, ha osservato che il clero Sudamericano è da sempre affetto da due "tare morali": la preoccupazione eccessiva per il commercio e gli "affari secolari" e la "militanza in prima persona nelle organizzazioni e nella lotta politica"¹⁷⁸. La partecipazione del clero alle vicende politiche dei rispettivi Paesi non è un fatto occasionale, legato a quell'evento straordinario che sono le guerre di indipendenza, ma rappresenta una costante nella vita politica ed ecclesiastica latinoamericana, con conseguenze nefaste nella vita della Chiesa.

In Messico, Ecuador, Colombia e Cile, spesso i palazzi arcivescovili si trasformano in sedi di Comitati elettorali. Il clero ben al di là della difesa del legittimo diritto di voto, come prescritto dalle varie costituzioni, si getta come scrivono molti rappresentanti del papa "con ardore e passione nelle agitazioni e nelle lotte di partito". Non fa, il più delle volte, che seguire l'esempio

¹⁷⁷ A. Pazos, *La iglesia en la America del IV centenario*, Madrid 1992, pp. 229-251.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 305.

e le indicazioni dei propri ordinari, i quali scendono “nell’arena elettorale, sposando senza mediazione alcuna, con vibranti lettere pastorali la causa di questo o di un altro partito politico”. Giovanni Battista Guidi, incaricato d’Affari in Ecuador, sino ai primi anni del Novecento, descrive molto bene questo atteggiamento. “Mi limito a ricordare a tal proposito, quello che assai superficialmente ho segnalato nella prima parte di questo lavoro, riguardo all’attivissima parte presa dal defunto Arcivescovo Mons. Ordonez, dal suo Vicario Generale, Canonico Campuzano e dai vescovi di Loja e Portoviejo nelle elezioni presidenziali del 1892. [...] In quella occasione, il palazzo arcivescovile di Quito si costituì come sede del movimento elettorale [...] dalla tipografia del clero, che funziona nello stesso palazzo, uscivano e si diffondevano a tutta forza, tra il clero ed il popolo, giornali, volantini e manifesti [...] in sintesi, la causa della religione e della Chiesa si faceva così apparire come strettamente solidale con il Partito Conservatore, e per questo, tutti quanti che non appartengono a questo partito politico, o non si pronunciavano a favore del loro candidato, erano qualificati come liberali condannati dalla Chiesa, scomunicati o eretici. Errore questo, a mio modesto giudizio, pernicioso e funesto, che è stato poi all’origine di tutti i mali che ora affliggono la Chiesa ecuadoriana e pretesto di tutte le rappresaglie che l’attuale governo ha commesso contro il clero”¹⁷⁹.

La preoccupazione per la formazione e l’istruzione del clero e i seminari è nodale nel ministero pastorale di Pio XI. Un tema che il papa sente profondamente, tanto che quando il 30 agosto 1937 muore il cardinale Gaetano Bisleti, prefetto della Congregazione dei Seminari e dell’Università, Ratti non nomina un successore, ma ne assume egli stesso la direzione, che conserverà sino alla morte¹⁸⁰. La protezione dei seminari è una preoccupazione che il papa vuole sia esplicitamente definita in tutti i

¹⁷⁹ S. Castillo Illingworth, *Las persecuciones en America Latina. El caso ecuatoriano*, in Pontificia Commissio Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización en America Latina*, cit., p. 604.

¹⁸⁰ Si veda in particolare G. Moiola, *Pio X e la formazione del clero*, in AA.VV., *Pio X nel trentesimo della morte (1939-1969). Raccolta di studi e di memorie*, Opera diocesana per la preservazione e diffusione della fede, Milano 1969, pp. 261-293.

concordati che la Santa Sede firma durante il pontificato. Nonostante i suoi numerosi impegni, trova sempre tempo per ricevere i seminaristi, soprattutto quelli dei collegi romani. Alla riforma dei programmi di studio per la formazione del clero Pio XI dedicherà un'apposita costituzione, la *Deus scientiarum Dominus* che “avrebbe provocato un vero e proprio terremoto”, sopprimendo quasi tutte le facoltà teologiche, “soprattutto quelle annesse ai seminari, dal momento che quasi nessuno aveva i requisiti richiesti dal pontefice per poter continuare e conferire i gradi accademici”¹⁸¹.

Il 14 giugno 1938 il cardinale Eugenio Pacelli scrive che il papa, fortemente preoccupato per la mancanza di preti, in “codeste repubbliche [...] incarica le V. E. di assumere precise et sollecite informazioni circa luoghi più bisognosi di clero, circa numero approssimativo sacerdoti necessari et Congregazioni Religiose che potrebbero essere invitate a provvedere”¹⁸². Il panorama che emerge dalle relazioni inviate in Vaticano è, nello stesso tempo, preoccupante e desolante. I vescovi sono coscienti del problema, ma non sanno concretamente come porvi rimedio. Anche negli uffici vaticani prevale l'incertezza. Si ipotizza un “piano organico”, la nomina di un plenipotenziario pontificio, da inviare nel continente per trattare autorevolmente con i Superiori degli ordini religiosi, i nunzi e i vescovi, nella speranza di promuovere e coordinare un'efficace pastorale vocazionale a dimensione continentale. Si fanno vari nomi di ecclesiastici, ma il progetto alla fine non decolla. All'argomento vengono dedicate, in Segreteria di Stato e nella Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, varie riunioni. Il frutto di questa larga consultazione è un documento, piuttosto generico, tutto centrato sulle cause di questa crisi, privo di indicazioni e di pratici rimedi: *Provvedimenti per supplire alla deficienza del clero secolare nell'America Latina*. Il testo si limita ad analizzare le cause di questa mancanza di vocazioni. Non ci

¹⁸¹ M. Guasco, *La formazione del clero al tempo di Pio XI*, in C. Semeraro (a cura di), *Pontificio Comitato di Scienze storiche, Atti e documenti*, 31, *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI, Atti del Convegno Internazionale di Studio, Città del Vaticano 26-28 febbraio 2009*, Città del Vaticano 2010, p. 99.

¹⁸² Lettera circolare del Card. E. Pacelli, ai Nunzi in America Latina, 14 giugno 1938, in A.S.V., in A.E.S., *America Latina*, 1936-42, Pos. 14, Fasc. 14.

sono preti, si legge, perché il clero è costretto a vivere poveramente con i soli “incerti diritti di stola” tra popolazioni povere; è poco stimato per i suoi costumi “la deficiente cultura, la sua origine plebea e talvolta illegittima”; per la grandissima estensione dei territori; per l’eccessiva mobilità dei religiosi, che rifiutano di prendere cura d’anime “fissa”; perché, infine, molti istituti religiosi “specialmente quelli antichi, lasciano molto a desiderare, per moralità, zelo, desiderio di lucro”¹⁸³. I dati raccolti rappresentano una realtà ancora fortemente problematica. Le vocazioni continuano a scarseggiare, i seminari e le poche facoltà teologiche non sono in grado di garantire un’adeguata formazione culturale, morale e spirituale del clero. I religiosi vivono spesso in un regime di totale anarchia. Pio XI in più occasioni esprime i suoi accorati appelli a una maggiore cura e attenzione ai problemi del clero, interventi che ripeterà tutte le volte che avrà occasione di rivolgersi ai vescovi sudamericani, come nel caso dell’enciclica indirizzata ai presuli messicani, *Firmissimam constantiam*, il 28 marzo 1937. Convinto che la soluzione al nodo della questione ecclesiastica latinoamericana sia nel formare un clero all’altezza dei tempi e dei reali bisogni delle anime, incarica i vescovi degli Stati Uniti di creare nel 1936 a Montezuma, al confine con il Messico, un seminario nazionale per la formazione dei futuri sacerdoti messicani che non possono lasciare il continente e fonda a Roma, il 3 aprile 1934, il Pontificio Collegio Pio Brasiliano, affidandone la direzione alla Compagnia di Gesù.

Lo scarso clero e le sue modeste qualità morali e intellettuali sono considerate in Vaticano fra le maggiori cause della diffusione e della proliferazione delle missioni protestanti.

La storiografia latinoamericana non si è interessata per lungo tempo del fenomeno religioso protestante, relegando la storia della sua presenza nel continente a racconti agiografici o più frequentemente ignorandolo. Jean-Pierre Bastian, tra i più noti studiosi del fenomeno, constata che, nonostante un recente rinnovamento degli studi, “I protestantesimi latino-americani

¹⁸³ Provvedimenti per supplire alla deficienza del clero secolare in America Latina, Documento non firmato, a cura della Segreteria della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, in A.S.V., in A.E.S., America Latina, 1936, 42, cit.

sono stati oggetto di poche ricerche storiche rigorose e critiche delle fonti usate”¹⁸⁴.

La presenza protestante in America Latina deve essere compresa non solo come espressione di un’organizzazione religiosa, ma come un fenomeno della società, inserito nei rapporti di questa con la modernità, al di là di letture esotiche che la considerano solo come una minoranza eterodossa e marginale all’interno della storia latinoamericana.

Se oggi non è più possibile scrivere una storia del cristianesimo in America Latina unicamente centrata attorno alle vicende della Chiesa cattolica, dedicando solo alcuni spazi residuali alle altre confessioni, con il pretesto della loro marginalità, lo si deve in parte anche all’esplosione del nuovo e vasto fenomeno pentecostale, ignorato e spesso denigrato dal protestantesimo storico, almeno sino agli anni Sessanta che, al di là della semplice analisi quantitativa, ha messo fine al monopolio cattolico sul continente¹⁸⁵. È alla metà del XIX secolo che emergono i primi segni di una presenza protestante significativa, frutto in parte delle accresciute relazioni commerciali tra l’America Latina e diversi Paesi europei a maggioranza protestante. I Paesi latinoamericani sottoscrivendo i trattati commerciali con l’Inghilterra e gli Stati Uniti, sono costretti ad accettare *obtorto collo*, una clausola in cui si autorizza la pratica religiosa protestante per gli stranieri residenti. Questa garanzia giuridica permette la costruzione di Chiese nei principali porti e centri commerciali del continente, come per esempio la Chiesa anglicana di Buenos Aires nel 1831 e quella presbiteriana scozzese del 1833. Queste minoranze, composte per lo più di commercianti, hanno un ruolo decisivo per lo sviluppo dell’economie latinoamericane lungo tutto il secolo XIX¹⁸⁶. Non tutti gli Stati sudamericani perseguono una identica politica religiosa nei confronti dell’immigrazio-

¹⁸⁴ J.P. Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-istorique*, cit., p. 277.

¹⁸⁵ “L’America Latina sta diventando protestante?” si chiedeva nel 1990 l’antropologo statunitense David Stoll, constatando come il monopolio cattolico in America Latina fosse ormai in discussione. Cfr. D. Stoll, *His Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical Growth*, Berkley 1990, p. 9.

¹⁸⁶ Si veda in proposito W.P. Glade, *The Latin American Economies*, New York 1969.

ne europea. Come hanno dimostrato gli studi di Walther L. Bernecker, la diversa pratica della tolleranza religiosa, perseguita in materia di immigrazione da Argentina e Brasile, Messico e Perù segna profondamente e diversamente la storia delle rispettive nazioni. In Brasile, dei 300 mila immigrati tedeschi censiti sino al 1871 un po' più della metà è protestante, tanto che nelle regioni di Rio Grande do Sul, Paranà, Santa Caterina, hanno più cappelle dei cattolici. Al contrario Messico e Perù, rigidi difensori di una politica intollerante, restano escluse dai benefici sociali, economici e culturali che questa immigrazione europea assicura in altre nazioni¹⁸⁷.

Questo protestantesimo di immigrazione che viene dall'Europa ha il suo apogeo alla fine dell'Ottocento, quando l'America Latina vive il suo innamoramento per il darwinismo sociale, nella speranza di migliorare la razza nell'incontro con gli europei. Nel giro di pochi decenni si insediano alcune delle Chiese protestanti storiche, come quella metodista, battista e presbiteriana. Alla fine del XIX secolo l'America Latina conta circa 25.000 protestanti, nella maggioranza stranieri. Nel 1938 se ne contano 400.000, nel 1950 due milioni e nel 1962, se si riconoscono come valide le statistiche del *World Christian Handbook*, nove milioni. L'attendibilità e la certezza di queste cifre è spesso contestata, visto che sono le stesse gerarchie religiose, il più delle volte, a fornire i dati.

Le organizzazioni protestanti sono fortemente implicate nelle vicende politiche e vivono spesso in modo protagonista le principali trasformazioni socio-economiche di tutto il continente. L'Azione politica dei protestanti è particolarmente significativa in quattro Paesi. In Perù pastori e laici sono tra i più convinti ed entusiasti sostenitori dell'Alleanza Rivoluzionaria Popolare Americana, *APRA*, fondata da Victor Raul Haya de la Torre, simbolo di una nuova visione politica ant imperialista e antiautoritaria. In Brasile il movimento militare dei cosiddetti "Tenentisti" nel 1922 e nel 1924 vede la partecipazione convinta di numerosi ufficiali di confessione protestante. A Cuba, la presenza protestante è rilevante nelle lotte contro il regime autoritario del

¹⁸⁷ W.L. Bernecker, *Intolerancia religiosa e inmigración en México*, in "Cristianismo y Sociedad", XXVII/1, 99 (1989), pp. 7-24.

generale Gerardo Machado Morales negli anni Venti e tra le truppe ribelli che fanno il loro ingresso a L'Avana l'8 gennaio 1959. Sono protestanti molti dei ministri che compongono il primo governo democratico capeggiato da Fidel Castro. In Messico, come è noto, centinaia di membri delle congregazioni protestanti partecipano armati ai movimenti rivoluzionari anti-porfiristi, guidati da Francisco I. Madéro.

Sino alla metà dell'Ottocento rimane una religione di stranieri europei, che si avvale dell'appoggio e della protezione dei consolati e dei rappresentanti commerciali. Tra il 1850 e il 1880 le cose iniziano a mutare. Con il trionfo del liberalismo nascono i primi riusciti tentativi di proselitismo. Con l'arrivo degli immigrati, venuti dall'Europa, tra cui anche i tedeschi, arrivati per colonizzare il sud del Brasile e parte dell'Uruguay e dell'Argentina, si stabiliscono le prime comunità luterane. Più o meno nello stesso periodo arrivano dal nord America presbiteriani, metodisti ed episcopaliani. In Cile sotto l'egida della *Foreign Evangelical Union* nasce la prima comunità di lingua spagnola, nel 1868 a Santiago. In Argentina nel 1867 la Chiesa metodista apre a Buenos Aires la sua prima congregazione latinoamericana. Nel 1925 i protestanti contano quasi centomila membri. Il protestantesimo nel Paese brasiliano cresce soprattutto nelle città.

Con la fine del secolo il ritmo della penetrazione protestante si accelera. Al Congresso di Panama del 1916, si tenta un primo bilancio della missione. Gli organizzatori annunciano che il protestantesimo è finalmente radicato nel continente. I maggiori successi si sono ottenuti in Brasile, Argentina, Messico e Cile, oltre alla presenza nei Caraibi di lingua inglese particolarmente tra le popolazioni nere. Con l'inizio del secolo il protestantesimo diviene sempre più un fenomeno autoctono¹⁸⁸. L'inaugurazione del canale di Panama nel 1914 e la presenza dei militari statunitensi, che tra il 1906 e il 1933 sbarcano in più occasioni a Cuba, Santo Domingo e Nicaragua, offrono l'occasione ai missionari nordamericani di spargersi in tutto il subcontinente. Si creano scuole, collegi, istituti professiona-

¹⁸⁸ P. Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, I, Fribourg-Bogotá 1962, pp. 20-27.

li, che danno una visibilità, uno spazio fisico tangibile, un'autonomia a questa nuova presenza cristiana nell'area. Com'è comprensibile questa diffusa attività educativa veicola in America Latina metodi e sistemi pedagogici assai distanti da quelli cattolici. I congressi panamericani protestanti di Montevideo nel 1925 e di L'Avana nel 1929 decretano l'America Latina loro nuova terra di missione¹⁸⁹. La politica del buon vicinato di rooseveltiana memoria, facilita il loro ingresso in tutto il continente. Al Congresso Internazionale Missionario di Madras nel 1938, John Mackay, presidente dell'*International Missionary Council* fa approvare una mozione sull'urgenza di intensificare l'attività missionaria in America Latina, per rimediare "agli effetti disastrosi prodotti da una forma decadente e corrotta del cristianesimo", quello iberico¹⁹⁰. Molti dei missionari protestanti nordamericani in Estremo Oriente, come i cattolici, in seguito agli avvenimenti rivoluzionari cinesi si trasferiscono in America Latina.

Quello che avviene in questi anni produce una mutazione così profonda del contesto storico e religioso di questo continente tale che, come sostiene Pierre Chaunu, "la geografia religiosa nata dalla Riforma è da rivedere [...] in America Latina, l'esplosione protestante di questi ultimi anni costituisce una delle trasformazioni più importanti della società"¹⁹¹.

Il loro convinto appoggio alla causa della libertà, della democrazia, del pluralismo e della tolleranza religiosa, li rende oggetto sino alla fine degli anni Cinquanta di una violenta campagna apologetica, da parte della Chiesa cattolica, che li accusa di proselitismo, di essere agenti dell'imperialismo americano, disgregatori dell'unità nazionale. Particolarmente in Cile, Colombia, Argentina e Brasile, i vescovi faranno a gara nel condannare, attraverso roventi lettere pastorali, la loro presenza. I Gesuiti sono in prima linea in quest'opera di difesa della Chiesa cattolica, attraverso una serie di pubblicazioni come quelle dei padri Régis Plancket nel 1928 e Augusto Crivelli nel 1932¹⁹².

¹⁸⁹ P. Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, I, cit., p. 27.

¹⁹⁰ P. Damboriena, *The world mission of the Church*, Madras 1938, pp. 133-138.

¹⁹¹ P. Chaunu, *Pour une sociologie du Protestantisme latino-américain*, in "Cahiers de sociologie économique", 12, maggio 1965, p. 11.

¹⁹² R. Plancket, *La intervención protestante en México y Sudamérica*, El Paso

Il rischio di una decattolicizzazione, frutto della penetrazione delle missioni protestanti, è avvertito come una minaccia sempre più grave da parte dei vertici vaticani, che rischia di minare quell'*unicum* che è la cattolicità latinoamericana. Le Chiese e i movimenti protestanti saranno oggetto fino alla fine degli anni Cinquanta di una profonda discriminazione sociale e religiosa. L'avvento in Colombia del Partito Conservatore di Laureano Gómez, che segna l'ingresso del Paese nella sanguinosa guerra civile, è un momento di vera persecuzione per i seguaci del protestantesimo, che vedranno chiuse più di 270 delle loro scuole, distrutte 60 chiese, con oltre 126 vittime, senza contare il clima di oppressione e coercizione di cui sono oggetto nella loro vita quotidiana, apostrofati spesso da parte del clero con insulti e minacce, fatti oggetto di frequenti perquisizioni e di confisca dei loro beni da parte delle autorità civili¹⁹³. Lo stesso accade anche se in modo meno esasperato in Messico e Guatemala.

Negli anni a cavallo tra le due guerre mondiali si moltiplicano in Vaticano i rapporti che denunciano l'aggravarsi del fenomeno. In una lunga relazione, tra le tante che arrivano, al termine di un viaggio di oltre sei mesi in Venezuela, Colombia, Perù, Bolivia e Paraguay, monsignor Giuseppe Capra, socio della Pontificia Accademia dei Lincei, alla fine del febbraio 1931, scrive: "Le nostre Missioni, da pochi anni a questa parte, si trovano di fronte a concorrenze dannose e a grandi ostacoli a causa delle Missioni protestanti, Nordamericane e Inglesi, Svedesi e dell'Esercito della Salvezza, il loro numero va sempre aumentando [...]. Hanno scuole, medici, ricoveri, ospedali. Questi Missionari percorrono le piantagioni e le aziende di allevamento, accolti e riveriti pel prestigio che loro viene dall'appoggio dei rispettivi Governi presso i Governi locali"¹⁹⁴. L'ecclesiastico denuncia come la missione protestante riscuota particolare successo negli ambienti urbani e soprattutto tra "gli

1928; C. Crivelli, *Los protestantes y la América Latina: conferencias acusaciones, respuestas*, Roma 1931.

¹⁹³ I.E. Goff, *The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958*, "Sondeos", 23, Cuernavaca (1968).

¹⁹⁴ G. Capra, *Annotazioni sommarie su di un viaggio effettuato nel Sudamerica dal giugno all'ottobre del 1930*, in A.S.V., in A.E.S., America Latina, 1930-32, Pos. 9, Fasc. 7.

Indios, i Mulatti e Negri”. Se non si corre subito ai ripari, conclude, la colonizzazione latino cattolica dell’America del sud e l’incremento “della nostra religione” sarà messa presto in discussione.

Già nel giugno del 1923 Gasparri, allora Segretario di Stato, allarmato dalle informazioni che provengono dal Sud America, chiede ai vescovi sudamericani una relazione circostanziata sul fenomeno. “Quali sette acattoliche e società teosofiche e spiritiche esistono – scrive –, da quanto tempo esse vi siano penetrate e in quale modo; quanti siano i templi, le cappelle e i ministri delle medesime sette, il numero e le quantità degli aderenti e se costoro siano in aumento o in diminuzione, se praticanti o semplicemente iscritti alla setta per convenienze personali e per vantaggi economici. Ella inoltre mi informerà – prosegue – se il proselitismo delle diverse denominazioni tenda di preferenza a far proseliti tra gli indigeni o tra gli immigrati e di quale Nazione, da quale Società o Nazione detto proselitismo venga sostenuto, e quali fra i mezzi usati a tal fine siansi dimostrati più efficaci”¹⁹⁵. Le risposte che giungono in Segreteria di Stato denunciano con forza l’infiltrazione protestante, usando con frequenza un linguaggio duro e intollerante, paragonando i missionari a coloro che entrano nel recinto delle pecore come lupi. Ma nello stesso tempo non sembrano conoscere le dimensioni e la vastità del fenomeno, né tanto meno sono in grado di spiegarne l’origine e le motivazioni. A volte rispondono tranquillizzando i vertici vaticani, rassicurandoli, in fondo, che nulla minerà mai la profondità del sentimento religioso cattolico delle loro popolazioni, altre volte, invece, rappresentano un’America Latina sull’onda di una protestantizzazione di massa.

La rapida diffusione del protestantesimo e il ruolo giocato dal governo degli Stati Uniti nel sostegno a queste missioni, è denunciata in tutti i rapporti dei diplomatici vaticani, come in quello del delegato apostolico negli Stati Uniti, Pietro Fumasoni Biondi, futuro prefetto di Propaganda Fide, il 16 novembre 1923 in un lungo memoriale a Gasparri¹⁹⁶. È noto come in

¹⁹⁵ Lettera circolare del Card. P. Gasparri ai Nunzi Sudamericani, 15 giugno 1923, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1923-32, Pos. 334, Fasc. 207.

¹⁹⁶ Lettera del Delegato degli Stati Uniti al Card. P. Gasparri, 16 novembre 1923, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1923-32, cit.

America i missionari evangelici congregazionalisti, presbiteriani e metodisti approfittino di tutte le occasioni e opportunità che la politica economica e culturale del governo statunitense gli offre. Se la *Compagnia Rockefeller*, cita per esempio il delegato, invia una missione in Ecuador per lo studio della peste bubbonica, “il ministro Protestante fa in modo di trovarsi tra i primi al porto per dare a quei signori il benvenuto,” potendo contare su un consistente aiuto economico da parte del governo. Pur condividendo tale analisi, il nunzio in Brasile scrive che il problema più grave non è questo, ma quello del clero, il quale se ne sta spesso “in una deplorabile indolenza ed inerzia, congiunta, non di rado, ad una condotta non buona”¹⁹⁷.

Il 1930 segna il ritorno dell'egemonia liberale in tutto il continente e la Chiesa è costretta a adattarsi a questo cambiamento profondo delle strutture politiche ed economiche e a misurarsi con il nuovo scenario ideologico e culturale, imposto da questi cambiamenti. A pochi anni di distanza, il 23 settembre 1930 il Vaticano affronta nuovamente il problema. A giudizio dell'apparato ecclesiastico romano è necessario sollecitare l'episcopato continentale a una maggiore autocoscienza del problema e stimolarlo a una più vigorosa ed energica reazione. Il quadro rappresentato da questa seconda indagine, non si discosta di molto da quello di pochi anni prima. I vescovi latinoamericani nei loro rapporti non vanno oltre la denuncia e la condanna. Sentono la presenza dei nuovi missionari solo come un pericolo, una minaccia per la fede dell'ovile cattolico loro affidato. Si sentono aggrediti da una predicazione eretica, portata nel continente da gente straniera. È intollerabile che questo proselitismo possa rovinare l'America, quella che nella coscienza dei più è la perla della cristianità. Negli anni a cavallo del Secondo conflitto mondiale, la condanna del protestantesimo è al centro di una miriade di lettere pastorali pubblicate dai vescovi cattolici. Tra questi intrepidi difensori della fede cattolica si segnalano per la loro veemenza il vescovo di Concepción in Cile, Gilberto Fuenzalida Guzmán, quello di Tacarezinho, Fernando Taddei e di Cuyabá, Francisco de Aquino Correa, in Brasile, l'arcivescovo di Città del

¹⁹⁷ Lettera del Nunzio in Brasile al Card. P. Gasparri, 10 luglio 1924, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1923-32, Pos. 334, Fasc. 211.

Messico, Pascual Díaz, quello di León, in Nicaragua, Augustín Nicolás Tijerino y Loaisiga, quello di Santa Rosa de Osos in Colombia, Miguel Angel Builes e quello di Caracas, Placido José Fernandez, che scrive addirittura un intero catechismo antiprotestante. La condanna del protestantesimo domina i lavori del Concilio provinciale che l'arcivescovo Lezcana y Ortega, in Nicaragua, convoca nel gennaio 1934¹⁹⁸. Cattolici e protestanti arrivano quasi allo scontro fisico in Costa Rica, ove il *Latin American Evangelisation Campaign* è giudicato la testa di ponte del nuovo imperialismo protestante nell'area. In Cile cattolici e protestanti gareggiano senza esclusione di colpi per accaparrarsi l'egemonia della missione tra gli indigeni della Patagonia.

Se il comunismo, come vedremo, distrugge i valori cristiani, l'eresia protestante per l'episcopato sudamericano è un pericolo per l'unità nazionale del popolo cattolico. I vescovi colombiani attribuiscono la responsabilità della diffusione del protestantesimo all'ignoranza, alla mancanza di istruzione religiosa e alla scarsità del clero. Nel 1944 condannano duramente questi "culti stranieri" che attentano all'unità della Chiesa cattolica e alla vera e unica "religione dei colombiani", rappresentando un grave pericolo per l'integrità e l'unità della nazione. La "Revista Javeriana", il più autorevole periodico cattolico del Paese, è in prima fila in questi anni nella lotta contro coloro "che non hanno diritto di esistere e che pertanto non hanno neanche diritto a propagarsi"¹⁹⁹.

Sono quattro, secondo Pio XI, le indicazioni che l'episcopato deve tenere "in speciale conto" per rivitalizzare il cattolicesimo d'Oltre Atlantico, come fa scrivere al suo Segretario di Stato in una lettera circolare a tutti i nunzi nel 1935: la santificazione del clero, lo sviluppo dell'Azione Cattolica, le celebrazioni con opportuna frequenza dei Congressi Eucaristici nazionali e diocesani, il ruolo attivo e dinamico della stampa cattolica.

La terza indagine promossa da Roma sull'America Latina riguarda il comunismo ed è parte di una più ampia inchiesta a carattere mondiale sulla presenza del comunismo nel mondo,

¹⁹⁸ *Concilium Provinciale Managuense primum anno MCMXXXIV*, Managua 1934.

¹⁹⁹ In proposito si veda R. Arias, *El episcopado colombiano. Intranigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá 2003, pp. 160-164.

raccolta oggi in voluminosi faldoni conservati negli Archivi Vaticani.

La rivoluzione bolscevica, almeno in un primo momento, non imprime nessuna svolta alla strategia diplomatica della Santa Sede nei confronti del nuovo stato sovietico. In Vaticano, come scrive Roberto Morozzo della Rocca, non comprendono subito la natura e la reale portata della rivoluzione d'Ottobre, sminuendone l'importanza, sia per la mancanza di informazioni dirette, che per la convinzione fortemente condivisa da tutto l'*establishment* ecclesiastico della transitorietà di tutte le rivoluzioni²⁰⁰. Condividendo l'insegnamento reso prassi di governo da Leone XIII, relativo al principio dell'indifferenza della Chiesa nei confronti di ogni forma di governo, Benedetto XV e Pio XI sperano di risolvere i loro problemi con il nuovo stato sovietico, ricorrendo all'antico strumento politico-diplomatico del concordato. Il nuovo scenario europeo, scaturito dalla fine del Primo conflitto mondiale, spinge la Santa Sede a rivalutarne l'utilità tanto che, com'è noto, durante il suo pontificato, Pio XI firmerà non meno di diciotto tra concordati, convenzioni e varie altre forme di accordi.

Alla vigilia della Conferenza economica internazionale di Genova del maggio 1922, Pio XI esprime il desiderio che si instaurino con la Russia sovietica relazioni normali e, attraverso un'attenta azione diplomatica, tenta di raggiungere questo obiettivo con una serie di negoziati riservati. Aperti nel 1924, i contatti e le conversazioni con i sovietici continuano, seppur in forme alterne, sino al dicembre 1927 e hanno come protagonista il nunzio a Berlino, Eugenio Pacelli, l'incaricato d'affari sovietico, Bratman-Brodowski, l'ambasciatore sovietico presso il governo tedesco, Nicolay Krestinskij e il commissario del popolo agli affari esteri, Georgij Cicerin. L'accordo non si raggiunge, le trattative si arenano formalmente sulla libera nomina dei vescovi e sull'insegnamento religioso ai fedeli con più di 18 anni. Il fallimento – come nota Antoine Wenger – non è soltan-

²⁰⁰ Sull'approccio della Chiesa di Roma verso il comunismo sovietico e sulla politica di Benedetto XV e del Cardinal Gasparri verso l'Unione Sovietica, cfr. R. Morozzo Della Rocca, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Bologna 1992.

to il frutto della incomunicabilità tra le due democrazie, ma il prevalere a Mosca della visione del Ministero dell'interno su quello degli affari esteri²⁰¹.

Pacelli, come nota Philippe Chenaux, non crede alla possibilità di raggiungere un accordo con l'ambiguo regime bolscevico. Il suo ritorno a Roma coincide, di fatto, "con un inasprimento dell'atteggiamento del papato nei confronti del comunismo"²⁰². La rottura dei negoziati segna un "passaggio di stato", una svolta radicale nella politica vaticana nei confronti del comunismo sovietico: dalla negoziazione diplomatica allo scontro, sino alla clandestinità. Quando le conversazioni si interrompono, a Roma si sta già lavorando a una linea alternativa al negoziato, nella convinzione che ormai non esistano più margini di manovra e che il comunismo è un fenomeno da affrontare in termini planetari. Il vero e unico obiettivo dei sovietici è annientare e distruggere la Chiesa. Di fronte a questi cambiamenti di scenari anche la strategia vaticana muta. Pio XI, da un lato, organizza la clandestinità, attraverso l'azione del noto Gesuita Michel d'Herbigny²⁰³, la Commissione *Pro Russia*, creata nel giugno del 1926 all'interno della Congregazione Orientale e il *Russicum* (un collegio per sacerdoti missionari dell'est, fondato l'11 febbraio del 1928) e, dall'altro, mobilita il cattolicesimo occidentale a sostegno dei perseguitati, denunciando il comunismo come fenomeno eversivo mondiale. Una realtà quasi metafisica, con cui è impossibile dialogare per arrivare a una pacifica coesistenza. La mobilitazione deve coinvolgere non solo i cattolici, ma tutta l'opinione pubblica. La lettera aperta inviata da Pio XI al cardinal vicario di Roma, Basilio Pompilj, il 2 febbraio 1930, segna l'apertura ufficiale dell'ostilità vaticana per la difesa "dei diritti lesi in Russia". Sono note le tappe che porteranno di lì a pochi anni alla condanna inappellabile del

²⁰¹ A. Wenger, *Pie XI et l'Union Soviétique*, in *Achille Ratti Pape Pie XI, Actes du Colloque organisé par L'École Française de Rome*, Roma 1996, p. 895.

²⁰² P. Chenaux, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, cit., p. 64.

²⁰³ Sull'azione e la figura di questo originale padre gesuita belga, un personaggio su cui si è molto scritto, cfr. L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny, S.J., and Russia: a pre-Ecumenical Approach to Christian Unity*, Würzburg 1990.

comunismo come “intrinsecamente perverso” e alla chiusura di qualsiasi ipotesi di collaborazione tra cattolici e comunisti il 19 marzo del 1937 con la pubblicazione dell’enciclica *Divini Redemptoris*.

La diffusione del comunismo in Francia preoccupa particolarmente la Santa Sede, per “la permeabilità di alcuni organi di stampa cattolici o di ispirazione cattolica alla propaganda comunista”, come la rivista “Esprit”, diretta da Emmanuel Mounier nell’ottobre 1932 e il settimanale “Sept”, fondato dai domenicani nel marzo 1934²⁰⁴.

Oltre alla Francia è senza dubbio l’America Latina a destare maggiori inquietudini in Vaticano. Il 14 aprile del 1932, Eugenio Pacelli chiede ai diplomatici vaticani di informarlo sul fenomeno e di conoscere “[...] con esattezza le manifestazioni, i mezzi di propaganda, i progressi del Comunismo nei diversi paesi. [...]e... di trasmettere con quella sollecitudine che Le è possibile le notizie più abbondanti e precise che potrà raccogliere circa la propaganda comunista in codesta nazione, seguendo le indicazioni del menzionato esposto”²⁰⁵. Il Segretario di Stato raccomanda “prudenza e chiarezza” per un compito che considera “delicato e arduo, ma necessario per la salvezza delle anime della Chiesa e della Società [...]”. Per il Vaticano è necessario conoscere: organizzazione, obiettivi politici; presenza e azione dei propagandisti antireligiosi, nelle scuole primarie e secondarie; consistenza della stampa e delle cellule negli ambienti di lavoro, nelle università e nelle accademie; complicità con la locale massoneria; atteggiamento dei governi nazionali; comportamenti e azioni del clero e della gerarchia.

Non vuole che si compili burocraticamente il solo questionario. Chiede proposte e suggerimenti concreti “sul modo di arrestare il progresso del comunismo e della sua propaganda antireligiosa nel paese [...] indicando in modo speciale i mezzi spirituali che si ritengono più adatti (funzioni di riparazione, pellegrinaggi, comunioni espiatrici, preghiere per i perseguitati della Russia, del Messico e della Spagna, esercizi spirituali alle élites

²⁰⁴ P. Chenu, *L’ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, cit., p.64.

²⁰⁵ Lettera circolare del Card. E. Pacelli, 14 aprile 1932, in A.S.V., in A.E. S. Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 473-474, Fasc. 475.

ecc.) ed evitando ciò che potrebbe inquietare l'opinione pubblica e favorire il comunismo con un pessimismo contrario allo spirito del Vangelo e alle direttive del Santo Padre"²⁰⁶. Non ci si può solo lamentare, scrive, bisogna agire e reagire. Alla missiva è allegata una "Nota introduttiva", nella quale si spiegano le tecniche che ispirano la propaganda comunista. "Lo sforzo antireligioso della Terza Internazionale – scrive – prende di mira specialmente le religioni monoteiste quindi anche il giudaismo e il maomettismo, ma soprattutto la Chiesa cattolica. Le organizzazioni del partito e più ancora le direttive inviate ai Capi ripetono costantemente che la forza di tutte le religioni sarebbe distrutta, se la Chiesa cattolica e in primo luogo la Sede Apostolica fosse abbattuta. La lotta è dunque concentrata, dentro e fuori della Russia sovietica, in modo speciale contro tutto ciò che è cattolico, anche se occorresse di servirsi, come di alleati provvisori, delle sette anticattoliche, del protestantesimo militante, della massoneria, del liberalismo ateo o antireligioso. La direzione di tale propaganda è affidata ad una Lega Internazionale degli atei militanti che raccoglie [...] molti milioni di 'combattenti dichiarati'"²⁰⁷. Il loro primo obiettivo è conquistare "gli ambienti marittimi", organizzando cellule a bordo dei bastimenti della marina mercantile e militare. Il secondo è guadagnare alla causa giovani e intellettuali, offrendo loro la possibilità di perfezionare la formazione ideologica e culturale a Mosca. Il terzo è distogliere il popolo da ogni sentimento religioso, attraverso la stampa, le conferenze e soprattutto il cinema. Il quarto controllare tutti i servizi pubblici: le ferrovie, le poste e i telegrafi, in modo da essere informati, prima degli altri e in grado di arrestare, sul nascere, qualsiasi azione ostile nei loro confronti.

Il pericolo comunista è percepito a Roma, nel cuore degli anni Trenta, come un fenomeno onnipresente e crescente. In una nota preparata per il Segretario di Stato, in risposta alla lettera circolare sui pericoli della propaganda comunista, si legge: "L'impressione generale che si ricava dall'esame delle risposte è

²⁰⁶ *Nota circa la propaganda comunista*, in Allegato alla Lettera del Card. E. Pacelli, 14 aprile 1932, cit., p. 3.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 1.

che il pericolo si trova dappertutto, che l'organizzazione della propaganda comunista, sta serrando in maglie sempre più strette il mondo intero; [...] Oggi uno dei pericoli più grandi è dato dalla propaganda fra gli intellettuali, professionisti disoccupati e studenti universitari inquieti per il domani [...] non bisogna dimenticare che alcuni scrittori di fama mondiale hanno aderito [...] al movimento comunista: fin da Anatole France, Romain Rolland, Henri Barbusse, per venire a Bernard Shaw ed André Gide, che contano numerosi lettori in tutto il mondo”²⁰⁸.

La storiografia è concorde nel collocare tra il 1934 e il 1935 la svolta nei rapporti internazionali dell'Unione Sovietica e nella conseguente strategia politica dei partiti comunisti nell'Europa occidentale²⁰⁹. Dopo la presa del potere da parte di Hitler in Germania, il *Komintern* impone agli altri movimenti comunisti un cambiamento di tattica, finalizzato alla conquista dell'egemonia di altri movimenti sociali: la stagione dei fronti popolari. Dal 25 luglio al 20 agosto del 1935 si tiene a Mosca il VII Congresso del *Komintern*, che sancisce questa svolta politica²¹⁰.

Il VII Congresso dell'Internazionale comunista fa del Sudamerica un obiettivo strategico della propria propaganda politica. Nel documento finale si invitano i proletari sudamericani a scatenare nel continente un nuovo ciclo di rivoluzioni e di guerre proletarie²¹¹.

L'ideologia comunista fa la sua apparizione nel nuovo mondo all'indomani del Primo conflitto mondiale. Il partito comunista argentino è il primo a essere fondato nel gennaio del 1918, poche settimane dopo la rivoluzione di ottobre. Nel 1919 la Terza Internazionale invia in Messico un delegato, con l'incarico di coordinare l'attività di tutti i partiti. Nel 1924 viene istituita la prima Segreteria Latinoamericana, in cui ancora vi è un solo rap-

²⁰⁸ *Rapporti informativi dei Nunzi e Delegati Apostolici sui pericoli della propaganda comunista*, 5 giugno 1936, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 474, Fasc. 486.

²⁰⁹ F. Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Paris, 1995, pp. 260 ssg.

²¹⁰ In proposito Cfr. R. Service, *Compagni. Storia globale del comunismo nel ventesimo secolo*, Roma-Bari 2008, pp. 215-223.

²¹¹ *L'Azione Sovversiva Internazionale dei Sovieti*, febbraio 1936, a firma di T. Aubert, membro del Parlamento Svizzero, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 474, Fasc. 481.

presentante del continente, un argentino. L'interesse dell'Internazionale verso l'America Latina è, nel complesso, sino alle soglie della Seconda guerra mondiale, scarso. La questione latinoamericana, come specifico problema autonomo del movimento operaio, è scarsamente considerata all'interno dell'organizzazione comunista mondiale. Sino alla prima metà del XX secolo il marxismo non ha grande sviluppo e notorietà nel nuovo mondo, soprattutto per la scarsa considerazione che ha del continente e degli specifici problemi di ogni Paese²¹². Con la strategia dei fronti popolari si gettano i presupposti della nuova politica interclassista del movimento comunista internazionale e la questione coloniale entra a pieno titolo a far parte dei loro programmi. La missione degli agenti sovietici si intensifica tanto che nel 1939 in quest'area del mondo si contano più di centomila comunisti, che saliranno a più di mezzo milione all'indomani del Secondo conflitto mondiale²¹³. Uno dei più noti leader comunisti latinoamericani, il brasiliano Carlo Prestes, nonostante sia impedito di assistere al congresso, perché in carcere, è eletto come collega di Stalin all'interno del Comitato esecutivo del *Komintern*. Progressi notevoli si registrano in Cile, dove il partito comunista nasce nel 1922, quando il POS, *Partido Obrero Socialista*, aderisce con a capo il leggendario Luis Recabarren alla Terza Internazionale. I partiti comunisti e socialisti conoscono nel loro complesso una significativa espansione solo dopo la Seconda guerra mondiale. In America Latina, più che in altre aree geografiche, il comunismo si presenta con il volto ammaliante e amabile di un nuovo umanesimo, in grado di contrastare la povertà e vincere le ingiustizie sociali. È il suo carattere utopico, idealista e la sua visione di una società profondamente ugualitaria, che affascina i sudamericani. Il successo di questa nuova ideologia non può essere spiegato solo in termini materiali, con i mezzi messi a disposizione del governo sovietico. Il suo inaspettato successo, si legge in una nota per il Segretario di Stato, sul *Comunismo il pericolo e i rimedi*, si può spiegare non solo "per la vastità dei mezzi e dei modi della sua propaganda, bisogna invece pensare che esso tocchi interessi e

²¹² Cfr. A. Annino, *Movimento operaio*, in *Il Mondo Contemporaneo*, VII, *Storia dell'America Latina*, cit., pp. 251-252.

²¹³ F. Claudín, *La crisi del movimento comunista. Dal Comintern al Cominform*, Milano 1974, p. 459.

qualche punto nevralgico centrale della vita e dell'anima moderna"²¹⁴. A giudizio dell'autore di questa memoria, le principali cause della sua diffusione sono: la crisi economica con tutte le sue conseguenze, anche nel campo morale; l'affievolimento del senso religioso; la maggiore ignoranza religiosa; l'inerzia e la mancanza di spirito sacerdotale nel clero. È necessario che la Chiesa scinda le sue responsabilità da quelle del capitalismo sfruttatore. Non basta che possieda una magnifica dottrina sociale, né che il Santo Padre "sia fremente di santo sdegno contro gli egoismi della nostra società [...] bisogna che tutto il clero e tutta l'Azione cattolica gli facciano eco fedele [...]". Ci vuole un clero all'altezza dei tempi che il popolo senta vicino. Bisogna rinnovare i seminari. "Meno formalismo, maggiore spontaneità, sincerità, formazione sovranaturale". Ma, soprattutto, è necessario combattere l'impressione, ormai abbastanza diffusa, "che la Chiesa pasce di buone parole, ma non arriva ai fatti".

Il 20 febbraio del 1936 Pacelli affronta nuovamente il tema con i diplomatici latinoamericani. I comunisti, scrive, hanno scelto una nuova tattica, quella di insinuarsi nelle file dei cattolici e specialmente dei giovani "con il pretesto di perseguire alti scopi umanitari quali, per esempio, eliminare lo sfruttamento capitalistico delle classi operaie, elevare la dignità umana, favorire la migliore ripartizione delle ricchezze [...]"²¹⁵. Ma sono soprattutto gli emigranti in America Latina a essere la loro preda prediletta. Questi, "lontani dalla patria e dalla famiglia, preoccupati di procurarsi pane e lavoro, quasi sperduti nel nuovo paese e privi, ben spesso di soda cultura religiosa, sono

²¹⁴ *Il comunismo. Il pericolo e i rimedi*, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 474, Fasc. 488.

²¹⁵ Lettera circolare del Card. E. Pacelli, 20 febbraio 1936, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 474, Fasc. 480. Una preoccupazione quella degli emigranti, che segna nel profondo l'esperienza umana e religiosa di Eugenio Pacelli, tanto da caratterizzare la sua successiva attività durante gli anni del suo pontificato. Nel 1946 istituirà presso la Segreteria di Stato, l'Ufficio Emigrazioni con due sezioni: Migrazioni Naturale e Migrazione Profughi. Nel 1952 creerà, presso la Congregazione Circoncistoriale, l'Opera dell'*Apostolatus Maris*, a favore dei marittimi. Nello stesso anno emanerà la costituzione apostolica *Exul familia*, sulla cura spirituale degli emigranti e nel 1958 l'Opera *Apostolatus Coeli o Aereis*, a favore degli operatori a bordo degli aerei.

facilmente preda della propaganda sovversiva e divengono, a loro volta, propagatori delle idee comuniste e dell'ateismo".

In Vaticano si teme che anche i cattolici dell'America Latina vengano contagiati e irretiti dal fascino della politica "della mano tesa" avanzata dal segretario del partito comunista francese, Maurice Thorez, il 17 aprile 1936, che invita alla collaborazione cattolici e comunisti. Pio XI comprende, sin dall'inizio, i reali obiettivi di questo cambiamento di strategia da parte del movimento comunista ed esprime le sue forti preoccupazioni ai vescovi francesi. Su come rispondere alla politica della *main tendue* i cattolici e la stessa gerarchia sono divisi. Questa divergenza di vedute attraversa anche la Compagnia di Gesù, tra il suo ramo francese di *Action Populaire*, che studia il comunismo attraverso le categorie della sociologia e dell'economia e il gruppo de *La Civiltà Cattolica* che lo giudica come l'ultimo nato dei tanti dissesti provocati dall'avvento dell'avversata modernità. Un dibattito ricostruito puntualmente da Emma Fattorini nel suo lavoro su *Pio XI, Hitler e Mussolini*²¹⁶.

Le risposte all'inchiesta sul comunismo che giungono a Roma dal Sudamerica danno una lettura del fenomeno eccessivamente allarmata e sopradimensionata. In Argentina, secondo il nunzio, il movimento è diffuso e radicato, particolarmente nelle scuole, nelle università e tra i lavoratori portuali, ferroviari e postelegrafonici. Può contare su centinaia di piccoli quotidiani e periodici. Ha una struttura su base cellulare che gli permette grande mobilitazione e, nello stesso tempo, riservatezza. I cattolici non hanno un'organizzazione capace di contrastarne la propaganda e la diffusione. I circoli operai sono pochi. I religiosi fanno poco e l'Azione cattolica non ha né i mezzi, né la preparazione adeguata. Lo stesso accade in Brasile, con l'unica differenza che qui i comunisti sono più radicati e agguerriti ideologicamente. Anche a Cuba, Haiti e Portorico il comunismo inizia a farsi strada, scrive il nunzio, "particolarmente tra i giovani professionisti, parte dei quali aderiscono a tali idee per amore di novità". I vescovi, segnala preoccupato, purtroppo danno poca importanza a questo movimento, convinti che, come altri feno-

²¹⁶ E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Torino 2007.

meni simili, prima o poi passeranno. Per il Delegato apostolico in Messico la presidenza Cardenas ha “scelto di fare del Messico il paradiso del proletariato”. Ma il danno maggiore il comunismo lo provoca nelle scuole, nelle quali il governo esercita un monopolio assoluto, facendo crescere i fanciulli al credo dei senza Dio. La situazione in Cile è più che grave, tanto che i comunisti sono ormai nell’anticamera del governo. L’esperimento politico dei primi anni Trenta, della repubblica socialista dei cosiddetti “Cento giorni” a opera di Marmaduke Grove è vissuto dalle gerarchie vaticane come una seconda Spagna. Per tutti i rappresentanti pontifici la Chiesa non è preparata a misurarsi con questa sfida, mancano gli uomini, i mezzi, le strutture e gli organismi capaci di fronteggiarla.

La lotta al comunismo, soprattutto dopo la pubblicazione dell’enciclica *Divini Redemptoris*, ha pesanti riflessi in America Latina. L’episcopato sudamericano è invitato calorosamente dalla Santa Sede a contrastare in ogni modo la diffusione e le suggestioni provocate dal “morbo comunista”, a non lasciarsi coinvolgere in nessuna forma di collaborazione e soprattutto a condannarlo pubblicamente, ricordando ai preti di essere intransigenti. Gli episcopati latinoamericani fanno a gara nel prendere le distanze da quello che considerano il maggior pericolo dei loro tempi e la minaccia più grave alla religione e alla società, come scrivono i vescovi colombiani nella pastorale collettiva del 1936. Il comunismo è contro Dio, la patria, la famiglia e la proprietà, è materialista. Nessun cattolico può in alcun modo favorirlo. Nella Quaresima del 1937, l’arcivescovo Ismael Perdomo pubblica una lettera pastorale dal titolo *Il comunismo i suoi fatti e i suoi frutti*, che ha grande eco dentro e fuori il Paese. Il comunismo, scrive, è una setta atea, che nega l’esistenza del vero Dio, nella speranza di fare un’Europa e un mondo senza religione. Il pericolo di questa nuova ideologia è di rendere gli uomini schiavi di una nuova autorità, quella del capo del bolscevismo russo²¹⁷. Anche molti vescovi cileni condannano il comunismo come un *virus* che rischia di ammalare il corpo cattolico.

È interessante sottolineare come tra le varie argomentazioni che vengono utilizzate dalla gerarchia cattolica nel condannare il

²¹⁷ I. Perdomo, *El comunismo, sus hechos y sus frutos*, (Pastoral de Cuaresma del 1937), Bogotá 1937, p. 6.

comunismo vi sia quella della estraneità di questa ideologia alla storia, alla cultura e alle tradizioni latinoamericane. Questa ideologia non appartiene al continente, è una dottrina “straniera” che viene da lontano, da fuori, ha come obiettivo quello di impadronirsi delle coscienze e di dividere il popolo e la nazione. Opporsi al comunismo significa non solo difendere la fede e la Chiesa, ma anche le proprie tradizioni, la propria cultura, il bene della propria nazione, la propria sicurezza. La tesi che il marxismo rappresenti una minaccia antinazionale e che metta in pericolo la sicurezza dello stato e della società sarà uno degli argomenti alla base, negli anni seguenti, della Dottrina sulla Sicurezza nazionale impartita dagli Stati Uniti durante la guerra fredda e che avrà come fondamento la tesi che il comunismo è l’origine del caos, della disgregazione nazionale e del degrado umano.

Il comunismo preoccupa così tanto perché è l’unico in grado di competere con la Chiesa cattolica. Da dove verrà la parola che il mondo si aspetta per il domani: dal Vicario di Cristo o da Stalin, da Roma o da Mosca? In una nota per il vertice della Segreteria di Stato, dal titolo: *Il Comunismo. Il grande problema mondiale*, si legge: “[...] perché oggi la unica, grande organizzazione che si erge integralmente a rivale della Chiesa cattolica è la organizzazione comunista che fa capo a Mosca: rivale nell’estensione del fine da raggiungere, perché vuole la rivoluzione mondiale; rivale nella profondità del lavoro, che intende conquistare, plasmare tutta l’anima dell’uomo, intelligenza, sentimento e volontà, vita privata e pubblica e tutte le forme dell’attività umana; l’antagonismo totale crea poi l’affinità del metodo, nel rivolgere l’attenzione soprattutto ai giovani, nei sistemi di organizzazione e di propaganda”²¹⁸. Questa nuova religione ha scelto di compiere “il lavoro più vasto e più pericoloso che si possa immaginare” tra i popoli dei cosiddetti Paesi semicoloniali e, soprattutto, in America Latina, predicando ostilità e odio, particolarmente tra le popolazioni indigene. Qui più che in altre parti del mondo, i comunisti sono ricorsi alla tattica di non denigrare più di tanto la religione, ma di atteggiarsi a paladini della giustizia e dei poveri.

²¹⁸ *Il comunismo. Il grande problema mondiale*, documento senza data, in A.S.V., in A.E.S., Stati Ecclesiastici, 1932-42, Pos. 474, Fasc. 489.

CAPITOLO SECONDO

UN CATTOLICESIMO IN MOVIMENTO

L'elezione di Eugenio Pacelli avviene il 2 marzo del 1939, in meno di ventiquattro ore. La sua nomina non è una sorpresa per nessuno. All'interno del Vaticano e dei circoli ecclesiastici e diplomatici è data per scontata. Più che un Segretario di Stato, particolarmente negli ultimi anni del pontificato di Achille Ratti, è una specie di vice papa che gode di grande notorietà e autorevolezza internazionale, sia nel mondo ecclesiastico, che in quello politico. Quando Winston Churchill viene a Roma nell'agosto 1944, vuole incontrarlo personalmente. Le cancellerie delle maggiori potenze europee come Francia, Gran Bretagna e Germania, seppur con motivazioni diverse, lo considerano il candidato ideale alla successione di Pio XI. I cardinali francesi vedono in lui il continuatore dell'opera del predecessore e lo considerano come il papa in grado di garantire l'indipendenza della Santa Sede nei confronti dell'Italia fascista¹. Per tutti sembra essere l'uomo adatto al momento a guidare la Chiesa.

Eugenio Pacelli nasce a Roma il 2 marzo 1876, appena sei anni dopo il Concilio Vaticano I e la fine dello Stato pontificio. Frequenta come allievo il collegio Capranica e studia all'Università Gregoriana. Nel 1901 entra come minutante nella Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, dove inizia la sua rapida e brillante carriera, sotto le ali protet-

¹ Sulle candidature, le attese e le reazioni all'elezione di Pio XII, cfr. A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari 1988, pp. 30 ssg.; F. Charles-Roux, *Huit ans au Vatican, 1932-1940*, Paris 1947, pp. 258-276.

tive del cardinale Pietro Gasparri, padre del codice di diritto canonico e caposcuola di quella nidiata di diplomatici vaticani che serviranno la Santa Sede sino al pontificato di Giovanni Paolo II, tra i quali Agostino Casaroli e Achille Silvestrini. Nel 1914 diviene segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari. Dal 1917 al 1929 è nunzio, prima a Monaco di Baviera e poi a Berlino. In Germania vive in prima persona il crollo dell'impero tedesco e della monarchia bavarese. Rientrato in Vaticano, è scelto da Pio XI come suo Segretario di Stato e gli succederà come papa il 2 marzo 1939.

Assumendo il nome di Pio XII, Eugenio Pacelli sottolinea il desiderio di una continuità rispetto al suo predecessore. Da papa si trova ad accogliere un'eredità complessa, caratterizzata sostanzialmente dall'imminente sconvolgimento dello scacchiere europeo, grazie all'avvento in Germania del Terzo Reich.

Il pontificato di Eugenio Pacelli inizia sotto non favorevoli auspici. Il suo esordio è segnato dalla imminente tragedia del conflitto e da una delle più gravi crisi politiche internazionali di tutto il Novecento. I primi cinque anni sono dominati dalla tragedia del Secondo conflitto mondiale. Le energie e gli sforzi del nuovo papa si indirizzano tutti verso l'Europa, nell'intento di contribuire ad assicurare un futuro di pace all'umanità in rivolta. *Opus Iustitiae Pax* è il motto che Pacelli sceglie come sintesi programmatica del suo pontificato: salvare a ogni costo e in ogni modo la pace, come afferma nel suo primo radiomessaggio al mondo cattolico del 1939, il giorno dopo la sua elezione. Una preoccupazione che accompagnerà tutto il pontificato, sino alle parole scritte nel suo ultimo intervento del 5 ottobre 1958².

Già all'indomani della sua elezione, il pontefice enuncia nel radiomessaggio natalizio del 1939, con il quale inaugura il suo magistero mediatico, attraverso il nuovo strumento della radio, quelle che, a suo avviso, sono le condizioni imprescindibili per il ristabilimento di una pace giusta: il diritto alla vita e all'indipendenza delle nazioni grandi e piccole; il disarmo pratico e

² Sul tema della pace nel programma di Pio XII, cfr. F. Occhetta, *Jesuitas y papas, la guerra y la paz. La evolucion del pensamiento de la Santa Sede sobre la guerra y la paz leida por los jesuitas de la Civiltà Cattolica*, Salamanca 2007, pp. 111-144.

spirituale; la creazione di istituzioni internazionali più efficaci di quelle del passato; l'attenzione alle legittime richieste delle nazioni e delle minoranze etniche; la commisurazione delle leggi internazionali alle "sante e incrollabili norme del diritto divino", alla giustizia morale e alla legge dell'amore³.

D'ora in poi nei successivi messaggi di Natale, dal 1940 al 1944, il papa focalizza i suoi interventi attorno a quelli che considera i fondamenti etici e giuridici del nuovo ordine internazionale e il ruolo della Chiesa nella costruzione della nuova società post bellica⁴.

Sono per Pio XII anni difficili, soprattutto dopo il 1943, con Roma occupata dai tedeschi, in un Vaticano isolato ed emarginato dalla comunità politica internazionale. Il problema della guerra, come scrive Francesco Traniello, "avrebbe improntato sotto ogni aspetto – non solo, cioè, sotto il profilo pastorale, ma anche sotto quello dottrinale, diplomatico e istituzionale – tutta la prima parte del pontificato pacelliano, e si sarebbe proiettato sulla sua fase post bellica"⁵.

Eugenio Pacelli è un papa di grande levatura ed esperienza internazionale. Prima da nunzio e poi da cardinale, viaggia molto, rispetto alle consuetudini del tempo. È due volte in Francia nel 1935 e nel 1937. Rappresenta Pio XI, come legato pontificio, al Congresso Eucaristico di Buenos Aires del 1934. Si reca, infine, nell'ottobre e novembre del 1936, negli Stati Uniti, su invito del suo antico compagno di studi monsignor Francis Spellman, futuro arcivescovo di New York. In quella occasione incontra personalmente Franklin Delano Roosevelt, appena eletto alla presidenza. È verosimile che in quell'incontro si mettano le basi di un rapporto più organico e formale tra il governo degli Stati Uniti, privo di rappresentanza ufficiale in Vaticano, e la Santa Sede⁶.

³ In *Acta Apostolicae Sedis* (d'ora in poi AAS), XXXII (1940), 5-13; DR, I, pp. 435-445. Minuta parziale con correzioni autografe in *Actes et Documents du S. Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* (d'ora in poi ADSS), I, pp. 353-361.

⁴ F. Traniello, *Pio XII, la Seconda Guerra mondiale e l'ordine post bellico*, in M. Guasco, L. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa, XXIII, I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, pp. 81-87.

⁵ F. Traniello, *Pio XII*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, p. 635.

⁶ G.P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart 1982.

Nel maggio del 1938, all'indomani dell'*Anschluss*, visto con grande preoccupazione dalla Santa Sede, Pacelli si reca a Budapest, in occasione del Congresso Eucaristico Internazionale. Nel corso dei suoi viaggi in Europa, Nordamerica e America Latina si fa un'idea delle condizioni della Chiesa in quei continenti. Questo suo viaggiare lo rende un prelado noto e popolare, oltre i circoli ecclesiastici e fuori dei confini nazionali.

Nel primo concistoro, tenutosi nel 1945, da poco finita la guerra, per la nomina dei cardinali, il papa può finalmente realizzare quel sogno che coltiva da tempo, l'internazionalizzazione del Sacro Collegio e della Curia, come racconta a Jacques Maritain, in quegli anni ambasciatore francese presso la Santa Sede⁷.

Il papa inverte una consolidata tradizione nella scelta dei nuovi cardinali. Non privilegia più italiani e curiali, ma allarga la composizione del Sacro Collegio a uomini provenienti dai quattro angoli del mondo. Tra essi vi sono l'armeno Gregorio Pietro Agagianian, nato nel Caucaso, ma a Roma da anni, il cinese Giuseppe Tien, l'olandese Giovanni De Jong, l'ungherese Jozsef Mindszenty, e significativamente ben sei latinoamericani: Manuel Arteaga y Betancourt, arcivescovo de L'Avana, Giovanni Gualberto Guevara, arcivescovo di Lima, Giuseppe M. Caro Rodríguez, arcivescovo di Santiago del Cile, Antonio Caggiano, vescovo di Rosario in Argentina, Carlo Carmelo de Vasconcelos Motta, arcivescovo di San Paolo del Brasile e Giacomo de Barros Camara, arcivescovo di San Sebastiano di Rio de Janeiro. Il papa vuole che la Chiesa, uscita dalla tragedia del conflitto e dalla tragica stagione dei nazionalismi e del totalitarismo, rappresenti plasticamente l'immagine della nuova convivenza umana. Una Chiesa in cui siano rappresentati, come afferma nel discorso natalizio al Sacro Collegio, "il maggior numero possibile di stirpi e di popoli e sia quindi un'immagine viva dell'universalità della Chiesa"⁸.

La scelta dei nuovi cardinali è salutata positivamente dai maggiori quotidiani internazionali, come un evento storico per

⁷ La lettera di J. Maritain al Ministro G. Bidault, del 9 marzo 1946 è citata in A. Riccardi, *Il potere del papa, da Pio XII a Paolo VI*, cit., p. 46.

⁸ Discorso natalizio al Sacro Collegio e alla prelatura romana, 24 dicembre 1945 in Pio XII, 1964, pp. 303-315.

la Chiesa cattolica. “Mai – scrive “La Civiltà Cattolica”, in un lungo articolo dedicato alla valutazione e alla interpretazione della risonanza di tali nomine – ha destato così universale e vivace interesse l’ingresso così massiccio nel Sacro Collegio di nuove civiltà non occidentali”⁹.

Philippe Chenaux, nella sua biografia su Pio XII, scrive: “Se l’Europa, per le circostanze particolari della guerra fredda, ma anche in ragione di un’evidente simpatia personale per la causa dell’unificazione del continente, fu al centro della riflessione e degli insegnamenti pacelliani, il posto della Chiesa nel resto del mondo, non fu per questo declassato”¹⁰.

La collocazione della Chiesa nell’ordine post bellico è il problema geopolitico e religioso dominante nel pontificato di Pio XII.

Nonostante la rigidità e le contraddizioni del sistema bipolare, frutto della logica della guerra fredda, costringano la Santa Sede a misurarsi con la priorità dei problemi emergenti dallo scacchiere europeo, Pio XII, sin dai primi passi del suo pontificato, guarda al Sud del mondo, intuendo che la gravità e il baricentro del mondo cristiano si stanno inesorabilmente spostando dall’altra parte dell’equatore. Uno dei principali problemi con cui il cattolicesimo in questi anni si deve misurare è il mutamento radicale dei rapporti tra Europa e cosiddetto Terzo Mondo, frutto del processo di decolonizzazione. Improvvisamente per la Chiesa cattolica il mondo si fa più largo. Alla fine del pontificato le circoscrizioni ecclesiastiche coprono l’intero pianeta. Il cristianesimo non è più una religione di soli bianchi occidentali e non ha più il suo cuore demografico nel vecchio continente. Geograficamente e culturalmente il cristianesimo si globalizza, raggiungendo nel cuore del Novecento “gli estremi confini della terra”.

Pio XII è il primo papa del Novecento che sente in modo acuto l’esigenza di deoccidentalizzare le missioni e di dare un rinnovato e vigoroso impulso allo sviluppo del cattolicesimo, fuori del contesto europeo, anche se la scelta di non identifica-

⁹ M. Colpo, *La grande creazione cardinalizia di Pio XII e le sue risonanze*, in “La Civiltà Cattolica”, 2 (1946), p. 85.

¹⁰ P. Chenaux, *Pio XII. Diplomatico e Pastore*, Cinisello Balsamo (MI) 2004, p. 344.

re la Chiesa, in modo esclusivo, con la tradizione occidentale, trova fondamento e consolidati orientamenti nella tradizione del pontificato romano, da Benedetto XV in poi. Il processo di revisione delle posizioni cattoliche, riguardo al colonialismo, aveva infatti preso avvio con la pubblicazione dell'enciclica missionaria *Maximum illud*. La proposta di Benedetto XV era una vera rivoluzione copernicana¹¹.

Uno dei grandi interpreti della politica missionaria di Papa Pacelli e regista del magistero pontificio, rispetto alla decolonizzazione, è monsignor Celso Costantini, delegato apostolico in Cina e successivamente segretario di Propaganda Fide, dal 1933 al 1952¹². A Pio XII si deve l'importante istruzione *Plane compertum*, dell'8 dicembre 1939, con cui vengono aboliti tutti i divieti relativi ai riti cinesi e soppresso il giuramento imposto ai missionari da Benedetto XV, nel 1742¹³.

Questa nuova prospettiva missionaria ed ecclesiologica è definita dalla enciclica *Evangelii Praecones* del 2 giugno 1951, la prima enciclica missionaria del pontificato, nella quale si riconosce il principio dell'universalità del messaggio cristiano e la sua compatibilità con ogni cultura. La civiltà cristiana non si identifica con il colonialismo: "Lo scopo principale di ogni missione – scrive il papa – come ognuno sa, è quello di far più chiaramente risplendere in mezzo ai nuovi popoli la luce della verità cristiana, in modo che si abbiano nuovi seguaci di Cristo. Per

¹¹ Sulla politica missionaria di Benedetto XV e l'enciclica *Maximum Illud* cfr. R. Laurentin, *Cina e cristianesimo al di là delle occasioni mancate*, Roma 1981, pp. 125 ssg.; C. Costantini, *Coi missionari in Cina (1922-1933)*, I, Roma 1946, p. 161; e soprattutto A. Giovagnoli (a cura di), *Roma e Pechino. La svolta extra-europea di Benedetto XV*, Roma 1999.

¹² A. Giovagnoli, *Pio XII e la decolonizzazione*, in A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, Roma-Bari 1994, pp. 184-190; A.R. Leone, *La politica missionaria del Vaticano tra le due guerre*, in "Studi storici", XXI (1980), gennaio-marzo; R. Simonato, *Celso Costantini tra rinnovamento cattolico in Italia e le nuove missioni in Cina*, Pordenone 1985. Particolare valore hanno infine per la comprensione del suo specifico pensiero missionario alcuni suoi volumi: C. Costantini, *Coi missionari in Cina (1922-1933)*, I e II, Roma 1946; *Foglie secche. Esperienze e memorie di un vecchio prete*, Roma, 1948; *Ultime foglie. Ricordi e pensieri*, Roma 1953.

¹³ AAS, XXXII (1940). Sull'origine di questa decisione cfr. C. Soetens, *L'Église catholique en Chine au XX siècle*, Paris 1997, pp. 145-150.

raggiungere questo fine supremo è necessario... che la Chiesa si stabilisca su solide fondamenta presso gli altri popoli e venga costituita con propria gerarchia formata di clero indigeno”¹⁴. Già il 9 agosto del 1950, nella lettera indirizzata al Cardinale Prefetto di Propaganda Fide, Pietro Fumasoni Biondi, il papa scrive: “La Chiesa non ha alcun proposito di dominio sui popoli, o di voler comandare in cose meramente temporali, mentre è infiammata dall’unica ansia di portare la suprema luce della fede a tutte le genti, di promuovere la civiltà umana e la fraterna concordia dei popoli”¹⁵. La valorizzazione delle culture locali e lo sviluppo delle chiese autoctone è, per Pacelli, l’obiettivo prioritario del nuovo modo di intendere la missione. Rigetta l’antica prospettiva della civiltà cristiana come giustificazione degli antichi diritti coloniali.

La sfida del passaggio storico nel Terzo mondo, dalla stagione coloniale alle indipendenze nazionali, è avvertita da Pio XII come una fase delicata e, nello stesso tempo, decisiva per la futura indigenizzazione e sopravvivenza del cattolicesimo, in un quadro storico, politico, economico e culturale radicalmente nuovo, caratterizzato dalla configurazione di un nuovo scenario geopolitico e religioso: la rinascita del movimento islamico, il nuovo nazionalismo arabo, il diffondersi del materialismo occidentale, la secolarizzazione, il progresso del comunismo su scala mondiale, la seduzione esercitata dal marxismo sulla nuova *intelligenza* e la fine del predominio delle grandi potenze europee, ridotte dalla Seconda guerra mondiale a entità di secondaria importanza. Fattori che alimentano un clima sfavorevole alle missioni cristiane. Molte delle nuove potenze emergenti, come la Cina, l’India e l’Indonesia manifestano la loro diffidenza, se non addirittura la loro ostilità, verso le Chiese.

Nella lettera inviata in occasione della Settimana sociale di Lione, a Charles Flory, il 5 luglio 1948, Pio XII analizza, per la prima volta in modo organico, le trasformazioni politiche dovute alla guerra e i desideri di nuova indipendenza¹⁶. Sente come

¹⁴ *Enchiridion Delle Encicliche*, (6), Pio XII, *Evangelii Praecones*, Bologna 1995, p. 687.

¹⁵ Lettera *Perlibentis equidem*, in AAS, XLII (1950), p. 727.

¹⁶ J. Comby, *Duemila anni di evangelizzazione*, Torino 1994, p. 312.

decisiva la scelta di scindere il futuro destino della Chiesa dalla sorte delle antiche potenze coloniali. Questo nuovo orientamento del pontificato è, in un certo senso, prefigurato nel radiomessaggio del Natale 1945, in cui il papa delinea l'immagine di una Chiesa sopranazionale e non legata ad alcuna nazione in modo esclusivo. "La Chiesa è madre di tutte le nazioni e di tutti i popoli [...]. In altri tempi, la vita della Chiesa sotto il suo aspetto visibile, ha sviluppato la sua forza di preferenza nei paesi della vecchia Europa, da cui ella si è espansa [...] a quella che si può chiamare la periferia del mondo"¹⁷. I contenuti essenziali e innovativi di questa nuova politica missionaria, o meglio "post missionaria", posta in essere da Eugenio Pacelli, in continuità con la "linea" impressa da Propaganda Fide, sono così sintetizzati da Agostino Giovagnoli: "Abbandono di un rapporto preferenziale con la vecchia Europa, affermazione della pari dignità e uguaglianza di tutte le nazioni, identico atteggiamento della Chiesa verso tutte le nazioni, valorizzazione di tutte le civiltà e traduzione del messaggio cristiano in tutte le culture [...]. La Chiesa non è un impero, specie nel senso imperialista che oggi si dà a questa parola, egli aggiunge nel 1946"¹⁸.

Questa nuova visione dell'attività missionaria ha i suoi conseguenti riflessi anche sul piano politico e diplomatico. Si è opportunamente sottolineato come, a partire dal 1954-55, gli interventi del pontefice, prima piuttosto prudenti sul piano politico, si fanno più precisi e puntuali nella difesa del diritto all'indipendenza politica¹⁹. La Chiesa non si limita a giustificare e a legittimare sul piano teorico le aspirazioni nazionalistiche, ma sotto certi aspetti contribuisce a crearli, seppur indirettamente, attraverso il contributo che le missioni hanno dato al processo sociale dei popoli africani. La creazione della gerarchia locale è la prima grande svolta nell'africanizzazione dei "quadri" della Chiesa cattolica. Molti vicariati apostolici sono

¹⁷ Pio XII, VII, cit., p. 75.

¹⁸ A. Giovagnoli, *Pio XII e la decolonizzazione*, in A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, cit., p. 195.

¹⁹ C. Alix, *Le Vaticane et la décolonisation*, in *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, (a cura di M. Merle, Paris 1967, p. 20.

trasformati in diocesi e assegnati con sempre maggior frequenza a pastori scelti “*gremio suae gentis*”²⁰. Pio XII, nonostante questo, non rinuncia al perseguimento di quella imparzialità rigorosa, intesa quale equidistanza della Santa Sede e, nello stesso tempo, a sposare i valori e gli ideali del cosiddetto “mondo libero”, che non sente coincidere con quelli predicati dalla tradizione cristiana, nonostante sia profondamente convinto che la vittoria del comunismo significherebbe la fine della Chiesa, come sta accadendo nei Paesi dell’est. Non cede alle lusinghe del Presidente Harry Truman, di diventare una sorta di cappellano mondiale delle nazioni occidentali, nella guerra contro il comune nemico, il comunismo, minaccia che, certamente, non sottovaluta. Questa filosofia dell’imparzialità, come nota Andrea Riccardi, non nasce solamente “da una visione diplomatica del conflitto come posizione che lascia più margini di mediazione alla S. Sede. Non è nemmeno un puro calcolo di convenienza per la sopravvivenza dell’Internazionale cattolica. Indubbiamente queste ragioni esistono, ma, al fondo, c’è un atteggiamento di ripudio della guerra”²¹. Questo rifiuto del coinvolgimento politico si traduce nel rigetto esplicito di una crociata dell’occidente contro l’oriente. Il papa stesso lo spiega nel radiomessaggio del 24 dicembre del 1951: “Quelli che a torto considerano la Chiesa quasi come una qualsiasi potenza terrena, come una sorta di impero mondiale, sono facilmente indotti ad esigere anche da essa, come dagli altri la rinuncia alla neutralità”. Neutralità politica non significa per Pio XII indifferenza o neutralità morale.

²⁰ Nel 1951, con la costituzione apostolica *Suprema nobis*, Pio XII erige la gerarchia cattolica dell’Africa meridionale. Nel 1950 aveva fatto la stessa cosa nell’Africa occidentale. Con la costituzione *Quemadmodum vos* del 25 marzo 1953, crea, infine, un episcopato autonomo in Kenia, in Uganda, in Tanzania costituendo quattro province ecclesiastiche con sede rispettivamente a Nairobi, Kampala, Dar es Salam e Tabora. Il papa è convinto che bisogna affrettare il passo, altrimenti la Chiesa potrà compromettere definitivamente la propria presenza in larga parte di quel continente se non riuscirà a conquistare definitivamente l’Africa al cristianesimo. I vescovi africani, che prima della Seconda guerra mondiale sono un’eccezione, dopo il conflitto si moltiplicano.

²¹ A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, cit., p. 7.

Il papa vuole che la Chiesa cammini da sola, autorevolmente autonoma e indipendente, nel quadro dei nuovi equilibri internazionali scaturiti dal Secondo conflitto mondiale. La crisi dell'Impero inglese e l'indipendenza dell'India sono per Pacelli l'ultimo campanello d'allarme, l'annuncio che l'*ancien régime* coloniale è ormai alla fine. La Conferenza di Bandung, dell'aprile 1955, segna il primo tentativo di rinegoziare gli assetti della nuova internazionalizzazione post coloniale. Il rapporto Nord-Sud prende il sopravvento oscurando il predominio delle relazioni Est-Ovest. È il rapporto con l'Europa, come nota Giampaolo Calchi Novati a dare "al mondo africano il senso di unità, convergenza e solidarietà, nonostante le molte e grandi differenze di civiltà e storia, ravvisabili all'interno del Terzo Mondo: la nazione araba, gli Orienti e l'Asia, l'Africa e perfino l'America Latina"²². Bandung, al di là di alcune affermazioni "estremiste" contenute nel documento finale, segna un profondo ammonimento per la politica missionaria della Chiesa cattolica. In Segreteria di Stato, come nella solenne sede di Propaganda Fide in piazza di Spagna, si avverte che quanto sta accadendo in quella lontana isola indonesiana segnerà il futuro della missione cattolica.

Il cardinale Achille Silvestrini, per lunghi anni responsabile della politica estera della Santa Sede, ricorda come "quando si parla del maggiore evento della Chiesa di questo secolo si cita sempre il Concilio Vaticano II. Si dimentica che in parallelo al Concilio c'è stata la decolonizzazione. Per la Chiesa è stato un fatto straordinario, che ha dato un nuovo slancio, ha permesso di aprirsi vie per evangelizzare nuovi popoli. Tutti i Paesi di nuova indipendenza hanno avuto l'incoraggiamento e l'appoggio della Chiesa"²³.

²² G. Calchi Novati, *Terzo Mondo e terzomondismo alla prova del revisionismo*, in G. Calchi Novati, L. Quartapelle (a cura di), *Terzo Mondo Addio. La Conferenza Afro-asiatica di Bandung in una prospettiva storica*, Roma 2007, p. 120.

²³ A. Silvestrini, *Quando il Vaticano pensa il mondo*. (Tavola rotonda), in "Limes" giugno-agosto, 3 (1993), p. 16, con interventi di Michael Fitzgerald, Philippe Levillain, Andrea Riccardi e Pietro Scoppola.

La decolonizzazione è, come sostiene Hobsbawm, uno dei più grandi avvenimenti del Novecento²⁴ e per il cattolicesimo occidentale “romano” un passaggio storico epocale, i cui effetti e risvolti non sono stati ancora debitamente ricostruiti sul piano storiografico. Un giro di boa decisivo, per la Chiesa, nella riscoperta del volto di un “altro”, nel significato profondo del diverso da sé. Il pontificato di Pio XII è dominato dallo sforzo di riconscepire il radicamento della Chiesa cattolica nei territori sfruttati dalle potenze europee: l’Africa, l’Asia meridionale e l’America Latina. Ricevendo, il 19 luglio 1957, i partecipanti al capitolo generale della Società dei Missionari d’Africa, all’indomani della elezione del loro nuovo superiore generale, Leone Völker, il papa li invita a operarsi per il superamento di ogni incomprensione tra i popoli dell’Africa e la civilizzazione europea²⁵. In pochi anni si consuma il passaggio da una concezione dell’altro come diversità sub-umana, da redimere e ridurre all’identico, a un’assunzione dell’altro come nuovo soggetto protagonista, fondante la nuova inculturazione della fede. Tutti i teorici del terzomondismo rifiutano l’idea che sia ancora l’Europa a segnare il futuro destino delle nuove nazioni. La rivolta contro il vecchio continente, rischia di trascinare con sé in questo drammatico strappo culturale anche il cristianesimo, sia nella versione cattolica sia in quella protestante. Non bisogna dimenticare che, nei primi anni Cinquanta, la maggioranza degli intellettuali e dei nuovi protagonisti che, di lì a pochi anni, costituiranno la futura nuova classe dirigente delle giovani nazioni, non sono teneri nei loro giudizi con l’operato della Chiesa. Richard Wright, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Majhemout Diop, Amílcar Cabral, Agostinho Neto e Marcelino Dos Santos, per citarne solo alcuni, in più occasioni definiscono la Chiesa cattolica come una istituzione che si dissolverà come neve al sole, con la fine del colonialismo. Diop nel 1953 scrive: “Il cristianesimo [...] legato al colonialismo è spesso confuso con esso, non ci si dovrà meravigliare se una volta distrutto il colonialismo, anche il cristianesimo verrà distrutto

²⁴ E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, Milano 1995.

²⁵ Pio XII, XIX, cit., pp. 313-314.

con esso. Questa distruzione è nell'aria"²⁶. In un'intervista concessa a un giornalista italiano, Patrice Lumumba afferma: "Come vuole che i congolesi, dopo ottanta anni di colonialismo cattolico e belga possano ancora credere nella Chiesa?". La Società Africana di Cultura afferma: "La Chiesa ha costruito il supporto del colonialismo. Essa ha prestato la sua cauzione alla colonizzazione"²⁷. Il leader kenyano Jomo Kenyatta denuncia che "quando i missionari sono venuti in Africa, loro avevano la Bibbia e noi avevamo la terra. Ci hanno detto: 'Preghiamo', e abbiamo chiuso gli occhi. Quando li abbiamo riaperti noi avevamo la Bibbia e loro avevano la terra"²⁸. I ribelli del movimento indipendentista keniota dei *Mau Mau* considerano la Chiesa, sia cattolica che anglicana, espressione del depresso regime imperiale. Ma è, com'è noto, la vicenda algerina – il possedimento più amato dai francesi e considerato parte integrante della madre patria – il caso più traumatico per la coscienza cattolica francese ed europea²⁹. In India la nuova *leadership* politica in molti stati accusa la Chiesa di camuffare la sua opera di proselitismo attraverso le scuole e gli ospedali, come tenta di dimostrare il Rapporto Niyogi, pubblicato nel 1956 e costruito ad arte dal governo di Madhya Pradesh, sulla base di migliaia di interviste, effettuate in più di settecento villaggi.

In Vaticano si teme fortemente che l'avversione a tutto ciò che è europeo si trasferisca dal piano politico-economico a quello religioso. Per questo il papa accelera riforme e cambiamenti nella politica vaticana, nella prassi diplomatica e nell'organizzazione della vita delle chiese del sud del mondo. Sostiene con forza una grande manifestazione dello spirito anticoloniale, nell'ambito delle celebrazioni dell'Anno Santo del 1950, con una mostra sull'arte missionaria; appoggia nei radiomesaggi natalizi del 1954 e del 1955 il diritto dei popoli coloniali all'indipendenza; crea una nuova gerarchia autoctona di "colore"; modifica la visione eurocentrica dell'apparato centrale vati-

²⁶ E. Bartolucci, *Rapporti della Chiesa con i nuovi Stati afro-asiatici*, in W. Gardini (a cura di), *Problemi Missionari d'oggi*, Parma 1962, p. 158.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ A. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford 1996, p. 485.

²⁹ E. Poulat, *La Guerre d'Algérie et son impact religieux*, in E. Poulat, *Une église ébranlée*, Tournai 1980, pp. 92-115.

cano, invia messaggi distensivi e di apertura verso il mondo islamico, in occasione della scoperta, da parte dei padri Lazzaristi a Smirne, della presunta abitazione di Maria, ove spera che credenti cristiani e musulmani possano lì venerare la Madre di Gesù e spinge, infine, per un rilancio dello spirito missionario di sacerdoti e di laici, dal nord verso il sud. L'enciclica *Fidei Donum* del 21 aprile 1957 è tutta dedicata allo sviluppo delle chiese indigene. Questa enciclica rappresenta il migliore condensato delle idee del padre Lebbe, della linea di Propaganda Fide e della *Rerum Ecclesiae* di Pio XI e sancisce l'inizio di una nuova stagione della comunicazione del vangelo nel mondo. Questo passaggio dalla fase coloniale all'età delle nazioni è un processo complesso, anche per la gerarchia cattolica, che lo vive con non poche difficoltà, come testimonia un racconto piuttosto interessante tratto dai ricordi dell'addetto culturale dell'ambasciata polacca a Roma tra il 1955 e il 1958, Tadeusz Breza: "Ieri nella cappella del Pontificio Collegio Urbano di Propaganda Fide, il cardinale Tisserant, in persona [...] ha consacrato vescovo Monsignor Bernardino Gantin. Assistevano Tisserant [...] il Cardinale Fumasoni Biondi [...] ed il Cardinale Celso Costantini. Soprattutto i primi due nomi sono dei colossi della curia, e quindi data l'eccezionalità sia del celebrante che degli assistenti, la cappella del Collegio rigurgitava addirittura di arcivescovi, di ambasciatori, di deputati, di senatori e di altre stelle di seconda grandezza. Tutti gli occhi erano puntati su Monsignor Bernardino Gantin [...] ordinato sacerdote nel 1951 e che oggi non ne ha che trentadue (anni). P. – continua Breza – che è stato alla cerimonia, mi ha raccontato che uscendo in via Urbano VIII [...] ha sentito due prelati commentare acidamente la consacrazione: 'A che punto siamo arrivati', diceva uno. 'Al giorno d'oggi basta essere neri!' ha risposto l'altro. Ecco il segreto del suo successo. Ecco la molla della sua carriera. Nero, giallo, olivastro l'uomo di colore ha oggi moltissime probabilità di successo nella chiesa. La chiesa difatti si difende dai colpi dei moti anticolonialisti colorando le sue gerarchie locali. È una rivoluzione gigantesca"³⁰.

³⁰ T. Breza, *La porta di bronzo*, Milano 1962, p. 126.

Questa dimensione anticolonialista, terzomondista ed estremamente attenta al progresso sociale e culturale dei popoli africani e asiatici è riconosciuta ampiamente dalla storiografia contemporanea.

Nonostante questo, è noto come il pontificato di Pio XII non cessi di suscitare polemiche e contrapposizioni. È certamente il papa più controverso di tutto il Novecento. Come ha scritto Andrea Riccardi: “C’è un uso di Pio XII [...] che va al di là della storia, figura simbolica di un regime da abbattere ritualmente o capro espiatorio della insensibilità cattolica nei confronti della questione ebraica”³¹. Nel caso di Pio XII, la storiografia ha risentito per lungo tempo delle tensioni ideologiche e delle contrapposizioni schematiche, secondo una logica più controversistica che rigorosamente scientifica. Il dibattito sulla figura di Pio XII è diventato, nel corso degli ultimi cinquanta anni, un evento culturale tra i più rilevanti a livello internazionale, coinvolgendo aspetti e dimensioni che vanno ben al di là della vicenda umana e religiosa di Eugenio Pacelli e che toccano aspetti nodali della storia della Chiesa contemporanea, quali l’atteggiamento verso la modernità, le relazioni ecumeniche, il ruolo del laicato e il rapporto con il mondo ebraico. Una cinquantennale discussione ricostruita recentemente in una puntuale e ben documentata rassegna dal titolo *Il caso Pio XII*³². Nonostante questa *querelle* divida, a tutt’oggi, generazioni di storici, la conoscenza di questo pontificato, condizionata spesso dalla polemica ideologica politica e mediatica è, sotto molti aspetti, ancora “incompleta, sfocata”, se non addirittura a volte deformata, o lacunosa³³.

Nonostante una produzione storiografica così abbondante e vasta, i numerosi studi hanno privilegiato asimmetricamente aspetti e dimensioni, a scapito di altri, a volte parzialmente ignorati o dimenticati. Gli storici si sono concentrati molto più sugli anni del pontificato relativi alla Seconda guerra mondiale, che non a quelli del lungo periodo successivo, alle dimensio-

³¹ A. Riccardi, *Il “Corriere” e Pio XII*, 5 gennaio 2005.

³² A.A. Persico, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, Milano 2008.

³³ A. Giovagnoli, *Prefazione* a A.A. Persico, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, cit., p. X.

ni politiche, più che a quelle teologiche e dottrinali, alla dimensione europea della politica vaticana, piuttosto che a quella mondiale e, soprattutto, in modo insistente, sulla nota questione dei “silenzi”. Un enigma questo recentemente sciolto dalla pubblicazione del volume di Andrea Riccardi: *L'inverno più lungo, 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*³⁴.

Una dimensione nodale del pontificato, che è spesso rimasta in ombra, deconsiderata, è quella latinoamericana.

La decisione di annoverare nel Sacro collegio sei arcivescovi sudamericani, rappresentativi della gerarchia cattolica dell'intero continente, esprime, sin dall'inizio, la consapevole scelta del papa di riconoscere il peso e il ruolo del cattolicesimo di quel continente e la convinzione che l'America Latina rappresenti un quadrante geopolitico e religioso decisivo, nel soffocante e polarizzato clima della guerra fredda, per il futuro della Chiesa universale e della comunità internazionale. Il pontificato di Pio XII, per altro verso, è decisivo per la storia del cattolicesimo latinoamericano, per capire la sua transizione e la sua evoluzione a nuovo centro di irraggiamento del cattolicesimo universale.

Gli anni del pontificato di Pio XII rappresentano una stagione cerniera, in cui il cattolicesimo del nuovo mondo prende coscienza della sua vocazione e della sua responsabilità all'universale.

L'America Latina non è un pianeta sconosciuto per Eugenio Pacelli. Grazie alla sua lunga permanenza ai vertici della Segreteria di Stato, ne conosce dettagliatamente ogni singolo dossier. Nell'enciclica *Evangelii Praecones*, scrive: “Raccomandiamo a Dio, con supplichevoli preghiere, in modo particolare gli apostoli che faticano nelle sacre missioni nell'interno dell'America Latina, sapendo da quali pericoli e insidie essi siano minacciati”³⁵.

Il 12 ottobre del 1945 invia un caloroso messaggio ai fedeli del Messico in occasione della commemorazione del cinquantenario dell'incoronazione della Madonna di Guadalupe:

³⁴ A. Riccardi, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Roma-Bari 2008.

³⁵ *Enchiridion Delle Encicliche*, (6), *Pio XII, Evangelii Praecones*, cit., p. 685.

“Oggi le condizioni della Chiesa e della Religione nella vostra patria sono notabilmente migliorate, dimostrando che non tornò inutile quella invocazione e quella fermezza. Tocca però a voi e a tutti i cattolici americani restare fermi al vostro posto, consapevoli dei vostri diritti, con la fronte sempre alta dinanzi ai nemici di oggi e di sempre”³⁶.

Nel corso delle relative udienze con i nuovi ambasciatori della Repubblica Dominicana, di Cuba, del Cile, del Perù e del Venezuela dal 29 gennaio al 6 febbraio del 1946 ha parole di grande trasporto per la forza della fede di quelle nazioni, frutto dell’azione degli eroici missionari³⁷.

Nel messaggio inviato al primo Congresso Eucaristico nazionale di Cuba, il 24 febbraio del 1947, parla dell’isola come “la terra più bella che occhi umani abbiano veduto”, sede di una “promettente primavera di anime” in cui, prosegue il papa “abbiamo voluto sfolgorasse per la prima volta la brillante rosa della porpora romana”³⁸.

Nel 1949, ricevendo il nuovo ministro plenipotenziario del Paraguay, rende omaggio all’azione dei missionari gesuiti, che in quel Paese, già dal lontano Seicento, hanno salvato la vita di migliaia di indigeni *guaraní* dalle razzie inumane dei coloni spagnoli e portoghesi, attraverso la geniale invenzione delle *reducciones*.

Legato pontificio a Buenos Aires nel 1934

La politica vaticana verso il cattolicesimo del nuovo mondo ha un sostanziale giro di boa, un tornante decisivo, con la visita che il cardinale Eugenio Pacelli compie, nella sua veste di legato pontificio, al Congresso Eucaristico Internazionale di Buenos Aires, dal 10 al 14 ottobre del 1934. È questa un’esperienza umana, pastorale e spirituale che segna profondamente il futuro papa e che evocherà più volte con grande enfasi e trasporto negli anni seguenti. Il 30 giugno del 1948, nel corso dell’udienza concessa agli alunni del collegio Pio Latino-americano

³⁶ *Cronaca contemporanea* in “La Civiltà Cattolica”, 4 (1945), p. 196.

³⁷ *Cronaca contemporanea* in “La Civiltà Cattolica”, 1 (1946), p. 295.

³⁸ *Cronaca contemporanea* in “La Civiltà Cattolica”, 1 (1947), p. 523.

no, si commuove visibilmente quando un giovane seminarista argentino gli dice “Padre Santo ero uno di quei ragazzi che l’applaudirono al Congresso Eucaristico di Buenos Aires”. Ricevendo i presuli di quelle Chiese e i rispettivi rappresentanti diplomatici, Pio XII torna con frequenza a ricordare con nostalgia quell’esperienza. Nel corso dell’udienza del 12 gennaio del 1947, per la presentazione delle credenziali, si intrattiene a lungo con l’ambasciatore argentino rammentando la storicità di quelle giornate³⁹.

Pio XI, è noto, ha grande stima e considerazione del suo principale collaboratore, a cui affida una mole sempre più consistente di lavoro. Vuole farlo conoscere e, nello stesso tempo, vuole che conosca la Chiesa universale con i suoi problemi e le sue sfide. Infrangendo un’antica tradizione, lo nomina più volte legato pontificio a importanti appuntamenti del cattolicesimo mondiale. Questi viaggi permettono al futuro Pio XII di conoscere “dal vivo”, in prima persona, i contesti storici delle singole chiese, di allacciare contatti e di incontrare vescovi, sacerdoti, uomini politici, diplomatici.

Il viaggio in Argentina è un appuntamento importante che viene preparato a Roma attentamente e nei minimi particolari, ben quattro anni prima, a cui Pacelli si dedica, come è sua abitudine, con grande puntigliosità e scrupolo. Il 22 settembre, prima di lasciare la capitale, è ricevuto da papa Ratti che lo congeda con le parole che Tobia, nell’Antico Testamento, rivolge al figlio prima che questi si metta in viaggio. Il 24 settembre del 1934, dopo aver raggiunto Genova, accolto dall’arcivescovo cardinal Carlo Dalmazio Minoretti e dal clero diocesano, celebra la messa nella cattedrale. Alle ore 11 si imbarca sul transatlantico *Conte Grande*. Grazie a un servizio radio il cardinale può, durante la giornata, in alcune ore prestabilite, mettersi in contatto con il suo ufficio in Vaticano. La traversata dura due settimane e il 9 ottobre la nave entra nel porto di Buenos Aires. L’accoglienza che Pacelli riceve è trionfale. Oltre alle autorità religiose, salgono sul transatlantico a rendergli omaggio il presidente della repubblica, il generale Augustin Justo, e i Ministri degli esteri, della marina e dei culti. Una folla immensa, a per-

³⁹ *Ibidem*, p. 246.

dita d'occhio, come raccontano le cronache, applaude il legato del Santo Padre, che è accolto in cattedrale con il canto *Tu es Petrus*⁴⁰. La visita di un ecclesiastico, così importante e così vicino al Papa, è per i cattolici del nuovo mondo un evento eccezionale, che ha una risonanza enorme nel continente. Più di Pio IX che, come è noto, da giovane aveva visitato il Cile e l'Argentina, come membro della delegazione pontificia guidata da Giovanni Muzi, è Eugenio Pacelli il primo vero "papa" a visitare l'America Latina. La documentazione fotografica dell'evento, conservata negli Archivi Vaticani, immortalata e testimonia il calore dell'accoglienza e la grandiosità dell'evento. Con l'audacia e la passione per la modernità che lo contraddistingue, sorvola a bordo di un aereo militare, per ben due volte, la città e ne rimane fortemente impressionato. Suor Pascalina ricorda, tra i vari aneddoti, come un giorno, uscito da una porta secondaria, vestito da semplice prete, per fare due passi, si perde, finendo in un quartiere molto povero, destando non poche apprensioni tra le autorità civili e militari. A Buenos Aires si impone subito sul clero e sul popolo per la ieraticità della sua figura e la ponderazione del suo parlare⁴¹. Il viaggio avviene in un contesto politico e internazionale caratterizzato, da un lato, dagli echi e dalle preoccupazioni prodotte nella comunità internazionale dalla tragica esperienza di quello che era stato il governo repubblicano anticlericale in Spagna, un avvenimento che desta apprensione nella cattolicità del nuovo mondo e, dall'altro, dal grande consenso che ha in America Latina quel vasto movimento di pensiero che fa riferimento ai valori e agli ideali della *hispanidad*. Durante la celebrazione del *Día de la raza*, nome con cui in America Latina si festeggia la ricorrenza della scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo, tenutasi il 12 ottobre, prende la parola il vescovo di Madrid-Alcalá monsignor Leopoldo Eijo y Garay, che intrattiene lungamente l'uditorio sul tema delle relazioni tra la festa di Cristo Re e la spiritualità eucaristica nell'Azione Cattolica.

⁴⁰ F. Veuillot, *Le Congrès eucharistique de Buenos Aires*, in "Revue des Deux Mondes", 6 (1934), p. 419.

⁴¹ A. Tornielli, *Pio XII. Eugenio Pacelli un uomo sul trono di Pietro*, Milano 2007, pp. 249-250.

Dopo di lui, il primate di Spagna e arcivescovo di Toledo, Isidro Gomá y Tomás, tiene un lungo discorso in cui esalta la vocazione imperiale della Spagna e il suo intimo e inscindibile rapporto con il cattolicesimo, anima della nazione. Alla presenza di Pacelli, afferma: “L’America è opera della Spagna. Quest’opera della Spagna è essenzialmente quella del cattolicesimo. Vi è quindi una relazione di eguaglianza tra la *hispanidad* e il cattolicesimo, e ogni tentativo di hispanizzazione che lo rinneghi è follia”⁴². Le omelie e i discorsi di Pacelli, sia all’apertura che alla chiusura, non hanno nessun carattere trionfalista. Sono tutti di taglio spirituale e non vi è nessun riferimento alle parole e ai contenuti dell’alto prelato spagnolo. Si intrattiene sulla festa della regalità di Cristo, voluta da Pio XI e sul significato che questa nuova spiritualità ha nella vita personale e sociale, richiama il valore dell’Eucarestia, come anima e sacramento dell’unità della Chiesa, insiste sull’attuazione del Regno sociale di Gesù, attraverso il sacramento eucaristico, vera liberalità di Dio nei confronti dell’uomo. Il tono del discorso di Pacelli è improntato a un clima di grande ottimismo. Il cardinale è affascinato dalla cattolicità latinoamericana, dalla forza e dal calore della sua tradizione storica e religiosa. Affronta il nodo della crisi intellettuale del mondo universitario e i problemi del mondo del lavoro. Si presenta come messaggero della pace di Dio e invita i cattolici a lavorare nel campo del Signore.

Il soggiorno latinoamericano è un appuntamento che permette a Pacelli di incontrare larga parte dell’episcopato continentale, che raggiunge Buenos Aires per partecipare all’evento. È impressionato dalla devozione e dalla fede del popolo latinoamericano e dall’attaccamento di quella Chiesa alla Sede Apostolica. Il Congresso è, dal punto di vista numerico, una vera apoteosi. Le cronache dell’epoca narrano di un milione e duecentomila comunioni, distribuite nella sola eucaristia del 12 ottobre. Nel corso del banchetto, che il presidente della Repubblica gli offre, Pacelli ha toni lirici per la “sana intelligente e laboriosa” nazione argentina e, soprattutto, per la sua tradizione così autenticamente spirituale e cattolica. L’Argentina

⁴² XXXII Congreso Eucarístico Internacional. Buenos Aires, 10-14 de Octubre 1934, Buenos Aires 1935, I, p. 252.

e la sua Chiesa sono una benedizione per tutto il popolo latinoamericano, per l'umanità e per la Chiesa universale.

Durante il viaggio di ritorno, iniziato il 16 ottobre, dopo uno scalo a Montevideo, si ferma a Rio de Janeiro ove è ricevuto dalla Camera dei Deputati e dalla Corte Suprema di Giustizia del Brasile. Affronta nei due discorsi i temi della giustizia economica e della morale della politica, come fondamenti della pace tra le nazioni, ricorda quanto il papa ha detto nel messaggio di Natale del 1930, a proposito dell'“egoistico e duro nazionalismo” come causa, spesso, dello scatenarsi degli eventi bellissimi e parla della pace come frutto della giustizia. Anche qui ha modo di intrattenersi con molti vescovi e di conoscere, seppur brevemente, il Paese. Si reca in pellegrinaggio alla gigantesca statua del Cristo, posta sul colle del Corcovado, che sovrasta la città brasiliana. Ripreso il viaggio, la nave ha una sosta a Barcellona, sconvolta dalle insurrezioni separatiste e dagli scontri politici. Qui si recano a salutarlo il nunzio Federico Tedeschini, che nonostante la caduta della monarchia, è rimasto nel Paese accreditato presso la nuova repubblica laica e il cardinale arcivescovo di Tarragona, Francisco Vidal y Barraquer, capo dell'episcopato spagnolo, dopo l'espulsione dal Paese del cardinale primate, Pedro Segura y Sáenz.

Il Congresso di Buenos Aires è raccontato e commentato dall'autorevole rivista “La Civiltà Cattolica” con due corrispondenze dell'inviato della rivista, il gesuita E. Rosa, dal titolo *Il Trionfo mondiale di Cristo a Buenos Aires* e *Dopo il Congresso Eucaristico di Buenos Aires*⁴³ e dalla gemella francese “Études” con due articoli a firma di Joseph Boubée⁴⁴. Quanto accaduto nella capitale argentina è un avvenimento internazionale, significativo per l'intero continente, che è andato ben al di là di ogni previsione e aspettativa. Le corrispondenze inviate dagli “scrittori” della Compagnia suggeriscono ai lettori europei, non solo una diligente cronaca dell'evento, ma anche una

⁴³ E. Rosa, *Il trionfo mondiale di Cristo a Buenos Aires*, in “La Civiltà Cattolica”, vol. 4 (1934), pp. 337-353 e *Dopo il Congresso Eucaristico di Buenos Aires*, in “La Civiltà Cattolica”, cit., pp. 485-497.

⁴⁴ J. Boubée, *Le XXXII Congrès Eucharistique International*, in “Études”, 20 novembre 1934, pp. 480-501 e *Le XXXII Congrès Eucharistique International*, in “Études”, 5 décembre 1934, pp. 641-668.

interpretazione politica, teologica e religiosa dell'avvenimento, sottolineando con forza la svolta che questo significherà per il futuro dell'intero cattolicesimo.

“Qui non erano più nazioni rivali o popoli belligeranti – scrive padre Rosa – erano tutti uniti e affratellati in Cristo [...]. Nella capitale argentina ogni singola nazionalità ha ritrovato, nell'ideale dell'amore cristiano, il patriottismo più verace e più sacro. L'intento del culto sociale e pubblico, nazionale e internazionale, da presentarsi a Gesù Cristo Re, nella sua dimensione eucaristica è la nuova forma di apostolato straordinario e redentivo che il papa addita ai cattolici del nuovo mondo, come via, per il dominio di amore e di pace di cui ha bisogno il mondo”. “La missione cattolica del Continente Ibero-Americano – scrive il gesuita – in contrapposto alla propaganda protestantica e pagana dell'America anglosassone, la quale è in prevalenza di una civiltà e forza più appariscente che effettiva e profonda, civiltà della materia, non dello spirito, e perciò più atta a rendere misere che felici le nazioni. Una protesta, contro siffatta 'civiltà' falsa, fu certo il Congresso Eucaristico internazionale [...]. Col presente Congresso: in cui noi vediamo pure il valido richiamo di tutte le nazioni cattoliche del giovane Continente ad opporsi unanime contro l'invasione del protestantesimo, del razionalismo e del materialismo, nonché di tutti gli altri sistemi e partiti di sovvertimento religioso e sociale”.

Rientrato a Roma il 3 novembre del 1934 Pacelli annota le sue impressioni sul viaggio, ove tra l'altro scrive: “Mentre la madre spirituale del Continente Sud-Americano, la cattolica Spagna, sta attraversando giornate tristissime, in cui la furia devastatrice di una faziosa minoranza stendeva la sua mano sacrilega sui luoghi e le persone sacre, la capitale dell'Argentina offriva al Re Eucaristico, con la partecipazione dell'intero mondo cattolico, un atto di omaggio e al tempo stesso di riparazione, che ha superato di gran lunga le aspettative dell'immaginazione più fervida”⁴⁵.

Un'esperienza quella sudamericana che lo tocca profondamente. In un messaggio inviato ai cattolici in Argentina, riuniti nella città di Santa Fe, per il Congresso Eucaristico nazionale,

⁴⁵ P. Chenaux, *Pio XII. Diplomatico e Pastore*, cit., p. 179.

dirà: “[...] ridesta in Noi l’altera e sfolgorante visione dell’universale celebrazione eucaristica, che nella nobilissima capitale della vostra Repubblica, or è più di un lustro, faceva convenire ai piedi dell’Ostia Santa di amore e di pace un’immensa moltitudine di adoratori da ogni parte della terra; quando, presente anche Noi, per legazione del Nostro immortale Predecessore, sentimmo intorno al Nostro cuore palpitare il cuore dell’Argentina e dei popoli con lei, di quella fede che passa ogni velo, di quell’impeto di venerazione e di amore che trasumana lo spirito”⁴⁶. Accenna nuovamente a quella esperienza nel radiomesaggio del 27 ottobre del 1940, in cui esalta, questa volta, la fede dei cattolici peruviani, riuniti ad Arequipa anch’essi per il loro congresso eucaristico⁴⁷.

Buenos Aires non è solo un’importante esperienza spirituale e pastorale per il futuro papa. Pacelli si reca in Argentina su invito di Pio XI per conoscere una nazione e una chiesa locale per la quale, com’è noto, Ratti ha grande simpatia. La presenza del Segretario di Stato, vero *alter ego* del papa, rappresenta un evento eccezionale per le popolazioni d’oltre oceano, che conferisce nuova visibilità e autorevolezza al cattolicesimo del nuovo mondo.

La visita di Pacelli in Argentina è un avvenimento che imprime una accelerazione decisiva nella politica latinoamericana della Santa Sede. Il 22 marzo 1935, a poco più di cinque mesi dal suo viaggio in Argentina, invia un lungo memoriale a monsignor Filippo Cortesi, nunzio in quel Paese, nel quale confessa che “È ancora viva in tutti noi la benefica e grandiosa impressione lasciata in ogni cetto di persone, specialmente delle Repubbliche Latino-Americane, dai solenni festeggiamenti del Congresso Eucaristico Internazionale di Buenos Aires” e le non poche “conversioni felicemente avvenute in tali occasioni”⁴⁸. Pacelli è preoccupato che i frutti di quell’importante avvenimento religioso non siano vanificati. Per questo raccomanda ai vescovi di studiare “i mezzi più efficaci per la santificazione del

⁴⁶ *Bendito Dios*, in *Pio XII*, cit., 1940, p. 116.

⁴⁷ *En este solemne* in *Pio XII*, cit., 1940, p. 87.

⁴⁸ Lettera di E. Pacelli a F. Cortesi, 22 marzo 1935, in A.S.V., in A.E.S., Argentina, cassa 4, p. 1.

clero, poiché, come è evidente, nella vita esemplare ed apostolica del Sacerdote dipende l'avvenire religioso dei popoli". Suggestisce di celebrare con frequenza i Congressi eucaristici, sia a livello nazionale che regionale e, soprattutto, di creare al più presto in ogni nazione l'Azione Cattolica "come validissimo aiuto al ministero sacerdotale". Per evitare che questa nuova forma di apostolato non abbia successo, consiglia ai vari ordinari di inviare qualche sacerdote a Roma, "dove è senza dubbio più agevole approfondire lo studio dell'Azione Cattolica e conoscere con quali metodi e con quali risultati essa è organizzata in Italia e altrove". Il Segretario di Stato raccomanda che le associazioni cattoliche non abbiano alcuna commistione con le lotte di partito. Nel lungo *memorandum* vengono toccati una serie di altri argomenti, che stanno a cuore al papa: tra questi la necessità che i cattolici abbiano la "loro stampa" e particolarmente il "loro quotidiano". Il giornale cattolico "dovrà non solo essere un'arma efficace contro tutto ciò che possa offendere la religione e la morale, ma dovrà altresì essere come una cattedra che illumini il popolo sulle questioni religiose e tratti i problemi sociali e politici alla luce della dottrina cattolica, non già alla stregua di contingenti e mutevoli interessi di partito politico". Invita, infine, a provvedere alla cura di coloro che vivono nell'estremo bisogno, degli umili, degli operai, che si spingono nelle grandi città e delle popolazioni emigrate, che corrono "spesso per ignoranza e miseria, ad ingrossare le file del socialismo... le quali più facilmente degli altri cadono preda delle teorie sovversive per le angustie materiali". Disposizioni analoghe sono impartite dalla Segreteria di Stato anche ai nunzi e alla gerarchia locale delle altre nazioni.

Buenos Aires è molto più di un evento ecclesiale, è un avvenimento che apre una nuova stagione delle relazioni tra Santa Sede e America Latina, in cui il cattolicesimo di quel continente appare per la prima volta con la propria specifica e particolare dignità e vocazione e, nello stesso tempo, il primo importante appuntamento pubblico di quella Chiesa sulla scena continentale.

Un posto nella comunità internazionale

Il Secondo conflitto mondiale non rappresenta un problema particolarmente traumatico per l'America Latina. All'inizio delle ostilità i rappresentanti del governo americano e quelli delle venti repubbliche latinoamericane, riunitisi a Panama, si limitano a una dichiarazione di neutralità, in base alla quale si stabilisce una zona di sicurezza di 300 miglia dalla linea costiera, intimando ai belligeranti di non compiere azioni di guerra. Viene creato un Comitato Economico Interamericano con il compito di studiare in permanenza le difficoltà create dalla guerra e di suggerirne i rimedi. L'attacco giapponese a Pearl Harbour nel dicembre del 1941 produce un mutamento di alleanze e di strategia diplomatica, rispetto all'inizio del conflitto. Questo fa sì che Panama, Cuba, Haiti e Repubblica Dominicana dichiarino guerra alle potenze dell'Asse, mentre Messico, Venezuela, Colombia ed Ecuador si limitano alla rottura delle relazioni diplomatiche. Nel gennaio del 1942, si tiene a Rio de Janeiro una Conferenza dei Ministri degli esteri, nella quale gli Stati Uniti chiedono a tutte le nazioni latinoamericane di rompere ogni tipo di rapporto con Germania, Italia e Giappone. Nonostante le pressioni, il governo americano non riesce a spuntarla e dopo un lungo e infuocato dibattito viene approvata una blanda risoluzione in cui si "raccomanda", a tutti gli Stati latinoamericani, di rivedere le loro relazioni con le potenze dell'Asse⁴⁹.

L'abbandono della neutralità e l'ingresso degli Stati Uniti a fianco della Francia e della Gran Bretagna obbliga gli Stati sudamericani a ridefinire la loro politica rispetto al conflitto. "Ciò spiega – scrive Aldo Albonico – come mai anche i molti dittatori latinoamericani che simpatizzavano per il fascismo, di fronte al pericolo di essere rovesciati da una 'rivoluzione democratica' provocata da Washington, cambiassero rapidamente partito"⁵⁰. Nel giro di pochi mesi tutte le nazioni sudamericane

⁴⁹ Per un approfondimento del tema cfr. *Conferencias Internacionales Americanas. Primer Suplemento, 1938-1942*, Washington 1943, pp. 171-172 e pp. 180-189.

⁵⁰ A. Albonico, *America Latina. Tra nazionalismo, socialismo e imperialismo*, Milano 1982, p. 16.

passano in blocco dall'altro lato della barricata. Messico e Brasile, superando ogni remora nazionalistica, si schierano nel 1942 con gli alleati. Nel gennaio del 1943 anche il Cile cambia casacca. Solo l'Argentina, tradizionalmente lo stato più ostile ad accettare l'egemonia americana nell'area, rimane a fianco delle potenze dell'asse, sino quasi alla fine delle ostilità belliche, quando con scaltro opportunismo, sulla spinta degli avvenimenti politici interni, decide di mutare la sua collocazione internazionale. È noto come la diplomazia nordamericana si mobiliti massicciamente, già prima della fine del conflitto, per impedire l'ascesa al potere del colonnello Juan Domingo Perón. L'ambasciatore statunitense a Buenos Aires, Spruille Braden, si adopera in ogni modo per ostacolare l'ascesa alla presidenza del colonnello, la cui politica antiamericana e l'esasperato nazionalismo minacciano, a detta del diplomatico, gli interessi americani nell'area. Rientrato a Washington, nel settembre del 1945, con l'incarico di responsabile della politica latinoamericana del Dipartimento di Stato, è uno degli estensori del famoso rapporto *Blue Book*, apparso l'11 febbraio del 1946, a poche settimane dal voto in Argentina⁵¹. In esso vengono pubblicati vari dossier in cui si documentano gli stretti legami tra l'Argentina e la Germania nazista. La denuncia produrrà l'effetto inverso a quello sperato. Invece di sbarrare la strada alla presidenza del futuro leader argentino, di fatto gliela spianerà. Questa pesante ingerenza statunitense, come nota Loris Zanatta, accredita la versione, cara a Perón, che i problemi dell'Argentina vengono dai suoi nemici esterni e dagli Stati Uniti in particolare. Il futuro presidente non tarda un istante a tappezzare le città argentine di manifesti che intimano di scegliere tra lui e l'ex ambasciatore americano⁵².

Il passaggio di campo e l'allineamento dei Paesi latinoamericani sotto l'ombrello protettivo statunitense non avviene tanto sulla base di considerazioni ideali o morali, quanto pragmaticamente per opportunismo e per calcolo politico. La vitto-

⁵¹ U.S. Department Of State, *Blue Book on Argentina, Consultation among the American Republics, with respect to the Argentine situation*, New York 1946.

⁵² L. Zanatta, *Il peronismo*, Roma 2008, p. 52. Sulle vicende politiche argentine di quegli anni cfr. D. Rock, *Argentina 1516-1987. From Spanish Colonization to Alfonsín*, Los Angeles 1987, pp. 262-319.

ria alleata è ormai prossima e non è difficile intravedere i considerevoli vantaggi economici dello stare da questa parte della barricata. Gli Stati Uniti da parte loro rispondono positivamente a tutte le richieste di beni di consumo provenienti dal Sudamerica, mentre i Paesi latinoamericani forniscono all'economia Usa tutte le materie prime di cui abbisognano.

Dal 15 febbraio all'8 marzo del 1945, nella Conferenza interamericana di Chapultepec, in Messico, vengono definiti gli obiettivi del nuovo ordine americano post bellico, centrato su due priorità: l'incremento e lo sviluppo della cooperazione regionale e il ruolo e la funzione della nascente organizzazione degli Stati Americani. I documenti approvati al termine dei lavori sono: l'*Atto di Chapultepec*, che consacra il principio in base al quale un attacco contro uno stato americano deve considerarsi come simultaneamente portato contro tutti gli altri Paesi membri; e la *Declaración de México*, che proclama la pace e la democrazia come comune obiettivo nelle relazioni tra le nazioni del Sudamerica⁵³.

Stati Uniti e Sudamerica hanno una diversa visione del nuovo sistema di relazioni internazionali. Nella città messicana "si scontravano – come scrive Raffaele Nocera – due opposte visioni (e interessi strategici): quella degli Stati Uniti, che possiamo definire *universalistica* – visti i suoi impegni globali – e quella *regionalistica* delle nazioni del sud, sintetizzabile nella priorità degli affari continentali su quelli mondiali"⁵⁴. Nonostante le nazioni latinoamericane rappresentino alla Conferenza di San Francisco – quella che definisce l'intelaiatura delle relazioni internazionali post belliche – quasi la metà dei Paesi fondatori, 20 su 49, non riescono a far pesare il ruolo politico della loro rappresentanza.

I primi anni del Secondo dopoguerra vedono affermarsi in Sudamerica una forte, seppur breve, ondata di democratizzazione. Molti dei vecchi dittatori lasciano, alcuni volontariamen-

⁵³ Sui contenuti e i documenti della Conferenza interamericana di Chapultepec cfr. B. Campanella, R. Campanella, *L'organizzazione degli Stati Americani dalle origini ai nostri giorni*, Roma 2007, pp. 61-65.

⁵⁴ R. Nocera, *Stati Uniti e America Latina dal 1945 ad oggi*, cit., p. 13. Sugli anni a cavallo tra la fine della Seconda guerra mondiale e l'inizio degli anni Cinquanta cfr. D. Rock, *Latin America in the 1940*, Los Angeles 1994.

te, altri forzatamente, il potere. Si tengono libere elezioni caratterizzate in molti Paesi da un'elevata partecipazione popolare. Tra il 1944 e il 1946 sei Paesi dell'America Latina – Argentina, Bolivia, Brasile, Guatemala, Perù e Venezuela – passano dalla dittatura alla democrazia. Mentre in Cile, Colombia, Costa Rica, Ecuador e Uruguay le istituzioni democratiche si consolidano, sulla base di un rinnovato consenso⁵⁵.

Larga parte dell'opinione pubblica latinoamericana, particolarmente i ceti medi e gli ambienti giovanili e universitari, sull'onda della spinta emotiva della vittoria alleata contro il totalitarismo fascista, guarda in questi primi anni del Secondo dopoguerra agli Stati Uniti come al modello ideale di democrazia e spinge le élite politiche nazionali verso una accelerazione della democratizzazione del continente. Per la prima volta partiti e movimenti, cosiddetti riformisti, conquistano democraticamente il potere. Gli Stati Uniti in questa fase, per ragioni di trasparenza politica – l'Onu è ormai una casa di vetro per la comunità internazionale –, abbandonano i loro antichi alleati al loro destino, considerandoli partner scomodi e poco presentabili nella nuova sensibilità etica e morale post bellica.

Una delle caratteristiche più significative della società latinoamericana di questi anni è lo sviluppo del movimento operaio come nuovo soggetto politico e il protagonismo del movimento sindacale⁵⁶. A differenza dell'Europa i lavoratori sudamericani, prima di essere operai sono minatori e braccianti nelle piantagioni di banane in Colombia o Honduras o nel settore estrattivo del rame cileno e dell'argento boliviano. Il comunismo all'inizio del Novecento si radica con difficoltà nel nuovo mondo, incapace di gestire il naturale collateralismo con il movimento sindacale. Il dogmatismo ideologico del

⁵⁵ Sulle vicende politiche, nazionali dei vari stati latinoamericani in questi primi anni del dopoguerra, si vedano le varie miscellanee sulla storia dei singoli Paesi curate da L. Bethell e I. Roxborough, *Latin America between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*, Cambridge 1992.

⁵⁶ In proposito si possono vedere A. Annino, *Movimento operaio in Il Mondo Contemporaneo, Storia dell'America Latina*, VI, cit., pp. 226-254; un'esauritiva bibliografia a livello continentale e analitica di ogni Paese si può trovare in: I. Roxborough, *The urban working class and labour movements*, in *The Cambridge History of Latin America*, XI, cit., pp. 617-634.

Komintern, in nome dei principi definiti dall'universalità della dottrina marxista, rifiuta di riconoscere le specificità storico-culturali delle società latinoamericane. Ciò spiega il ritardo con cui i partiti comunisti mettono radice nei Paesi d'oltre oceano e il seguito relativamente modesto, almeno sino all'ingresso in guerra dell'Unione Sovietica, di queste formazioni politiche. Sino al Secondo conflitto mondiale, il movimento comunista rimane ai margini dei processi politici, prigioniero del suo radicalismo e della logica dello scontro di classe. È noto come nel 1929 la prima conferenza comunista latinoamericana vieti l'adesione del partito socialista peruviano, fondato da Mariátegui, a causa delle sue posizioni indigeniste. Alla base del suo espansionismo in America Latina, ci sono i positivi effetti prodotti dal cambiamento della strategia dei fronti popolari e il conseguente abbandono della via rivoluzionaria, sanciti dall'Internazionale comunista del 1935 e dal successivo richiamo ai benefici effetti prodotti dall'interesse nell'unità nazionale. Nel nuovo mondo questa svolta contribuisce ad accrescere, da un lato, il peso sociale ed elettorale dei partiti comunisti e ad ampliarne la base, dall'altro però li costringe a una sfibrante politica di sostegno acritico, sul piano interno, a regimi a volte non proprio democratici.

Nella rivisitazione strategica e politica operata a partire dalla logica della guerra fredda, questa tattica viene messa al bando come opportunistica e condannata dal movimento marxista internazionale come eretica, passando alla storia con il nome di *Browderismo*, da Earl Browder, segretario del Partito Comunista statunitense, teorizzatore dello scioglimento del Partito Comunista all'interno di un più ampio fronte popolare e democratico e convinto che gli accordi di Bretton Woods siano la prova della svolta del capitalismo a favore dei Paesi sottosviluppati. La prospettiva delineata dal leader statunitense affascina molti dirigenti locali, con l'illusione che la collaborazione tra Stati Uniti e Unione Sovietica continuerà anche dopo la guerra e che l'America aiuterà il Sudamerica nel suo sviluppo.

Uno degli esperimenti più significativi di questa stagione politica è l'esperienza di *Acción Democrática* in Venezuela. Questa giunta civile e militare, tra il 1946 e il 1948, realizza un'ampia democratizzazione e significative riforme sociali. Modifica la costituzione, cambia la legge elettorale, introduce un'equa

legislazione sul lavoro, riconosce e garantisce la libertà dell'attività politica. Gli ambienti militari e i grandi latifondisti, che vedono minacciati i propri interessi, con l'aiuto degli Stati Uniti mettono fine all'esperimento politico⁵⁷.

Con il 1945-46 esce di scena la generazione politica nordamericana che ha architettato la cosiddetta politica del buon vicinato: Franklin D. Roosevelt, Cordell Hull e Sumner Welles. D'ora in poi gli interessi e la strategia americana verso il Sudamerica cambiano di intensità e di polarità.

L'avvento della guerra fredda, il consolidarsi del bipolarismo, la minaccia di una possibile guerra atomica e il veemente scontro ideologico tra i sostenitori del modello comunista e i paladini del cosiddetto "mondo libero", ingessano il sistema delle relazioni internazionali, pietrificandolo per oltre 25 anni. In questo mondo, diviso in due imperi rivali, non sono ammesse, né tollerate, terze posizioni. L'adozione della dottrina del *containment*, ideata da George Kennan e fatta propria dall'amministrazione americana, con il discorso di Harry Truman nel marzo del 1947, sancisce il passaggio degli interessi americani dalla dimensione regionale a quella mondiale. L'espansionismo sovietico e la relativizzazione dell'Europa, come baricentro del potere mondiale e centro e motore del processo storico, rendono per la prima volta l'America Latina un'area strategica e di primaria importanza, per la politica estera, sia sovietica che nordamericana⁵⁸.

La Conferenza di Rio de Janeiro, dal 15 agosto al 2 settembre del 1947, orienta le relazioni interamericane nell'ambito di una più stretta e organica cooperazione militare. Il patto sottoscritto, TIAR, *Inter-American Treaty of Reciprocal Assistance* (Trattato Interamericano di Assistenza Reciproca), prevede l'attuazione di misure coercitive congiunte, contro qualsiasi aggressione. Viene ratificato il principio, già accettato a Chapultepec, che un attacco contro uno stato americano sarebbe considerato un'aggressione contro tutti i Paesi membri. Pur accettando, in linea

⁵⁷ AA.VV., *Historia de Iberoamérica*, III, *Historia Contemporánea*, Madrid 1992, pp. 600-601.

⁵⁸ Sulle ripercussioni della guerra fredda in America Latina cfr. R.R. Trask, *The Impact of the Cold War on United States-Latin American Relations, 1945-49*, in "Diplomatic History", 1/3 (1978), pp. 271-285.

generale, un'alleanza di garanzia, come è stato scritto "gli Stati del subcontinente non nascosero il loro timore, in particolare il rischio che la Casa Bianca potesse usarla per mascherare futuri interventi nel subcontinente [...]. Non mancarono, anche successivamente, critiche e interpretazioni varie sulla natura del TIAR, se cioè fosse un'alleanza politica con un carattere anche militare o solo un patto di sicurezza collettiva"⁵⁹. Pochi mesi prima, nell'aprile del 1947, ambienti vicini all'amministrazione Truman simulano una fuga di notizie, rendendo pubblico un rapporto riservato, dal significativo titolo *Soviet Objectives in Latin America*⁶⁰. L'obiettivo sovietico è contendere a Washington la preponderante influenza nell'area e, soprattutto, ostacolare in ogni modo ogni unità panamericana.

Questa nuova contingenza mondiale, come scrive Marcello Carmagnani, dà vita "a un rapporto interamericano che durò sino agli anni Sessanta, allorché gli Stati Uniti abbandonarono l'impostazione liberal-democratica di Roosevelt per creare, con un eccesso di realismo politico, un rapporto consociativo, con i governi latinoamericani"⁶¹ alla cui base c'è il *do ut des*, fondato sull'offerta di vantaggi economici per gli Stati sudamericani, in cambio della loro sudditanza politica. Gli Stati Uniti rispolverano i dettami della vecchia *dottrina Monroe*, e spingono la nascente OSA, ad assolvere prevalentemente la funzione di agente anti-comunista nell'area.

L'ingresso delle nazioni latinoamericane all'interno della logica del nuovo sistema bipolare è sancito dalla Conferenza di Bogotà, in Colombia, dal 30 marzo al 2 maggio del 1948, apogeo del panamericanismo, in cui viene istituita l'Organizzazione degli Stati Americani (OSA), che nel 1951 entrerà pienamente in funzione⁶². La Conferenza viene interrotta da una serie di gravi scontri sociali e politici che sconvolgono la capitale colombiana. Il 9 aprile, undicesimo giorno dei lavori, Jorge

⁵⁹ R. Nocera, *Stati Uniti e America Latina dal 1945 ad oggi*, cit., p. 23.

⁶⁰ P.F. Galgani, *America Latina e Stati Uniti. Dalla dottrina Monroe ai rapporti tra G.W. Bush e Chávez*, Milano 2007, p. 27.

⁶¹ M. Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, cit., p. 322.

⁶² Sulla natura giuridica dell'OSA e sulla Conferenza di Bogotà, cfr. J.L. Kunz, *The Bogotà Charter of the Organization of American States*, in "The

Eliécer Gaitán, leader dell'ala progressista del partito liberale, è assassinato. La popolazione insorge e protesta, la violenza si diffonde in tutta la città e al termine degli scontri sono più di 1.500 i morti. Le masse popolari, che ravvisano in lui un difensore dei loro diritti, ritengono che del delitto sia responsabile il partito conservatore al governo. I disordini costringono alla sospensione dei lavori. Tra i manifestanti sventolano ovunque le bandiere con la falce e il martello. Agli occhi di molti delegati, gli scontri di Bogotà sono la prova inoppugnabile che il comunismo sia ormai presente nel continente e che presto conquisterà il potere. È noto come in questi anni la priorità della politica estera americana sia la difesa europea nella lotta all'espansionismo sovietico. Nell'invio di aiuti militari, il governo americano, nel 1948, assegna un misero sesto posto, su sette, solo a Brasile e Messico, considerando tutte le altre nazioni del Sudamerica come Paesi non a rischio. Questa forma di temporaneo disinteresse per il sub-continente riguarda non solo gli aiuti militari, ma anche quelli economici. Contrariamente alle aspettative latinoamericane, Washington non è disposto ad accollarsi l'onere di un altro piano Marshall. A fronte dei circa diciannove miliardi di dollari diretti verso l'Europa nel periodo 1945-50, in Sudamerica arrivano non più di 400 milioni, meno del 2% del totale. Per i diplomatici americani le minacce agli Stati Uniti sono altrove. La rivoluzione cubana di lì a poco modifica radicalmente questa strategia politica diplomatica.

A Bogotà, il tema prioritario è una esplicita condanna del comunismo internazionale, attorno alla quale la diplomazia statunitense cerca di suscitare il consenso e l'adesione unanime delle altre nazioni. Il Dipartimento di Stato fa circolare, poche settimane prima dell'inizio dei lavori, un documento nel quale si descrive il comunismo come la principale e più diretta minaccia alla sicurezza nazionale degli Stati Uniti e di tutte le altre repubbliche americane. È il Segretario di Stato George C.

American Journal of International Law", luglio 1948, pp. 569 ssg.; J. Torres Bodet, *Trasformación del Panamericanismo. Anuario Jurídico interamericano, 1968*, Washington 1969. Sull'utilizzazione dell'OSA come strumento per prevenire la conquista del potere da parte di comunisti nelle Americhe cfr. W. Lafeber, *Inevitable Revolutions. The United States in Central America*, New York 1993, pp. 95-96.

Marshall a impegnarsi in prima persona in questa battaglia diplomatica. La risoluzione approvata raccomanda a tutti i Paesi membri l'adozione di tutte le misure ritenute necessarie a "estirpare e prevenire attività dirette, assistite o istigate da governi, organizzazioni o individui stranieri".

Nel marzo del 1950 George Kennan, l'ideologo e lo stratega più ascoltato del Dipartimento di Stato, compie il suo unico viaggio in Sudamerica. Al suo ritorno redige un allarmato rapporto in cui sostiene, nella sostanza, che la presenza del comunismo nell'area costituisca il pericolo e la minaccia più grave per gli interessi, la sicurezza e il futuro degli Stati Uniti⁶³. Non è più tempo di tolleranza e dialogo. D'ora in poi ogni accondiscendenza verso i "rossi" è considerata irresponsabile debolezza. Bisogna impedire con ogni mezzo che i comunisti arrivino al governo. L'allarme lanciato dal diplomatico nordamericano anticipa di solo tre mesi lo scoppio della guerra in Corea. La nuova visione geopolitica, messa a fuoco da Washington, prevede che d'ora in poi l'America Latina venga considerata un'area di esclusiva pertinenza statunitense e chiusa, pertanto, a qualsiasi altra forma di ingerenza.

Nonostante il suo apparente peso diplomatico e politico – più nominale che reale – e i profondi e tradizionali legami storici, culturali e religiosi, l'America Latina è pressoché assente, sino agli anni Sessanta, nella visione e nelle strategie politiche e diplomatiche europee. Un disinteresse, questo, che affonda le sue radici nella miope convinzione che si tratti di un'area già acquisita all'occidente e alla quale prestare soltanto una relativa attenzione. Un timore reverenziale innanzi a un'"area protetta", una pertinenza "privata" del gigante nordamericano.

Tre avvenimenti politici internazionali contribuiscono, alla fine del 1949 e nei primi mesi del 1950, ad alterare radicalmente la stabilità della situazione mondiale, con pesanti riflessi anche nel quadrante latinoamericano: l'esplosione della prima bomba atomica sovietica e la fine del monopolio nucleare statunitense; la vittoria dei comunisti di Mao Tse Tung e la nasci-

⁶³ R. Nocera, *Stati Uniti e America Latina dal 1823 a oggi*, cit. pp. 133-137. Più in generale sulle ripercussioni della guerra fredda in America Latina cfr. F. Parkinson, *Latin America, the Cold War and the World Powers, 1945-1973*, Beverly Hills 1974.

ta della Repubblica popolare cinese; lo scoppio della guerra di Corea, il 25 giugno del 1950. L'alleanza tra Cina e Unione Sovietica, cementata dall'affinità ideologica e dall'antiamericanismo e la parità militare raggiunta dall'Unione Sovietica, alterano gli squilibri post bellici. Questo nuovo stato di cose spinge il governo americano a mutare gli indirizzi della propria politica di assistenza militare nell'area e a rivedere la strategia dei suoi rapporti con gli antichi alleati meridionali. Nel 1951 il congresso approva il *Mutual Security Act*, con il quale si stanziavano milioni di dollari per l'assistenza militare diretta all'America Latina e si sottoscrivono, tra il 1952 e il 1955, una serie di accordi militari bilaterali con Ecuador, Guatemala, Perù, Brasile, Cuba, Cile, Colombia, Uruguay, Repubblica Dominicana, Honduras, Nicaragua e Haiti⁶⁴.

Con l'avvento alla presidenza degli Stati Uniti di Dwight D. Eisenhower e di John Foster Dulles alla Segreteria di Stato, cresce l'intensità dell'anticomunismo nella politica estera del governo. Il nuovo capo della Casa Bianca critica il suo predecessore per aver trascurato l'America Latina e si impegna sin dall'inizio della sua presidenza a tracciare una nuova politica, elaborata dal *National Security Council* e trasmessa al presidente il 18 marzo 1953. "Un approccio realistico e costruttivo a tale bisogno – si scrive – che riconosca l'importanza di migliorare le condizioni a tutta la popolazione, è essenziale per arrestare la spinta nell'area verso regimi radicali e nazionalistici. La crescita del nazionalismo è facilitata da storici pregiudizi antiamericani e sfruttata dai comunisti⁶⁵. Come prova di questo cambiamento il presidente, appena eletto, invia in America Latina, in missione speciale, dal 23 giugno al 28 luglio 1953, suo fratello Milton. Nel rapporto, pubblicato il 21 novembre, quest'ultimo afferma che la chiave di volta per il miglioramento delle rela-

⁶⁴ Sui rapporti economici e sugli aiuti militari nei primi anni del secondo dopoguerra cfr. S.G. Rabe, *The Elusive Conference: United States Economic Relation with Latin America, 1945-1952*, in "Diplomatic History", 2/3 (1978), pp. 279-294; C.J. Pach Jr., *The Containment of US Military Aid to Latin America, 1944-49*, in "Diplomatic History", 6/3 (1982), pp. 225-243; J. Child, *Unequal Alliance: The Inter-American Military System, 1938-1978*, Boulder (CO) 1980.

⁶⁵ Foreign Relations of the United States (d'ora in poi: FRUS), 1952-1954, IV: *The American Republics*, Washington: U.S. Government, Washington DC 1983, pp. 6-10.

zioni tra i due emisferi dell'America sta nella cooperazione economica per ridurre la povertà e scalzare i secolari privilegi dell'oligarchia agraria, il vero e più grande alleato della diffusione del comunismo nell'area⁶⁶. Nonostante il loro radicale anticomunismo, i leader che governano ora il Paese devono misurarsi nei primi anni Cinquanta con due crisi politiche, che alterano la situazione geopolitica del subcontinente: la rivoluzione boliviana e l'avvento in Guatemala della giunta di sinistra, capitanata da Jacobo Arbenz. Nell'aprile del 1952, il Movimento Nazionalista Rivoluzionario (MNR), un partito politico sostenuto da minatori militanti, dalla piccola borghesia e da un gruppo di militari, prende il potere dopo giorni di violenti scontri armati. Gli obiettivi del movimento sono l'abolizione del tradizionale potere politico ed economico, che ha nell'oligarchia dei produttori di stagno il suo cuore, e la modernizzazione economica e sociale del Paese. Questo significa: nazionalizzazione delle miniere, riforma agraria e istituzionalizzazione del suffragio universale. Una rivoluzione dal carattere nazionalista, che non preoccupa eccessivamente Washington, poiché non sembra avere particolari legami ideologici con il comunismo internazionale e non rappresenta una minaccia per gli americani⁶⁷. Al contrario, sono convinti che il nuovo presidente guatemalteco sia un fantoccio nelle mani dei comunisti. Arbenz crede nella modernizzazione del Paese e per questo avvia una radicale riforma agraria, per intaccare l'ineguale distribuzione della terra. Nel 1952 approva con il consenso del parlamento una legge che rende lecita l'espropriazione e la redistribuzione della terra incolta a chi non la possiede. La più importante industria agroesportatrice, presente nel Paese dal XIX secolo, è la nordamericana *United Fruit Company* di Boston, che rifiuta di applicare la legge. Washington, per risolvere la situazione, percorre due strade: una legale e pubblica, provocando l'isolamen-

⁶⁶ E. Di Nolfo, *Storia delle relazioni internazionali. 1918-1992*, cit. p. 1060. Più in generale sugli anni della presidenza Eisenhower cfr. S.G. Rabe, *Eisenhower and Latin America: The foreign policy of Anticommunism*, Chapel Hill 1988.

⁶⁷ Sulla rivoluzione boliviana cfr. H. Herring, *Storia dell'America Latina*, Milano 1971, pp. 883-891 e A. Raphael, *Rivoluzione Boliviana*, in *Il mondo contemporaneo, Storia dell'America Latina*, VI, cit., pp. 335-343.

to internazionale e la sconfessione del governo di Arbenz, con una risoluzione approvata dall'OSA; l'altra, militare e segreta, destabilizzando il governo legittimo, attraverso il sostegno e l'incoraggiamento a gruppi di ribelli antigovernativi, basati in Honduras e Nicaragua, al cui comando, con il consenso della CIA, c'è il colonnello Carlo Castillo Armas. La "CIA, assieme alle forze di opposizione guatemalteche – scrive Susanne Jonas – accusò il Guatemala di farsi usare 'come testa di ponte dell'espansionismo sovietico' nell'emisfero occidentale e, nel giugno del 1954 organizzò l'abbattimento del governo di Arbenz per collocare al suo posto un regime controrivoluzionario, favorevole agli Stati Uniti [...]. L'eredità della rivoluzione e della sua fine violenta fu la polarizzazione sociale che già era una caratteristica del Guatemala, portando il paese verso una crisi permanente"⁶⁸. Eisenhower decide la destabilizzazione di Arbenz, non tanto per proteggere gli interessi della multinazionale, ma perché profondamente convinto che il colonnello guatemalteco sia un vero comunista. Ne è la prova l'acquisto di armi dalla Cecoslovacchia. Nella conferenza, convocata a Caracas nel marzo del 1954, nonostante la veemente opposizione di alcuni governi latinoamericani, la mozione di condanna passa con un solo voto favorevole. Mentre i sovietici reagiscono alla situazione e si dispongono a inviare soccorsi al Guatemala, Castillo Armas il 19 giugno del 1954 invade il Paese. Grazie all'appoggio americano diviene presidente, dando vita a un impopolare regime che farà della caccia ai comunisti l'obiettivo prioritario della sua azione governativa. La spaccatura prodottasi a Caracas mette fine, in modo irreversibile, alla strategia panamericanista⁶⁹.

La rivoluzione cubana e le elezioni presidenziali degli Stati Uniti, con l'avvento di John F. Kennedy, aprono nella storia delle relazioni interamericane una nuova, articolata e contradd-

⁶⁸ S. Jonas, *The centauros y palomas*, Città del Guatemala 2001, p. 54.

⁶⁹ Sugli anni della presidenza Arbenz e sul successivo colpo di stato che mise fine alla sua esperienza di governo cfr. H. Immerman, *The CIA in Guatemala: The Foreign Policy of Intervention*, Austin 1982; P. Gleijeses, *Shattered Hope: the Guatemalan Revolution and the United States 1944-1954*, Princeton 1991; S.M. Streeter, *Managing the Counterevolution: The United States and Guatemala, 1954-1961*, Athens 2000.

dittoria stagione, quella dell'*Alleanza per il Progresso*. Gli Stati Uniti non possono più permettersi di deconsiderare ulteriormente la regione, visto che ormai la guerra fredda ha contagiato l'intero continente. All'inizio della presidenza, uno dei più ascoltati consiglieri, Arthur Schlesinger, in un rapporto a Kennedy sull'America Latina, sottolinea come in questa parte del mondo sviluppo della democrazia e modernizzazione economica e sociale debbano andare insieme, nello sforzo di allargare la base sociale delle claudicanti democrazie nell'area: "Il principale ostacolo alla modernizzazione è l'esistenza in molti paesi latinoamericani di una struttura economica agraria semi-feudale. I principali guardiani di questa struttura economica arretrata, sono le classi che ne traggono vantaggio, la cosiddetta oligarchia terriera che, più o meno, governa ancora la maggior parte del continente, specialmente nei confini andini del Cile, del Perù, dell'Ecuador e della Colombia. Finché esisterà questa struttura, metà della popolazione di questi paesi sarà esclusa dalla società nazionale e tenuta nella povertà e nell'analfabetismo; e fintanto che esisterà questa struttura, industrializzazione, crescita economica e mobilità sociale saranno impossibili"⁷⁰. È questo – secondo la visione del gruppo più riformista che ruota attorno al presidente, da Schlesinger al Sottosegretario di Stato Chester B. Bowles, al Segretario di Stato per l'America Latina Thomas C. Mann – il nuovo corso che l'amministrazione americana deve seguire. È la nuova versione del *containment*, atta ad arginare l'avanzata comunista molto più del ricorso ai vecchi metodi delle invasioni militari. Metodi che, nondimeno, saranno implementati di lì a poco, con la rovinosa operazione *mongoose*, nell'intento di rovesciare militarmente il governo di Castro. Le amministrazioni Kennedy e Johnson "si caratterizzarono – scrive Roberto Gualtieri – per un ambizioso disegno riformista che puntava a realizzare una riformulazione della strategia del *containment* su scala globale, intorno al principio della 'modernizzazione'. Si trattava di un vero e proprio *grand design*, che postulava la necessità e la possibilità di contrastare l'espansione del comunismo nel Terzo

⁷⁰ *Memorandum from the President's Special Assistant (Schlesinger) to President Kennedy*, Washington, March 10, 1961, in FRUS 1961-1963, vol. XII, *American Republics*, US Government, Washington DC 1996, p. II.

Mondo (ma anche in paesi occidentali come l'Italia dove esso era ancora forte a causa della persistenza di squilibri e dualismi) promuovendo la crescita economica e favorendo la costituzione di un rinnovato asse euro-atlantico in grado di fungere da baricentro e motore di una globalizzazione del capitalismo e del mondo occidentale⁷¹. Giunto alla presidenza, Kennedy tenta di gestire la questione cubana, ma alla fine non fa che ricadere negli errori dei suoi predecessori, ricorrendo ancora una volta all'uso dei militari e alla prassi già consolidata dell'invasione. Nel corso del 1961, autorizza l'esecuzione di un piano elaborato durante la precedente amministrazione. Il 17 aprile del 1961, circa 1.200 esuli cubani sbarcano nella Baia dei Porci. L'invasione è un fallimento, tutti gli uomini vengono fatti prigionieri dalle forze castriste, senza che lo sbarco provochi alcuna forma di controrivoluzione. La perdita di prestigio degli Stati Uniti è enorme. Castro li accusa di aggressione e il 1 maggio dichiara che Cuba è una Repubblica socialista, modellata sull'esempio sovietico. È noto come, soprattutto dopo la fallita Operazione Mangusta, l'America Latina sia l'area del mondo che più preoccupa il presidente statunitense, come ha notato uno dei suoi più importanti biografi⁷². Sintomatico dello stato d'animo del presidente è l'affermazione a lui attribuita a proposito della situazione della Repubblica Dominicana del 1961, che rischia di trasformarsi in una seconda Cuba. "Vi sono tre possibilità in ordine di preferenza discendente: un regime democratico decente, la continuazione del regime di Trujillo, o un regime alla Castro. Dobbiamo puntare al primo, ma non possiamo rinunciare al secondo finché non siamo sicuri di poter evitare il terzo"⁷³. Dopo un primo sbandamento, Kennedy rivede le sue posizioni politiche. Riprendendo un progetto già messo a punto dalla precedente amministrazione, fa approvare dal Congresso, nel marzo 1961, uno stanziamento di oltre 500 milioni di dollari a favore di un fondo interamericano per il progresso sociale, al quale dà il nome di *Alleanza para*

⁷¹ R. Gualtieri, *L'Italia dal 1943 al 1992. DC e PC nella storia della Repubblica*, Roma 2006, p. 154.

⁷² T.C. Sorensen, *Kennedy*, New York 1965, p. 536.

⁷³ Citato in P.H. Smith, *Talons of the Eagle: Dynamics of U. S.: Latin America Relations*, New York 1996, p. 42.

el Progreso. È un piano volto alla creazione di infrastrutture nei campi educativo, sanitario e nell'edilizia popolare. Con questo nuovo strumento tenta di rilanciare la politica del buon vicinato, come strada maestra per combattere e contenere la minaccia castrista. Il programma politico e sociale kennediano non dà i frutti sperati. Troppo radicale e ambizioso, sul piano socio-politico, viene di fatto respinto dai suoi stessi destinatari, che lo percepiscono come una minaccia ai propri interessi. L'impostazione concettuale è analoga a quella del piano Marshall, ma non produce qui analoghi risultati. Sulle responsabilità del fallimento sono stati scritti fiumi di inchiostro, alla ricerca delle motivazioni storiche che ne spiegassero l'insuccesso. Su tutte, una appare, a mio giudizio, più legittima e ragionevole: la convinzione che l'America, sola fra le nazioni del mondo, possa prevalere con l'esempio delle sue virtù e dell'unicità della sua vocazione, capace per questo di dominare e plasmare la storia latinoamericana.

Nonostante questo, l'assistenza economica bilaterale aumenta vertiginosamente rispetto agli anni precedenti. Durante le amministrazioni di John Fitzgerald Kennedy e Lyndon Baines Johnson l'America Latina riceve il 18% del totale degli aiuti esteri nordamericani, rispetto al 2% della presidenza Truman e al 9% di quella di Eisenhower⁷⁴.

L'America Latina cambia volto

Sono tanti gli elementi che contribuiscono alla rapida trasformazione dell'America Latina, a partire dalla Seconda guerra mondiale: la violenta esplosione del problema demografico, la iperurbanizzazione e la metropolizzazione della sua popolazione, il massiccio spopolamento delle campagne, la pauperizzazione della sua popolazione, il consolidarsi e l'aggravarsi di un

⁷⁴ Sulla rivoluzione cubana e sui rapporti con gli Stati Uniti in quegli anni cfr. T.G. Paterson, *Contesting Castro: The United States and the triumph of the Cuban revolution*, New York 1964; A. Trento, *Castro e Cuba dalla rivoluzione ad oggi*, Firenze 1998; Sugli anni di Kennedy e l'alleanza per il progresso cfr. S.G. Rabe, *The Most Dangerous Area in the world: John F. Kennedy Confronts Communist Revolution in Latin America*, Chapel Hill 1999; R. Scheman (a cura di), *The Alliance for Progress: A Retrospective*, New York 1988.

multiforme e profondo conflitto sociale e la fideistica fiducia verso l'industrializzazione, come unica via per lo sviluppo del continente. Il combinato disposto di questi avvenimenti produce un radicale processo di trasformazione, che nel giro di dieci anni cambia nel profondo non solo la storia, la politica e l'economia del continente, ma anche l'*habitat*, le relazioni sociali e il modo di vivere, ma soprattutto incide nell'antropologia e nella mentalità dell'uomo latinoamericano.

Il tasso di crescita demografica passa dal 2,3% annuo del periodo 1940-50, al 2,7% nel 1950-60, e raggiunge il 2,9% nel decennio 1960-70. La popolazione latinoamericana è di 159 milioni di abitanti nel 1950, di 209 milioni nel 1960 e di 275 milioni nel 1970. Il Messico e il Centro America vedono quasi duplicare la loro popolazione, tra il 1950 e il 1970, da 35 a 68 milioni di abitanti. In Brasile, Colombia, Perù, Venezuela, Ecuador e Bolivia la popolazione passa da 83 a 150 milioni, sempre nello stesso periodo, con un tasso di crescita annuo del 2,8%. L'America Latina è in questi anni il continente con il più alto tasso di crescita medio del mondo. Tale esplosione demografica è distribuita in modo assai ineguale e riguarda principalmente l'area meridionale tropicale e centrale. Le cause di tale fenomeno sono note: la sconfitta delle grandi epidemie e i progressi in campo sanitario, che fanno bruscamente diminuire la mortalità, oltre all'incremento della fecondità. La riduzione del tasso di mortalità è particolarmente significativa per quanto riguarda l'infanzia. In Messico tra il 1950 e il 1970 il tasso si riduce dal 16,2 al 9,15 per mille, nello stesso tempo i tassi di natalità si mantengono, più o meno, per tutto il continente assai elevati, tra il 40 e il 50 per mille. Il continente conosce, sempre tra il 1940 e il 1970, un rilevante aumento della speranza media di vita, che passa da 38 a 60 anni⁷⁵.

Il risultato più vistoso di questa trasformazione è l'aumento della popolazione giovanile. I giovani, compresi tra 0 e 19 anni, aumentano dello 0,5% annuo nel decennio 1960-70 in tutta

⁷⁵ Per i dati e più in generale sugli aspetti demografici si può fare riferimento a: N. Sanchez-Albornoz, *La población de AL desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000*, Madrid 1977; M. Moerner, *Historia social latinoamericana*, Caracas 1979; M. Carmagnani, G. Casetta, *América Latina: la grande trasformazione. 1945-1985*, Torino 1989, pp. 12-20.

l'America Latina. Nel 1950 in Inghilterra solo il 22% della popolazione ha meno di 14 anni, in Spagna il 26%, negli Stati Uniti il 27%, in India il 37%, mentre nel continente sudamericano ben il 40% della popolazione totale è composto di giovani sotto i 14 anni. Nel 1970 questa popolazione rappresenta il 52,9% della popolazione totale. A questo aumento non si accompagna un'adeguata crescita economica. Ogni anno il numero dei giovani che il mercato non è in grado di assorbire e che rimangono esclusi dal mondo del lavoro, nell'impossibilità di provvedere al proprio mantenimento, è sempre più elevato. Paesi come Ecuador, Messico, Venezuela e Colombia conoscono un innalzamento esponenziale di questi valori. Il modello di sviluppo economico adottato e le sue dinamiche di mercato non sono in grado di trasformare questa nuova popolazione attiva in manodopera occupata. È questo probabilmente il fenomeno socio-economico che più contribuisce negli anni seguenti all'esplosione di devastanti problemi sociali. I giovani tra il 1950 e il 1970 finiscono, per creare un immenso serbatoio di manodopera sottoccupata, che vive ai margini, fuori del mondo della vita produttiva.

L'America Latina è abbagliata, nel cuore degli anni Cinquanta, dal mito fideistico del *desarrollismo*, sposato senza condizioni da due convinti sostenitori: Juscelino Kubitschek, presidente del Brasile dal 1956 al 1960 e Arturo Frondizi, presidente dell'Argentina dal 1958 al 1962. Il futuro del continente, proclamano entrambi, è nell'industrializzazione. Solo questa porterà in America Latina progresso e civiltà. "Cinquant'anni in cinque anni" è lo slogan scelto dal presidente del Brasile come paradigma del futuro brasiliano. Queste tesi, piuttosto semplificate e centrate unicamente sul sostanzioso contributo del gettito pubblico, si riveleranno catastrofiche per l'economia reale del Paese, asservendo nuovamente l'economia latinoamericana agli investimenti speculativi dei capitali stranieri⁷⁶.

Nel 1958 la Comisión Económica para América Latina (Cepal), stima che la popolazione disoccupata e sottoccupata sia intorno al 30,4%. A mutare la geografia umana, sociale e

⁷⁶ A. Rouquié, *L'America Latina*, cit., pp. 225-227.

ambientale del nuovo mondo concorrono, dopo il 1945, due fenomeni concomitanti: l'urbanizzazione e la nascita di vere e proprie città alternative e precarie, alle periferie delle grandi metropoli. Tra il 1950 e il 1970 la percentuale della popolazione rurale decresce considerevolmente, passando dal 61% al 46% della popolazione totale, mentre quella urbana passa dal 39% al 54%. A partire dal 1960, si inizierà a parlare del continente latinoamericano come di un continente urbano. Già in questi anni l'Argentina, il Cile e l'Uruguay sono tra i quindici Paesi più urbanizzati del mondo. Il fascino della città, oltre che economico, è sociale e culturale. La nuova popolazione urbana tende a concentrarsi soprattutto nelle capitali, che nel giro di pochi anni si trasformano o si deformano. Lo sproporzionato aumento e l'ipertrofia di città come Lima, Caracas, Buenos Aires o Rio de Janeiro sono i frutti del forte degrado del tessuto urbano. A Città del Messico, a San Paolo o a Santiago del Cile, chi arriva è costretto a costruirsi da solo l'alloggio in cui vivere. Queste città alternative, periferiche, spontanee, nate provvisorie, ma ben presto definitive, costituiscono uno dei tratti distintivi del paesaggio urbano latinoamericano. Le maggiori città del nuovo mondo sono avvolte da sterminate cinture di miserie: *ranchitos* a Caracas, *villas miserias* a Buenos Aires, *cantegriles* a Montevideo, *poblaciones* a Santiago del Cile, *pueblos jóvenes* a Lima, *favelas*, a Rio de Janeiro, *mocambos* a Recife. I giovani si muovono alla ricerca di un futuro migliore e di maggior successo, che l'arretrato mondo rurale non può più dare⁷⁷.

Questa sorta di rivoluzione e migrazione demografica, come scrive il sociologo della religione A. Desqueyrat, produce nel nuovo mondo delle aggregazioni umane "degenerate e degeneranti", catalizzatrici di ogni forma di devianza sociale.

⁷⁷ Sul fenomeno della metropolizzazione, sulla crescita delle aree urbane e in merito alle profonde trasformazioni sociali dell'America Latina di questi anni cfr. G. Germani, *Sociologia della modernizzazione. L'esperienza dell'America Latina*, cit.; M. Castells, *Imperialismo e urbanizzazione in America Latina*, cit.; J.L. Romero, *Latinoamerica: Las ciudades y las ideas*, Mexico 1976; P. Singer, *Economia politica e processi di urbanizzazione*, cit.; O. De Olivera B. Roberts, *Urban growth and urban social structure in Latin America. 1930-1990*, in *The Cambridge History of Latin America*, VI, 1, cit, pp. 253-324.

Disoccupazione, sottoccupazione, lavoro minorile e violenza strutturale diventano costanti permanenti dei nuovi aggregati sociali e umani. All'interno di queste città abusive, che prendono forma e che segnano in modo irreversibile l'*habitat* latinoamericano, le condizioni di vita sono spesso al limite dell'umano. La disoccupazione è la condizione normale. I servizi pubblici sono assenti, l'acqua è spesso venduta in bidoni. La mancanza di infrastrutture produce ogni tipo di corruzione. L'afflusso ininterrotto dalle campagne e il ricorso, senza nessuna discriminazione, alla manodopera femminile e minorile, illegale e sottopagata, costituiscono la condizione di normalità di questa parte alternativa della popolazione. Il risultato pratico è, come ha scritto Marcello Carmagnani "il pauperismo e la proletarizzazione" della sua popolazione⁷⁸. Gli studi relativi alla distribuzione dei redditi in America Latina dimostrano come in questi anni la povertà aumenti in modo esponenziale. In Colombia alla fine della guerra la metà della popolazione vive nei *tugurios*. In Messico *las ciudades perdidas* raccolgono più di due milioni di persone.

La popolazione latinoamericana che abita in queste città illegali, marginali è composta da tre sostanziali gruppi: il cosiddetto proletariato storico, che perde progressivamente il suo potere di acquisto; la massa sempre più numerosa di disoccupati e sottoccupati; infine una sorta di piccola borghesia composta di impiegati sottopagati⁷⁹. La maggioranza degli studi sociologici che appare in questi anni focalizza la sua indagine attorno al problema della specifica natura sociale di queste nuove popolazioni, economicamente e socialmente emarginate. Ci si chiede se questa nuova ed eterogenea aggregazione costituisca un ceto sociale nuovo, diverso dalla classe operaia, quello dei "poveri delle città", dei "marginali". La letteratura sociologica latinoamericana, sino agli anni Sessanta, concentra i suoi studi sull'analisi di questo nuovo soggetto sociale, attraverso la categoria della marginalità. Alcuni autori la usano come sinonimo di sottoproletariato urbano, altri vedono nella marginalità la

⁷⁸ M. Carmagnani, G. Casetta, *America Latina: la grande trasformazione. 1945-1985*, cit., p. 21.

⁷⁹ ONU, CEPAL, UNESCO, *La urbanización en América Latina*, a cura di M. Hauser, Buenos Aires 1972.

mancanza di cultura, di partecipazione politica e di esclusione sociale ed etnica⁸⁰.

Questo mondo di periferici, di esclusi, di non integrati o di mal integrati, numericamente rilevanti nelle grandi aree metropolitane, diviene, soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale, uno dei luoghi privilegiati della nuova missione sociale con cui il cattolicesimo latinoamericano comincia a misurarsi, già prima del Vaticano II. I cattolici scoprono questa nuova terra di missione, questo mondo di "sommersi" che in precedenza ignoravano e il più delle volte mal giudicavano e ne fanno l'obiettivo principale del loro apostolato. La condivisione delle loro condizioni di vita, la coscientizzazione dei loro diritti, la difesa delle loro rivendicazioni e la lotta per la loro liberazione e l'alfabetizzazione rappresentano le declinazioni socio-pastorali di questo nuovo modo di intendere la missione. In questi agglomerati di baracche anonime e senza forma, che modificano radicalmente lo spazio urbano, le chiese, come luoghi di culto e di incontro, sono assenti. Il cattolicesimo latinoamericano deve misurarsi, nel giro di un decennio, con questo radicale cambiamento di scenario.

All'inizio degli anni Sessanta, tuttavia, una parte significativa della popolazione latinoamericana trova ancora nella terra la propria principale fonte di sostentamento.

Una relazione dell'ORIT, *Organización Regional Internacional de Trabajadores*, nel 1960, denuncia che dal 3% all'8% del totale dei proprietari terrieri latinoamericani possiede il 60-70% delle terre coltivabili. Nello stesso periodo in cui il Brasile conta poco più di 70 milioni di abitanti, circa 60 mila persone occupano il 60% della terra coltivabile, quasi quattro volte il territorio dell'Italia e di questa vastissima area solo il 4% è coltivato. In Guatemala il 3% della popolazione possiede oltre il 70% della terra. La terra nel nuovo mondo è al centro di un universo complesso di significati economici, culturali, religiosi e antropologici e indissolubilmente legata alla questione indigena e al fallimento storico di ogni equa riforma agraria. Non c'è capolavoro della letteratura contemporanea, da Eduardo Galeano, a Gabriel García Márquez, a Carlos

⁸⁰ J. De Castro, *Géographie de la faim*, Paris 1961.

Fuentes, a Jorge Amado e a Mario Vargas Llosa, che non abbia al centro della sua narrazione il mondo rurale e i drammi della vita contadina. Miguel Ángel Asturias, scrittore, poeta e drammaturgo guatemalteco, uno dei più importanti scrittori del Novecento, premio Nobel della letteratura del 1967, ha dedicato l'intera sua opera alla descrizione degli effetti provocati dal neocolonialismo americano, descrivendo con rara efficacia le drammatiche condizioni del mondo indio e contadino centroamericano⁸¹.

L'America Latina esce dal Secondo conflitto mondiale segnata non solo dal sottosviluppo, ma anche dalla violenza della sperequazione sociale. Una pugno di grandi ricchi, in un mare di poveri. Il reddito medio per abitante nel 1950 è in America Latina, secondo le statistiche dell'epoca, di 211 dollari, mentre in Francia è di 657 e negli Stati Uniti di ben 1.862⁸². Il 40% delle famiglie è denutrito per la mancanza delle proteine, si aggiungono la tubercolosi, la malaria e le gravissime forme di infezione intestinale. Uno studio dell'Unesco sui problemi dell'alimentazione in America del Sud, apparso nel 1950, denuncia vigorosamente le tragiche conseguenze di questa situazione sullo sviluppo fisico delle giovani generazioni⁸³. Nel 1957, in Bolivia c'è 1 medico ogni 4.500 abitanti, in Guatemala 1 ogni 7.000, ad Haiti 1 ogni 10.000, mentre negli Stati Uniti il rapporto è di 1 ogni 790. Alla fine degli anni Cinquanta, in Bolivia, El Salvador, Guatemala, Haiti e Nicaragua, più del 60% della popolazione è analfabeta. Nel 1950 si calcola che gli analfabeti siano circa settecentomilioni, quasi il 40% della totalità della popolazione latinoamericana. Dal confronto degli indici di analfabetismo delle diverse aree geografiche, risulta che quello relativo all'America Latina è superiore a quelli dell'Asia e dell'Africa. La "Revista Interamericana de Educación" pubblica nel 1963 uno studio in cui documenta come migliaia di bambini abbandonino la scuola primaria, appena alla fine del

⁸¹ Tra le sue opere più significative si veda: *Il Signor Presidente*, Milano, 1963; *Uomini di mais*, Milano 2009.

⁸² A. Sireau, M. Zañartu, R. Cereceda, *Terre d'angoisse et d'esperance. L'Amérique Latine*, Paris 1959, pp. 43-46.

⁸³ UNESCO, *Les problèmes de l'alimentation en Amérique du Sud*, Paris, 1950.

primo anno scolastico⁸⁴. Queste cifre si amplificano ulteriormente per quanto riguarda la popolazione indigena. Nel corso del I Congresso di Educazione Cattolica che si tiene a Bogotá nel 1945, si denuncia che più del 75% non sa leggere e scrivere. L'unità dell'America Latina, scrive la stampa dell'epoca, è attorno alla miseria.

È questa l'America Latina che il nuovo papa eredita alla fine del Secondo conflitto mondiale.

Pio XII e il Sudamerica

A livello ecclesiastico l'America Latina rappresenta, ancora dopo la Prima guerra mondiale, una periferia lontana e non solo per l'enorme distanza che la separa dal centro della cattolicità. A Roma si sa ancora poco di quanto accade in quelle regioni periferiche. Basta ricordare che sino a Gregorio XVI, quando la Santa Sede parlava di America, intendeva riferirsi all'America Ispanica, in un indistinto che andava dal Canada al Cile. Per quasi tre secoli la Chiesa Latinoamericana costituisce una sorta di estrema periferia, per lo più assente nella geografia, nelle preoccupazioni e nel governo pastorale dell'apparato ecclesiastico romano. Sono pochi in Vaticano i prelati che hanno visitato quelle terre e che ne conoscono per esperienza diretta i problemi politici, sociali e religiosi. Le distanze, le condizioni geografiche e ambientali, i limitati mezzi di trasporto, l'impervio territorio, le scarse e spesso inaccessibili vie di comunicazione, fanno di quell'immenso continente un contesto ambientale profondamente inospitale. Questo isolamento secolare viene interrotto per la prima volta nel 1823, all'indomani delle guerre di indipendenza, con la missione pontificia inviata da Leone XII e capitanata da Giovanni Muzi e dal giovane Giovanni Maria Mastai Ferretti. Le vicende storiche, religiose e politiche della Chiesa del continente sono ancora assenti nei manuali di storia ecclesiastica, in uso nelle facoltà di teologia e nei seminari europei. La celebrazione del Primo Concilio

⁸⁴ Un analitico studio statistico è pubblicato dalla "Revista Interamericana de Educación", 121 (1963).

Plenario Latinoamericano, tenutosi a Roma nel 1898, non trova nessuna particolare eco nel *ghota* della stampa cattolica internazionale. Riviste come “La Civiltà Cattolica” ed “Études” dedicano all’evento solo poche e sintetiche righe di cronaca. Lo stesso “Osservatore Romano” ignora quasi totalmente l’evento. L’unica volta che ne parla è per rendere conto dell’udienza dei vescovi con Leone XIII.

È solo con la crociata controrivoluzionaria dei *Cristeros*, la grave persecuzione dei cattolici e con gli avvenimenti legati alla violenza della questione religiosa in Messico, tra il 1926 e il 1929, che il cattolicesimo sudamericano esce dal suo secolare isolamento e assume un ruolo da protagonista nello scenario del cattolicesimo universale. Con la crisi messicana si risveglia nel cattolicesimo europeo l’interesse e l’attenzione per una Chiesa sino ad allora profondamente decentrata. Il cattolicesimo di quelle terre si impone progressivamente all’attenzione della Comunità ecclesiale mondiale con i tratti propri del suo temperamento, della sua storia e della sua specifica sensibilità e spiritualità. Il viaggio del Segretario di Stato, come legato pontificio al Congresso Eucaristico del 1934, amplifica ulteriormente questa presa di coscienza.

Con l’elezione di Eugenio Pacelli l’attenzione vaticana verso il Sudamerica conosce un rinnovato e dinamico interesse. Pio XII, come scrive Fidel González, guarda sin dai primi passi del suo ministero ai problemi dell’America Latina in maniera sistematica, dedicando alla Chiesa di quel continente grande attenzione⁸⁵. È il papa che inaugura una nuova tappa nella sollecitudine pastorale del pontificato romano verso il nuovo mondo. Sino ad allora è il pontefice che colleziona il maggior numero di messaggi indirizzati a quelle chiese: più di 34 tra allocuzioni, lettere autografe e discorsi. La gerarchia cattolica passa durante il suo pontificato da 268 a 436 vescovi. Delle 399 circoscrizioni ecclesiastiche che risultano erette alla fine del 1957, ben 131 sono create da Pio XII. Promuove e favorisce la prima riunione collegiale dei vescovi dell’intero continente: la Conferenza di

⁸⁵ F. Gonzalez, *Aplicación, frutos y proyección del Concilio Plenario Latinoamericano*, in Pontificia Commissio Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización de America Latina*, cit., p. 266.

Rio de Janeiro, nel 1955. Approva la nascita di un organismo unico, sia sotto il profilo canonico che pastorale, come il CELAM, una federazione strutturata e permanente di conferenze episcopali nazionali, imitata negli anni futuri in Europa e Asia, ma non riprodotta negli stessi termini vincolanti, con la stessa forza e autorevolezza. Un'istituzione che resta un *unicum* nella struttura organizzativa e giuridica della Chiesa cattolica, che segna in modo indelebile la storia e le vicende del cattolicesimo latinoamericano, nella seconda metà del Novecento. Pio XII mobilita tutte le chiese europee e nordamericane in una planetaria opera di soccorso alle Chiese del nuovo mondo. Favorisce numerose iniziative di formazione sacerdotale e laicale. Invita i laici, nell'ambito del Secondo Congresso Internazionale dell'Apostolato Laicale, nell'ottobre del 1957, ad assumersi le sfide e le necessità pastorali, sociali e religiose di quelle Chiese. Dà vita il 21 aprile del 1958 alla Pontificia Commissione per l'America Latina, posta alle dirette dipendenze della Segreteria di Stato e finalizzata al coordinamento di tutti gli interventi e le iniziative verso quella Chiesa.

Ma soprattutto fa appello a tutte le più importanti congregazioni religiose, perché concentrino con maggior forza ed entusiasmo le proprie energie umane, economiche e apostoliche, al servizio dell'America Latina. Pio XII è convinto che questa "vigna prediletta", come denuncia nel suo messaggio al Secondo Congresso Internazionale per l'Apostolato dei Laici nel 1957, rischi di essere profanata da quattro pericoli mortali: l'invasione delle chiese protestanti e pentecostali; la secolarizzazione frutto della cultura laicista; la diffusione del marxismo, nuova religione secolare; la rinascita del mai estirpato spiritismo⁸⁶. Per arginare e far fronte a questa deriva anticristiana, Pacelli fa appello alle forze migliori, più preparate e dinamiche della Chiesa cattolica: i religiosi, ricevendone una pronta e immediata risposta. Negli anni a cavallo della guerra e soprattutto dopo la fine del conflitto, migliaia di religiosi e religiose, appartenenti alle più svariate congregazioni, arrivano in Sudamerica. Non bisogna dimenticare che la maggioranza dei religiosi espulsi dalla Cina, dopo la rivoluzione comunista,

⁸⁶ AAS, (1957), pp. 922-939.

sono invitati dalla Santa Sede a riciclarsi come missionari in America Latina. Un esempio tra i tanti è quello di monsignor Alejandro Labaca, frate cappuccino spagnolo, inviato missionario in Cina e successivamente espulso, assieme a molti suoi confratelli. Al suo rientro in Spagna il futuro Prefetto apostolico dell'Aguarico, nella foresta amazzonica dell'Ecuador, è inviato con alcuni dei suoi antichi compagni di avventura in quella nuova circoscrizione ecclesiastica nella selva, che Pio XII affida ai cappuccini, il 6 novembre del 1953, in sostituzione della loro antica missione in Cina. Labaca sarà uno dei protagonisti di una delle più feconde e riuscite esperienze di missione *ad gentes* tra gli *indios huaorani* dell'Alta Amazzonia⁸⁷. Pio XII promuove in questi anni decine di gemellaggi tra territori di missione e istituti religiosi, grazie a quanto stabilito dal diritto canonico del tempo: lo *jus commissionis*, destinato a scomparire con la nuova teologia missionaria postconciliare. In Bolivia, per esempio, affida il Vicariato apostolico di Pando, nel 1942, alla Congregazione di Maryknoll, quello di Reyes ai Redentoristi, la Prelatura di Corocoro, nel 1949, ai Passionisti, il Vicariato apostolico di Ñuflo de Chaves, nel 1951, ai Francescani tedeschi e la Prelatura Nullius di Coroico, nel 1958, ai Francescani statunitensi. Lo stesso farà in Colombia, Ecuador, Venezuela e nei Paesi del Centro America. I padri di Maryknoll, giunti in Perù nel 1943, dopo essere anch'essi stati espulsi dalla Cina, danno vita, particolarmente nelle zone dell'altopiano, a un consistente programma di cooperative di contadini e a una vasta rete di scuole radiofoniche, che trasmettono in lingua *quechua* e *aymara*⁸⁸. Oltre al Perù, i missionari dell'ordine nordamericano raggiungono le zone più remote del Guatemala, aprendo nuove missioni nel distretto di Huehuetenango e di Ixcán, a nord del Quiché. Lo stesso avviene con i Salesiani di don Bosco, in particolar modo nella Patagonia cilena e argentina e nell'alta Amazzonia. Qui i Salesiani sperimentano un nuovo approccio missionario nel campo educativo, nella formazione professio-

⁸⁷ Cfr. A. Labaca, *Cronica Huaorani*, Vicariato Apostolico de Agarico, 1988; R. Maria Grández, *Arriesgar la vida por el evangelio*, Vicariato Apostolico de Agarico, 1997.

⁸⁸ J. Klaiber, *Religion y revolucion en el Peru 1824-1988*, Lima 1988, p. 204.

nale e nella pastorale indigenista⁸⁹. Gli Agostiniani, in Bolivia e Perù, rimodellano la loro presenza apostolica tra gli *indios* delle Ande. I Comboniani si impegnano tra le popolazioni di origine africana presente in vari Vicariati apostolici, come quello di Esmeralda in Ecuador. Ma sono soprattutto i Gesuiti a fare la “parte del leone”, in questo nuovo sforzo missionario. Ricardo Durand, futuro arcivescovo del Cuzco, gesuita, nel corso di una conversazione con il cardinale di Toledo, nel gennaio 1957, gli confida che il papa vuole che tutti i sacerdoti disponibili della Compagnia vengano trasferiti al più presto in America Latina, dove la Chiesa sta vivendo una sfida drammatica⁹⁰. Il padre Julián Sayós, superiore della provincia tarragonense, la catalogna spagnola, la più florida di vocazioni, è invitato all’inizio del 1950 a una udienza personale con Pio XII. Il papa lo intrattiene a lungo sulla situazione latinoamericana, chiedendogli un maggiore impegno della sua provincia. Rientrato in Spagna, a poche settimane di distanza, il 25 dicembre 1950, viene istituita la viceprovincia di Bolivia e Paraguay, gemellata con la provincia di Catalogna. Per far fronte ai nuovi impegni i Gesuiti chiudono, nel giro di pochi mesi, ben tre collegi a Barcellona, tra cui quello assai noto di Maria Immacolata. Nel 1951 parte la prima spedizione composta da 30 padri. Nel 1956 sono già 152 i Gesuiti inviati in Bolivia e Paraguay, che diventeranno nel 1958 più di 180. Terminato il suo mandato in Spagna, Julián Sayós sarà, a sua volta, il primo vice provinciale in Bolivia e l’artefice di un nuovo impegno della Compagnia negli ambienti rurali e operai. Stabilisce simbolicamente la Curia provinciale, invece che nella capitale, nella periferica città di Oruro, centro minerario del Paese, per essere accanto agli operai⁹¹.

⁸⁹ J. Bottasso, *Los Salesianos y Amazonía*, Quito 1993; J. Bottasso (a cura di), *La Iglesia y los indios. 500 años de diálogo o agresión?*, Quito 1990.

⁹⁰ Appunto del padre Ricardo Durand del 13 gennaio 1957 in Archivio Storico della Casa della Compagnia di Gesù di Alcalá Henares, Spagna, Fondo Manuel Foyaca, d’ora in poi F.M.F.

⁹¹ Cfr. la tesi dottorale di C. Salcedo, *Los desafíos de los jesuitas en Bolivia, 1950-2000*, discussa con William A. Christian presso l’Università Autonoma di Barcellona, Dipartimento di Antropologia Sociale e Culturale, Settembre 2009.

Pio XII vuole che tutta la Compagnia metta al centro della propria missione il Sudamerica, tanto che le province spagnole dell'ordine adottano, attraverso una serie di gemellaggi, le Chiese del nuovo mondo. Quella di *Tarracona* si assume il Paraguay, la Bolivia e in seguito l'Ecuador; la provincia *Betica*, l'Ecuador; la *Castiglia*, il Venezuela e il Centro America; *León*, Cuba, le Antille e successivamente il Brasile centrale e l'Honduras; *Toledo*, il Perù. I Gesuiti riversano nel continente, grazie all'aumento consistente di vocazioni, particolarmente in Spagna, come reazione alla drammatica vicenda della guerra civile, centinaia di giovani padri e fratelli. Molti tra questi appartengono alla generazione del futuro generale della Compagnia, Pedro Arrupe. Inviati in formazione nei noviziati dell'ordine in Francia, Belgio, Germania e Stati Uniti saranno destinati in gran parte alle nuove opere educative e apostoliche che la Compagnia assumerà in America Latina. Pio XII in questi anni può contare su un'immensa disponibilità di energie umane. I Salesiani da 7.655, quanti erano nel 1930, passano a 12.055 nel 1940. I Benedettini da 9.070 a 12.131 nel 1960. I Trappisti che nel 1942 erano già 3.416, nel 1960 superano i 4.000 membri, grazie al forte sviluppo avuto in America dopo il 1945, certamente connesso all'esperienza di Thomas Merton. I Domenicani da 6.137 nel 1931 a 10.000 nel 1960. La Compagnia di Gesù, infine, che nel 1925 contava 19.176 membri, raggiunge i 30.579 membri nel 1950. Lo sviluppo degli Istituti femminili di clausura e di vita attiva non è da meno. Tra le due guerre arrivano in Sudamerica, provenienti da Italia, Francia, Belgio, Spagna, Stati Uniti e Canada centinaia di religiose appartenenti alle più diverse congregazioni e istituti secolari⁹². Anche ordini come quello italiano del PIME, dediti per statuto ad altri scenari geografici, sono sollecitati a guardare ai bisogni pastorali delle Chiese del nuovo mondo, assumendosi in particolar modo la missione tra gli "indii" brasiliani⁹³. Nel 1958, all'indomani della Conferenza di Rio, anche i religiosi decidono di dotarsi di un organismo di coordinamento conti-

⁹² Sulla vita religiosa durante il pontificato di Pio XII: G. Rocca, *La vita religiosa*, in *Storia Della Chiesa*, XXIII, *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, cit., pp. 365-393.

⁹³ P. Gheddo, *Missione Brasile*, Bologna 1996.

mentale, come avevano fatto i vescovi, e fondano la CLAR, *Confederación Latinoamericana de Religiosos*, a cui aderiscono quasi ventimila religiosi e più di centodiecimila religiose. Grazie alla presenza attiva del Gesuita cubano Daniel Baldor, Segretario generale della CLAR, i religiosi si mettono in movimento già negli anni precedenti al Concilio e sperimentano, attraverso una sorta di “aggiornamento della vita religiosa sul campo” l’adattamento dei loro istituti alle mutate condizioni dei tempi.

Questa Chiesa, che ancora alla fine della Prima guerra mondiale costituiva un pianeta sconosciuto, diviene negli anni Cinquanta una priorità nella strategia post-missionaria della Chiesa cattolica e un mito nell’universo cattolico europeo e nordamericano, per la spontaneità e l’immediatezza del vivere la fede, un modello ideale di nuovo cristianesimo. Un cattolicesimo che acquista in breve tempo uno spiccato senso di sé, del suo ruolo nelle società latinoamericane e nella stessa chiesa universale.

Pio XII opera, in sintesi, uno spostamento del centro dinamico della Chiesa, dal centro alla periferia, inaugurando una nuova stagione di geopolitica ecclesiale, convinto, come scriverà in futuro il missionologo cappuccino, Walbert Bühlmann, che la “Terza Chiesa” sia ormai alle porte⁹⁴.

La storiografia latinoamericana è concorde nel riconoscere nell’allocuzione tenuta da Pio XII alla vigilia del Natale del 1945 l’*incipit* della svolta della nuova politica latinoamericana della Sede apostolica verso il Sudamerica. Parlando ai prelati della Curia romana e annunciando l’imminente nomina di nuovi cardinali, tra cui una nutrita pattuglia sudamericana, Pio XII delinea i tratti caratteristici del nuovo ruolo che la Chiesa intende assumere nell’ordine internazionale uscito dal Secondo conflitto mondiale⁹⁵. La Chiesa è dunque sopranazionale “proprio perché madre non appartiene né può appartenere

⁹⁴ Si fa riferimento al volume di W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte*, Roma 1976. Questo volume ebbe un certo successo negli anni Settanta e divenne il simbolo di una lettura della crisi postconciliare, in cui si contrappone in modo schematico l’Europa, segnata dalla fine del cristianesimo, opposta ai nuovi modelli ecclesiali presenti nelle Chiese del Terzo Mondo.

⁹⁵ *Pio XII*, VII, cit., p. 75.

a questo o a quel popolo, e neanche ad un popolo più e ad un altro meno ma a tutti ugualmente”.

Nel nuovo equilibrio delle relazioni internazionali, all'interno della cornice geopolitica scaturita dal quadro post bellico e nel riposizionamento che Pio XII sente di imprimere alla politica vaticana, sia nel suo versante diplomatico che in quello missionario, l'America Latina diviene decisiva, nell'orizzonte pastorale del pontificato romano.

In Vaticano, all'inizio degli anni Cinquanta, matura una nuova coscienza rispetto alla mutazione della geografia religiosa in atto nel continente, frutto della rapida diffusione di nuovi movimenti religiosi, sino ad allora giudicati marginali e una relativa minaccia per la missione cattolica. La presenza di movimenti messianici, caratterizzati da una religiosità entusiastica, non è un fenomeno nuovo in America Latina. Molte di queste esperienze religiose trovano nell'entroterra brasiliano e nel mondo indio il loro *habitat* naturale. Sono tanti i movimenti che si sviluppano nelle regioni del *sertão*, del nord est brasiliano e nella foresta amazzonica, da quello del profeta Silvestre José dos Santos, che nel 1817 fonda una città santa nella Serra do Rodeador, al Movimento dei *Beatos* che nel 1872 si riuniscono attorno alla profetessa protestante Jacobina Maurer, una millenarista che annuncia un futuro castigo per gli impuri e la salvezza per i giusti⁹⁶, al più noto movimento del padre Cícero, considerato un santo da migliaia di fedeli, che fonda a Juazeiro a sud di Ceará un grande centro di pellegrinaggi sconosciuto da Roma, perché pensa di realizzare in Brasile quello che il curato d'Ars ha fatto in Francia. Dom Helder Câmara, che lo ha conosciuto, ne parla come di un vero uomo di Dio⁹⁷. Quello brasiliano è un cattolicesimo popolare, senza preti o con un clero prevalentemente di origine straniera, fondato su una religiosità priva di regole e di prassi sacramentali, centrato sulle devozioni e sulle emozioni, che possono essere celebrate senza

⁹⁶ M.I.P. De Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo 1965.

⁹⁷ M.B. Lourenço Filho, *Juazeiro do padre Cícero*, São Paulo, 1959; R. Della Cava, *Miracle at Joazeiro*, New York 1970. Sulle vicende di movimenti simili cfr. H. Lepargneur, *Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro*, in *Quem è Jesus Cristo no Brasil?*, São Paulo 1974.

ministri di culto. Qui sono le confraternite le principali intermediarie tra la Chiesa e la società, dove continuano a esprimersi forme più o meno clandestine di devozione, provenienti dall'Africa e poi rielaborate, o anteriori alla colonizzazione. Questa sorta di anticonformismo religioso, di anarchia dottrinale, favorisce la proliferazione dei movimenti messianici, sia in ambiente urbano che nel mondo rurale e indigeno. Questo variegato *puzzle* religioso del gigante sudamericano è arricchito da un'ulteriore presenza, quella delle antiche religioni africane, la *dahomiana*, i *vaudus* nel Maranhão, la *yoruba* a Bahia, la *macumba* a Rio, una miscela di tradizioni africane, indiane, cristiane e di spiritismo.

La storiografia degli addetti allo studio del fenomeno religioso e l'opinione pubblica internazionale, sino alla pubblicazione del famoso volume di Harvey Cox, *Fire from Heaven*, nel 1995, ha ignorato come il movimento protestante, nell'ultimo mezzo secolo, abbia cambiato la sua natura in modo sostanziale, con il diffondersi delle sette pentecostali, un avvenimento così stupefacente da essere equiparato a una sorta di "nuova riforma"⁹⁸. Nel suo volume *La Terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Philip Jenkins, nel 2004, dimostra, contro ogni aspettativa, come al cristianesimo eurocentrico del XX secolo si sia sostituito "un cristianesimo frammentato, pullulante di sette e nuove Chiese, radicalmente spiritualista quando non integralista o francamente superstizioso"⁹⁹, che nel corso del Novecento è passato dall'inesistenza a più di mezzo miliardo di fedeli. In ferma opposizione a tanti studiosi, che negli ultimi decenni hanno parlato di declino del cristianesimo, Jenkins sostiene la tesi opposta: il cristianesimo sta mutando, per molti versi in maniera preoccupante, ma è più vivo che mai. Negli ambienti cattolici, lo sviluppo e la diffusione di questo neoevangelismo in America Latina è un fenomeno prodotto artificialmente, frutto degli aiuti finanziari da parte di ambienti governativi nordamericani. Un convincimento che dura ancora alla fine degli anni Settanta, quando la trasformazione del

⁹⁸ H. Cox, *Fire from Heaven*, Addison-Wesley 1995.

⁹⁹ P. Jenkins, *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma 2004.

panorama religioso latinoamericano è in parte ancora letta come conseguenza del cambiamento di strategia politica operato dagli Stati Uniti, a partire dal noto *Rapporto Rockefeller*, presentato al presidente Nixon il 30 agosto 1969. All'indomani di un suo viaggio nelle principali capitali latinoamericane, il vicepresidente commissiona alla *Rand Corporation* un'indagine sulle tendenze sociali e politiche prevalenti nel cattolicesimo latinoamericano. La Chiesa cattolica, a suo avviso, ha cessato di essere un alleato di fiducia degli Usa e non garantisce più la stabilità sociale del continente, ma al contrario è divenuta un pericolo perché forma le coscienze delle masse. Sugeriva quindi al presidente di appoggiare con decisione quei gruppi protestanti conservatori, capaci di contrastare il protagonismo della Chiesa cattolica e di favorire la disgregazione religiosa della popolazione¹⁰⁰.

In realtà i movimenti pentecostali hanno radici profonde in America Latina e si mescolano in questi anni a un fenomeno religioso nuovo, quello delle Chiese indipendenti. Il pentecostalismo approda nel nuovo mondo un decennio dopo la sua origine negli Stati Uniti ed è già in Cile all'inizio della Prima guerra mondiale. Tra i primi movimenti vi sono le *Assemblee di Dio*, giunte in Brasile a Belem nel 1911, a opera di due evangelici di origine svedese, legati al movimento pentecostale dei bianchi americani: Daniel Berg e Gunnar Wingren; la *Congregazione Cristiana* del Brasile, fondata nel 1910, nel quartiere Bras di San Paolo, da un oriundo italiano di fede valdese convertitosi al pentecostalismo; la *Chiesa Pentecostale del Vangelo Quadrangolare*, fondata da Aimee Semple Mc Pherson, moglie di un missionario battista, che ha una rapida estensione, grazie alle doti oratorie della fondatrice, centrandosi sui quattro capisaldi della fede: la conversione, il battesimo dello Spirito, la cura divina, l'imminente ritorno del Cristo; il *Gruppo Mita*, che significa Parola di Vita, fondato a Porto Rico nel 1940 dalla

¹⁰⁰ *Rapporto Rockefeller*, Bologna 1970. Questo cambiamento di strategia segna la fine dell'illusione dell'era kennediana e democratica, che vede la Chiesa garante della stabilità sociale del continente e l'inizio di una fase politica centrata sull'alleanza tra le grandi *corporations* religiose e l'amministrazione del governo federale.

pentecostale Juanita García Peraza, che si autodefinisce come incarnazione dello Spirito Santo. Accanto a questi movimenti religiosi di importazione, ve ne sono altri più autoctoni, che sorgono per iniziativa di latinoamericani, come la *Igreja Católica Libre*, creata nel 1937 dall'ex pastore presbiteriano Salomão Ferraz, divenuto successivamente anglicano. Il movimento *Nueva Acropolis*, che nasce a Buenos Aires nel 1957 per iniziativa di Jorge Angel Livraga. Il nome riprende quello della città alta, della *polis* greca, dove si amministrava la giustizia: l'allusione richiama l'idea della ricerca dell'acropoli interiore, il luogo spirituale della vita di ogni uomo. Il *Templo Manjedoura Nazareno*, il Tempio Nazareno della Mangiatoia, fondato negli anni Cinquanta da Eloy Bourges Peralta, un banchiere brasiliano, convinto di aver ricevuto da Dio la missione di riscattare l'umanità¹⁰¹. L'immagine di migliaia di persone trasfigurate insieme dalla devozione e dalla preghiera cambia l'idea che i latinoamericani hanno del protestantesimo. In Brasile nel 1953 Manuel de Mello, l'umile contadino originario del nord est che predica nelle strade di San Paolo e che darà vita a una delle maggiori chiese pentecostali brasiliane, suscita commozione e ammirazione per la sua semplicità e l'immediatezza travolgente della sua fede.

Un caso a parte è la vicenda della *Santería* o *Regla de Ocha*, a Cuba, una delle più originali esperienze di sincretismo culturale, che ha amalgamato la religione degli schiavi africani e il cattolicesimo dei coloni bianchi. Questo movimento non è diffuso solo negli ambienti popolari, ma anche tra i professionisti, gli artisti e gli intellettuali e matura all'interno di quella sorta di spazio logistico che sono i *cabildos*, le associazioni di mutuo soccorso, che si costituiscono in modo spontaneo tra i neri che arrivano nell'isola. La *Santería* arriva sulle sponde di Cuba dalla

¹⁰¹ Sulle origini, lo sviluppo e la peculiarità del Movimento Pentecostale oltre al volume di Harvey Cox citato, cfr. C. Alvarex (a cura di), *Pentecostalismo y Liberación, Una experiencia latinoamericana*, San José 1992; A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris 1995; J. Garcia Ruíz, *Sectes et Église catholique au Guatemala*, in R. Luneau e P. Michel (a cura di), *Tous les chemins ne menent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris 1995.

Nigeria. Nell'isola questa religione, che rappresenta un legame con le radici africane e insieme uno spazio di libertà nei confronti della fede degli schiavisti cristiani, prende una forma particolare. Impossibilitati a praticare il culto pubblico, i *santeros* identificano le loro divinità con i santi cristiani. Così *Oshun*, divinità delle acque, diventa la *Virgen de la Caridad del Cobre*, patrona di Cuba, *Yemayà*, la *Virgen de la Regla*, patrona de L'Avana e così via. Per questo i *santeros* frequentano le chiese e fanno atti di devozione come tutti i cristiani, ma invece di pregare il santo cattolico vanno a adorare il loro Dio. La *Santería* non è un'istituzione, non ha una gerarchia, ogni *santero* ha una propria religiosità, in cui si mescolano in percentuali diverse gli elementi cristiani e quelli spiritistici.

I vari presidenti e dittatori che si alternano sulla scena politica lungo l'Ottocento e la prima parte del Novecento, per guadagnarsi consensi e appoggi politici, permettono, anzi incoraggiano il culto della *Santería*. Pare che lo stesso Fulgencio Batista la praticasse e che avesse scelto i colori della sua bandiera tra quelli simbolici delle tre divinità a cui era particolarmente devoto: il bianco di *Obatalá*, il rosso di *Changó* e l'azzurro di *Yemayá*. Anche la rivoluzione castrista, dopo una prima fase di repressione, non ostacola più di tanto la proliferazione della *Santería*, che verrà praticata dai cubani di qualunque estrazione sociale¹⁰².

L'*humus* nel quale questi movimenti attecchiscono è quello delle grandi baraccopoli latinoamericane, *favelas*, *barriadas*, *vichas*, *ranchos*. È questo, per riprendere l'espressione di Pierre Chaunu, un "protestantesimo povero"¹⁰³ e una sorta di sonnifero per le masse. Il messaggio pentecostale si presenta fortemente centrato su una nuova dinamica comunitaria, predica la ricostruzione di forti legami tra fratelli ed è sostanzialmente antigerearchico e antistituzionale. Le pratiche taumaturgiche occupano un posto di primo piano e hanno come terreno privilegiato della propria penetrazione le comunità degli indios.

¹⁰² G. Muci, *La Santería cubana. Aspetti teorici e manuale pratico*, Nardò (LE) 1998.

¹⁰³ P. Chaunu, *Pour une sociologie du protestantisme latino-américain. Problèmes de méthode*, in "Cahiers de sociologie économique", Le Havre, 12, mai 1965.

Un esempio significativo dello sviluppo di questo cattolicesimo non romano, di Chiese indipendenti, è la vicenda di Dom Carlos Duarte Costa, nominato vescovo in Brasile a Botucatu da Pio XI nel 1924. Oppositore del regime di Getulio Vargas, partecipa direttamente alla fallita rivoluzione costituzionalista, con un proprio battaglione diocesano. Durante gli anni Trenta, presenta al papa un pacchetto organico di riforme della Chiesa, tra le quali: la celebrazione della messa in lingua locale, il matrimonio per i preti, la benedizione delle seconde nozze per i divorziati risposati, la sostituzione della confessione auricolare con quella comunitaria, la distribuzione della comunione sotto le due specie, l'introduzione del diaconato permanente, la partecipazione dei laici alla distribuzione dell'eucarestia, la celebrazione della messa *versus populum* e l'istituzione infine di una sorta di consiglio dei vescovi, che avrebbe dovuto governare la Chiesa assieme al papa. Dopo l'entrata in guerra del Brasile a fianco degli alleati nel 1942, chiede al presidente della repubblica di espellere i vescovi e i preti di origine italiana e tedesca, accusandoli di essere agenti fascisti. È accusato nel 1944 di complicità con il comunismo e costretto agli arresti domiciliari per tre mesi. Nel 1945 accusa la Santa Sede di aver favorito la fuga di gerarchi nazisti in America Latina. È questa la goccia che fa traboccare il vaso. Il 2 luglio 1945 Pio XII lo scomunica, quattro giorni dopo il vescovo fonda la sua Chiesa, accusando il papa di connivenze con i regimi totalitari. La sua Chiesa conosce numerose scissioni che daranno vita a diverse altre comunità. Morirà a Rio de Janeiro nel 1961, elevato agli altari da parte della sua Chiesa Cattolica Apostolica Brasiliana, con il titolo di *São Carlos do Brasil*. Questo fenomeno di Chiese di origine cattoliche, indipendenti e autocefale è un altro volto del pluralismo religioso che prende corpo nel nuovo mondo nel cuore degli anni Cinquanta e Sessanta e che conoscerà una travolgente *escalation* negli anni Ottanta e Novanta.

Questa incipiente atomizzazione dell'esperienza religiosa è un fenomeno nuovo, di difficile quantificazione e valutazione, sentito da Roma come una grave minaccia. La natura, le dimensioni e la genesi di questo nuovo universo religioso non sono decifrate dalla Santa Sede e dalla gerarchia locale con sufficiente lucidità. Le si accusa di proselitismo, di logiche settarie e di pratiche religiose al limite della moralità, ma questo non basta

a impedire che i fedeli passino a queste nuove Chiese. Non si è capaci di cogliere la domanda religiosa, la sfida che questo movimento dello spirito pone alla Chiesa e ai fedeli latinoamericani. La risposta della gerarchia locale è il più delle volte la sola condanna. La proliferazione di questa nuova galassia religiosa è spiegata come il frutto della nuova egemonia culturale degli Stati Uniti nell'area. Una conquista ottenuta grazie al denaro, all'influenza politica e ai beni di consumo.

Molti fra i maggiori studiosi del fenomeno, da Walter J. Hollenweger a Christian Lalive d'Epinaï a Emilio Willems, considerano la nascita del movimento pentecostale come una ribellione del popolo contro una Chiesa che si caratterizza per la sua impronta razionalista e per la sua appartenenza alla classe media¹⁰⁴, una sorta di nuova Chiesa, che vede la sua luce come "movimento dei diseredati". Un fenomeno religioso complesso e stratificato troppo a lungo considerato insignificante, marginale, tanto da ricondurlo all'interno della dispregiativa categoria di "setta"¹⁰⁵. Nel giro di un ventennio le Chiese storiche, espressione del protestantesimo di ispirazione europea, sono soppiantate da decine di questi nuovi movimenti religiosi pentecostali e indipendenti, che cresceranno in modo spettacolare nei decenni successivi. Questa frammentazione dell'universo religioso è ulteriormente aggravata dalla presenza e dalla diffusione di altri movimenti religiosi non assimilabili al protestantesimo, come i Mormoni, i Krishna e la Chiesa della Riunificazione di Sunmyung Moon, oltre all'antica e mai cancellata presenza dei culti sincretici afro-cattolici quali il *Candomblé*, il *Xangô-sango*, la *Macumba* e la *Umbanda*.

¹⁰⁴ W.J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zurich 1969; W.J. Hollenweger, *New wine in old wineskins. Protestant and catholic neo-pentecostalism*, Gloucester 1973; C. Lalive d'Epinaï, *Religião, espiritualidade e sociedade. Estudo sociológico do Pentecostalismo Latinoamericano*: CISER, 6 (1977); C. Lalive d'Epinaï, *Religion dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris-De Haag 1975; C. Lalive d'Epinaï, *Les Protestantismes latino-américains*, in "Archives de sociologie des religions", 30 (1970), pp. 35-59; E. Willems, *The followers of the new faith. Culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*, Nashville 1967.

¹⁰⁵ H. Meyer, *Die Pfingstbewegung in Brasilien*, in "Die Evangelische Diaspora", XXXIX (1968), pp. 9 ssg.

L'America Latina è scelta come prioritario campo missionario dei protestanti già nell'ambito del Congresso Missionario Internazionale che si tiene a Madras in India, nell'ottobre del 1938, organizzato dal Consiglio Internazionale delle Missioni, I.M.C. Nel 1941 due inviati del Congresso J. Mot e S. Rycroft visitano il continente per verificare e valutare lo *status* della missione protestante. La rivista del movimento "International Missionary Review", pubblica molti loro articoli in cui si sottolinea come il protestantesimo sia ben accolto dalle popolazioni latinoamericane e dall'altro, cosa che non può non impensierire Roma, il fatto che i comunisti sono "molto ben disposti verso il protestantesimo e il pentecostalismo". J. Bingle segnala nel 1949 nel "World Dominion" di Londra che "in America Latina i comunisti e i protestanti sono alleati nella loro opposizione al comune nemico"¹⁰⁶.

Bisognerà attendere ancora molti anni prima che le cose cambino, come scrive John Mbiti: "È assolutamente scandaloso che tanti studiosi del cristianesimo del vecchio mondo cristiano sappiano tante cose sui movimenti ereticali, del II e III secolo, mentre sono così pochi a sapere qualcosa sui movimenti cristiani nelle aree delle Chiese più giovani"¹⁰⁷. In Sudamerica, anche in epoca post-conciliare, l'ecumenismo resterà a lungo una dichiarazione di principio, una lettera morta. La demonizzazione del pentecostalismo segna la cultura del cattolicesimo latinoamericano ancora sino agli anni Novanta, tanto che il cardinale Lucas Moreira Neves, presidente della Conferenza episcopale brasiliana, nel maggio del 1995, con amara ironia, commenta che "la primavera delle sette potrebbe portare all'inverno della Chiesa cattolica". Il documento finale della Terza Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, svoltosi a Puebla de los Angeles, in Messico, nel 1979, cita le sette dieci volte. Ed è del 1981 il primo "Repertorio delle Chiese e delle sette" redatto dal Consiglio Episcopale Latinoamericano, per "aiutare i cattolici del continente a orientarsi con discerni-

¹⁰⁶ Per le informazioni in proposito cfr. P. Damboriena, *El Protestantismo en América Latina*, cit., pp. 29-35.

¹⁰⁷ John Mbiti è citato da K. Bedako, *Christianity in Africa*, Edimburgo 1995, p. 154.

mento su un tema così delicato”¹⁰⁸. Il passaggio sempre più consistente dei cattolici a queste nuove Chiese è uno strano paradosso, mai accettato dagli ambienti cattolici, come nota Andrew Chesnut: “La Chiesa cattolica ha scelto i poveri, ma i poveri hanno scelto il pentecostalismo”¹⁰⁹. Gli anni Cinquanta inaugurano il disegno di conquista religiosa dei nuovi movimenti protestanti, che trovano in alcuni Paesi dell’America Latina come il Guatemala, la Bolivia, il Cile e il Brasile, la loro terra di elezione.

La Chiesa di Pio XII accetta, per così dire, questa sfida, questa competizione sul piano religioso, per arginare il proselitismo e l’intrusione in quella che è considerata la propria riserva di caccia, riformando l’organizzazione, le istituzioni e la pratica missionaria, chiedendo a queste Chiese di assumere una rilevanza e un’influenza sulla vita sociale, proporzionata al numero dei fedeli e al ruolo delle loro tradizioni. La presenza protestante è per il papa un evento provvidenziale, che va interpretato. Una sfida che chiede alla Chiesa la formazione di comunità autenticamente cristiane e missionarie, capace di riunire gli eletti con i chiamati, le elite con la massa.

Questa “riscoperta” dell’America Latina non rimane appannaggio esclusivo degli ambienti vaticani, ma diviene patrimonio condiviso del cattolicesimo europeo e nordamericano.

Alla scoperta dell’America Latina

Nel periodo che segue il Secondo conflitto mondiale, i rapporti e gli scambi tra il cattolicesimo del nuovo mondo e le chiese europee e nordamericane si intensificano. I cattolici lasciano il continente, per completare la loro formazione scientifica e accademica in varie università e centri di studi come l’Università Cattolica di Lovanio in Belgio, dove nel 1953 per iniziativa del cardinale van Roey, viene creato il collegio per l’America Latina, l’*Institut Catholique* di Parigi o di Lione, il Pontificio

¹⁰⁸ Si veda in proposito *Cristianos divididos en un continente en cambio. Un panorama de Iglesias y grupos cristianos en América latina*, Documentos CELAM, n. 84, 1, Bogotà 1987.

¹⁰⁹ P. Jenkins, *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, cit., p. 223.

Collegio Pio Latinoamericano e Brasiliano a Roma, la *Notre Dame* e *Georgetown University*, negli Stati Uniti, il *Colegio Mayor Hispanoamericano Nuestra Señora de Guadalupe* di Madrid.

Affascinati dal calore e dall'entusiasmo della loro fede anche i cattolici belgi, francesi, tedeschi e nordamericani e canadesi, scoprono il fascino e l'attrazione per quella Chiesa, sino ad allora appannaggio quasi esclusivo del cattolicesimo spagnolo e italiano. In Belgio sono tanti a fare dell'America Latina il luogo elettivo della propria vocazione religiosa e missionaria. È il caso di un teologo come Joseph Comblin, professore per lunghi anni nel seminario maggiore di Recife, esperto del CELAM e autore di numerose pubblicazioni, come *Teologia della città*, un primo tentativo di riflessione teologico-pastorale sul rapporto tra evangelizzazione e nuovo contesto urbano o i lavori sull'ideologia della sicurezza nazionale, riferiti in particolar modo al contesto cileno¹¹⁰. L'itinerario umano e religioso di Comblin è paradigmatico di un'intera generazione. Compiuti gli studi a Lovanio, viene ordinato sacerdote nel 1947. Dopo pochi anni si trasferisce in America Latina, ove insegna teologia dogmatica e pastorale in numerosi istituti e università. Dal 1968 al 1973 è professore all'IPLA di Quito. Joseph Comblin ha un posto di rilievo nel panorama teologico degli anni Sessanta e Settanta. Teorico della teologia della prassi rivoluzionaria, esercita da prima un ruolo di precursore e poi di moderatore contro l'ala più decisamente progressista della teologia della liberazione, che pretende di assimilare la liberazione cristiana a quella marxista e di servirsi di questa per l'interpretazione del mistero cristiano¹¹¹. Su posizioni molto diverse si trova padre Roger Vekemans, anch'egli di origine belga, figura controversa nel giudizio di molti, consigliere tra i più ascoltati del presidente democristiano Eduardo Frei negli anni Cinquanta e Sessanta, grande oppositore della teologia della liberazione in Colombia negli anni Settanta e Ottanta. A questo eclettico gesuita si deve la fondazione del Centro Studi e Sviluppo per l'Integrazione dell'America Latina, denominato DESAL, uno dei più influenti *think tank* sull'agire sociale dei cat-

¹¹⁰ J. Comblin, *Teologia della città*, Assisi 1971.

¹¹¹ Tra le sue opere principali ricordiamo: *La resurrection de Jesu-Christ*, Paris 1959; *Teologia della pace*, 2 voll., Roma 1966; *Teologia della città*, Assisi 1971; *Lo Spirito Santo e la liberazione*, Roma 1989.

tolici sudamericani. Vekemans applica le teorie sociologiche, centrate sulla promozione dei cosiddetti “marginali” e sulla loro autorganizzazione. Interpreta la specificità della situazione storica sudamericana, leggendone l’arretratezza a partire dal ritardo sociale, più che da quello economico: la marginalità come radice del sottosviluppo. In Colombia, darà vita a una nuova pubblicazione, “Tierra Nueva” e sarà uno dei principali collaboratori del futuro arcivescovo di Medellín, il giovane Alfonso Lopez Trujillo, negli anni in cui questi, come segretario generale, sarà alla guida del CELAM¹¹². François Houtart fonda nel 1954 il Centro di ricerche socio-religiose, che sarà all’origine di una serie di centri analoghi in America Latina, successivamente federatisi nella *Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socioreligiosas*, creato con l’obiettivo di promuovere indagini sociologiche sulla vita e la prassi del cattolicesimo latinoamericano. Viaggia in lungo e in largo per il continente, stabilisce numerosi rapporti con molti vescovi e preti e nel giro di pochi anni diviene una delle figure di riferimento, al centro degli scambi e della cooperazione tra le Chiese europee e quelle sudamericane. Il suo campo di attività non è limitato alla pura ricerca accademica, partecipa a molte iniziative ecclesiali e il suo centro diviene un polo di attrazione per i giovani studenti cattolici latinoamericani, che vengono a studiare a Lovanio¹¹³.

Un ruolo altrettanto importante ha l’Istituto *Lumen Vitae*, con sede a Bruxelles, promosso dai figli di Sant’Ignazio. Il cen-

¹¹² Sul suo ruolo di acerrimo nemico della teologia della liberazione cfr. R. De La Cierva, *Jesuitas, Iglesia y marxismo 1965-1985. La Teología de la liberación desenmascarada*, Barcellona 1986, pp. 113-116.

¹¹³ Nato nel 1925 a Bruxelles, ordinato prete nel 1949 si licenzia in Scienze politiche e sociali a Lovanio nel 1952. È borsista presso l’Università di Chicago nell’Indiana e presso la Notre Dame University. Cappellano della JOC dal 1954 al 1959. Nel 1956 è direttore del Centro di ricerche socio religiose e direttore della rivista internazionale di studi socio-religiosi “Social Compass”. Esperto al Vaticano II, dirige dal 1964 la rivista “Alternatives Sud”. Le sue pubblicazioni sono innumerevoli: *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris 1957; *L’Église et le Monde*, Paris 1962; *El cambio social en América Latina*, Madrid 1964; *L’Église à l’heure de l’Amérique Latina*, Paris 1964; *The Church and Revolution*, New York 1971; *Sociología de la religión*, Managua 1992; *La Tiranía del mercado*, Madrid 2001; *Mercado y Religión*, San José de Costa Rica 2002.

tro pubblica sussidi e strumenti didattici e un'apprezzata rivista internazionale di catechesi e di pastorale, in cui trovano spazio esperienze maturate sul campo dei diversi Paesi. Nel 1957 nasce una Scuola Superiore di Catechesi, punto di riferimento per i giovani latinoamericani, alla ricerca di un luogo ove coniugare lo studio della Bibbia con le moderne tecniche della pedagogia educativa.

Ma sarà soprattutto l'esperienza della JOC di Joseph Cardijn a segnare la mentalità e l'agire del laicato cattolico sudamericano. In Brasile, l'Azione Cattolica, dal 1947 in poi, passa al modello cosiddetto francese e canadese e si trasforma in una serie di movimenti specializzati, organizzati per campi di azione: movimenti agricoli, JAC e JACF; studenteschi, JEC e JECF; indipendenti, JICE; universitari, JUC. Questa metodologia, catechetica e pastorale, è centrata sulla pratica della "revisione di vita", ideata da Cardijn e sperimentata all'inizio degli anni Venti con i giovani operai di Bruxelles. Questo percorso spirituale e formativo è fondato su tre momenti distinti e consecutivi: analisi dei fatti; illuminazione di questi alla luce della Parola di Dio e del magistero; discernimento del disegno di Dio, letto e interpretato attraverso la presenza divina nell'evento storico. I contenuti, le finalità e la metodologia di questa nuova prassi pedagogica e spirituale, trovano grande eco nel cattolicesimo latinoamericano¹¹⁴. Nei congressi internazionali, tenuti in Canada nel 1947 e in Belgio nel 1952, l'America Latina verrà indicata da Cardijn come una delle priorità a cui il movimento deve dedicare il meglio delle proprie energie. Il IV Congresso, tenutosi a Lima nell'ottobre del 1959, segna per la JOC l'apogeo della sua diffusione e del suo radicamento in Sudamerica. La metodologia della revisione di vita si traduce nella prassi del *vedere-giudicare-agire*, che d'ora in poi sarà assunta dal cattolicesimo latinoamericano come il proprio paradigma interpretativo per leggere la realtà alla luce dei segni dei tempi. La

¹¹⁴ È proprio questo movimento laicale a introdurre e diffondere la prassi della revisione di vita, nel continente latinoamericano. Cfr. L.A. Gomez Da Souza, *A Juc: os estudantes católicos e a política*, Petropolis 1984. M. Löwy, J. Garcia-Ruiz, *Les Sources Françaises du christianisme de la libération au Brésil*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 42/47, Janvier-Mars, 1997, pp. 9-32.

Conferenza di Medellín la farà propria, utilizzandola come impianto conoscitivo per l'analisi socio economica dei fatti e delle situazioni e come criterio per l'elaborazione delle proprie opzioni pastorali e vocazionali e dei percorsi teologici e formativi. La JOC tra i tanti meriti avrà quello di rappresentare il vivaio, la scuola di formazione politica di larga parte dei dirigenti sindacali¹¹⁵.

Dal 17 settembre al 16 dicembre 1959 Cardijn, accompagnato da una folta delegazione e dall'assistente ecclesiastico aggiunto Marcel Uylenbroeck, compie un lungo periplo sudamericano, in vista del Congresso di Lima. Si reca a Cuba, in Messico, Colombia, Cile, Argentina, Uruguay, Brasile, Venezuela e Perù. Incontra i vescovi, tiene decine di conferenze, visita i quartieri operai e migliaia di giovani aderenti al movimento. Tornato a Roma, fa avere al papa una lunga relazione sul suo viaggio e sui problemi sociali e religiosi del continente, in cui denuncia la grave crisi dei giovani, spesso analfabeti, privi di ogni preparazione professionale e le difficoltà che la JOC incontra in molti Paesi da parte dell'Azione Cattolica, poco incline a lasciargli spazio. I cattolici se vogliono reggere il confronto con le grandi trasformazioni sociali, economiche, tecniche e scientifiche che stanno cambiando il continente, devono riorientare la loro vocazione verso l'apostolato sociale. Cardijn denuncia come spesso tra la gerarchia e le masse popolari vi sia un distacco troppo netto¹¹⁶.

Anche il mondo cattolico tedesco si appassiona all'America Latina. Un esempio tra i più noti è quello del padre José Kentenich che, sopravvissuto al campo di concentramento di Dachau, dà vita al Movimento ecclesiale *Schoenstatt*, attraverso la spiritualità della "Campagna della Madonna Pellegrina", sorta nel 1950 in Brasile. Nel corso di un'udienza privata con il giovane sacerdote tedesco, nel marzo del 1947, Pio XII lo invita ad assumere l'America Latina come nuova frontiera del suo impegno missionario. Il Sudamerica, gli dice il papa, ha biso-

¹¹⁵ Sull'esperienza della JOC in America Latina cfr. T. Sulik, *La JOC en America Latina*, in "Boletín informativo", del CELAM, n. 25, Bogotá (1959), suppl. 5, pp. 3-10.

¹¹⁶ J. Cardijn, *Tournee dal les trois Ameriques. 17 septembre-16 decembre 1959*, in ASPCAL, in CGRJ, 9 febbraio 1960.

gno di movimenti e di spiritualità. Kentenich prende alla lettera le indicazioni del papa e inizia a viaggiare in Brasile, Cile, Argentina e Uruguay. *Schoenstatt* e l'idea del Santuario come centro attrattivo contro la dispersione e il caos urbani rappresentano per il particolare contesto latinoamericano una nuova metodologia missionaria dinamizzante, che trascende la territorialità diocesana e parrocchiale. Kentenich sogna la realizzazione di una diaspora di santuari come centri concentrici che alimentino e irradiano di fede il popolo cristiano¹¹⁷.

Il cattolicesimo nordamericano scopre dopo il Secondo conflitto mondiale la sua vocazione "sudista". Nel ventennio 1940-60 la popolazione cattolica degli Stati Uniti raddoppia, così come le vocazioni diocesane e religiose. La Chiesa nell'America del nord, negli anni del Secondo dopoguerra, assume un ruolo nel sostegno finanziario alle opere caritative e umanitarie della Santa Sede. Gli anni Cinquanta segnano un forte risveglio religioso e missionario, in cui per la prima volta l'America Latina non è più solo esclusivo appannaggio dei movimenti protestanti.

I metodi di investigazione messi a punto dalla scuola sociologica religiosa di Gabriel Le Bras e del canonico Fernand Boulard rappresentano una vera rivoluzione culturale per il cattolicesimo latinoamericano. Questa nuova metodologia per lo studio del fenomeno religioso trova entusiastica adesione nella gerarchia latinoamericana. Boulard è invitato da molti vescovi a visitare il Sudamerica e ad applicare i suoi metodi statistici per decifrare l'anima profonda della sua religiosità. Il metodo di inchiesta e di rilevazione del fenomeno religioso elaborato da Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, del 1951, un vero *best-seller* dell'epoca, avrà grande successo anche oltreoceano.

Tra Lovanio e Parigi si conoscono in questi anni alcuni dei principali esponenti della futura scuola teologica latinoamericana, come il peruviano Gustavo Gutiérrez, l'uruguayano Juan Luis Segundo, l'argentino Enrique Dussel, i brasiliani Hugo Assman e Ruben Alves e una serie di europei naturalizzati suda-

¹¹⁷ Sul Movimento Schonstatt e i suoi riflessi in America Latina cfr. G.M. Boll e L. Penners (a cura di), *Integration herausforderung an eine kultur des dritten jahrtausends*, Vallendar-Schönstatt 1986.

americani che scelgono l'America Latina come destinazione permanente della loro attività pastorale e missionaria.

Ma sono soprattutto il pensiero filosofico e teologico di Emmanuel Mounier e l'esperienza del Movimento *Economie et Humanisme*, fondato dal domenicano Louis-Joseph Lebret con le attività dell'IRFED a segnare nel profondo la mentalità e l'agire dei cattolici sudamericani.

Tra Comunitarismo pluralista ed Economia umana

In meno di quindici anni il cattolicesimo latinoamericano subisce sul piano organizzativo, culturale e spirituale, una radicale trasformazione, sostituendo alla secolare egemonia esercitata dal cattolicesimo spagnolo, dalla sua teologia e dalla sua spiritualità, quella franco belga. Cambiano i riferimenti culturali, gli autori spirituali, il modo di intendere la pastorale, la teologia, il modo di essere e di fare il prete. Pur non avendo mai visitato il continente e non avendo dedicato alla Chiesa e alle vicende politiche, sociali e culturali del Sudamerica nessuna specifica riflessione, Emmanuel Mounier ha, negli anni Cinquanta e Sessanta, un influsso profondo nel pensiero latinoamericano. Non è un politico, né un filosofo, nel senso corrente del termine. La sua vita si snoda in uno dei periodi più tragici della storia contemporanea: la Prima guerra mondiale, l'avvento del nazismo, la crisi economica del 1929, la tragedia del Secondo conflitto mondiale. La sua intuizione è la riproposizione della centralità della persona, intesa come valore assoluto e l'alterità della trascendenza del cristianesimo, mai strumentalizzabile utilitaristicamente alle esigenze politiche. Negli ultimi due secoli, scrive in più occasioni, lo "spirituale" si è progressivamente allontanato dai problemi materiali e si è legato ai valori e agli ideali delle conquiste borghesi. La borghesia è stata materialista sino al 1848, poi ha fatto del cristianesimo, in modo più o meno formale, una sorta di scudo spirituale, per difendersi dall'assalto degli ideali ideologici del socialismo. Non crede all'ideale del partito cattolico o dei cattolici¹¹⁸. "Noi

¹¹⁸ E. Mounier, *Agonia del cristianesimo?*, Vicenza 1960. Quest'opera è una

non siamo soddisfatti delle risposte marxiste (cambiate l'economia, e la crisi dell'umanità sarà vinta) – scrive – e neppure di quella dei moralisti (cambiate l'uomo, e la società guarirà), perché ambedue distinguono l'*homo faber* dall'*homo sapiens*. Noi diciamo che la crisi è insieme crisi economica e crisi spirituale, una crisi di strutture e una crisi dell'uomo"¹¹⁹. Parla del libero mercato come di una farsa, che priva il salariato del legittimo profitto e della padronanza del suo lavoro, penalizzando i poveri consumatori. Critica il diritto di proprietà, come la rivoluzione borghese lo ha concepito. Considera i comunisti portatori di autentica spiritualità, molto più di coloro che si pavoneggiano del loro spirituale. Difendere il comunismo non vuol dire per lui accettarlo. Considera il marxismo, nonostante tutto, come una delle migliori risposte umaniste alla crisi della coscienza europea. Rifiuta il progetto di civiltà cristiana, diffida della dottrina sociale della Chiesa, affetta, a suo giudizio, da un ritardo cronico rispetto allo sviluppo delle idee. Denuncia, in più occasioni, l'utopia teocratica di Jacques Maritain. La morte della cristianità occidentale borghese è per lui ormai imminente. Convinto che "una nuova cristianità nascerà domani o dopodomani da nuovi strati sociali e da nuovi innesti extraeuropei. Bisogna che noi non la soffochiamo col cadavere dell'altra". Fondatore della rivista "Esprit" nel 1932, la dirige sino alla morte.

C'è una grande affinità tra il pensiero di Mounier e le domande sociali, politiche e religiose che salgono dal contesto latinoamericano, in una stagione storica in cui il continente è segnato da gravi ingiustizie sociali e da immensa povertà.

Le sue opere sono tradotte da alcune delle più importanti riviste cattoliche, tra cui l'argentina "Criterio" e la cilena "Mensaje".

Negli anni Cinquanta e Sessanta molti cristiani laici ed ecclesiastici, chiamati a un'azione coraggiosa nella trasformazione delle strutture ingiuste in campo sociale e politico e al rinnovamento della Chiesa, sperimentano l'insufficienza del pen-

traduzione parziale. Il testo integrale in R. Laurenza (a cura di), *Cristianità nella storia*, Bari 1979.

¹¹⁹ E. Mounier, *Feu la chrétienté*, in *Ouvres de Mounier*, 3, Paris 1961.

siero e del progetto politico di Maritain e della sua cristianità. Scoprono la forza ispiratrice e rivoluzionaria del pensiero di Mounier, assieme, evidentemente, ad altre voci profetiche, come quelle di Louis-Joseph Lebret e Teilhard de Chardin¹²⁰. Sarà Mounier l'autore di riferimento di quel vasto movimento di cattolici che, abbandonata la Democrazia Cristiana – dal Cile al Venezuela, passando per il Guatemala ed El Salvador – a seguito delle delusioni suscitate dal fallimento del riformismo, si incorporeranno in distinte posizioni politiche all'interno della diaspora socialista¹²¹.

Anche in Brasile il personalismo fa breccia tra il clero e il laicato impegnato. Le idee di Mounier sono affascinanti, radicali e suggestive per i giovani dell'Azione Cattolica, che ne fanno una bandiera del loro impegno sia nella Chiesa, sia nella società civile. Il personalismo diviene una sorta di nuovo codice etico, personale e collettivo, a cui informare la vita privata e l'agire pubblico. Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, solo per citarne alcuni, hanno lasciato preziose testimonianze circa l'influenza che ha avuto nei loro itinerari culturali e intellettuali. Mounier affascina il mondo cattolico latinoamericano di questi anni per la forza della sua rivoluzione etica, per il suo impegno a liberare il cristianesimo da quella sorta di apostasia silenziosa, costituita dall'indifferenza e dalla distrazione e per il nuovo protagonismo che assegna alle organizzazioni cattoliche, chiamate a guidare e imporre il cambiamento¹²².

Nell'introduzione alla traduzione spagnola in Colombia de *Il Personalismo*, Luis José González Álvarez, curatore del lavoro,

¹²⁰ B.A. Andreola, *Il personalismo di Emmanuel Mounier e l'America Latina*, in *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Nel centenario della nascita (1905-2005)*, cit., p. 334.

¹²¹ Un'interessante tesi di dottorato sotto la guida di Paul Ricoeur ricostruisce l'influenza che il pensiero di questo autore ha nella vita politica e religiosa cilena. M.P. Villehla, *Alonso O. Villareal Pinzon, Le concepi de Révolution. Du personalisme de Mounier à la pensée communautaire chilienne*, Thèse de doctorat d'Etat de l'Université de Paris (Nanterre), Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1968, p. 309, Ms, in "Bulletin des Amis d'E. Mounier", 33, Châtenay-Malbry, Février 1969, pp. 26-27.

¹²² A. Ruedel, *Possível significação do Pensamento Político de E. Mounier para a América Latina*, in *Incontro Internacional. A caminhada da América Latina rumo à democracia e à libertação*, São Paulo 1986.

pubblica un testo assai interessante, ricavato da una intervista a Mounier del 1949, in cui il filosofo accenna all'America Latina, in uno dei suoi rari riferimenti a quest'area del mondo, in termini piuttosto sorprendenti: "Essa – l'America Latina – è, nella mia opinione, qualcosa di equivalente a quello che furono nell'Alto Medioevo, il mondo arabo e la Spagna. Furono loro quelli che, dando una svolta, portarono al rude mondo dei Barbari i tesori della sapienza e del pensiero antico. L'America del Sud è l'ambasciatrice delle civiltà dell'Europa dinnanzi ai suoi potenti vicini del nord, troppo affaccendati ancora per ascoltare"¹²³.

È noto come nei documenti preparatori e conclusivi della Conferenza di Medellín del 1968 si trovino espressioni quasi letterali del suo pensiero.

Sono tanti gli aspetti della sua riflessione e della sua ricerca teologica e filosofica che meriterebbero di essere approfonditi, rispetto all'eco e alla risonanza che hanno nel pensiero e nella cultura cattolica latinoamericana dagli anni Cinquanta ai Settanta e che sono alla base delle motivazioni del suo agire politico, sociale, culturale e religioso. Tra questi: il rifiuto di un cristianesimo spiritualista e disincantato, ridotto a semplice moralismo; il sogno di un socialismo di matrice umanistica, compagno naturale dell'agire sociale dei cattolici; il fondamento etico e religioso della politica; il primato e il valore della testimonianza, oltre ogni protagonismo, ma soprattutto il rifiuto dei valori borghesi, generatori di un'antropologia che ha perduto il senso dell'essere, a scapito dell'ossessione dell'avere, la filosofia dell'*engagement*, fondamento di una nuova filosofia dell'azione e il ruolo specifico dell'impegno del credente. Temi questi affrontati da Mounier in due importanti lavori, rispettivamente nel 1939 e nel 1943, *Responsabilité de la pensée chrétienne* e *l'Affrontement chrétien*¹²⁴. L'America Latina rappresenta la parte del mondo ove il suo pensiero è sopravvissuto più a lungo

¹²³ E. Mounier, *Entrevista con E. Mounier*, 1 de febrero de 1949. Inédito, Epígrafe, in E. Mounier, *El Personalismo*. Trad. de L. González Alvarez, Bogotá 1984. Non è indicata la fonte da cui è tratta l'intervista.

¹²⁴ Il primo saggio viene pubblicato per la prima volta nella raccolta postuma E. Mounier, *Feu la chrétienté*, in *Ouvres*, 3, Paris 1950, cfr. la trad. it. *Responsabilità del pensiero cristiano*, in R. Laurenza (a cura di), *Cristianità della*

alla sua morte, esercitando una forte influenza su almeno tre generazioni di cattolici impegnati nella vita sociale e politica.

Ma è senza dubbio Louis-Joseph Lebret, fondatore nel 1952 del movimento *Economie et Umanisme* e, nel 1958 dell'*Institut International de Recherche et de Formation Education et Développement* (IRFED), teorico dello sviluppo armonizzato, a portare nel seno della Chiesa europea il tema del Terzo Mondo e a coscientizzare i cattolici latinoamericani sulla loro appartenenza al mondo del sottosviluppo¹²⁵. La sua vicenda umana, l'originalità del suo itinerario scientifico e le sue indagini in campo economico, la risonanza che la sua esperienza e il suo pensiero hanno nel cattolicesimo internazionale e in quello latinoamericano in particolare, sono al centro di un bel volume di Denis Pelletier¹²⁶. Nel 1941 fonda a Marsiglia l'Associazione Economia e Umanesimo. Lo scopo è studiare le realtà umane economiche e sociali nella loro complessità, con l'intento di giungere alla elaborazione di una dottrina spiritualista, che rimetta l'economia al servizio dell'uomo. Nel 1942 viene pubblicato il manifesto del movimento. Denuncia la rottura delle comunità naturali e dell'ordine internazionale, causate dallo sviluppo della tecnica e dal sopravvento dell'economicismo. L'economia del profitto ha snaturato l'uomo. Il mondo moderno non è più un edificio da costruire, ma un organismo da guarire. Dopo aver respinto la soluzione liberale e quella socialista statalista, il manifesto propone la via di un nuovo ordine comunitario. Bisogna liberare l'economia dall'idolatria del progresso materiale e dal culto dell'abbondanza. "Alla civiltà fittizia del com-

storia, cit., pp. 65 ssg. Scritto nel 1943 durante gli anni del forzato esilio nel sud della Francia, il saggio ebbe varie successive edizioni, sino alla sua finale inserzione in *Ouvres*, 3, cfr. la trad. it. a cura di D. Nadelli, *L'affrontamento cristiano*, Bari 1984.

¹²⁵ Louis Lebret nasce a Minihic nel giugno del 1897. Ufficiale di marina nella Prima guerra mondiale, entra nell'Ordine Domenicano nel 1923. Nel 1944 fonda in Francia il Centro studi e la rivista "Economie et Humanisme". Nel 1947 inizia una serie di viaggi in America Latina. Nel 1958 costituisce l'IRFED. Esperto del Concilio Ecumenico Vaticano II per il cosiddetto "Schema XIII". È considerato unanimemente come il principale estensore dell'Enciclica di Paolo VI *Populorum Progressio*. Muore a Parigi nel luglio 1966.

¹²⁶ D. Pelletier, *Economie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde*, 1941-1966, Paris 1966.

fort costruita dal capitalismo, noi – scrive nel suo manifesto – opponiamo l'ideale di una civiltà del servizio"¹²⁷. Nella Francia umiliata dalle vicende belliche, suscita all'interno del mondo cattolico una ventata di speranza, come scrive Wladimir d'Ormesson su "Le Figaro".

Fedele sostenitore della concezione tomista, elabora il suo pensiero attorno al principio dominante del bene comune, fondamento dell'economia umana. L'uomo è il suo punto di partenza e di arrivo, il centro delle sue riflessioni. Nella comunità, ognuno apporta secondo quanto ha e secondo quanto è. Il proletariato è, in questo senso, il frutto della cosiddetta economia dell'eccesso di profitto. La sua dottrina dell'economia umana ruota attorno ad alcuni postulati fondamentali: il rispetto della persona umana e l'instaurazione duratura e vigorosa del bene comune; il primato dell'aspetto territoriale su quello professionale; un'economia differenziata, in funzione del bisogno essenziale, del benessere e del superfluo; una nuova visione del progresso, capace di coniugare gli squilibri e di generare una nuova civilizzazione¹²⁸.

Nel 1947 prende contatto per la prima volta con l'America Latina, tentando di stabilire una *antenne dominicaine* del suo movimento in Brasile. Da maggio a settembre tiene un corso presso la facoltà di Scienze politiche dell'Università di San Paolo. Al suo rientro dal Brasile è un altro uomo. Scopre il sottosviluppo nelle sue manifestazioni più degradanti per l'uomo: la fame, l'analfabetismo, la mortalità infantile e la disoccupazione. Si convince che lo sviluppo dei Paesi poveri sarà d'ora in poi il problema del secolo. Nei primi anni Cinquanta soggiorna a più riprese oltre oceano coordinando una serie di ricerche, per la creazione di piani di sviluppo in Brasile, Cile, Colombia, Uruguay e Perù. Visita a Santiago la CEPAL, di Raúl Prebisch e intrattiene relazioni con il gruppo dei giovani democristiani che ruotano attorno a Eduardo Frei. In Colombia è in contatto con il cenacolo intellettuale dei giovani cattolici, che si raccolgono attorno al movimento *Testimonio*, animato dai padri domenicani. Ma è soprattutto il Brasile il paese in cui

¹²⁷ *Manifeste d' "Economie et Humanisme"* in "Economie et Humanisme", numero speciale Febbraio-Marzo (1942).

¹²⁸ L. Lebret, *L'economia al servizio degli uomini*, Roma 1969, p. 168.

svolge più intensamente la sua attività, coordinando varie inchieste: uno studio sui bisogni sociali dello stato di San Paolo, nel 1952-54; un'indagine sulle strutture e l'agglomerato urbano nei tre stati del Sud, Paranà, Santa Caterina e Rio Grande do Sul, nel 1955-56; una ricerca sulla periferia di San Paolo, nel 1957-58; e, infine, un'ultima inchiesta su Belo Horizonte nel 1959. Il sud del mondo e la definizione di una nuova nozione di sviluppo saranno d'ora in poi la sua ragione di vita. Nel 1956 cede la direzione della rivista e fonda nel 1958 l'IRFED. Un centro di ricerche e un istituto di formazione per centinaia di studenti, la maggioranza dei quali latinoamericani, per lo studio dei problemi dello sviluppo, da lui definito "armonizzato", che non si accontenti di essere una pura crescita economica, ma rappresenti per le popolazioni una vera "ascesa umana". Nel 1960 lancia la rivista "Développement et Civilisation", con l'idea di superare ogni eurocentrismo e di penetrare le profondità culturali di ogni civilizzazione. La maggiore responsabilità dell'Occidente è di aver lasciato all'ideologia comunista la bandiera della difesa integrale dell'uomo e della promozione del progresso dell'umanità. Il virus che corrode la civiltà occidentale sta nell'aver di più, piuttosto che nell'essere di più. L'avidità porta il mondo sul baratro della sperequazione. Realizzare un nuovo sviluppo integrale, su scala mondiale è per lui la più grande opera che l'umanità sia chiamata a compiere. La cooperazione con i Paesi sviluppati è la sola via per permettere, in particolare all'America Latina, di raggiungere la sua vera redenzione. Gli ultimi quattro anni della sua vita li trascorrerà quasi esclusivamente al servizio della Chiesa. Esperto del CELAM e di molti episcopati africani, Lebret sarà nominato da Paolo VI perito conciliare e sarà il principale artefice della *Populorum Progressio*.

La sua opera è decisiva nel preparare l'ambiente cattolico latinoamericano all'incontro naturale con le teorie dello sviluppo, elaborate di lì a poco dalla CEPAL. Il credito che padre Lebret gode in America Latina è grande. Sono tanti i gruppi e le associazioni che sotto diverse etichette si richiamano al suo pensiero. La sua visione scuote vigorosamente una cristianità, come quella latinoamericana, più o meno sonnecchiante, spesso senza inquietudini, facilmente soddisfatta di se stessa e insabbiata nelle sue rassicuranti tradizioni.

Il suo pensiero aiuta i cattolici latinoamericani a superare quella dicotomia tra vita interiore e opere, una carenza di incarnazione che ha spesso portato i cattolici del nuovo mondo a evadere nello spirituale. Ricevendo un gruppo di giovani uruguayani, venuti a seguire una sua sessione di studi e che avrebbero poi fondato a Montevideo i “Gruppi del Bene Comune”, tratteggia l’*identikit* del nuovo cattolico latinoamericano: “Abbiate la passione dell’ascesa umana del vostro popolo... evitate soprattutto il verbalismo... Siate disinteressati. Amate veramente gli altri, e soprattutto i meno provvisti. Lasciate distruggere l’angoscia finché vi saranno ancora nella vostra nazione strati di popolazione nella miseria sotto qualsiasi forma. Impegnatevi risolutamente senza mai fermarvi... Voi dovete ripensare tutto nel contesto sud-americano”¹²⁹.

Il merito più grande del pensiero di Mounier e di Lebrez è di aver aiutato il cattolicesimo latinoamericano a uscire definitivamente dal ciclo costantiniano della sua storia, liberandolo dal mito-illusione di essere ancora un continente cattolico.

L’America Latina è nel cuore degli anni Cinquanta al centro di una radicale trasformazione: da una società tradizionale, rurale, confessionale, a una industriale, urbana, secolarizzata. Nascono nuove classi sociali in una democrazia che si fa di massa e alla ricerca di nuove forme di partecipazione politica. Nelle università latinoamericane le vecchie scienze umanistiche come la letteratura, la filosofia e la storia, passano di moda rispetto alla nuova scienza della società: la sociologia, l’unica in grado di interpretare e capire le mutazioni in corso e i problemi della modernità. Si moltiplicano a Città del Messico, Buenos Aires e San Paolo gli istituti di ricerca sociale. Questa *nouvelle vague* culturale penetra in tutti gli ambienti accademici. Nel 1957 l’UNESCO crea, a Santiago del Cile, la FLACSO, Facoltà Latinoamericana di Scienze Sociali.

La scuola di pensiero dominante in questi anni è la cosiddetta sociologia della modernizzazione, che ha nell’italo argentino Gino Germani l’autore di maggior successo¹³⁰. Il massimo della sua popolarità si ha intorno alla metà degli anni Cinquanta, con l’avvento del cosiddetto “neoliberalismo”, che è alla base

¹²⁹ L. Lebrez, *L’economia al servizio degli uomini*, cit., p. 145.

¹³⁰ G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, cit.

dell'antiperonismo. Le idee fondamentali del suo pensiero si trovano in due lavori: *La sociologia in America Latina e Dalla società tradizionale alla società di massa*. Il caposaldo della teoria della modernizzazione sta nel convincimento scientifico che il processo di sviluppo industriale-capitalistico dell'occidente sia replicabile universalmente in ogni parte del mondo. Il sottosviluppo del neonato terzo mondo altro non è che un ritardo, un deficit di modernità, come sostiene il celebre economista W.W. Rostow nella sua teoria sui cinque stadi dello sviluppo economico¹³¹. Secondo Germani la società tradizionale è sacra, mentre quella moderna è secolarizzata. In questo modo, secondo gli stereotipi della modernizzazione, si arriva a comprendere e spiegare la sopravvivenza del sacro solo attraverso la categoria del tradizionalismo, se non della superstizione. Una sorta di neoilluminismo sociologista, per cui la storia del popolo latinoamericano deve essere letta come una faticosa emancipazione, una sorta di liberazione progressiva da una società tradizionale e arcaica. In questa chiave di lettura, anche la Chiesa cattolica è parte integrante di questo mondo tradizionale, avverso alla modernità. Le categorie storiche e interpretative con cui i sociologi della modernizzazione guardano alla società latinoamericana e alla Chiesa cattolica sono in fondo quelle del più classico sociologismo positivista. Si giudica il cattolicesimo un elemento negativo per lo sviluppo, un intralcio al cambiamento. La sociologia scientifica domina il panorama latinoamericano fino alla prima parte degli anni Sessanta, quando è rimpiazzata dalla cosiddetta sociologia critica o impegnata, di impronta più nazionalista o neo marxista. L'apogeo di questa stagione culturale si avrà nel 1961 con la costituzione a Palo Alto in California, del "Gruppo latinoamericano per lo sviluppo della sociologia" a cui prendono parte, oltre a Gino Germani, Camillo Torres, T. Di Tella, J. Graciarena, Florestán Fernández, Fals Borda, Silvia Michelena, Peter Heintz.

La sociologia, sia di derivazione nordamericana, *Notre Dame*, che europea, *Lovanio*, esercita in questi anni un'influenza culturale rilevante in America Latina.

Il pensiero cattolico ha sino alla seconda metà del Novecento grandi difficoltà ad accettare la scientificità della

¹³¹ W.W. Rostow, *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino 1962.

sociologia. Una scienza legata profondamente a determinati filoni e concezioni del mondo anticristiani. Anche le elite cattoliche latinoamericane ne saranno condizionate. A fare da ponte, a introdurla in ambito cattolico in Sudamerica sono i metodi di analisi micro-sociali di Le Bret, lo studio e l'interpretazione del fenomeno religioso della scuola francese di Le Bras, le inchieste che sociologi di importazione europea, come François Houtart, Antonio Donini ed Emilio Pin iniziano a sviluppare a tappeto in ogni Paese e la rete di istituti di ricerca sociale promossi in ogni angolo del continente dalla Compagnia di Gesù, l'ordine che più ne subisce il fascino. Il convergere di questi distinti filoni culturali, indipendenti per storia e origine, porta i cattolici latinoamericani a privilegiare l'approccio sociologico nella lettura della realtà, a scapito di quello teologico e storico. Anche la gerarchia latinoamericana, soprattutto all'indomani della Conferenza di Rio del 1955, ne sarà contagiata, tanto da creare tra i primi dipartimenti un Centro di Ricerche Sociologiche, direttamente connesso all'organizzazione dei vescovi. La storia, la teologia e la filosofia passano in secondo piano. Il bisogno di comprendere più che giudicare, come le vecchie dottrine giusnaturaliste insegnavano, porta i cattolici latinoamericani, nella loro ansia di contatto con il concreto sociale, a leggere la dinamica del fenomeno religioso con gli occhi della attualità e della scientificità.

Lovanio e Roma: due scuole ecclesiastiche

È noto come il giovane Giovanni Maria Mastai Ferretti, futuro Pio IX, sia il primo papa ad aver fatto un'esperienza personale e diretta dell'America Latina. Accompagna nel 1823, in un viaggio durato oltre nove mesi, monsignor Giovanni Muzi, inviato nel continente da Leone XII dopo le guerre di secessione contro la Spagna, nella speranza, poi delusa, di riannodare relazioni diplomatiche con le nuove nazioni indipendenti, senza l'interferenza della Spagna. Un'esperienza che segna profondamente la vita e le sue relazioni con il Sudamerica¹³². Mastai

¹³² A. Filippi, *Bolívar, Il Pensiero Politico dell'Indipendenza Ispano-americana e la Santa Sede*, Napoli 1997, pp. 119-136.

redige in forma di diario una relazione sul viaggio. La copia manoscritta, conservata nella Biblioteca Vaticana, *Breve relazione del viaggio fatto al Cile dal Canonico Giovanni Maria Mastai Ferretti di Sinigallia*, offre una significativa lettura di quella esperienza che spiega molto della particolare attenzione che una volta divenuto papa ebbe nei confronti del Nuovo mondo¹³³. Il confronto con il volto ruvido e anticlericale del liberalismo sudamericano ispirerà molte delle affermazioni più radicali e intransigenti del suo futuro *Sillabo*.

Nel 1853, ormai papa, riceve da parte di un sacerdote cileno, che da anni vive nella città eterna, José Ignacio Víctor Eyzaguirre, la proposta di fondare a Roma un collegio per la formazione ecclesiastica del clero latinoamericano. Dopo aver visitato larga parte dell'America Latina, diviene amministratore dell'ospedale San Giovanni di Dio a Roma. Instancabile predicatore insegna per lunghi anni nel seminario di Santiago. Le ragioni che spingono il sacerdote cileno a chiedere al papa la fondazione di questo nuovo seminario sono rappresentate in un lungo memoriale, che invia nel gennaio del 1856. Eyzaguirre è convinto che, se c'è un'area del mondo che ha bisogno di stringere i suoi legami di unione col centro della cattolicità, questa è senza dubbio l'America, essendo la più distante per la sua posizione geografica e la più esposta agli influssi delle "male passioni, contando minori mezzi per fronteggiarle"¹³⁴. Solo così il clero latinoamericano, in gran parte "non all'altezza" dei compiti affidatigli, potrà essere "emendato" da quello spirito anticattolico, dall'indifferentismo e dalla corruzione dei costumi che spesso lo contraddistinguono. Il 21 novembre del 1858 Pio IX benedice la fondazione del seminario. Il collegio trova la sua collocazione prima a Sant'Andrea della Valle, poi a piazza della Minerva, successivamente a

¹³³ Il testo è stato pubblicato quasi per intero da A. Serafini, *Pio IX, Giovanni Maria Mastai Ferretti, dalla giovinezza alla morte, nei suoi scritti e discorsi editi ed inediti, I. Le vie della Divina Provvidenza, 1792-1846*, Città del Vaticano 1958, pp. 247-389.

¹³⁴ A.O. Fernandez, *José Ignacio Víctor Eyzaguirre, Fundador del Collegio Pío Latino Americano en la "Correspondencia del Seminario Americano" (1856-1862)*, in Pontificia Commissione Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización de America Latina*, cit., pp. 659-679.

Sant'Andrea al Quirinale. Da qui verrà trasferito nel 1962 sulla via Aurelia. Sullo stesso terreno in cui troverà la sua sede, il 3 aprile del 1934, anche il Pontificio Collegio Pio Brasiliano. Un apporto determinante allo sviluppo di questo seminario si deve all'arcivescovo di Montevideo, Mariano Soler, che si prodiga nel raccogliere denaro da tutte le chiese del continente per sostenerlo. È questa una delle figure più significative del cattolicesimo latinoamericano, tra la fine dell'Ottocento e il Novecento, grande artefice del dialogo con il mondo moderno e attento interprete delle nuove esigenze sociali e culturali del continente¹³⁵.

All'indomani del Primo Concilio Plenario Latinoamericano del 1899, il Collegio Latinoamericano sarà il fulcro di quel progetto riformatore teso a dare un'impronta più romana alla Chiesa latinoamericana, attraverso la formazione di una gerarchia ecclesiastica, libera da ogni influsso gallicano e in sintonia e in comunione con le direttive Vaticane: la sua "romanizzazione"¹³⁶. Un clero libero da passioni nazionaliste, in grado di vivere il primato dello spirituale e distinguere le ragioni della religione da quelle della politica, moralmente ineccepibile, non dedito agli affari secolari, menò provinciale e in comunione con la sede apostolica. I professori che insegnano nel collegio e i manuali di studio sono, sino al Concilio, quelli dell'Università Gregoriana. Il collegio è affidato ai padri della Provincia romana della Compagnia di Gesù, sino a quando l'8 maggio del 1951, il Preposito della Compagnia, Jean-Baptiste Janssens, ne trasferisce la giurisdizione canonica alle sue dirette dipendenze, in modo da poter nominare nel collegio come professori, padri provenienti da ogni parte del mondo. Dal Pontificio Collegio Pio Latinoamericano, come lo ribattezzerà

¹³⁵ Su Mariano Soler cfr. J. Zorrilla De San Martin, *El Primer Arzobispo de Montevideo, Moseñor Mariano Soler*, Montevideo 1966. Sul suo apporto alla nascita del Collegio Pio Latinoamericano di Roma cfr. L. Palomera Serreñiat, *El Pontificio Colegio Pío Latino Americano de Roma*, in Pontificia Commissio Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización de America Latina*, cit., pp. 1135-1137.

¹³⁶ Gli articoli 797 e 798 del capitolo VII dei Decreti del Concilio Plenario sono dedicati esplicitamente al seminario, cfr. *Acta y Decretos del Concilio Plenario de America Latina*, edizione bilingue, Roma 1906, pp. 449-450.

Pio X, esce la nuova gerarchia sudamericana. Nei primi cento anni del Collegio (1858-1957), dei 2.283 alunni che vi studiano, più di 1.000 conseguono la laurea, 482 in teologia, 240 in diritto canonico, 436 in filosofia, 4 in storia ecclesiastica, 2 in Sacra Scrittura, solo 1 in scienze sociali. Dei 330 studenti che passano sui banchi del Collegio, dall'ottobre del 1960 al settembre del 1970, 89 si laureano in Diritto canonico¹³⁷. La formazione religiosa ed ecclesiastica che questi giovani chierici ricevono è segnata profondamente dalla tradizione romana e dalla spiritualità gesuitica, centrata sulla scolastica e la metafisica. Molti professori sono tra i fari della scuola teologica romana: Heinrich Lennerz, Franz Xavier Hürth, Sebastiano Tromp, Giuseppe Filangeri e Gustav Gundlach. Gli alunni del Pio Latinoamericano trovano a Roma, come dice il papa, "maestri di virtù e scienza". La formazione ascetico-spirituale dei giovani sacerdoti è affidata alla Compagnia di Gesù, che ha il suo codice genetico negli esercizi spirituali di Sant'Ignazio. È consuetudine tra i giovani seminaristi latinoamericani che durante l'estate rimangono a Roma, non potendo tornare nei loro rispettivi Paesi, spendere il tempo delle vacanze per partecipare al mese di ritiro ignaziano. Gli autori e le opere di riferimento della loro formazione sono nell'ambito ascetico e mistico: *Conférences spirituelles* del gesuita Jacques De Guibert; *Guía espiritual* e i quattro volumi del *Tratado de la perfección en todos los estados de la vida del cristiano* del gesuita Luis De La Puente, uno degli scrittori spirituali che più segna la formazione e la spiritualità dei preti nel cuore del Novecento; nell'ambito cristologico *Le Christ idéal* di Colomba Marmion, *La vita di Cristo* di Jules Lebreton, *De Verbo incarnato* di Louis Billot, oltre ai lavori di M. Olier sulla santità del sacerdote. La devozione è quella del culto del Sacro Cuore che esprime, da un lato il carattere universale dell'amore divino, dall'altro l'identificazione con la funzione riparatrice della sofferenza cristiana. Gli scritti di Santa Margherite-Marie Alacoque, canonizzata nel maggio del 1920, sono un testo fondamentale di questa spiritualità gesuitico-romana, a cui si aggiunge l'adorazione

¹³⁷ L. Medina Ascensio, *Historia del Collegio Pio Latino Americano (Roma 1858-1978)*, Mexico 1979.

all'ostia consacrata, a riparazione degli attentati contro la religione e il culto mariano.

Lo sviluppo della pietà sacerdotale sulla base delle devozioni indicate, l'osservanza della disciplina come strumento di autoformazione, la vita di comunità mantenuta anche durante le vacanze e un vigoroso spirito di abnegazione e di sacrificio, sono alcuni dei tratti formativi che i giovani ricevono nel collegio. La devozione alla Sede Apostolica e l'attaccamento affettivo, filiale alla figura del papa costituiscono il valore aggiunto di questo modello formativo e educativo. Sul piano culturale, l'insegnamento praticato nel collegio rispecchia i contenuti salienti della cosiddetta teologia romana. I maestri di questa scuola, tutt'altro che mediocri, hanno riempito del loro insegnamento interi scaffali e nutrito generazioni di ecclesiastici. La dottrina che trasmettono privilegia sempre l'aspetto dogmatico e giuridico, affascinata più dall'erudizione che dall'esplorazione scientifica. Refrattari a ogni contaminazione con il pensiero umanista ed esistenzialista, vedono come fumo agli occhi ogni forma di sperimentazione o di devianza. Il loro ideale è l'ortodossia¹³⁸. I giovani che escono dal Pio Latino Americano guardano con sospetto alla cosiddetta teologia positiva, che in questi anni tenta di fare della storia un luogo decisivo per la ricerca teologica. L'impronta formativa è centrata sulla mistica e su una sana teologia, adatta a sacerdoti che potenzialmente sono destinati a essere futuri vescovi. Una volta tornati nelle loro diocesi, sono con frequenza assorbiti da incarichi curiali o accademici: rettori di seminari, vicari generali, cancellieri della curia, professori nelle università.

¹³⁸ Ha scritto in proposito Étienne Fouilloux: "Per incontrarla basta sfogliare le referenze bibliografiche della *Introductio in S. Theologiam* del Servita Gabriele Roschini, pubblicata *ad limina* nel 1947. Oltre a Dechamps, Franzelin e Tanquerey, vi si trovano Billot Boyer, Cordovani, Garrigou Lagrange, Lépicier Parente e tanti altri, la cui produzione – in latino in volgare, ma visibilmente affine ai corsi, si rivela considerevole. Lungi dall'essere mediocri, questi maestri romani sono per la maggior parte ottimi, anzi temibili tecnici. Il loro insegnamento, che popola interi scaffali di biblioteca ha nutrito generazioni di futuri professori e amministratori". É. Fouilloux, *Il cattolicesimo*, in *Storia del Cristianesimo*, XII, *Guerre mondiali e totalitarismi (1914-1958)*, cit., p. 152.

Da questo immenso vivaio l'America Latina trae un gran numero dei propri "condottieri": 8 cardinali e più di 190 vescovi. Uno degli esempi più illustri di questa generazione di ecclesiastici romani, che nel cuore del Novecento sarà il frutto migliore di questa "romanizzazione" è quello di Oscar Arnulfo Romero. "Nella biografia di Romero – scrive Roberto Morozzo della Rocca – gli anni romani (1937-1943) sono fondamentali. L'esperienza romana avrebbe segnato in profondità il futuro arcivescovo di San Salvador. Poco è stata considerata la 'romanità' di Romero, che invece costituì un elemento decisivo della sua formazione e poi della sua identità di sacerdote e vescovo"¹³⁹.

Quelli che hanno studiato a Roma si conoscono tra loro e, rientrati nelle proprie diocesi, mantengono il più delle volte relazioni non saltuarie e amicali. Sono un *network* di ecclesiastici noti all'apparato centrale della Curia romana, punti di riferimento, interlocutori privilegiati di questo nuovo rapporto tra il centro e la periferia. È un modello di prete, questo, che risponde in un certo senso a quell'immagine ideale e nello stesso tempo moderna di sacerdote, che Pio XII delinea il 23 settembre del 1950 nell'esortazione apostolica *Menti Nostrae*¹⁴⁰.

Nell'economia della Chiesa coloniale la figura del sacerdote ha spesso un ruolo secondario. Il prete è un funzionario pubblico, pagato dalla tesoreria reale, che esercita le sue funzioni liturgiche nell'ambito della religione ufficiale, prevista nell'ordinamento della cattolica Spagna. Più che un ministro religioso è un funzionario civile, il più delle volte secolarizzato nei costumi e nei comportamenti.

Pio XII, al contrario, ha una visione chiara e ben definita del *proprium* della missione sacerdotale. Riprendendo l'insegnamento dei suoi predecessori Pio X e Pio XI nelle loro lettere encicliche *Mystici corporis* e *Mediator Dei*¹⁴¹, considera il sacerdozio come il dono più grande che il Redentore ha donato alla

¹³⁹ R. Morozzo Della Rocca, *Primo Dios. Vita di Oscar Romero*, Milano 2005, p. 46.

¹⁴⁰ *Menti Nostrae*, in *Enchiridion delle Encicliche*, 6, Pio XII, (1939-1958), cit., pp. 1400-1485.

¹⁴¹ AAS, 35, (1943), p. 193 e ssg.; e AAS, 39, (1947), p. 521 e ssg.

Chiesa. Il prete, vero *alter Christus* insignito del carattere indelebile, rappresenta in terra il Salvatore. Attendere alla salute delle anime, a questo e a null'altro è finalizzato il ministero sacerdotale. Pio XII ha un'idea "alta", ideale, mistica del ministero e della vita sacerdotale, che deve raggiungere *in primis* l'intima unione con Cristo, inizio della perfezione e dell'umiltà. Il suo modello di sacerdote è un prete distaccato dalle ricchezze e dalle cose terrene, adorno di ogni virtù. "In modo particolarissimo – scrive nella *Menti Nostrae* – aborrisca dall'immisschiarsi in quelle imprese economiche, che lo distoglierebbero dal compiere i suoi doveri sacri e gli potrebbero diminuire la dovuta considerazione dei fedeli". I tratti salienti di questa antropologia e spiritualità ecclesiastica sono: la ricerca della santità, la recita puntuale del divino ufficio, gli esercizi di pietà, la meditazione quotidiana, la devozione alla Madre di Cristo, la visita al Santissimo Sacramento, l'esame di coscienza, la confessione frequente, l'esercizio della carità, la direzione spirituale e la pratica assidua e costante degli esercizi spirituali. È questo l'ideale di prete a cui conformarsi, frutto della sintesi tra l'antica tradizione tridentina e la cosiddetta tradizione romana. Ricevendo nel settembre del 1958, poche settimane prima della sua morte, i rettori dei seminari dell'America Latina, il papa traccia, a mo' di testamento spirituale, l'immagine di sacerdote di cui ha bisogno l'America Latina: "Sacerdoti apostolici, esemplari, votati; però Ministri del Signore, che vivono in mezzo al loro popolo, che comprendono le sue necessità, che sentono i loro dolori, specialmente quelli che più soffrono, non solo per compatirli, ma anche per procurargli sollievo. Sacerdoti compenetrati in quella che oggi è consuetudine chiamare preoccupazione sociale, tanto invocata dalla nuova generazione sacerdotale, che noi comprendiamo perfettamente e che desideriamo che noi manchi tra di voi"¹⁴².

A partire dalla Seconda guerra mondiale, il clero sudamericano si popola di un modello diverso di prete, quelli che in modo ironico e a volte dispregiativo sono definiti i *lovanillos*.

A metà degli anni Sessanta studiano a Lovanio più di 85 brasiliani, 68 colombiani, 65 cileni, 57 peruviani, 48 argentini, 44

¹⁴² AAS, (1958), pp. 947-952.

boliviani oltre a varie altre decine di studenti messicani e costaricensi. Nella capitale belga i giovani studenti vivono insieme, in un rapporto di forte coesione sociale e amicale. Frequentano, al di là della vita accademica, diversi circoli studenteschi, tra i quali quello noto come Maison Saint-Jean. Tornati nei Paesi di origine, al termine degli studi, la maggioranza chiede di svolgere il proprio ministero sacerdotale nell'insegnamento scientifico o all'interno di quella che nel dopoguerra verrà definita la pastorale sociale o d'ambiente, nelle periferie delle grandi città, nei luoghi dell'emarginazione sociale, tra i *campesinos* e gli *indios*. Questa nuova generazione di sacerdoti porta in America Latina una diversa visione della missione e del modo di esercitare la funzione sacerdotale. Legati tra di loro, i *lovanillos* scelgono di andare prevalentemente laddove la fede sembra scomparsa, soprattutto nelle periferie più abbandonate dei quartieri operai¹⁴³. Più che la teologia e la filosofia, saranno la sociologia e la psicologia il tratto distintivo della loro formazione culturale e scientifica.

A fare da maestri a questa generazione di preti latinoamericani sarà soprattutto quel gruppo di professori, la cosiddetta "squadra belga", che avrà un ruolo significativo nei lavori del Vaticano II. Tra questi: Jacques Leclercq, Jean Ladrière, Charles Moeller e Gustave Thils.

Teologo e professore alla facoltà universitaria *Saint-Louis* di Bruxelles e a Lovanio, Leclercq è fondatore e per molti anni direttore della rivista "La Cité chrétienne". Con un gruppo di colleghi, a partire dal 1955, fonda *L'Ecole des Sciences Politiques et Sociales* e *La Société d'Etudes Politiques et Sociales*, impegnandosi, soprattutto dopo il Concilio, anche nel campo politico. A Lovanio le scienze sociali fanno la parte del leone. La sociologia acquista il profilo e l'autorevolezza di una scienza autonoma, con un proprio fondamento razionale e scientifico. Jacques Leclercq è l'uomo che più contribuisce a questo nuovo orientamento.

Ladrière, professore all'Università cattolica di Lovanio, ha legato i suoi studi e i suoi interessi alla filosofia della scienza, del linguaggio e della religione. Le sue indagini hanno riguar-

¹⁴³ C. Sappia e P. Servais (a cura di), *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine*, Louvain-La Neuve 2006, pp. 55-99.

dato l'analisi comparativa delle forme del discorso razionale e le relazioni di questo con la teologia, come dimensione razionale della fede. Nei suoi lavori *L'articulation du sens e Discours scientifique et parole de la foi*, ha studiato la fede cristiana alla luce della svolta linguistica, mettendo a confronto il linguaggio scientifico, il linguaggio dell'azione e il linguaggio espressione della fede. Nel suo itinerario filosofico e scientifico, si è anche interessato del rapporto tra scienza e tecnologia e dell'influenza di questa sulla cultura e, in particolar modo, sulle dimensioni dell'etica. Uomo dal carattere silenzioso e riservato, non è stato un personaggio pubblico o di grande notorietà. Le sue indagini, nell'ambito delle congiunzioni tra etica e scienze moderne, hanno contribuito a offrire un'originale pista di ricerca tra cristianesimo e modernità, tra etica, scienza e tecnologia. Il suo pensiero è piuttosto complesso e articolato, tutto proteso alla valorizzazione di quello che è definibile come il secondo ciclo positivista. Negare l'apporto decisivo della scienza, come nuovo strumento della conoscenza e dello sviluppo economico, costituirebbe una negazione della storia. Secondo Rafael Braun, noto intellettuale argentino e per molti anni direttore della rivista "Criterio", il pensiero di Ladrière ha svolto una funzione importante nella riconciliazione del rapporto tra scienza e tecnica e ha avuto un significato per l'America Latina, dove la cultura non si esprimeva nelle categorie e nell'organizzazione mentale caratteristica delle scienze¹⁴⁴.

Docente di letteratura, l'Abbé Charles Moeller è tra il gruppo dei periti al Concilio Vaticano II. Nella sua introduzione alla serie *Letteratura del XX secolo e Cristianesimo*, definisce l'obiettivo della sua ricerca: "Mi sembra possibile [...] incarnare alcune verità cristiane fondamentali con l'aiuto delle opere letterarie contemporanee. L'ambizione è quella di riscoprire le vie segrete, le corde profonde che collegano le verità teologiche della Bibbia dei Padri, con quelle profondamente umane che trasudano nella letteratura dei nostri contemporanei"¹⁴⁵. È certamente tra gli autori che più si prodigano nella ricerca di una

¹⁴⁴ R. Braun, *La ciencia y la tecnología frente a las culturas según J. Ladrière*, in Consejo Episcopal Latinoamericano (a cura di), *Religion y cultura*, Bogotá 1981, pp. 245-259.

¹⁴⁵ C. Moeller, *Littérature du XX siècle et christianisme*, II, Paris, 1953, p. 46.

riconciliazione tra letteratura e fede, che contribuisce decisamente all'elaborazione di una spiritualità sempre meno centrata sul distacco dal mondo e sempre più attenta alla valorizzazione dei "valori terreni"¹⁴⁶.

Ma la figura più carismatica che segna nel profondo la formazione spirituale e intellettuale di questa generazione di preti che studiano a Lovanio, negli anni Cinquanta e Sessanta, è senza dubbio quella di Gustave Thils¹⁴⁷. Noto per i suoi studi nel campo della teologia della storia o delle realtà terrestri, sviluppati in *Théologie des réalités terrestres, Préludes* e in *Théologie de l'histoire*¹⁴⁸, pone al centro della sua riflessione teologica la questione del rapporto tra Regno di Dio e realtà terrena, tra salvezza e impegno sociale. La domanda da cui parte la riflessione intellettuale di questo teologo è se la storia ha un valore e un senso e, conseguentemente, una direzione. Il tema della teologia della storia influenza notevolmente, negli anni dell'immediato dopoguerra, sia la teologia cattolica, sia quella protestante. La ricerca di una teologia della storia è infatti sviluppata inizialmente dal teologo evangelico Oscar Cullmann, che nell'opera *Christus und die Zeit* (1946) mostra come nella concezione neotestamentaria del tempo la storia della salvezza si svolge non accanto, né al di fuori della storia del mondo, ma al suo interno¹⁴⁹. Senza negare la portata escatologica della salvezza, Cullmann sottolinea come la cristianità contemporanea abbia perso quel rapporto tra il "già" e il "non ancora" centrale nel cristianesimo primitivo. Sono tante le sollecitazioni storiche e culturali che spingo-

¹⁴⁶ C. Moeller, *Il teologo di fronte all'evoluzione della letteratura*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, I, cit., pp. 103-136.

¹⁴⁷ Gustave Thils nasce a Etterbeek (Belgio) nel 1909. Compiuti gli studi di teologia viene ordinato sacerdote nel 1931 e, successivamente, inviato a Lovanio ove consegue il dottorato. Dopo aver insegnato morale e sacra scrittura a Malines, riceve a Lovanio la cattedra di Teologia fondamentale. Qui fonda la *Revue théologique de Louvain*. Appassionato di ecumenismo, partecipa come perito, ai lavori del Concilio Vaticano II. È morto a Lovanio nell'aprile del 2000. Un elenco della sua vasta produzione in G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologn, 2001, p. 73.

¹⁴⁸ G. Thils, *Théologie des réalités terrestres, Préludes*, Paris-Bruges 1947 e *Théologie de l'histoire*, Paris-Bruges 1949.

¹⁴⁹ O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

no la ricerca teologica in questa direzione, all'indomani del Secondo conflitto mondiale: l'idealismo storicistico, il marxismo, l'esistenzialismo, la dottrina evolucionistica. È noto come intorno agli anni Cinquanta la storia si impone quasi con prepotenza nella riflessione di molte scuole teologiche cattoliche e protestanti, che porteranno con il Concilio ecumenico Vaticano II alla nascita e allo sviluppo della cosiddetta *historia salutis*. Il merito di Thils è di aver messo a punto un nuovo metodo di indagine teologica, autonoma dalla cosiddetta corrente escatologica e da quella incarnazionista. La sua ricerca teologica si poggia sul riconoscimento di un fattore autoctono e unico della teologia: la presenza soprannaturale dello Spirito Santo. "L'attenzione alla realtà mundana – scrive Gianluigi Pasquale – che, comunque, rimane per Thils una sfera di interesse particolare, va reinterpretata alla luce di due sue intuizioni: innanzitutto, la convinzione che la dimensione dell'escatologia è cominciata con la nostra era e dura sempre, ma, per l'appunto, in quanto escatologica; la portata è la significatività profetica dell'agire del Cristo. Quando il cristiano agisce nella storia mosso dallo Spirito Santo, si innalza da essa perché tradisce nell'atteggiamento di speranza la certezza di attendere qualcosa, in particolare qualcosa di nuovo"¹⁵⁰. Il merito di questo autore è di aver colto e dato valore redentivo all'impegno umano, come anticipazione all'avvento del Regno di Dio. L'uomo, attraverso la sua creatività, dà valore profetico al divenire storico.

Si fa strada in questi stessi anni un'altra corrente teologica, quella cosiddetta escatologica di L. Bouyer e J. Danielou, che sulle colonne della rivista "Dieu Vivant", esaltano i valori della trascendenza, rispetto a quelli del *faber* umano. Costoro, in polemica con gli incarnazionisti, sottolineano l'assoluta trascendenza del Regno di Dio rispetto al progresso umano e teorizzano una sorta di apostolato della conquista, incentrato sull'avvento del *Royaume de Christ*¹⁵¹. Come scrive Lucia Ceci nella

¹⁵⁰ G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, cit., p. 90.

¹⁵¹ In proposito cfr. J. Bouyer, *Christianisme et Eschatologie*, in "La vie intellectuelle", XVI, 10, (1948), pp. 638; J. Danielou, *Christianisme et histoire*, in "Étude", LXXX, 254 (1947), pp. 166-184; R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Tornai-Paris 1954; R. Gibellini, *La teologia nel XX secolo*, Brescia, 1992, pp. 271-286.

sua storia della teologia della liberazione, Thils elabora una sintesi teologica positiva del mondo e delle realtà terrestri, per cui il Regno di Dio è già presente all'interno di quella realtà ove l'uomo si realizza, come il lavoro, la cultura e le arti e nei valori di giustizia, di umanità e di pace. Questo autore “[...] aveva proposto un apostolato di ‘incarnazione’, che respingeva atteggiamenti di condanna, di evasione, o di conquista rispetto al mondo moderno, richiamando piuttosto la necessità di un’apertura e di un impegno costruttivo del credente, in grado di incontrare i valori autenticamente umani presenti nella città terrena”¹⁵². Nei suoi lavori Thils teorizza il superamento di una teologia come scienza atemporale, come sapere eterno e immutabile. Dalla rilevanza di una teologia centrata sulla metafisica si giunge a una nuova scolastica realista. Il motto di questo nuovo percorso teologico, storico e spirituale può essere sintetizzato sul piano spirituale ed esistenziale come “cercare Dio fuori dal tempio”. Ciò significa una nuova dimensione relazionale e antropologica, tra dimensione religiosa e umana.

Questa generazione di preti, che si forma in questi anni tra Lovanio e Lione, ove i gesuiti, dopo la Prima guerra mondiale, creano sulla collina di La Fourvière un centro di rinnovamento degli studi teologici, patristici ed esegetici, luogo natale della nota *nouvelle théologie*, sperimenta nuove forme di apostolato, di impegno sociale e di pastorale. Molti di loro, tra cui il più noto è Camillo Torres, scoprono un nuovo modo di stare con i poveri, di condividere concretamente la loro vita. Durante l'estate lavorano con il movimento *Emmaus*, che l'Abbé Pierre fonda in questi anni. Il romanzo di Albert Gelin, *I poveri di Yahvé* e gli scritti del padre René Vuillaume sono i nuovi *bestseller*; le letture spirituali che accompagnano la loro meditazione e che sostituiscono gli autori ascetici delle generazioni precedenti. Non cambia solo il modo di fare teologia, ma anche il modo di pregare. La storia, i fatti, gli avvenimenti, le situazioni, le persone, le vicende della vita quotidiana, irrompono come memoria e ricordo, nell'invocazione al Signore. I *lovanillos* portano in America Latina un diverso modello di prete e l'esperienza di una nuova spiritualità, segnata dall'esigenza radicale dell'impegno con i poveri e un diverso modello di pastorale.

¹⁵² L. Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina*, cit., p. 24.

Un cattolicesimo in movimento

Il cattolicesimo sudamericano vive nei venti anni che precedono il Concilio Vaticano II un movimento di rivitalizzazione e un profondo cambiamento di mentalità. Come scrive Jeffrey Klaiber, uno dei più apprezzati storici latinoamericani, è in questi anni che si fanno i passi decisivi che preparano il cammino e anticipano, ponendo le premesse, la svolta che la Chiesa del Nuovo mondo vivrà dopo il Concilio, con le grandi conferenze di Medellin e di Puebla¹⁵³.

Quest'ultima, toccata dal risveglio nazionalista, dalle speranze democratiche e dall'illusione della crescita economica, esce dalla fortezza e, come scrive Jean-André Meyer “[...] riconquista la società e costruisce, mediante l’Azione cattolica, una vera contro-società: sindacati, partiti, scuole, stampa, movimenti giovanili... essa taglia i ponti con le antiche oligarchie e si allea con le nuove élites legate all’industrializzazione, con lo Stato, ove esso accetti, con i partiti e con i movimenti di carattere populista e nazionalista”¹⁵⁴.

Con l’inizio degli anni Quaranta il cattolicesimo si libera, non senza traumi e contraccolpi, dalla soffocante tutela degli ambienti oligarchici, dominati dalle grandi famiglie latifondiste, agrarie e industriali, da quella compenetrazione con lo Stato che aveva ereditato dai tempi della colonia. Nell’organizzazione coloniale la Chiesa fa parte dello Stato e questo sistema di filiazione teocratica la rende parte integrante, costitutiva dell’ordine sociale. Questo istituto è di fatto l’estensione del regime di cristianità a terre non ancora cristiane, una prassi ben sperimentata nell’Europa cristiana. Con la fine del Patronato e l’avvento dell’indipendenza, le grandi famiglie *terratenientes* si sentono le eredi naturali, legittime dei diritti derivanti dagli antichi privilegi coloniali. Il potere esercitato da questo notabilato nella vita quotidiana dell’organizzazione ecclesiastica è invadente e totalizzante.

Il cardinal Edward Idris Cassidy, per molti anni Sostituto alla Segreteria di Stato durante il pontificato di Giovanni Paolo II,

¹⁵³ J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima 1996.

¹⁵⁴ J.A. Meyer, *L’America Latina*, in *Storia del Cristianesimo*, XII, *Guerre Mondiali e totalitarismi (1914-1958)*, cit., p. 935.

ricostruendo gli anni del suo soggiorno come giovane diplomatico, in El Salvador e i suoi rapporti con monsignor Oscar Arnulfo Romero, ricorda: “Mai nelle mie tante altre esperienze ho trovato una situazione simile, di oligarchia così accentuata. Ricordo una signora, appartenente ad una delle quattordici famiglie potenti, che aveva regalato una croce alla cappella della nunziatura; mi disse che non era tanto contenta di alcune cose che io avevo fatto o detto, e aggiunse: ‘Monsignore, si ricordi che siamo noi che abbiamo costruito la Chiesa qui in El Salvador e senza di noi non ci sarà più Chiesa’. Questo mi fece un’impressione tremenda. Com’è possibile che una famiglia, poche persone, possano pensare che la Chiesa sia loro serva, che debba servire loro e non la grande maggioranza della gente?”¹⁵⁵.

Eduardo Frei Montalva nel 1942, in una lettera inviata alla connazionale e futuro premio Nobel per la letteratura, Gabriela Mistral, scrive a proposito dell’ingerenza di queste famiglie nella vita della Chiesa cilena: “Questi cattolici di classe ricca, che credono di avere ereditato una specie di possesso della Chiesa, assieme al fondo dei loro padri, lanciano anatemi, dispensano il perdono, segnalano gli eretici...”¹⁵⁶.

Il padre del conservatorismo politico colombiano, Laureano Gómez Castro, ama ripetere che il cattolicesimo e il nazionalismo devono andare mano nella mano e che tra i compiti della Chiesa vi è quello di sostenere il conservatorismo, il solo “efficace, intelligente e appropriato strumento” per un vero progresso sociale, fondato sulla conservazione della società cristiana¹⁵⁷. “La Chiesa c’è se noi vogliamo”, ama ripetere il generale Jorge Ubico, padre padrone per decenni del Guatemala.

Con la fine della guerra, il cattolicesimo latinoamericano conquista nuovi spazi di autonomia e di indipendenza, non solo organizzativa, ma anche giuridica e istituzionale. La liberazione da questa soffocante tutela, da questa ingerenza, che aveva sino

¹⁵⁵ E.I. Cassidy, *Romero visto da vicino*, in R. Morozzo della Rocca (a cura di), *Oscar Romero. Un vescovo centroamericano tra guerra fredda e rivoluzione*, Cinisello Balsamo (MI) 2003, p. 126.

¹⁵⁶ Lettera di E. Frei a G. Mistral, del 31.8.1942, in E. Frei, *Memorias y correspondencias con Gabriela Mistral y Jaques Maritain*, Santiago 1989, pp. 110-111.

¹⁵⁷ J. Meléndez Sánchez, *Lucio Pabón. El nazionalismo católico en Colombia*, Bogotá 2004.

ad allora monopolizzato l'identità cattolica, gli permette di recuperare la sua minimale condizione di libertà, potremmo dire di "sovranità", all'interno del corpo sociale. Una figura nuova appare sulla scena: il militante cattolico, preparato e educato nei gangli formativi dell'Azione Cattolica, che rompe un universo religioso come quello sudamericano monopolizzato dai chierici e dai notabili.

Molte chiese nazionali, dopo il 1945 escono dalla loro condizione letargica e, sulla spinta delle grandi trasformazioni in atto, si dinamizzano, nello sforzo di "adattarsi" al nuovo contesto sociale.

Gli anni Quaranta e Cinquanta vedono consolidarsi in tutta l'America Centrale un nuovo modello di società e di stato. La diversificazione della produzione agricola e lo sviluppo dell'allevamento segnano una radicale trasformazione della struttura economica e sociale dell'area, generando nuova ricchezza nazionale, ma nello stesso tempo favorendo una elevata concentrazione proprietaria della terra. L'istmo centro americano si trasforma, nel giro di un decennio, in una vasta area caratterizzata da una economia agricola e zootecnica, tutta protesa all'esportazione. In Guatemala il 68% della popolazione è rurale e più del 70% è analfabeta, con punte del 90% nel mondo indigeno. In questa area del continente il golpismo è endemico, mentre l'esercito è spesso l'unico protagonista della storia.

La crisi dello stato liberale, massonico e anticlericale, permette alla Chiesa di assumere un nuovo protagonismo sul piano sociale e culturale. Quello centroamericano è un cattolicesimo devozionale, pietista, con punte di elevato spiritualismo magico. È una religiosità popolare spesso allo stato naturale, centrata su pratiche e riti come le novene, le feste patronali, le processioni e in cui è spesso assente ogni pratica sacramentale. Una lucida radiografia dello *status* della Chiesa in questi Paesi ci è offerta, alla fine degli anni Cinquanta, da uno dei più brillanti diplomatici vaticani, il nunzio apostolico in Costa Rica, Gennaro Verolino. Nei suoi *vota*, inviati a Roma alla Commissione anti-preparatoria al Concilio Vaticano II, scrive: "Le deficienze del cattolicesimo in questi paesi sono enormi, gravissimo è il pericolo a cui è esposta la Chiesa per l'intenso attacco comunista e soprattutto protestante. Quando si considerano le statistiche si resta spaventati. Secondo dati molto attendibili, appena il 6%

degli uomini e il 12% delle donne compie il precetto domenicale e pasquale; e più della metà delle popolazioni muore senza ricever gli ultimi Sacramenti! Il 70% manca di una formazione religiosa fondamentale. Dei 20 milioni e mezzo di ragazzi e giovinetti che vanno scuola, solo 2 milioni e mezzo ricevono regolarmente istruzione religiosa; mentre altri 4 o 5 milioni la ricevono occasionalmente. Ed i rimanenti 13 milioni? [...] Le cause di questa disastrosa situazione sono molteplici. Secondo me la più importante è la grandissima scarsità del clero: 35.000 sacerdoti per 170 milioni di fedeli. Una media quindi di un sacerdote per 5.000 anime, media che si eleva di molto se si detraggono i sacerdoti occupati nell'insegnamento, nelle Curie, Seminari ecc. Se poi si considera che la maggior parte del clero vive riunito nei principali centri urbani, è facile immaginare lo stato di abbandono in cui si trovano le campagne, dove ci sono spesso dei sacerdoti incaricati della cura di 30, 40, 50 mila anime sparse su territori vastissimi e difficilmente accessibili; e dove si trovano delle popolazioni che vedono il sacerdote appena una volta all'anno [...]. Io credo – continua il diplomatico – che bisognerebbe fare uno sforzo veramente straordinario in favore dell'America Latina ed inviarle urgentemente un massiccio aiuto, se non vogliamo assistere alla perdita del Continente, perché i protestanti hanno sferrato un fortissimo attacco e lo alimentano con sempre nuove forze. Mentre venti anni fa avevano in questi paesi appena 3.000 templi e cappelle, ora ne hanno 26.000. I pastori sono passati da 1.800 a 6.400, e questo senza contare i 14.000 propagandisti indigeni, che ogni giorno più numerosi vengono fuori da molteplici seminari e centri di preparazione esistenti nel Messico, Brasile, Argentina, Portorico, Colombia, Cile, Costa Rica ecc. Il numero degli adepti è oggi di oltre 5 milioni¹⁵⁸. Una fotografia che non ha bisogno di ulteriore commento.

I due decenni che precedono il Vaticano II vedono il cattolicesimo centroamericano impegnato in una grande "offensiva missionaria". Tre uomini sono alla testa di questo progressivo rinnovamento: il vescovo di San Salvador Luis Chávez y

¹⁵⁸ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Antepreparatoria Americae Centralis, ADAAC, Roma 1961, pp. 257-258.*

González, quello di San José in Costa Rica Víctor Manuel Sanabria Martínez e quello di Città del Guatemala Mariano Rossell y Arellano. Uomini molto diversi tra loro, per carattere, formazione intellettuale, spiritualità e visione politica, ma accomunati da una forte tempra pastorale, “tridentini”, per l’amore e l’identificazione con le sorti del popolo loro affidato.

Per quasi quaranta anni alla guida della Chiesa salvadoregna, Monsignor Chávez è un vescovo molto vicino al popolo e dotato di grande senso pastorale. Favorisce lo sviluppo dell’Azione cattolica, la nascita di numerose cooperative, di un Segretariato sociale diocesano e di una rete di scuole parrocchiali. Promuove con grande entusiasmo una vasta missione popolare, mobilitando i laici e numerose congregazioni religiose, giunte dopo la guerra in El Salvador. È, insieme all’arcivescovo Víctor Manuel Sanabria Martínez, il fondatore della Conferenza Episcopale del Centro America, successivamente ribattezzato Segretariato dell’Episcopato dell’America Centrale, SEDAC, la prima forma di organizzazione ecclesiastica collegiale, nata in America Latina ancor prima del CELAM¹⁵⁹.

Figlio di una famiglia contadina, monsignor Sanabria è, come si dice in Centro America, un *cholito*, un meticcio, che studia a Roma, ove si laurea in Diritto canonico. Nominato vescovo a soli 39 anni, è particolarmente attento alla promozione di una nuova sensibilità sociale tra i cattolici del suo Paese. È tra i fondatori nel 1943 della centrale sindacale *Rerum Novarum*. Ma l’iniziativa che lo rende più noto è il suo appoggio al governo del presidente Rafael Calderón in Costa Rica tra il 1940 e il 1944. Il nuovo presidente ristabilisce l’educazione religiosa nelle scuole elementari e smantella pezzo a pezzo l’impalcatura delle antiche leggi anticlericali. Sanabria appoggia le riforme antioligarchiche del presidente e offre il suo appoggio istituzionale all’opera di grande trasformazione sociale intrapresa dal capo del governo. Nel 1941 pubblica una lettera pastorale dal titolo *Del giusto salario*, in cui denuncia la povertà e invoca una nuova legislazione sociale. Il governo Calderón ha tra i

¹⁵⁹ J. Delgado Acevedo, *El Secretariado Episcopal de America Central (SEDAC), una experiencia pastoral para la evangelización en los últimos cien años, en Centroamérica*, in Pontificia Commissio Pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización de America Latina*, cit., pp. 1447-1459.

propri sostenitori anche i seguaci del partito comunista costaricense. I dirigenti di questo movimento cercano, nel quadro del loro progetto politico, sostegno e collaborazione anche presso la Chiesa locale. Sanabria, dopo essersi consultato con gli altri presuli, decide di appoggiare la scelta fatta da molti cattolici che chiedono di aderire al partito, a condizione che questo muti il suo nome in Avanguardia Popolare. Questa inedita e inusuale collaborazione per il tempo tra Chiesa, governo e forze politiche di ispirazione comunista scandalizza molti ambienti oligarchici e borghesi e passerà alla storia del cattolicesimo centroamericano come la stagione “dell’abbraccio inverosimile”, che permette però al Paese di evitare la guerra civile e di vivere una singolare esperienza di tolleranza e di giustizia sociale. L’episcopato di Sanabria, che muore prematuramente nel 1952, segna in modo del tutto originale la vita di questa Chiesa locale¹⁶⁰.

Mariano Rossell, nato nella città di *Esquipulas*, ove ha sede il santuario fulcro della religiosità popolare centroamericana, è nominato vescovo alla vigilia del Secondo conflitto mondiale. Sin dall’inizio del suo ministero si dedica con energia ad affrontare il nodo delle vocazioni. Rianima i due periodici cattolici “El Crisol” e “Verbum”. Il suo magistero episcopale è speso nell’apassionata difesa dei diritti degli *indios*, battaglia che ne fa uno tra i più grandi vescovi latinoamericani del Novecento. Nel 1945 fonda nella sua propria casa un Istituto di formazione per preparare maestri da inviare tra le popolazioni indigene. Sarà tra i più convinti e appassionati sostenitori della Dottrina sociale della Chiesa e si batterà fortemente per una radicale riforma agraria¹⁶¹.

Anche nella marginale isola di Haiti la Chiesa vive una significativa rinascita. Nel 1953 è ordinato il primo vescovo autoctono. All’interno del clero diocesano i preti indigeni, che nel

¹⁶⁰ Sull’esperienza episcopale di Sanabria e sulle vicende della Chiesa in Costa Rica in questi anni cfr. M. Picado, Costa Rica in *Historia General de la Iglesia en America Latina*, VI, *America Central*, cit., pp. 428-448; M. Picado, *La iglesia costarricense entre Dios y il César*, San José 1991.

¹⁶¹ Sull’episcopato di Mariano Rossell y Arellano cfr. R. Bendana, Guatemala in *Historia General de la Iglesia en America Latina*, VI, cit., pp. 365-378.

1946 erano solo 30, nel 1960 arriveranno a 100 su 467. Con la fine dell'occupazione nordamericana dell'isola nel 1934, il Paese conosce una lunga e grave crisi economica. Aumenta il flusso migratorio verso l'estero che fa dell'isola il Paese fornitore di manodopera a più basso costo. Nel settembre del 1957 François Duvalier, al termine di elezioni chiaramente manipolate, diventa presidente. Con lui si inaugura una delle più brutali dittature della storia latinoamericana. Gli arresti e gli omicidi divengono parte integrante della prassi di governo e l'uso sistematico del terrore cancella ogni libertà democratica. Il duvalierismo, violando ogni regola costituzionale e ogni legalità si trasforma in dittatura, sbandierando i valori autoctoni della *haïtisation* e della diffusione del culto *voudu*, usati strumentalmente per stimolare l'autocoscienza dei neri. In questo clima la Chiesa si trova a svolgere un ruolo inatteso. Nel 1961 i Gesuiti sono espulsi e il governo chiude il giornale "La Phalange", fondato dall'arcivescovo Le Gouaze e nello stesso anno è esiliato Rémi Augustin Angénor, vescovo ausiliare di Port-Au-Prince¹⁶².

Gli anni che vanno dal 1950 alla vigilia del Vaticano II sono un periodo tra i più importanti nella storia della Chiesa in Messico. Infatti, come scrive Roberto Blancarte – contrariamente a quanto sostenuto da una certa saggistica – si opera un decisivo e nuovo orientamento delle posizioni della Chiesa, soprattutto per quanto attiene alla questione sociale e alla missione¹⁶³. La presidenza di Miguel Alemán, che governa il Paese alla fine degli anni Quaranta, segna l'apogeo e la fine di quella che gli storici messicani hanno definito la stagione del *modus vivendi*, centrato sulla cooperazione tra Stato e Chiesa. La notevole crescita economica si accompagna all'aumento dell'inflazione e, soprattutto, alla sperequazione sociale e alla corruzione.

¹⁶² Sulle vicende politiche e sul ruolo della Chiesa ad Haiti in questi anni cfr. W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, Löwen 1965, pp. 59 ssg.; V. Ianni, *L'Universo dei Carabi. I colori dell'arcipelago (1880-1990)*, Firenze, 1991; R. Cagliero e F. Ronzon (a cura di), *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, Verona 2002.

¹⁶³ R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México 1992, p. 117.

In questa atmosfera di grave crisi morale ed economica, la gerarchia messicana pubblica una lettera pastorale il 15 maggio del 1951, in cui prende posizione contro la politica delle classi dirigenti e riconosce nella miseria l'unico e vero ostacolo all'unità nazionale. Questo documento è una critica radicale al liberalismo e alla sua concezione della società. I vescovi chiedono giustizia sociale, moralizzazione dei costumi, libertà religiosa e il riconoscimento del ruolo pubblico della Chiesa. Questa campagna di moralizzazione è lanciata nel novembre del 1951, per iniziativa dell'arcivescovo del Messico Luis M. Martínez e fatta propria dagli altri vescovi, nel corso del Terzo Congresso Nazionale Missionario, tenuto a Monterrey¹⁶⁴.

Anche il cattolicesimo peruviano conosce all'indomani del Secondo dopoguerra una rivitalizzazione della sua presenza e della sua azione missionaria. Il ruolo dell'Università Cattolica, l'influenza e l'opera del grande intellettuale cattolico Víctor Andrés Belaúnde, e l'arrivo di una nuova generazione di missionari stranieri e, soprattutto, la carismatica figura del cardinale Juan Landázuri Ricketts, sono gli elementi che contribuiscono a questo rinnovamento¹⁶⁵.

L'Università Cattolica, fondata nel 1917 dal padre Jorge Dintilhac, diviene pontificia nel 1942. Al suo interno si forma il fior fiore del laicato cattolico: César Arróspide, Pedro Benvenuto, Javier Pulgar, Ernesto Alayza, Raúl Ferrero; e alcuni ecclesiastici che avranno un ruolo di primo piano nelle vicende future di questa Chiesa, come Rubén Vargas Ugarte, gesuita, Luis Lituma, Gerardo Alarco¹⁶⁶. Appartenente a una delle più aristocratiche famiglie di Arequipa, Víctor Andrés Belaúnde, dopo i suoi studi universitari e un lungo periodo di permanenza fuori del Paese, negli Stati Uniti e in Francia, rientra in Perù nel 1930. Eletto all'assemblea costituente, nel clima incandescente che vive in questi anni il Paese, a causa del vio-

¹⁶⁴ Il testo della lettera pastorale dell'episcopato messicano è pubblicato nella rivista "Christus", XVIII, 208 e 209, marzo e aprile 1953, pp. 213-217; 291-293.

¹⁶⁵ Sulla storia e le vicende della Chiesa in Perù in questo periodo storico cfr. J. Klaiber S.J., *La iglesia en el Perú*, cit., pp. 319-369.

¹⁶⁶ G. Dintilhac, *Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú: 30 años de vida (1917-1946)*, Lima 1946.

lento scontro tra apristi e antiapristi, rappresenta con autorevolezza la voce del movimento cattolico. Nel 1930 scrive *La realidad nacional*, in sintesi la risposta cattolica all'interpretazione della storia e alle tesi esposte in *Siete ensayos* di Mariátegui. Nel suo lavoro contesta la riduzione semplicistica che l'intellettuale marxista fa del concetto di coloniale, uguale a feudale. Per Belaúnde la storia peruviana è quella di una nazione meticcia che ha insieme il meglio del passato ispanico e della sua anima indigena. Non condivide la riduzione dello sfruttamento dell'indio alla sola questione del possesso della terra.

Vicerettore dell'Università Cattolica è per molti anni, dopo il 1945, capo delegazione alle Nazioni Unite, ove rimarrà praticamente sino alla morte nel 1956.

Ma sarà la nomina, nel 1955, del cardinale Juan Landázuri Ricketts ad arcivescovo di Lima a imprimere una decisiva svolta nella modernizzazione e rivitalizzazione del cattolicesimo nazionale.

Alla testa della diocesi dal 1955 al 1989 e per più di 33 anni presidente dei vescovi peruviani, Juan Landázuri Ricketts è una delle personalità più significative del cattolicesimo latinoamericano del Ventesimo secolo, artefice delle Conferenze di Medellin e Puebla, la cui figura non ha trovato ancora un'adeguata e completa biografia¹⁶⁷. Appena insediato, dà vita con la *Mision de Lima* a una innovativa esperienza di pastorale urbana, tra le migliaia di persone che vivono nella grande periferia. È questo uno sforzo che vede sacerdoti, religiosi e laici impegnati in una azione di evangelizzazione e, nello stesso tempo, di grande attenzione e solidarietà ai problemi sociali e personali della gente: dal lavoro, alla casa, all'istruzione, alla tutela igienica e legale. Nel giro di pochi anni moltiplica le parrocchie all'interno dei grandi e sterminati quartieri satellitari, i *pueblos jóvenes*. Il nuovo modello pastorale, frutto di questo approccio missionario, prevede che accanto alla parrocchia vi siano, oltre alla cappella, un consultorio medico, un centro per i bambini e una cooperativa per l'aiuto alimentare. La missione è affidata a due vescovi che avranno, anche se in forme diverse, un

¹⁶⁷ Sulla figura di questo arcivescovo cfr. J. Landázuri Ricketts, *Recuerdos de un Pastor. Al servicio de su pueblo*, Lima 1994; G. Noriega Zegarra, *El cardinal amigo*, Lima 2005.

ruolo di primo piano nella vita della Chiesa peruviana: José Dammert Bellido e Luis Bambarén Gastelumendi. Il primo, ausiliare e vicario generale di Lima dal 1958 al 1962, sarà allontanato nella periferica diocesi di Cajamarca, perché troppo esposto politicamente. Tra i fondatori della JOC peruviana, promuove le prime settimane sociali, che si svolgono nel 1959 e nel 1961 a Lima e Arequipa, sul modello delle settimane sociali francesi. Il secondo, gesuita e futuro presidente della Conferenza episcopale, grande oppositore negli anni della dittatura di Alberto Fujimori, è tra i protagonisti del ritorno del Paese alla democrazia.

Due famiglie religiose segnano in modo particolare il rinnovamento della pastorale: i padri di Maryknoll, che arrivano nel 1943, e la Compagnia di Gesù. I primi rilevano una serie di parrocchie e di missioni nell'altopiano, nelle regioni di Juli e Puno, ove avviano una serie di cooperative di credito, fondano radio e soprattutto si dedicano all'insegnamento. Il padre Daniel Mclellan, tipico esempio del missionario imprenditore, fonda nel 1955 una delle più importanti cooperative di credito nella storia del Paese. Negli anni Settanta, subiranno una forte trasformazione della loro missione in senso più marcatamente politico e ideologico. Anche i gesuiti dopo la guerra riprendono l'antica via della missione tra gli indigeni. L'11 gennaio del 1946, con la costituzione apostolica *In orbis catholici* il papa Pio XII crea la Prefettura Apostolica di San Francesco Saverio del Marañón e la affida alla Compagnia. In questi venti anni prima del Concilio, la Chiesa peruviana conosce una stagione di grande rinnovamento della sua cultura e della sua prassi pastorale e missionaria. Si fondano nuove parrocchie e opere sociali, ma soprattutto la Chiesa prende coscienza della centralità della questione sociale. Il 25 gennaio 1958 l'episcopato pubblica la sua prima lettera pastorale tutta centrata sulla dignità della persona umana e sulla disumanizzazione, prodotta dall'impresa economica moderna. Riprendendo il magistero di Pio XII, i vescovi chiedono il riconoscimento di un giusto salario, la libertà sindacale, la sicurezza per il lavoratore, la partecipazione al valore della produzione e un riconoscimento dei diritti indigeni e la loro integrazione nella vita del Paese.

Gli effetti politici, economici, sociali e culturali prodotti dai due grandi avvenimenti della storia contemporanea boliviana,

la *Guerra del Chaco* (1932-1935) e la *Revolución nacional* del 1952, a opera del Movimento Nazionale Rivoluzionario (MNR) di Victor Paz Estenssoro, obbligano e nello stesso tempo aiutano la Chiesa a uscire dalla sua condizione di subordinazione e di identificazione con quella che gli storici boliviani definiscono la *civilización* elitaria. La fine del cosiddetto ciclo borghese iniziato nel 1880 e il clima utopico ed euforico posto in essere dal MNR offrono alla Chiesa nuove opportunità e *chances*. La rivoluzione popolare del 1952 nazionalizza le maggiori imprese minerarie, introduce il voto a suffragio universale, realizza una riforma agraria che rende indipendenti numerosi lavoratori agricoli. Il cattolicesimo boliviano è costretto a adeguarsi e a relazionarsi con questi processi di trasformazione. La Bolivia è considerata da Pio XII, come scrive Josep M. Barnadas, l'emblema della crisi vocazionale tanto che in più occasioni il papa interviene personalmente per assicurarsi che molti missionari europei vi si rechino¹⁶⁸. Tra questi: i padri di Maryknoll nel 1943, i Josefins nel 1948, i San Juan de Dios nel 1950, gli Oblati di Maria Immacolata nel 1952, i Carmelitani nel 1956, i Resurrezionisti nel 1958, i Domenicani nel 1958, oltre a numerose congregazioni femminili, come le Suore di Ravasco e le Dorotee. La Bolivia è, inoltre, la meta prediletta di molti movimenti pentecostali: la *Asemblea de Dios*, la *Iglesia de Dios Santidad*, e la *Iglesia del Nazareno*, che si stabilizzano a La Paz, Cochabamba e Santa Cruz.

Gli anni Quaranta e Cinquanta vedono una profonda riorganizzazione dell'attività missionaria, in particolare nelle zone rurali e negli altipiani. Si istituiscono una serie di Vicariati apostolici come quelli di Pando, Reyes, Ñuflo de Chaves e di Prelature nullius come quelle di Corocoro, di Coroico e di Aiquile. Nella forte polarizzazione politica che il Paese si trova a vivere, negli anni a cavallo del Concilio, la Chiesa boliviana è più volte chiamata a svolgere opera di mediazione nei conflitti che oppongono governo, minatori e associazioni indigene. Il tema della riconciliazione nazionale e di un rinnovamento etico e sociale del Paese, fondato su una più equa distribuzione

¹⁶⁸ J.M. Barnadas, *El laicado y la cuestión social en Bolivia*, in *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VIII, Perú, Bolivia y Ecuador, cit., p. 395.

della ricchezza, è al centro della pastorale collettiva dell'episcopato dell'aprile del 1958.

Sino al 1949, l'Ecuador è un Paese ancora governato, o meglio posseduto, da un ristretto gruppo di famiglie. La sua storia politica in età contemporanea si identifica con il ruolo e l'azione svolta dalla carismatica figura di Josè Maria Velasco Ibarra, intramontabile caudillo populista¹⁶⁹. Il velasquismo è il fenomeno politico più importante della storia dell'Ecuador tra gli anni Trenta e gli anni Settanta¹⁷⁰.

Il rinnovamento del cattolicesimo ecuadoregno ha uno scatto di qualità con la nomina nel 1954 di Leonidas Proaño a vescovo di Riobamba. Quello che verrà definito il "vescovo degli indios", è ordinato sacerdote nel giugno del 1936, a Sant'Antonio de Ibarra, sua città natale. Qui si lega a tre giovani preti con cui ha studiato e che d'ora in poi formeranno il "quadrilatero". Sono legatissimi e girano sempre insieme. Il movimento jocista, scriverà in seguito Proaño nella sua autobiografia, gli insegna a leggere la realtà e ad analizzarla alla luce della parola di Dio. Nel 1944 fonda il periodico "La Verdad", che nel 1952 diverrà quotidiano. Le cronache narrano che il giorno del suo ingresso in diocesi, a bordo di una gigantesca Buick nuova fiammante, mentre attraversa la città e tutte le autorità lo salutano, un giovane indio, sporco in viso, si avvicina al finestrino dell'auto e lancia il suo grido di giubilo: "*Por fin has venido, taita-amito!*" (Alla fine sei arrivato papà-padroncino). Le parole di questo sconosciuto risuoneranno per anni nelle sue orecchie, come egli racconterà. Il vescovo visita la diocesi villaggio per villaggio, spesso a cavallo o a piedi. Nel 1958 ospita a Riobamba l'Abbé Pierre, già molto noto in Francia per le sue battaglie in favore dei senza tetto, un incontro che avrà un grande influsso sul suo ministero episcopale. Per molti preti latinoamericani la figura e l'opera di questo originale "prete di strada" sarà una testimonianza significativa di un modo diverso

¹⁶⁹ H. Herring, *Storia dell'America Latina*, cit., pp. 820-832; G. Chiaramonti, *Perù, Ecuador e Bolivia. Le repubbliche impervie (1860-1990)*, Firenze 1992.

¹⁷⁰ Sulla storia politica e religiosa di questi anni e sul fenomeno politico Velasco Ibarra cfr. C. De La Torre Espinosa, *La Seducción Velasquista*, Quito 1997.

di stare con i poveri, condividendone quotidianamente la vita. Nello stesso anno nasce la casa indigena *Nuestra Senora de Guadalupe*, affidata alle suore Lurite e in collaborazione con l'Organizzazione Internazionale del Lavoro, O.I.T. D'ora in poi saranno gli *indios* il cuore della sua missione episcopale. Nel 1960 fonda un Centro di studio e di azione sociale. Partecipa, inoltre, come delegato all'Assemblea del CELAM che si tiene a Buenos Aires. Qui si lega con immediata simpatia a Darío Miranda, Manuel Larraín ed Helder Câmara e scopre quella che in America Latina sarà denominata negli anni del post Concilio la "pastorale d'insieme". A partire da questo periodo invita ogni estate, per diversi anni, il canonico francese Ferdinand Boulard. La diocesi di Riobamba sarà un laboratorio di cambiamenti e di sperimentazioni della pastorale indigena e della nuova attenzione ai poveri¹⁷¹.

Il cattolicesimo colombiano, assieme a quello messicano, rappresenta la "Polonia" dell'America Latina. La Chiesa in questo Paese gode da sempre di grandi privilegi e appoggi politici. Gestisce migliaia di opere educative e soprattutto può contare su un clero che va ben oltre le sue necessità. Tra il 1938 e il 1948, si costruiscono ben 572 nuove parrocchie e il clero diocesano passa da 1.397 a 1.642 sacerdoti, con un numero di seminaristi sempre in crescita. Nel cuore degli anni Cinquanta sono oltre 413 i collegi e quasi 400 i centri di accoglienza e beneficenza. È il Paese che gode della più avanzata e moderna rete di formazione universitaria cattolica del continente, grazie all'Università *Javeriana* di Bogotà e a quella *Bolivariana* di Medellín¹⁷².

¹⁷¹ Sulla figura di Mons. Proano oltre alla sua autobiografia: L. Proano, *Creo en el ombre y en la comunidad. Autobiografía*, Quito 2001; M.L. Proano, *El profeta del pueblo. Selección de sus textos*, Quito 1992; G. Ferró, *Taità Proaño. La aventura di un vescovo tra gli indios dell'Ecuador*, Torino 1998; E. Gallegos Espinoza, *Cronología biográfica y bibliográfica preliminar de mons. Leonidas Proaño*, Quito 1990. Sul suo ruolo nelle vicende legate alla preparazione e alla celebrazione della Conferenza di Medellin, S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, cit.

¹⁷² Sulle vicende della Chiesa in Colombia in questi due decenni prima del Concilio cfr. R. Ramón De Roux, *La Iglesia Colombiana en el periodo 1930-1962*, in *Historia General de la Iglesia en America Latina*, VII, *Colombia y Venezuela*, cit., pp. 529-551.

Il 9 aprile del 1948 è assassinato a Bogotá il candidato presidenziale del Partito Liberale, Jorge Eliécer Gaitán. Con la sua morte il Paese precipita in un clima di violenza e vendette reciproche. Il *Bogotazo* e la repressione che ne segue, tra il 1948 e il 1956, portano con sé più di trecentomila morti. Nella capitale sono incendiati il palazzo arcivescovile e la nunziatura apostolica, i religiosi in molte città sono costretti ad abbandonare le scuole. Il 6 maggio del 1948 l'episcopato pubblica una pastorale collettiva in cui condanna l'accaduto, attribuendo tutte le responsabilità al movimento comunista. Molti sacerdoti, com'è tradizione in questo Paese, si schierano in prima persona nella battaglia politica a fianco del partito conservatore. I cattolici si impegnano in una sorta di vera e propria guerra di religione, in cui la fede e l'appartenenza cattolica sono strumentali alla lotta politica. Sono pochi i vescovi che condannano, oltre al comunismo, anche gli errori del liberalismo dottrinario, come Cristiano Luque, vescovo di Tunja, Gerardo Martínez, vescovo di Garzón e monsignor Builes, vescovo di Santa Rosa de Osos. La *violencia* accelera in maniera massiccia l'emigrazione dalla campagna alla città, producendo migliaia di *desplazados*.

La Chiesa colombiana riconosce la necessità del cambiamento dopo il 1950; ed è allora che essa si propone di guidarlo, sulla scia della Chiesa brasiliana. A questo scopo avvia un programma di educazione rurale per gli adulti e istituisce nei villaggi, centri di educazione sociale¹⁷³. A differenza di altri Paesi latinoamericani, la Colombia vede una più rapida diffusione della JOC, grazie all'opera di Luis M. Murcia. I primi anni non sono facili. I vescovi colombiani guardano con sospetto a questo modello associativo del laicato, a loro giudizio troppo indipendente dalla gerarchia, preferendogli l'Azione Cattolica. In Colombia, il problema della terra è dagli anni Trenta la questione centrale nella storia politica e sociale del Paese. Gli effetti della crisi del 1929 e la successiva fine del modello di stato agroesportatore, sono devastanti in questa nazione. Nel 1934 nascono le prime leghe di contadini che occupano i terreni incolti ed espropriano i latifondi. Nel 1946, i Gesuiti fondano il

¹⁷³ D. Levine, *Religion and Politics in Latin America. Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton 1981.

FANAL, la *Federación Agraria Nacional*, per promuovere la tutela dei diritti contadini e lo sviluppo del sindacato agrario. Il gesuita Vicente Andrade Valderrama è tra i fondatori, nel Secondo dopoguerra, della UTC, *Unión de Trabajadores de Colombia*. La tumultuosa urbanizzazione, i problemi posti dalla questione agraria e, soprattutto, la violenza politica e religiosa, caratterizzata in questa terra dall'eterno conflitto tra liberali e conservatori, spingono il cattolicesimo colombiano a misurarsi con gli effetti di questo grande cambiamento sociale. Un ruolo importante ha in questa decade, dal 1947 al 1957, il movimento *Testimonio*, promosso da un gruppo di cattolici legati al Terzordine domenicano, particolarmente impegnati nella diffusione, attraverso la loro rivista, degli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa.

Anche il cattolicesimo venezuelano ha una nuova primavera. Gli arcivescovi Lucas Guillermo Castello, dal 1946 al 1955 e Rafael Arias Blanco, dal 1956 al 1959, concentrano le loro energie in questo ventennio nella promozione di una nuova pastorale vocazionale e missionaria, dedicandosi alla costruzione di nuove parrocchie nei quartieri poveri di Caracas e soprattutto organizzando una vasta e capillare presenza dei religiosi nelle scuole e nell'insegnamento. Nella misura in cui preti e vescovi iniziano a interessarsi alle ingiustizie sociali, cominciano anche gli attriti con il regime politico. Il 1 maggio del 1957 Arias Blanco in una lettera pastorale denuncia le inique condizioni di lavoro, chiede il riconoscimento di un minimo salario e libertà per i sindacati cattolici. Un ruolo certamente non marginale avrà la Chiesa cattolica nel traghettare il Paese alla democrazia e nel porre fine alla lunga dittatura di Marcos Pérez Jiménez.

Ma sono soprattutto il Cile e il Brasile i Paesi ove la Chiesa matura con maggiore profondità una nuova e attenta lettura dei segni dei tempi e anticipa, nel rinnovamento della sua Chiesa nazionale, quell'aggiornamento che il Concilio chiederà alla Chiesa universale.

Quello cileno è un cattolicesimo atipico, il più europeo e borghese. Tre figure dominano, ciascuno a suo modo, tra l'inizio degli anni Quaranta e la fine degli anni Cinquanta, la vita della Chiesa cilena, segnandone il profilo spirituale, culturale, sociale e teologico: il cardinal José María Caro (1866-1958),

arcivescovo di Santiago dal 1939 al 1958, il gesuita Alberto Hurtado (1901-1952) e il vescovo Manuel Larraín (1900-1966).

Figura storica dell'episcopato cileno, monsignor Caro, di origini contadine, per lunghi anni vescovo periferico nel nord del Paese, è senza dubbio l'uomo che più si spende per affrancare il cattolicesimo cileno dall'identificazione con il Partito Conservatore. Di grande statura e autorità morale, il giorno dei suoi funerali si fermerà l'intero Paese. È oggetto di pesanti attacchi da parte degli ambienti conservatori, che in più occasioni lo accusano di palese collaborazione con i governi del Fronte Popolare, contrapponendo la sua debolezza nella lotta al comunismo alla fermezza di Pio XII¹⁷⁴.

I sedici anni di vita che padre Hurtado passerà a lavorare come sacerdote, scrive il suo biografo ufficiale – gli basteranno per lasciare un'orma profonda nella storia della Chiesa cilena¹⁷⁵.

Dopo aver terminato i suoi studi ed essersi laureato in Scienze pedagogiche e sociali nella celebre Università di Lovanio, in Belgio, sotto l'attenta guida del rettore, padre Jean-Baptiste Janssens, futuro generale della Compagnia di Gesù, rientra in Cile ove è nominato professore nell'Università cattolica e nel seminario pontificio di Santiago. Non vuole che la sua vita venga imprigionata in una cultura soltanto libresco o accademica e si dedica, pertanto, a studiare con scrupolo la società cilena. Questa sua ricerca intellettuale e interiore sfocia nella pubblicazione di un libro che avrà un'eco profonda nella società e nella Chiesa cilena: *¿Es Chile un país católico?* Il volume è una ruvida e franca denuncia della crisi della Chiesa e dei mali della società contemporanea. Un testo che anticipa e ricalca per contenuti e finalità, quello pubblicato in Francia dai padri Yvan Daniel e Henri Godin: *France pays de mission?*

Hurtado svela l'ipocrisia di un cattolicesimo imborghesito e nominalista. Denuncia la crisi delle vocazioni sacerdotali, il

¹⁷⁴ Cfr. A. Salinas, *Un pastor santo. Don José María Caro Rodríguez*, Santiago 1981; A. Araño, *De niño campesino a cardenal*, Santiago de Chile 1966.

¹⁷⁵ Sulla vita e l'opera del padre Hurtado la bibliografia è piuttosto ampia. Tra i tanti lavori cfr. J. Catellon, *Padre Alberto Hurtado S.J., Su espiritualidad*, Santiago de Chile 1998; A. Magnet, *El padre Hurtado*, Santiago 2003; M. Ortega Riquelme, *El padre Hurtado. Un maestro para nuestro tiempo*, Santiago de Chile 2005.

materialismo dilagante nella società cilena, il divorzio tra Chiesa e mondo operaio, la riduzione del cristianesimo a religione sociale. Invoca una radicale riforma del cattolicesimo, teorizza un nuovo umanesimo, fondato sulla centralità del rapporto con i poveri. La sua profonda indignazione contro i cattivi cattolici, da lui considerati “i più violenti agitatori sociali” segnati da “stili di vita facili, molli, in cui il denaro e il piacere sono gli idoli”¹⁷⁶, provoca vivaci reazioni di protesta¹⁷⁷.

Nominato Assessore nazionale dell’Azione Cattolica, è costretto a dimettersi di lì a poco, nonostante il grande successo di cui gode tra i giovani. Sotto il suo impulso l’Azione Cattolica acquista un nuovo stile e una nuova dimensione. I giovani sono colpiti dal suo esempio e dalle sue parole. Invita le nuove generazioni a “un formidabile senso di responsabilità”, chiede che “il cristiano assuma un atteggiamento eroico, uscendo dalla sua concezione borghese, che è l’antitesi della prima”. La sua utopia sociale, il suo cristianesimo integrale e, soprattutto, la sua mistica del prossimo producono forte preoccupazione negli ambienti ecclesiastici e all’interno del Partito Conservatore.

Nonostante queste difficoltà, fonda in poco più di dieci anni una serie di importanti opere sociali, come l’opera di accoglienza per i senza tetto e i ragazzi di strada, *Hogar de Cristo*, la *Fundación Mi Casa* per i bambini abbandonati, la *Acción Sindical Chilena* (ASICH), una sorta di cartello dei sindacati cristiani e la rivista “Mensaje”, che dal 1951 diverrà la più autorevole voce del cattolicesimo nazionale e latinoamericano.

Il più grave peccato del mondo moderno è, a suo giudizio, rinnegare il “Cristo Sociale”. Hurtado combatte l’illusione di una carità senza giustizia. Tra gli ecclesiastici che sin dall’inizio sostengono e appoggiano il suo lavoro, c’è un giovane vescovo, Manuel Larráin. Sin dall’adolescenza, sono legati da una pro-

¹⁷⁶ A. Hurtado, *Humanismo Social*, Santiago de Chile 1984, p. 68.

¹⁷⁷ Il libro del padre Hurtado venne criticato duramente dal politico conservatore Carlos Aldunate, lo stesso che aveva duramente attaccato la lettera del card. Pacelli nel 1934, accusandolo di educare i giovani a una sorta di “mistica rivoluzionaria”. Critiche simili vennero avanzate dal canonico conservatore Miguel Angel Alvear (1889-1971), appoggiato dal vescovo monsignor Alfredo Silva Santiago. Cfr. F. Araneda Bravo, *El Clero en el Acontecer Político Chileno*, 1935-1960, Santiago de Chile 1988, pp. 44-49.

fonda amicizia umana e spirituale e da una grande condivisione di obiettivi. L'autorevolezza di cui gode Larraín all'interno dell'episcopato cileno e in quello latinoamericano, ne fanno un leader indiscusso e una figura di riferimento nel Paese, anche nei decenni futuri¹⁷⁸.

Una svolta nella vita dell'episcopato cileno si ha con l'arrivo del nuovo nunzio Sebastiano Baggio, in Cile dal 1953 al 1959. Futuro cardinale e prefetto della Congregazione dei Vescovi durante il pontificato di Paolo VI, promuove all'episcopato una nuova generazione di preti, distanti per cultura e sensibilità spirituale e pastorale dall'ideologia del Partito Conservatore. Questa nuova pattuglia di vescovi, assieme a Manuel Larraín, punta di diamante del gruppo, è l'autrice della lettera pastorale collettiva pubblicata il 18 settembre 1952, *El deber social y político en la hora presente*, che rappresenta il manifesto della posizione della Chiesa rispetto alle nuove sfide della questione sociale: la questione contadina, il problema della casa, i diritti dei lavoratori, il superamento delle ingiustizie strutturali dell'antico ordine neo-coloniale¹⁷⁹.

Il suicidio nel 1954 del padre-padrone del Brasile, Getulio Vargas, chiude la lunga stagione autoritaria iniziata nel 1930. Con la fine della guerra, il Brasile conosce una radicale trasformazione. La popolazione raggiunge i 50 milioni nel 1950 e toccherà i 100 milioni alla fine degli anni Sessanta. Le città vengono prese d'assalto da milioni di immigrati, che le trasformano in invivibili megalopoli. La nuova costituzione del 1946 lascia inalterati gli antichi conflitti tra potere esecutivo e legislativo, che porteranno il Paese alla paralisi e allo scontro sociale, aprendo le porte ai militari, con il colpo di stato del 1964. Con l'avvento alla presidenza nel 1955 di Juscelino Kubitschek de Oliveira, il

¹⁷⁸ La figura e l'opera di Monsignor Manuel Larrain non ha trovato a tutt'oggi, purtroppo, una completa ed esaustiva biografia, che sarebbe assolutamente necessaria. Cfr. C. González Cruchaga, *Manuel Larrain Un obispo sorprendente*, Talca 2004; S. Scatena, *Uomini e strumenti dell'aggiornamento latinoamericano: il CELAM di Manuel Larrain* in A. Melloni, S. Scatena (a cura di), *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, Bologna 2006, pp. 29-148.

¹⁷⁹ M. Salinas, *La iglesia chilena ante la crisis del orden neocolonial*, in *Historia General de la Iglesia en America Latina*, IX, *Cono Sur*, cit., p. 501.

Brasile insegue il suo ambizioso programma di trasformazione economica basato sulle cinque priorità: energia, trasporti, istruzione, alimentazione e industria pesante. Si abbandona il nazionalismo economico, si favoriscono gli investimenti esteri e si spinge per una industrializzazione forzata. La nuova capitale Brasilia è simbolo emblematico di questo nuovo ottimismo e di questo sviluppo accelerato. Il Paese avanza in termini macroeconomici, ma a scapito di gravi squilibri sociali¹⁸⁰.

Sul piano ecclesiale la morte del cardinale Sebastião Leme lascia la Chiesa brasiliana orfana della sua carismatica guida. Si apre per il cattolicesimo una nuova stagione ecclesiale, caratterizzata dalla ricezione creativa delle gravi sfide poste dalla questione sociale e educativa, dalla ristrutturazione dell'organizzazione ecclesiastica, dalla sfida missionaria e dal nuovo approccio pastorale.

La Chiesa aderisce e sostiene con convinzione i programmi *desarrollistas* della presidenza Kubitschek, assumendo in prima persona la promozione e la gestione di una miriade di attività e di programmi nel campo sociale, educativo, nella lotta all'alfabetizzazione, nella tutela dei diritti individuali e sindacali e nella promozione dello sviluppo economico di base.

La decade degli anni Cinquanta è per il cattolicesimo brasiliano una fase di felice gestazione, come scrive José Oscar Beozzo, in cui matura una coscienza della dimensione etico-politica del Vangelo, declinata nel concreto dei conflitti sociali e politici, nello sforzo di suggerire adeguate soluzioni¹⁸¹. Nella città di São Paulo, dove è più esplosivo l'incremento demografico, il cardinale Carlos Vasconcelos Motta, arcivescovo dal 1944 al 1964, lancia la campagna "Una Chiesa per ogni quartie-

¹⁸⁰ Sulle vicende politiche e sociali del Brasile negli anni del cosiddetto periodo democratico, cfr. M.C. Soares D'Araujo, *O segundo governo Vargas, 1951-1954*, Rio de Janeiro 1982; M.V. De Mesquita Benevides, *O governo Kubitschek*, Rio de Janeiro 1976; M. Limoeiro Cardoso, *Ideologia do desenvolvimento. Brasil*, Rio de Janeiro 1977; M. Bandeira, *O governo Joao Goulart*, Rio de Janeiro 1978; A. Trento, *Il Brasile. Una grande terra tra progresso e tradizione (1808-1990)*, Firenze 1992, pp. 95-129.

¹⁸¹ J.O. Beozzo, *Vida cristiana y sociedad en Brazil*, in J.O. Beozzo (a cura di), *Cristianesimo e Iglesias de America Latina en visperas del Vaticano II*, San José - Costa Rica 1992.

re”, fatta propria pochi anni dopo dal suo successore, il cardinale Paulo Evaristo Arns, con il programma “Operazione periferia”. La fine della guerra fa emergere in tutta la sua gravità il dramma umano e religioso delle *favelas*. Nel 1958 la “Revista Eclesiástica Brasileira” pubblica i dati di una inchiesta organizzata dal IPEME (*Instituto de Investigaciones y Estudios de Mercado*), tra gli abitanti delle *favelas* di Rio de Janeiro, dalla quale emerge che solo il 7,5% si dichiara cattolico praticante alla messa domenicale, più del 67,7% frequenta occasionalmente la *Macumba*, mentre più del 93% si dichiara spiritista¹⁸². Un’inchiesta che svela la profonda mutazione religiosa del Brasile cattolico. A Rio de Janeiro, al termine del Congresso Eucaristico, monsignor Câmara lancia la *Cruzada San Sebastián*, un ambizioso progetto di evangelizzazione e umanizzazione delle oltre 150 *favelas* attorno a Rio. A Recife l’arcivescovo Antônio de Almeida Moraes organizza una grande missione urbana, coinvolgendo per la prima volta religiosi e laici in uno stile di missione nuova, che ha come centro le scuole, le fabbriche e la vita di quartiere¹⁸³. Questo rinnovato approccio missionario porta l’episcopato a misurarsi da un lato con la sfida educativa, dall’altro a farsi carico di una diversa pastorale liturgica e catechetica¹⁸⁴. Nel 1958 i vescovi chiedono alla Santa Sede, dinanzi al fenomeno delle megalopoli, l’autorizzazione a poter celebrare l’eucaristia anche nei campi sportivi, nelle stazioni e negli aeroporti e, nello stesso tempo, a poter diffondere il messaggio evangelico anche attraverso la radio e la televisione.

Un ruolo centrale svolge in questi anni l’Azione Cattolica, grazie al suo dinamico e geniale assistente ecclesiastico Hélder Câmara. Questi riorganizza, dal 1947 al 1950, l’associazione sul modello francese, centrato sulla pastorale d’ambiente. Le parole d’ordine di questo nuovo modo di essere cristiani divengono: inserimento nel cuore della realtà, condivisione, trasformazione sociale e revisione di vita. Il personalismo comunitario di

¹⁸² *Crônica eclesiástica* in “Revista Eclesiástica Brasileira”, d’ora in poi “REB”, 18, fasc. 2, giugno 1958, pp. 580-582.

¹⁸³ J. Lisboa De Carvalho, *As Missões Arquidiocesanas de Olinda e Recife. Uma Nova experiência de pastoral*, en “REB”, vol. 18, fasc. 1 (marzo 1958), pp. 73-91.

¹⁸⁴ A. Rossi, *Os primeiros manuais de catequese popular*, in “REB”, 18, fasc. 2, giugno 1958, pp. 463 ssg.

Mounier e gli studi socioeconomici di Lebreton sono la bussola con cui orientarsi e sostenersi.

Il 14 ottobre del 1952 è riconosciuta dalla Santa Sede l'Assemblea dei Cardinali e degli Arcivescovi del Brasile, trasformata, nel 1958, in Conferenza Nazionale dei Vescovi brasiliani, CNBB. Alla presidenza dell'organismo, è eletto il cardinale di San Paolo, Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, mentre Câmara è scelto come segretario generale. La nascita della Conferenza Episcopale imprime un dinamismo nuovo alla vita del cattolicesimo brasiliano, conferendogli prestigio e autorevolezza¹⁸⁵.

Ma sono soprattutto la questione agraria e quella sociale a monopolizzare le preoccupazioni dell'episcopato. La Chiesa raccoglie la sfida lanciata dalle leghe contadine promosse dall'avvocato marxista Francisco Julião e si mobilita per sensibilizzare e organizzare le élite intellettuali e i contadini, sindacalizzandoli. Nel 1951, nel 1956 e nel 1959 i vescovi del Nordest pubblicano una serie di lettere pastorali in cui invocano una radicale riforma agraria. Mentre il sindacalismo cattolico attecchisce con difficoltà nelle grandi aree urbane, la Chiesa si trasforma, come scrive T.C. Bruneau, nel "Principale agente della sindacalizzazione rurale"¹⁸⁶, grazie alla JAC e al MEB (Movimento Educazione di Base), centrato sul nuovo metodo educativo messo a punto da Paulo Freire, un programma pedagogico che va ben al di là dell'alfabetizzazione. Le organizzazioni cattoliche, nelle loro diverse ramificazioni, la gioventù studentesca, universitaria, rurale e indipendente vivono in questi anni un forte coinvolgimento sociale, che sfocerà, nella seconda metà degli anni Sessanta, in una politicizzazione radicale.

Nel Rio Grande do Norte la Chiesa dà vita, grazie all'intraprendenza del giovane vescovo Eugenio Sales, al *Movimento de Natal*, un'azione pastorale finalizzata a combattere la miseria, attraverso la nuova figura degli agenti pastorali. Questa nuova metodologia missionaria, centrata sulla educazione di base e

¹⁸⁵ Vedono la luce in questi anni una serie di nuovi organismi di coordinamento nazionale, come l'Associazione per gli Studi Biblici, nel 1947, la Conferenza dei Religiosi del Brasile, nel 1954, l'Associazione delle Scuole Superiori Cattoliche e il Centro Catechistico Nazionale, nel 1959.

¹⁸⁶ T.C. Bruneau, *The Church in Brazil: The politics of religion*, Austin 1982.

sulla “coscientizzazione”, ha grande successo. Questo forte coinvolgimento nella dimensione etico-politica del Vangelo, spinge i vescovi brasiliani a identificarsi con una serie di utopici progetti di riforma agraria e di sviluppo, particolarmente nel nord e nella Amazzonia, coinvolgendo il governo nella nota operazione SUDENE, un organismo pubblico affidato alla direzione dell’allora giovane economista Celso Furtado¹⁸⁷.

I punti all’ordine del giorno della prima assemblea che i vescovi brasiliani hanno dal 17 al 23 agosto del 1953 a Belem, sono: un piano nazionale per combattere lo spiritismo, la riforma agraria, le responsabilità innanzi all’emigrazione, un piano generale per l’apostolato secolare, la questione del clero. Temi e problemi che sono ulteriormente approfonditi nel corso dei lavori dell’assemblea dell’anno seguente, dal 9 al 12 settembre ad Aparecida. Questa articolazione della pastorale che mette insieme vescovi, religiosi e laici culminerà nel 1962, nell’approvazione del primo piano di emergenza, fatto proprio dai vescovi e noto come “pastorale di insieme”. Un ruolo formativo e informativo ha nella vita del cattolicesimo brasiliano in questi anni la “Revista Eclesiástica Brasileira” promossa dai padri francescani della provincia di Petrópolis. Nel 1953 la direzione del periodico passa nelle mani di Boaventura Kloppenburg, che la reggerà sino al 1971. Questo periodico ha rappresentato per i cattolici brasiliani uno strumento di riflessione e, nello stesso tempo, uno strumento indispensabile attraverso cui il clero brasiliano ha familiarizzato, sin dalla sua preparazione, con i temi del Concilio Vaticano II¹⁸⁸.

Il cattolicesimo latinoamericano sperimenta in questi anni una serie di innovative forme di evangelizzazione e di apostolato itinerante: le missioni popolari, il movimento catechista e le scuole radiofoniche.

¹⁸⁷ Celso Furtado è a capo di questa agenzia per lo sviluppo del Nordest e Ministro per la pianificazione economica del Brasile nel governo di João Goulart (1960-1964) e fondatore della cosiddetta scuola economica “strutturalista”, una radicalizzazione interpretativa della teoria della dipendenza, teorizzata dal gruppo della CEPAL.

¹⁸⁸ B. Kloppenburg è stato negli anni seguenti direttore di Medellín, la rivista dell’ITEPAL, Istituto di Teologia Pastorale Latinoamericano del CELAM.

In Argentina nel 1946 vede la luce il Centro per le missioni rurali a cui collaborano sacerdoti e religiosi che, per circa un decennio sino al 1955, visitano sistematicamente centinaia di località, dedicandosi all'istruzione religiosa e alla somministrazione dei sacramenti¹⁸⁹. Anche al di là delle Ande, in Cile, nasce un centro analogo che in circa dieci anni dà vita ad altrettante missioni. Lo stesso movimento si diffonde in Bolivia e in Venezuela. Soprattutto a partire dagli anni Trenta, l'America Latina conosce un nuovo movimento, spesso spontaneo, di catechisti itineranti che si dedicano a una instancabile opera di evangelizzazione. Uomini il più delle volte con un minimo di cultura, ma con una grande fedeltà alle tradizioni religiose, che percorrono le zone rurali e più marginali, predicando valori e insegnamenti alla base della fede cattolica, come la devozione ai santi, il rosario, il rispetto del sacerdote, la fedeltà coniugale e la pratica della carità e delle devozioni, prime tra tutte le processioni.

Nel 1950 si apre a Santiago la prima scuola di catechesi finalizzata alla formazione di laici dediti all'insegnamento religioso nelle scuole e in centri pubblici.

Particolare diffusione hanno infine in questi anni decine di scuole radiofoniche che in Colombia, Guatemala, Honduras, Costa Rica, Perù e soprattutto in Brasile danno vita a un nuovo e moderno metodo di evangelizzazione, coscientizzazione sociale e educazione socio-politica a distanza.

Questione sociale, Missione indigena

L'America Latina che si affaccia sulla scena internazionale, dopo la Seconda guerra mondiale, è un continente segnato da una crescente e profonda sperequazione economica e sociale.

I poveri crescono. Aumentano vertiginosamente la disoccupazione giovanile, la mancanza di alloggi, l'abbandono scolastico, la violenza sociale. La vita nelle immense baraccopoli, alle periferie delle grandi città è caratterizzata dall'esclusione e dall'emarginazione sociale.

¹⁸⁹ J.Á. Mejía, "Latinoamérica" (1954), p. 110.

Se le condizioni economiche dei ceti medi non sono floride, quelle degli strati popolari, contadini e operai sono desolanti. Maria Rosaria Stabili così descrive la situazione, tra le due guerre, in una città come Santiago del Cile, certamente non tra le più povere del continente: “La densità, la promiscuità e le condizioni igieniche estreme fanno esplodere periodicamente epidemie: colera, tifo, peste bubbonica, vaiolo, a intervalli più o meno regolari, risolvono brutalmente il problema della densità. Un tasso di mortalità infantile superiore al 30% è nella norma, così come nella norma è, secondo i dati del censimento del 1918, un 40% di nascite illegittime e un 60% di analfabetismo”¹⁹⁰. Nelle zone minerarie si lavora sino a 14 ore al giorno e si è spesso pagati con i *fichas*, una sorta di buoni da spendere negli spacci della zona, il più delle volte di proprietà delle aziende stesse. Non esistono contratti di lavoro e gli abusi e lo sfruttamento sono la prassi. Le condizioni di vita sono deplorabili: tubercolosi, malnutrizione e alcolismo sono diffuse tra la popolazione. In Bolivia nel 1950, tra i minatori dell’Altopiano, la speranza di vita non supera i 40 anni. In Messico i salari, vista la loro esiguità, sono più che altro un pro forma. Dopo il 1950 lo sviluppo economico latinoamericano rallenta. Il reddito nazionale, tenuto conto dell’incremento demografico, passa dal 2,7% annuo tra il 1945 e il 1950 all’1,7% tra il 1950 e il 1961. Sono tanti i fenomeni che, com’è noto, sono alla base di questo ristagno economico, tra cui la contrazione del commercio estero, la crisi del settore agrario e di quello industriale. I poveri rappresentano più della metà della popolazione e vivono in abitazioni di fortuna, ai limiti della vivibilità umana.

Ha giustamente sostenuto Eduardo Cárdenas che il cattolicesimo latinoamericano ha il merito, sin dalla fine degli anni Quaranta, con maggior o minor vigore, di farsi carico di una efficace e adeguata risposta cristiana alle sfide umane e religiose, poste dalla questione sociale, al contrario di una certa storiografia cattolica, che colloca solo nella Conferenza di Medellín il battesimo dell’impegno sociale dell’episcopato latinoamericano¹⁹¹. È in questi anni, al contrario, che questa Chiesa è come

¹⁹⁰ M.R. Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet (1861-1990)*, Firenze 1991, p. 35.

¹⁹¹ E. Cárdenas, *Un continente que se transforma* in *Manual de Historia de la*

trascinata, dalle sperequazioni e dall'ingiustizia della società latinoamericana, ad assumere un nuovo impegno sociale e una rinnovata presenza missionaria. Sono posizioni che il cattolicesimo europeo arriverà a prendere solo alcuni decenni dopo.

Un primo decisivo cambiamento di mentalità e di prospettive nel magistero della gerarchia latinoamericana rispetto ai temi e ai problemi sociali si deve a una delle figure più carismatiche, il vescovo di Asunción in Paraguay, Juan Sinforiano Bogarín, esponente di quella *Vanguardia Católica*, anticipatrice di una nuova sensibilità sociale. Promotore della JOC, assieme a un gruppo di sacerdoti diocesani tornati in Paraguay dopo gli studi in Europa, Bogarín è per quasi mezzo secolo l'unico vescovo del Paese, la sola voce della Chiesa. I suoi interventi e le sue lettere pastorali sono, anche successivamente, durante gli anni del generale Alfredo Stroessner, una vigorosa denuncia contro la dittatura e contro ogni forma di violazione dei diritti umani. Il tema della terra, dei diritti dei contadini e degli indios, di una più equa distribuzione dei beni e dell'istruzione sono al centro del suo lungo magistero episcopale, fatto di ben 66 lettere pastorali¹⁹². Assieme a Proaño e a Larraín, è fondatore dell'Istituto Superiore di Pastorale Latinoamericana¹⁹³.

Sono tante le lettere pastorali e le dichiarazioni collettive dei vescovi, pubblicate nei venti anni che precedono il Concilio Vaticano II, che invitano i cattolici a "svegliarsi dal sonno in cui si erano addormentati" come scrive lo storico Agustín Estrada¹⁹⁴. I toni e i contenuti di questi documenti variano da Paese a Paese. Alcuni più equilibrati e prudenti, altri più profetici e coraggiosi, come quelli degli episcopati cileno e brasiliano. Non sono corredate e sorretti da sofisticate analisi politiche e sociologiche delle dinamiche sociali e macroeconomiche.

Iglesia, tomo X, *La Iglesia del Siglo XX en España Portugal y América Latina*, cit., p. 795.

¹⁹² Sulla figura e l'opera di questo originale vescovo latinoamericano cfr. M. Laura Rossi, *El desarrollo de la Enseñanza Social de los Obispos del Paraguay (1940-1993)*, Roma 1998.

¹⁹³ A. Dos Santos, *El obispo confinado. Las tres profecías*, Asunción 2001; A. Acha Duarte, *Breve referencia biográfica de Mons. Ramón Pastor Bogarín Argana*, in "Sendero", 82 (1976).

¹⁹⁴ A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la iglesia en Guatemala*, tomo III, Città del Guatemala 1979.

Sono privi di ogni tecnicismo e non hanno in allegato tabelle statistiche, grafici o proiezioni demografiche, come diverrà di moda, invece, dopo il Concilio. Possono apparire a volte moderati, deboli teologicamente e senza una gridata carica profetica. Ma, nonostante questo, rispecchiano un'esigenza forte e profonda sul piano etico e morale che attraversa l'intero cattolicesimo continentale: quello di non restare indifferenti, dinanzi alla gravità dell'ingiustizia sociale. Tra i tanti stimoli culturali, sociali, economici e religiosi, che dentro e fuori la Chiesa spingono la gerarchia latinoamericana a maturare una nuova coscienza rispetto alla centralità della questione sociale e a guardare al continente latinoamericano come a un mondo prevalente di poveri, ci sono, senza dubbio, le sollecitazioni e gli effetti prodotti da quel vasto movimento culturale ed economico riconducibile ai lavori del gruppo di ricercatori che si ritrovano nella *Comisión Económica para América Latina*, CEPAL, delle Nazioni Unite, che ha sede a Santiago del Cile. Sotto la leadership intellettuale di Raúl Prebisch, vi lavorano il brasiliano Celso Furtado, il messicano Juan Noyola e i cileni Aníbal Pinto e Osvaldo Sunkel. I loro studi introducono l'idea del commercio internazionale in termini di "scambio ineguale" tra il "centro" e la "periferia" del mondo. I teorici della dipendenza criticano aspramente le politiche economiche dei Paesi occidentali, responsabili del disastro economico prodottosi in Sudamerica. Il sottosviluppo quindi non è prodotto da fattori endogeni, ma è il risultato di politiche esclusive dei Paesi del cosiddetto primo mondo nei confronti di quelli economicamente più deboli e periferici. La teoria della dipendenza sarà per i latinoamericani un originale modello interpretativo per la comprensione della storia del mondo moderno e affascinerà il mondo cattolico per la sua eterodossia e il suo antimonetarismo, teso a coniugare sviluppo sociale e progresso economico attraverso l'intervento dello stato nell'economia.

Ma è soprattutto il "moderno" e "progressista" magistero di Pio XII, a orientare l'operato dei vescovi e l'agire dei cattolici nel Nuovo mondo, in ambito sociale. Il futuro cardinale Cardijn, fondatore della JOC, è testimone di quanto siano decisivi gli interventi del papa nell'aiutare la gerarchia latinoamericana a leggere e interpretare "i segni dei tempi". "Se Pio XII fosse in Sudamerica, ripete in più occasioni, e insegnasse la sua

dottrina sociale, di sicuro, sarebbe incarcerato come comunista¹⁹⁵. Pacelli non scrive, a differenza dei suoi predecessori, una vera e propria enciclica sociale. I contenuti del suo insegnamento possono essere rintracciati nel discorso del 1 giugno 1941, in occasione del cinquantesimo anniversario della pubblicazione dell'enciclica *Rerum Novarum*; nel radio messaggio del 1 settembre del 1944, tenuto in occasione del quinto anniversario dell'inizio della guerra; nei radiomessaggi natalizi del 1948, del 1952 e del 1953; nella costituzione apostolica *Exsul Familia* dell'agosto del 1952; e, infine, nelle diverse lettere e messaggi inviati in occasione delle celebrazioni delle varie settimane sociali. Nei suoi interventi il papa affronta in più occasioni il problema della povertà, critica l'esaasperata concezione economicistica del sistema capitalista e collettivista, parla di alterazione dei valori fondamentali dell'ordine sociale, teorizza il diritto fondamentale di tutti gli esseri umani all'uso dei beni della terra, legittima la responsabilità dello stato in materia economica, parla di cogestione e di limiti della proprietà privata¹⁹⁶.

La questione sociale negli anni Cinquanta apre una nuova fase delle relazioni tra Stato e Chiesa, tra religione e politica, tra società civile e società religiosa. La Chiesa cattolica nel giro di due decenni si trasforma agli occhi delle classi politiche e si emancipa dal suo ruolo pietrificato di religione di stato. A partire dagli anni Quaranta, la rianimazione del cattolicesimo sociale restituisce alla religione la sua dimensione inquietante per i governi, quella di fonte di una critica sociale¹⁹⁷. Se si analizzano i documenti pubblicati dall'episcopato latinoamericano dal 1950 all'avvento del Concilio, scrivono due dei più gettonati sociologi e pastoralisti degli anni Sessanta e Settanta, F. Houtart e E. Pin, si rimane colpiti dallo sforzo di rispondere alle sfide poste dall'ineguaglianza sociale¹⁹⁸.

¹⁹⁵ La citazione è presa da "Témoignage Chrétien", (1949), pp. 504-505.

¹⁹⁶ Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum Progressio 47)*, Madrid 2006, pp. 435-454.

¹⁹⁷ K.M. Schmitt (a cura di), *The roman catholic Church in modern Latin America*, New York 1972, Introduzione pp. 3-11.

¹⁹⁸ F. Houtart, E. Pin, *L'Église à l'heure de l'Amérique Latine*, Toulon 1965, p. 215.

Per far spazio a queste nuove esigenze pastorali, la Chiesa si dota di nuovi strumenti. A Santiago del Cile nasce il *Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina*, DESAL, mentre la Compagnia di Gesù dà vita nelle maggiori città latinoamericane a vari *Centros de Investigación y Acción Social*, CIAS. L'apostolato sociale sarà d'ora in poi la vocazione di un'intera generazione di preti e di laici.

L'analisi dei dissesti provocati dal liberismo, la questione della terra e la riforma agraria, la tutela dei diritti dei lavoratori, la diffusione del comunismo, i limiti della proprietà, il giusto salario, la questione indigena, la libertà sindacale sono alcuni degli argomenti attorno ai quali ruota la riflessione delle più autorevoli e diffuse riviste cattoliche, che più contribuiscono in questi anni alla formazione e al cambiamento della mentalità e dell'opinione pubblica cattolica, tra cui la "Revista Javeriana", "Cathedra" e la "Revista de la Universidad Católica Bolivariana" in Colombia; "Estudios Centroamericanos" e "Christus" in Messico e Centroamerica; "Mensaje" in Cile; "Criterio" in Argentina; "Víspera", in Uruguay; "Renovabis", in Perù; "Verbum", "A Orden" e "Revista Eclésiastica Brasileira" in Brasile; e l'unica rivista a diffusione continentale che è "Latinoamérica".

Dall'11 al 17 gennaio del 1953 si celebra in Colombia, a Manizales, il Secondo Congresso Cattolico Internazionale della Vita Rurale, a cui partecipano i delegati di tutti i Paesi latinoamericani. L'incontro è aperto da una relazione del gesuita Eduardo Ospina, sui problemi posti dall'urbanizzazione. Larraín denuncia le tragiche condizioni in cui vivono migliaia di contadini privati del diritto di poter accedere al possesso della terra. Impressiona l'uditorio quando afferma solennemente che: "Il Cristianesimo o è sociale o non è"¹⁹⁹. Convinto sostenitore dell'urgenza di una radicale riforma agraria, farà dono all'INPROA, Istituto di Riforma Agraria, di 342 ettari di proprietà diocesana, affinché organizzzi i contadini come proprietari di queste terre incolte. La sua lettera pastorale, *Desarrollo: Éxito o Fracaso en América Latina*, farà il giro del conti-

¹⁹⁹ Sul Congresso di Manizales in Colombia, cfr. "Revista Javeriana", I, (1953) si veda anche il resoconto di V. Andrade, in "Testimonio", marzo-aprile 1953.

nente, e il papa Paolo VI la prenderà a modello, come primo “canovaccio” per la sua enciclica *Populorum Progressio*. Un esempio imitato da molti altri vescovi, come quello di Santiago del Cile o quello di Cuzco e Lima in Perù.

Questo dinamismo ecclesiale produce una miriade di iniziative sociali. In Colombia il padre José Joaquín Salcedo fonda le *Escuelas Radiofónicas de Sutatenza*, con ramificazioni in altri Paesi andini e del centro America. Un’esperienza pilota nel campo dell’alfabetizzazione e dell’evangelizzazione, attraverso la radio. In Brasile nel 1958, il vescovo e futuro cardinale, Eugenio de Araujo Sales organizza il *Movimento de Natal*, nel nordest del Brasile, con tre ambiziosi obiettivi: la diffusione dell’istruzione di base, la trasformazione in senso democratico e partecipativo delle locali strutture sociali e politiche e una nuova evangelizzazione. Un’iniziativa che riscuote grande successo, tanto da essere adottata tre anni dopo dalla Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile. In Bolivia, tra il 1945 e il 1950, Raimundo Grigoriou de Lozada, direttore del Segretariato Nazionale Economico e Sociale, dà vita a un movimento di sensibilizzazione popolare attorno alla difesa del “giusto salario”, “salario familiare”.

La Chiesa riscopre in questi anni del Secondo dopoguerra la centralità della sua missione nel campo educativo. Nel 1946 sono più di ottomila le scuole e i centri dipendenti dall’autorità ecclesiastica. Sorgono nuove università come quella di Medellín nel 1945, Cuba nel 1946, Rio de Janeiro e San Paolo nel 1947, Porto Alegre nel 1950, Campinas e Quito nel 1956, Buenos Aires e Cordoba nel 1960, Valparaíso e Città di Guatemala nel 1961.

Nel 1954 i vescovi messicani chiedono una maggiore dignità e tutela del lavoratore, la libera organizzazione professionale e la presenza di uno stato veramente “artigiano del bene comune”²⁰⁰.

L’arcivescovo di Guatemala, Mariano Rossell, nel 1949 critica duramente la politica discriminatoria del governo nei confronti degli *indios*. In un testo, dagli appassionati toni profetici e dalla profonda ironia contro un falso patriottismo, sottolinea come su tre milioni di abitanti, quasi due milioni e mezzo siano

²⁰⁰ Il testo della pastorale in “Latinoamerica”, (1954), pp. 327-328.

indigeni, “schiavizzati per i loro vizi o per la loro ignoranza” a causa di una “crucele ideologia razzista che vede nell’indio una razza inferiore”²⁰¹.

La Chiesa, scrivono, l’8 maggio del 1948 i vescovi salvadoregni nel loro *Edicto Colectivo del Episcopado Salvadoreño*, non ha nessun fine politico, economico, ma non vuole rimanere indifferente alle condizioni di vita in cui vivono tutti i credenti e i cittadini. Denunciano l’indifferenza e l’individualismo. Invitano i preti a tenersi alla larga dall’impegno politico e chiedono al governo l’approvazione di una adeguata legislazione sociale²⁰².

Anche nella vicina repubblica del Costa Rica, l’arcivescovo, nel maggio del 1948, condanna la miseria e le condizioni disumane in cui vivono molti contadini. Un tema ripreso nel 1958 dai vescovi colombiani: il testo articolato in tre sezioni, affronta i diritti della persona umana, del capitale e del lavoro²⁰³. La pastorale colombiana trova grande eco nella stampa cattolica europea ed è pubblicata integralmente da *Informations Catholiques Internationales*.

Anche le gerarchie boliviana e peruviana affrontano i risvolti umani, sociali e religiosi posti dalla questione sociale, con due lettere pastorali nel 1952, durante la celebrazione del Congresso Eucaristico di Tarija e all’inizio del 1958. I problemi della riforma agraria, della giustizia sociale, dell’immigrazione, dell’alfabetizzazione e della sindacalizzazione dominano, i lavori della Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile, CNBB, sin dalla loro prima Assemblea ordinaria, che si tiene a Belem dal 17 al 20 agosto del 1953²⁰⁴. I vescovi fanno proprie le analisi socio-economiche del padre Leuret e le intuizioni pastorali e spirituali del Movimento per un Mondo Migliore, tanto che la Chiesa sarà, soprattutto negli anni seguenti, la principale agente di sindacalizzazione rurale e di scolarizzazione di massa.

²⁰¹ Discorso tenuto in occasione dell’inaugurazione dell’Istituto Cattolico Indigeno. Cfr. A. Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la iglesia en Guatemala*, cit., pp. 634-635.

²⁰² “Estudios Centroamericanos” (1961), pp. 308-319.

²⁰³ Gli interventi dei vescovi si possono trovare in *Conferencias Episcopales de Colombia*, tomo II, 1954-1960, pp. 34-38; pp. 73-78; pp. 157-178.

²⁰⁴ S. Bernal, *La iglesia del Brasil y el compromiso social*, Roma 1986, p. 56.

Un'eco particolare ha in questi anni la lettera del vescovo francescano di Campanha don Inocencio Engelke, dal titolo *Con nosotros, sin nosotros o contra nosotros, se hará la reforma agraria*, con cui si invoca una radicale riforma agraria.

Un apporto determinante in questo cambiamento di sensibilità rispetto alla questione sociale è inoltre svolto dalla Compagnia di Gesù. Nonostante non siano tra i primi religiosi ad arrivare nel nuovo mondo, i Gesuiti hanno un ruolo determinante nella vita e nella storia del cattolicesimo latinoamericano. Nella loro opera apostolica grazie alla mobilità e alla capacità di adattamento, si trasformano in etnografi, cartografi, linguisti, educatori, architetti, nello sforzo di coniugare la comunicazione del Vangelo con la costruzione di una nuova società indigena, organizzata autonomamente e fondata sull'etica di un nuovo umanesimo cristiano. A differenza del modello inaugurato dagli ordini mendicanti, il loro metodo missionario, grazie al decisivo contributo messo a punto da José de Acosta, si distacca nettamente dalla prassi della cosiddetta "conquista battesimale" praticata dai Francescani e dai Domenicani. Espulsi dal re del Portogallo nel 1759 e da quello della Spagna nel 1767, sono nuovamente cacciati, dopo aver fatto ritorno nella prima parte dell'Ottocento, da vari presidenti e dittatori che si alternano al potere, durante la lunga stagione dell'egemonia liberale e positivista. La Compagnia di Gesù è senza dubbio, per la capillarità e la consistenza della sua presenza e l'originalità del suo approccio missionario, l'ordine che ha più plasmato la storia religiosa del nuovo mondo, rappresentando sotto molti aspetti un *unicum* nelle vicende e nella vita di questa Chiesa. Soprattutto nella Seconda metà del Novecento è la famiglia religiosa che più contribuisce al suo dinamico aggiornamento e al rinnovamento della sua specifica vocazione, centrata sulla riscoperta della giustizia sociale, della difesa dei diritti degli indios e dei contadini. La Compagnia che ritorna per la seconda volta in America Latina nella seconda metà dell'Ottocento è un ordine diverso da quello giunto nel continente nella seconda metà del Cinquecento. Il Gesuita che mette nuovamente piede al di là dell'Atlantico è un difensore del passato, confessore di nobili, direttore di collegi, diffidente nei confronti delle rivendicazioni dei poveri, che ama l'ordine costituito e le monarchie tradizionali. È un ordine quasi del

tutto orientato al campo educativo attraverso la gestione di esclusivi e quotati collegi e di università, approdo della ricca borghesia continentale.

Una svolta decisiva in quello che diverrà un campo prioritario nella vita e nell'apostolato dell'ordine, si ha il 10 ottobre 1949 con la pubblicazione della lettera pastorale del preposito Jean-Baptiste Janssens, *Istruzioni sull'Apostolato Sociale*, che avrà un'eco profonda nella vita personale e spirituale di ogni singolo Gesuita e sarà all'origine di una radicale riconversione della presenza e dell'azione dell'ordine, particolarmente in America Latina. Nella Lettera il Generale richiama i Gesuiti a formarsi a quella carità sincera e fattiva che oggi si chiama mentalità sociale. Li invita ad avere un contatto diretto con i poveri e gli emarginati e, se necessario, "a lavorare essi stessi come operai nelle miniere e nelle fabbriche". Chiede ai giovani che sin dal noviziato imparino a stimare il povero e l'operaio ad amarlo come un benefattore della loro vita quotidiana. È favorevole a che i novizi riprendano l'antica usanza di mendicare di porta in porta e si raccomanda che nei collegi e nelle università della Compagnia non si facciano preferenze di persone tra ricchi e poveri e che soprattutto si eviti la diffusione di quello "spirito mondano o di casta".

Questa Istruzione segna un radicale e profondo rinnovamento degli stili di vita personale e delle tradizionali forme di attività pastorale di questa famiglia religiosa, un momento di svolta nella sua strategia apostolica e missionaria. Gli effetti che essa produce sono rilevanti dentro e fuori la Compagnia e all'origine "di quella rivoluzione" che ha fatto dell'apostolato sociale il tratto distintivo della missione contemporanea della Compagnia di Gesù, seconda, in ordine di importanza ai carismi storici dell'ordine, dopo la riflessione teologica e seguita dall'attività educativa e dall'apostolato dei mezzi di comunicazione di massa. Una svolta che porterà a una riformulazione della gerarchia delle priorità della missione in cui il servizio alla fede e la promozione della giustizia verranno considerate come due facce della stessa medaglia.

Su suggerimento del padre Alberto Le Roy, delegato della Santa Sede presso l'Organizzazione Internazionale del Lavoro a Ginevra, Janssens decide di inviare in America Latina un visitatore apostolico per verificare le attività e l'opera della

Compagnia, rispetto alle grandi trasformazioni politiche, sociali e religiose che il continente sta vivendo. La scelta cade sul padre Manuel Foyaca de la Concha, un professore di sociologia, esperto di marxismo. La sua visita canonica è probabilmente la più lunga e sistematica nella storia dell'Ordine e si svolge per ben sei anni e mezzo, dal novembre 1955 al giugno 1962. Durante questo lungo periodo Foyaca viaggia in lungo e in largo, raggiunge ogni remota postazione, visita parrocchie, collegi e residenze e, soprattutto, incontra personalmente gli oltre quattromila Gesuiti che vi lavorano.

La sua visita è all'origine di un profondo ripensamento della presenza e dell'apostolato della Compagnia in tutto il continente: l'inizio della sua riconversione, in cui l'apostolato sociale e la promozione della giustizia diventano il tratto distintivo del suo moderno apostolato. In ogni provincia Foyaca promuove la nascita di un CIAS, Centro di Informazione e di Azione Sociale, con l'obiettivo di promuovere e diffondere una nuova cultura dell'impegno e dell'apostolato sociale. In pochi anni diverranno veri *think tank* a cui le Conferenze episcopali faranno ricorso, affidando loro l'elaborazione di parti salienti delle loro lettere pastorali. La maggioranza dei giovani Gesuiti in formazione saranno indirizzati verso lo studio delle nuove discipline sociali, come l'economia, la sociologia, l'antropologia e l'etnologia. In molti paesi, dal Cile al Costa Rica, saranno loro a promuovere la nascita di numerose cooperative sociali e, soprattutto, a farsi interpreti di una nuova sensibilità attenta alle questioni sindacali. In Venezuela un vero imprenditore dell'educazione, il Gesuita José María Velaz, darà vita ad un movimento di alfabetizzazione e scolarizzazione di base denominato *Fe y Alegría*, che nel giro di pochi anni organizzerà centinaia di scuole in tutto il continente. Saranno due Gesuiti a promuovere la nascita della *Confederación Latino Americana de Sindacalista Cristianos* e la *Confederación Interamericana de Educación Católica*. Tra gli effetti benefici della visita canonica di Foyaca c'è, infine, un vigoroso rilancio dello spirito missionario tra le popolazioni indigene. In Perù si fonda l'*Istituto de estudios indígenas*. In pochi anni la Compagnia rimette le lancette dell'orologio al passo dei tempi, inaugurando un nuovo periodo della sua vita religiosa, trasformandosi in un dinamico istituto missionario alla ricerca di una nuova alleanza tra umanesimo e Vangelo. Si ridefinisco-

no le priorità e gli orientamenti. Una visione che contagia l'intero cattolicesimo latinoamericano, cambiandone la mentalità, la cultura e l'agire.

Ma è senza dubbio la riscoperta della centralità della questione indigena uno dei tratti più significativi del rinnovamento che il cattolicesimo latinoamericano vive in questi decenni.

La Conquista, intesa come penetrazione e occupazione territoriale, condotta in America dalla Spagna, ha causato una sorta di occultamento della cultura, della tradizione e della sapienza religiosa dell'*ethos* indio. Un incontro che si è capovolto in un dis-incontro, come efficacemente descritto nei lavori di Tzvetan Todorov, incentrati sul riconoscimento-disconoscimento da parte dell'*io* europeo dell'*altro*, come essere diverso e, pertanto, negato o assimilato.

L'evangelizzazione del nuovo mondo si sviluppa istituzionalmente sotto la regia degli stati conquistatori, Spagna e Portogallo, senza una relazione diretta con il papato.

Tutta l'amministrazione ecclesiastica in America Latina è controllata dal re o dal Consiglio delle Indie. Nonostante le proteste di molti vescovi, si pensi al IV Concilio di Lima, in cui si contesta al re la facoltà di interpretare i decreti conciliari, la Chiesa di Roma è come "espropriata" dall'esercizio della giurisdizione canonica e pastorale su quella porzione del popolo di Dio. Pio V rifiuta a Filippo II il riconoscimento di un "patriarcato indiano", che secondo il re dovrebbe risiedere a Madrid ed essere da lui nominato e cerca, in tutti i modi, di far valere i diritti della Sede Apostolica nell'America spagnola, senza di fatto riuscirci²⁰⁵.

L'intenzione della Santa Sede è di riappropriarsi delle missioni e di sottrarre la regia dell'evangelizzazione alla sovranità dei re cattolici, attraverso la creazione nel 1622 della Congregazione di *Propaganda Fide*. Roma non riesce ad abolire i diritti del Patronato e del *placet* Regio. Il cardinale spagnolo Egidio Albornoz, Prefetto del neonato dicastero vaticano, nel 1636 scrive a Madrid che all'interno della Congregazione di Propaganda a lui è assegnata l'America come sfera di compe-

²⁰⁵ P. De Leturia, *El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*, in "Relaciones", 1, pp. 101-152.

tenza e che quindi auspica l'appoggio della Corona. I sovrani spagnoli rispondono seccati, ribadendo la competenza esclusiva del Consiglio delle Indie e invitano la Congregazione di Propaganda Fide a rivolgere i suoi interessi missionari altrove. Il risultato di questo è che dal 1629 è chiesto a tutti i vescovi in Spagna di giurare fedeltà al re, prima della loro partenza per l'America.

Nonostante gli sforzi del primo Segretario della Congregazione, Francesco Ingoli, il potere del Consiglio delle Indie non è intaccato neppure dall'intervento dei papi²⁰⁶.

Dall'inizio del Cinquecento alla prima parte del 1600, il continente latinoamericano è al centro di un originale, effervescente e creativo movimento missionario, caratterizzato dall'ambizioso disegno di realizzare una "conquista spirituale" di quella umanità nuova, di quel "quarto continente", oltre a quella meramente "materiale".

Come coniugare "la liberazione, non solo spirituale, dal peccato con la conquista armata, l'idea di salvezza con l'oppressione coloniale e la riduzione in schiavitù?"²⁰⁷. L'evangelizzazione dell'indios è stata un processo estremamente complesso, denso di contraddizioni e, nello stesso tempo, carico di speranze utopiche.

In questa prima fase, che segna l'espansione e l'organizzazione della Chiesa nel Nuovo mondo, culminante con i grandi concili americani (il III di Lima nel 1583 e il III del Messico del 1585), si raggiunge il momento più innovativo, creativo e dinamico del processo missionario. Si arriva a proibire di battezzare un indio, senza prima verificare se venga battezzato volontariamente e se, soprattutto, comprenda il senso del gesto che sta per compiere. Matura all'interno dei grandi ordini religiosi, in particolare francescani, domenicani e gesuiti, una diversa teologia dell'evangelizzazione e una plurale metodologia missionaria, depurata da ogni compromesso con il potere. L'avvicinamento a questo "nuovo mondo" geograficamente, storica-

²⁰⁶ Cfr. F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, in F. Tosi (a cura di), Città del Vaticano 1999.

²⁰⁷ F. Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma 2007.

mente, antropologicamente e culturalmente “diverso” da parte dei missionari cattolici, si muove in questa fase storica secondo quattro principali percorsi che, per sintesi definirei della “tabula rasa”, dello “adattamento”, del “male minore” e della “conoscenza”²⁰⁸. È la stagione dei grandi “patriarchi”, degli “intrepidi lottatori per la giustizia, evangelizzatori della pace”, come li definiscono i documenti della III Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano di Puebla.

La riforma tridentina non esclude un clero indigeno perché sono la virtù e l’educazione i soli criteri per l’accesso al sacerdozio. La maggioranza dei provvedimenti volti a suscitare una “Chiesa indiana” sono ricorrenti quanto inefficaci, in particolare lungo il XVIII secolo. I preti restano bianchi o eccezionalmente meticci. La “creolizzazione del clero – scrive Yves Saint-Geours – si accompagnò talora con la vestizione dei meticci, ma questa evoluzione fu denunciata come la prova di un inammissibile lassismo verso regole che, di fatto, lo vietavano. Un buon metodo era d’altro canto vietare a questi meticci l’accesso alle scuole superiori [...] e alle università, come accadde a Lima nel 1750. A questo faceva seguito l’impossibilità di entrare negli ordini religiosi”²⁰⁹. Il risultato è che per secoli l’unico percorso possibile per gli indiani è lo stadio intermedio noto come quello di *donado* che permette loro l’accesso agli ordini mendicanti, senza che debbano pronunciare voti o indossare l’abito.

Con la seconda metà del Seicento, il processo di evangelizzazione del nuovo mondo conosce una progressiva fase di atrofizzazione, che impone al cattolicesimo latinoamericano una sorta di lunga glaciazione. La fine del XVII secolo segna l’estromissione degli Asburgo e l’ascesa della dinastia borbonica. Nel Portogallo l’avvento dei Braganza consacra al vertice della corona il nuovo dispotismo illuminato. La decadenza spagnola, con il regno di Filippo V, porta con sé isolazionismo, separatismo e soprattutto abbandono di ogni responsabilità missionaria. La

²⁰⁸ Cfr. G. La Bella, *La Chiesa e il mondo degli altri in America Latina*, in A. Giovagnoli (a cura di), *La Chiesa e le culture. Missioni cattoliche e “scontro di civiltà”*, Milano 2005, pp. 37-46.

²⁰⁹ Y. Saint-Geours, *L’America Latina: la crisi della Chiesa coloniale*, in *Storia del Cristianesimo*, X, *Le sfide della modernità (1750-1840)*, Roma 2004, p. 82.

Chiesa latinoamericana è lasciata a sé stessa. Per le corone di Spagna e Portogallo il nuovo mondo è ormai solo un Eldorado da sfruttare economicamente, piuttosto che un mondo da redimere ed evangelizzare. Il patronato perde la sua primigenia configurazione, si laicizza, svuotandosi di ogni specifico significato religioso e si trasforma in uno strumento di dominio civile, amministrativo, sulla vita e gli affari religiosi della Chiesa. Nei secoli XVII e XVIII il regalismo è uno dei più gravi impedimenti allo sviluppo missionario. D'ora in poi i visitatori degli ordini religiosi inviati in Sudamerica sono nominati in Spagna dal Consiglio delle Indie e non dai loro legittimi superiori; i Sinodi provinciali sono regolati, in ogni singolo aspetto, dalle istruzioni del re²¹⁰.

Storici, teologi e canonisti sono concordi nel riconoscere nella *Junta Magna* di Madrid del 1568 l'avvenimento che ha raffreddato, sin quasi a interromperlo, il processo di evangelizzazione del continente, attraverso il divieto assoluto di organizzare una autentica "Chiesa indiana"²¹¹. Tra i decreti approvati, vi è la soppressione di tutte le pubblicazioni nelle quali si dia oggettivo risalto alle capacità e alle buone qualità degli indiani. Molti manoscritti, come quelli di Bernardino de Sahagún, sono sequestrati e secretati negli archivi della corona spagnola, per essere riscoperti solamente nel XIX secolo. La *Historia de los Indios de la Nueva España*, di Toribio de Benavente, *Motolinia*, è scoperta e pubblicata, per la prima volta solo nel 1858, dallo storico messicano J. García Icazbalceta. Il fine di questa legislazione, che appare nel 1568, è impedire in ogni modo la formazione di un clero indigeno²¹². In verità, già il Concilio del Messico, del 1555, vieta di consacrare sacerdoti indiani, mentre il III Concilio di Lima del 1567, riduce tale divieto esclusiva-

²¹⁰ G. Desdevises Du Dezert, *L'Église espagnole des Indes à la fin du XVII siècle*, in "Revue Hispanique", 39 (1917), pp. 112-293; cfr. anche A. De La Hera, *El Regalismo Borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963.

²¹¹ P. De Leturia S.J., *Misiones hispanoamericanas según la Junta del 1586*, in "Relaciones", I, pp. 205-231; cfr. anche M. Monica, *La gran controversia del siglo XVI acerca del dominio Español sobre América*, Madrid 1952.

²¹² J. Specker, *Der einheimische Klerus*, in "Spanisch-Amerika" im XVI, J.h., cfr. J. Beckmann, *Der Einheimische Klerus in Gesch hund Gegenwart*, Beckenried 1950, pp. 73-97.

mente agli indiani da poco convertiti²¹³. Secondo il testo conciliare la negazione del sacerdozio agli indios deve essere un provvedimento transitorio, che in realtà diviene permanente, almeno sino alla fine del XVIII secolo. La negazione del sacramento del presbiterato alla maggioranza della popolazione locale, gli *indios*, congela, in un certo senso, l'inculturazione del cristianesimo facendone per secoli una religione degli stranieri, dei bianchi europei.

Perché gli *indios* non possono essere ordinati preti? Il cattolicesimo che arriva oltre Atlantico "è quello che ha espulso – scrive Andrea Riccardi – gli ebrei e i musulmani, teorizzando non solo un antisemitismo religioso, ma anche razziale, con la cosiddetta *limpieza de sangre* [...]. La conversione al cristianesimo non bastava a rendere del tutto cattolici quelli che erano cattolici; c'è un'implicazione razziale in una questione religiosa, che la Chiesa di Roma aveva trattato in ben altro modo, forse addirittura di una tradizione apostolica"²¹⁴. Nel Nuovo mondo la conversione religiosa non libera definitivamente dai legami razziali. Una prassi non conforme alla consolidata metodologia missionaria del cattolicesimo romano che, sin dai tempi di Gregorio Magno, cerca di "passare ai barbari" attraverso la promozione di un clero autoctono. Il risultato di questa sorta di traumatizzazione che ha segnato il cattolicesimo ispanico è all'origine di quella discriminazione etnica e razziale che di fatto impedirà per secoli agli indigeni e ai neri di essere considerati degni di accedere agli ordini sacri. Convertirsi non significa, nel cattolicesimo della colonia, diventare cattolici a tutti gli effetti. Gli *indios* e, soprattutto, gli africani saranno per secoli una sorta di *paria*, nel cattolicesimo del Nuovo mondo.

Il dramma del cattolicesimo latinoamericano, a parte alcune peculiari esperienze, è di non essersi liberato da quella soffocante dicotomia tra indios, visti come vinti e conquistati e come tali sempre neofiti, e spagnoli, per definizione ortodossi e cristiani. In tal modo, "l'essere autenticamente cristiano è sancito

²¹³ R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*, I, Lima 1951, p. 192.

²¹⁴ A. Riccardi, *La Chiesa cattolica e il mondo degli altri*, in A. Giovagnoli, E. Giunipero (a cura di), *Chiesa cattolica e mondo cinese tra colonialismo ed evangelizzazione (1840-1911)*, Città del Vaticano 2005, p. 23.

da un'appartenenza etnica" che "diventa un dato della natura e come tale è inquestionabile in coloro che lo possiedono e sempre reversibile in coloro che l'acquisiscono tramite un processo di conversione"²¹⁵.

Non bisogna dimenticare che, a differenza degli inglesi, olandesi e francesi, gli spagnoli sono dominati per secoli dall'Islam. Fino al XVI secolo nella penisola iberica convivono musulmani, ebrei e cristiani. È impossibile comprendere la storia di Spagna e Portogallo e le specifiche caratteristiche spirituali e teologiche del loro cattolicesimo, così come il carattere, in verità unico, della loro cultura, ignorando o relativizzando il peso del loro vissuto storico. La fusione tra il religioso e il politico dà fondamento al concetto di crociata. Il cattolicesimo che gli spagnoli portano nel Nuovo mondo ha alla base della propria autocoscienza il considerarsi difensori unici di una dottrina reputata giusta, vera e pura. Non è esagerato vedere in queste caratteristiche le impronte dell'Islam e della sua visione del mondo e della storia.

Per questo non si possono consacrare sacerdoti indiani, con la stessa logica *ad escludendum* che si ha nei confronti dei *moros*, meticci e mulatti. Gli *indios* appartengono a una razza inferiore, segnata indelebilmente da una serie di limiti antropologici, che impediscono loro l'ingresso agli ordini sacri, quali: l'incapacità ad assolvere l'obbligo del celibato; la mancanza di razionalità e di capacità speculativa; il senso etico atrofizzato; la strutturale instabilità umorale; soprattutto l'inclinazione biologica all'alcolismo e alla pigrizia e l'antico peccato di antropofa-

²¹⁵ F. Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., p. 288. L'opera di Felipe Guaman Poma de Ayala rappresenta una delle più affascinanti espressioni di una visione indigena dell'evangelizzazione. In proposito scrive Cantù: "Corredata da quasi quattrocento disegni a penna, essa è insieme una ricostruzione della storia e della civiltà del mondo andino precolombiano, una storia della conquista spagnola del Perù e una *summa* di denunce contro le degenerazioni del sistema coloniale, nonché di proposte al re Filippo III, che ne è l'intenzionale destinatario, affinché la corona possa effettuare le necessarie riforme e instaurare finalmente un'amministrazione fondata sulla giustizia e sul buon governo. Il manoscritto della Nueva Cronica venne ritrovato soltanto nel 1908, nei fondi della biblioteca reale di Copenaghen, dallo studioso tedesco Richard Pietschmann".

gia, limiti che non gli permetteranno mai una reale e piena conversione.

L'arcivescovo del Messico, il domenicano Alonso de Montúfar, pochi mesi prima di presiedere l'apertura dei lavori del I Concilio messicano, elenca in un lungo memoriale gli ostacoli che impediscono agli *indios* l'accesso agli ordini sacri. Il prevalere di questo partito è all'origine del fallimento del collegio di Tlatelolco, in Messico, fondato dal vescovo Juan de Zumárraga, nel 1535, con lo scopo primario di formare un clero indigeno²¹⁶. Alla medesima decisione si sottomettono anche i Gesuiti. Il padre Juan de Tobar tenta in tutti i modi di ottenere il permesso che gli viene definitivamente respinto dal generale dell'ordine Claudio Acquaviva²¹⁷. Questa scelta, che si prova a suffragare teologicamente e dottrinalmente, colpisce anche un'altra parte consistente della popolazione latinoamericana, quella dei *mestizos*, i meticci, il vero e nuovo prodotto del suolo americano, come scrive Octavio Paz. Riprendendo i dati di Humboldt, Ángel Rosenblat nel suo studio sulla popolazione indigena e meticcia in America sostiene che, a parte il Brasile, la popolazione latinoamericana nel 1825 è divisa in 7.851.000 *indios*, 3.429.000 bianchi, 2.228.000 neri e 5.552.000 meticci e mulatti²¹⁸. Dati ovviamente approssimativi e non condivisi da tutti gli studiosi della demografia latinoamericana. Secondo R. Barón-Castro la popolazione latinoamericana alla metà del secolo XIX è così suddivisa: *indios* 36%, meticci 27%, bianchi 19%, neri 18%²¹⁹. Durante la lunga stagione coloniale, anche attorno ai meticci si consolida un radicato pregiudizio sociale, culturale e religioso codificato nella prassi dei comportamenti individuali e collettivi, oltre che nelle normative. Questi non

²¹⁶ In proposito cfr. J.B. Olaechea Labayen, *El indigenismo desdeñado. La lucha contra la marginación del indio en la América Española*, Madrid 1992, pp. 181-195.

²¹⁷ J. Lafaye, *Une lettre inédite du XVI siècle, relative aux collèges indiens de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne*, in "Annales de la Faculté des lettres et Sciences Humaines d'Aix", 38, II, (1964).

²¹⁸ Á. Rosenblat, *Población indígena y el mestizaje en America*, Buenos Aires 1954, 2 vol.

²¹⁹ R. Barón Castro, *Españolismo y antiespañolismo en la América Hispana*, Madrid 1945.

sono né spagnoli, né indios, ma figli illegittimi, marginali e rifiutati, come tali, da entrambi i gruppi sociali. In un documentato saggio sui meticci ispano-americani come destinatari del Vangelo, Eduardo Cárdenas ricostruisce la storia di questo radicato pregiudizio sociale, civile e religioso²²⁰. Utilizzando le fonti citate da Solórzano e da *Itinerario para párrocos*, del vescovo di Quito, Alonso de la Peña, oltre ad altre fonti, Cárdenas documenta come al di là di alcune limitate esperienze positive, vi sia un contraddittorio atteggiamento tra le posizioni della Santa Sede, del Consiglio delle Indie e della gerarchia locale. L'argomento è oggetto di raffinati e interminabili dibattiti giuridici e teologici, il cui unico risultato è stata la costruzione di una cultura fatta di ingiurie e di stereotipi. Anche gli ordini religiosi, a fronte di un'apertura iniziale, in seguito sono piuttosto rigidi e fiscali nell'ammissione dei meticci ai loro noviziati. Per esempio, i Domenicani nel capitolo provinciale di Guatemala nel 1570 decretano la non ammissione come frati degli indios e meticci, e neanche dei *criollos*, al contrario dei loro confratelli cileni che invece li accolgono. Nel 1739 il papa Clemente XII ratifica con un breve le scelte fatte in questo senso da molti ordini religiosi. Il risultato di questa esclusione è che gli indiani finiscono per secoli ai margini del processo di evangelizzazione e si trasformano in cantori, sacrestani, domestici di suore di clausura, servi di parrocchie o conventi, artigiani. La Chiesa, pur essendo relativamente vicina a questo mondo, di fatto non li accoglie mai, rimanendo un'istituzione culturalmente esterna alle popolazioni autoctone.

Il Trattato di Utrecht del 1713 mette fine al predominio sui mari di Spagna e Portogallo e consacra come nuovi padroni degli oceani l'Olanda e l'Inghilterra, segnando l'inarrestabile declino della potenza spagnola. Ma l'avvenimento più traumatico per la causa indigena resta l'espulsione dei Gesuiti, avvenuta il 27 marzo del 1767. Nel giro di pochi mesi più di 2.171 Gesuiti sono costretti a lasciare il continente e ad abbandonare centinaia di scuole, parrocchie, asili, dispensari e, soprattutto,

²²⁰ E. Cárdenas, *Los mestizos hispanoamericanos como destinatarios del Evangelio*, Pontificia Commissio Pro America Latina, *Historia de la evangelización de America*, cit., pp. 361-390.

a lasciare al loro destino quasi 500.000 indios, affidati alle loro cure²²¹.

Il XVIII e XIX secolo rappresentano per il cattolicesimo latinoamericano un lungo inverno. Gli indios e i meticci scompaiono nuovamente dalle priorità della politica e dalle preoccupazioni della missione religiosa. Sino alla Seconda guerra mondiale anche l'Internazionale comunista rifiuta di prendere in considerazione la "questione india", riconoscendo come unica forza rivoluzionaria solo il proletariato anche nei Paesi in cui questo è quasi inesistente.

Il progetto di trasformare l'indio in cittadino è funzionale, lungo tutto l'Ottocento, alla costruzione del cosiddetto stato moderno. In questa nuova costruzione statale non c'è posto per il riconoscimento e la tutela di qualsiasi forma di diritto proprio e di autonomia giuridica o territoriale. Gli indios sono sottomessi, espropriati delle loro terre, costretti alla civilizzazione, considerati un corpo estraneo, un ostacolo alla costruzione della nuova identità nazionale. All'inizio del XIX secolo "decidemmo - scrive Octavio Paz - che saremmo diventati quello che erano già gli Stati Uniti: una nazione moderna. L'ingresso nella modernità esige un sacrificio: quello di noi stessi. È noto il risultato di quel sacrificio: non siamo ancora moderni, ma da allora andiamo in cerca di noi stessi"²²².

La questione indigena torna al centro della vita politica e religiosa sudamericana alla vigilia del 1945. Nel 1940 si svolge a Pátzcuaro, in Messico, il I Congresso indigenista interamericano. Questo appuntamento segna una svolta rispetto alla politica indigenista. Il documento finale del Congresso contiene una serie di raccomandazioni in cui si sancisce il valore delle culture indigene e se ne chiede il rispetto. Sulla base delle risoluzioni approvate, nasce l'Istituto indigenista interamericano, con sede a Città del Messico, il cui scopo è la raccolta di materiali e informazioni sulle popolazioni indigene; il coordinamento di ricerche e inchieste scientifiche sui problemi degli indigeni; la cooperazione con le agenzie specializzate nell'occuparsi dei

²²¹ Á. Santos Hernandez, *Los Jesuitas en América*, Madrid 1992, p. 360; Secondo William Bangert vi erano in America Latina 2.300 Gesuiti, come scrive nella sua *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander 1981, p. 469.

²²² O. Paz, *Una terra, quattro o cinque mondi*, Milano 1988, p. 124.

problemi di queste popolazioni nei diversi Paesi. Cambia il clima culturale e politico. Il manifesto di questo nuovo indigenismo continentale si caratterizza ancora per alcune ambiguità ideologiche: si riconoscono gli indigeni come deboli e bisognosi dell'aiuto da parte dello stato e se ne auspica l'integrazione nel tessuto politico ed economico internazionale, dall'altro si rivendica la salvaguardia e la protezione delle specificità culturali, linguistiche e artistiche, attraverso la promulgazione di legislazioni speciali di natura autonomista. La questione indigena si internazionalizza. Con la Conferenza di Città del Messico del 1946 e con quella di Montevideo del 1949, l'Organizzazione Internazionale del Lavoro, OIT, con sede a Ginevra, assume la tutela, la difesa e la promozione delle popolazioni indigene, come obiettivo prioritario della propria agenda politica. Sono questi gli anni del trionfo del cosiddetto "metodo scientifico", dell'antropologo messicano Manuel Gamio e dello statunitense John Collier, teorico dell'*Indian New Deal*, che enfatizzano l'indagine scientifica e antropologica come *conditio sine qua non* per ogni verace azione indigenista. Questa enfasi sulle scienze sociali, dalla biologia all'antropologia e alla linguistica, è considerata l'unica strada per una reale conoscenza dell'universo culturale indigeno e dominerà il panorama latinoamericano tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta. Prima di agire bisogna conoscere, altrimenti si continua a colonizzare. Questo profetismo indigenista prenderà nel corso del Novecento una pluralità di strade con profili e caratterizzazioni molto diverse tra loro, sulle quali non è possibile in questa sede soffermarci ulteriormente²²³.

²²³ Questa parola indigenismo è stata un'etichetta, scrive Laura Girando "che è stata applicata a posizioni intellettuali e politiche numerose e diverse tra loro, accomunate dal solo interesse per la popolazione indigena, contribuendo così alla diffusione di un impegno generico ed eccessivamente ampio oppure ad usi tra loro contraddittori. Nella sua accezione più ampia, infatti, si è indicato con indigenismo qualsiasi posizione o corrente di opinione rispetto agli indigeni a partire dal Cinquecento [...] in una seconda accezione, è usato per riferirsi a un movimento ideologico con espressione letteraria, artistica, politica e sociale, che pensa l'indigeno membro di una problematica nazionale (alla fine dell'Ottocento) in una terza accezione indica l'adozione di una politica ufficiale nei confronti della popolazione indigena di alcuni Stati latinoamericani del Novecento. Una quarta accezione si riferisce alle posizioni assunte a livello continentale, nel periodo suc-

Anche la Chiesa nelle sue diverse articolazioni, sollecitata da questo nuovo clima culturale, corregge la propria miopia. Già alla fine dell'Ottocento si assiste a un rilancio della missione in terra indigena. La pubblicazione dell'Enciclica *Maximum Illud* di Benedetto XV fa sentire i suoi effetti positivi anche in Sudamerica, nel rivitalizzare e rianimare i vecchi ordini religiosi, domenicani, agostiniani, francescani, caduti in grande decadenza lungo il XVIII e XIX secolo. All'inizio del Novecento, in Messico, come Massimo De Giuseppe ha ricostruito, si assiste a una riscoperta cattolica dell'America indigena, in cui la Chiesa si riorganizza sia sul fronte sociale che missionario, ridefinendo e modernizzando la propria articolazione. In questi anni si assiste a un deciso rilancio dello spirito missionario, grazie al quale la Chiesa rimette al centro della sua missione una propria e specifica politica indigenista²²⁴. Nel 1872 il padre José Maria Vilaseca fonda i *Misioneros Josefinos* con un ramo femminile, con l'obiettivo di rilanciare l'attività missionaria e l'evangelizzazione tra gli indigeni attraverso la riscoperta della metodologia delle missioni popolari.

Nel 1916 Pedro Pablo Drinot y Piérola, vescovo di Huánuco in Perù, scrive: "Il Perù non è Lima, il Perù è formato quasi totalmente dalla sua razza indigena che abbiamo il dovere di rigenerare con la cultura e il lavoro; che dobbiamo difendere contro la oppressione dei forti, contro la tirannia dell'ignoranza, dell'errore e della superstizione, contro il potere dei cacicchi bianchi e meticci [...] con questo popolo e per questo popolo indigeno dobbiamo organizzare una azione sociale cattolica, robusta, amorosa, prudente, sostenuta ed estesa"²²⁵. In Bolivia, nel 1926 il vescovo Pedro Seiffert proclama a La Paz una *Cruzada pro-Indio*, attraverso la creazione di una serie di attività educative e sociali²²⁶.

cessivo agli anni Quaranta e fino agli Settanta del Novecento". Cfr. L. Giraudo, *La questione indigena in America Latina*, cit., p. 31.

²²⁴ M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*, Brescia 2007.

²²⁵ P.P. Drinot Y Pierola, *La Libertad de cultos y la Acción Social católica en el Perù*, Huánuco 1915-1916, p. 23.

²²⁶ F. López Menéndez, *El arzobispado de Nuestra Señora de La Paz*, La Paz 1949.

Con la fine del Secondo conflitto mondiale prende forma quello che potremmo definire l'indigenismo cattolico. La ricezione delle indicazioni di Propaganda Fide del 1949 sulla formazione del clero indigeno contenute nella *Memoranda Quaedam Acta Pontificiarum Operarum a Propagatione Fidei*, spingono la Conferenza episcopale messicana e peruviana a costituire al loro interno una speciale commissione per gli indigeni. L'arcivescovo di Città del Guatemala, Mariano Rossell, sposa con passione e determinazione la difesa della causa indigena. Nel 1949 scrive: "Il Guatemala ha due milioni e mezzo di esseri umani, senza scuole, senza cultura, senza essere parte attiva della ricchezza, senza produrre, senza consumare, senza sapere perché sono guatemaltechi. Due milioni di fratelli schiavizzati per i loro vizi e la loro ignoranza... schiavizzati dalla stessa nazione che li disprezza con la sua crudele ideologia del razzista, che vede nell'indio una razza inferiore"²²⁷. Samuel Ruiz García, vescovo per decenni a San Cristóbal de las Casas, in Chiapas, ha ricordato nelle sue memorie l'insistenza con cui il nunzio apostolico Luigi Raimondi lo ha incoraggiato all'inizio del suo ministero a occuparsi degli indigeni. Il nunzio visita nel 1957 il Chiapas ed è tra i fondatori del *Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas*, CENAMI, nel 1960. Con il suo appoggio Samuel Ruiz apre la prima scuola per catechisti indigeni. Raimondi si spenderà affinché tra i temi affrontati dai lavori del Vaticano II vi sia la questione indigena²²⁸.

Ma sarà soprattutto la Conferenza di Rio de Janeiro del 1955, come vedremo, a segnare un salto di qualità, a imprimere un nuovo e più cosciente dinamismo nella Chiesa latinoamericana, rispetto alla centralità della questione indigena nel processo di evangelizzazione del continente. L'assunzione di questa sfida aiuterà il cattolicesimo sudamericano a uscire dalla sua condizione letargica e a entrare in sintonia con uno dei bisogni più profondi della società del nuovo mondo.

²²⁷ H. Latorre Cabal, *La revolución de la Iglesia latinoamericana*, Città del Messico 1969, p. 769.

²²⁸ J. Rios Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, San Cristóbal de las Casas 2002, pp. 143-144.

ROMA E L'AMERICA LATINA

CAPITOLO TERZO

DALLA CONFERENZA DI RIO AL PLAN JUAN XXIII

“Nella storia della cristianità la scoperta dell’America rappresenta il più grande avvenimento, dopo la creazione del mondo, eccetto l’Incarnazione e la morte di Colui che l’ha creato”, scrive Francisco López de Gómara nel 1552, una svolta nella storia dell’umanità¹. L’evangelizzazione del Nuovo mondo, da parte degli ordini mendicanti (francescani, domenicani e agostiniani) raggiunge ben presto una parte consistente dell’intera popolazione, tanto che già intorno al 1550, circa la metà degli indios di tutte le Americhe riceve il battesimo. Una conversione di massa ottenuta al prezzo di un’istruzione catechetica piuttosto superficiale e sommaria. Sono circa dieci milioni gli indios che, a poco meno di tre decenni dalla conquista, entrano a pieno titolo a far parte della cattolicità, cioè la metà di una popolazione che manifesta, già da tempo, un calo demografico inesorabile (50% tra il 1492 e il 1550). Un’ondata così massiccia e contestuale di conversioni non si è mai verificata nella storia della Chiesa. Se stimiamo intorno ai 50 milioni il numero dei cattolici romani verso il 1550, scrive Alain Milhou, “questo aumento del 20% circa, superiore alla popolazione della Spagna di quei tempi (7.000.000), in qualche modo compensava numericamente le perdite dovute alla frattura protestante”².

¹ F. López De Gomara, *Hispania victrix. Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias*, in *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid 1946, p. 156.

² A. Milhou, *L’America*, in M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo, VIII, Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, Roma 2001, p. 653.

Innanzi ai frutti di una messe così abbondante, tutti i missionari appartenenti alle diverse scuole teologiche, dai convinti difensori dei diritti degli indios, come Bartolomé de las Casas, agli strenui oppositori, come Francisco de la Cruz, si persuadono, in un eccesso di valutazione, che l'America possa contenere in sé la maggior parte della famiglia umana e rappresentare la nuova terra promessa per il futuro della cattolicità del vecchio continente europeo. Sull'onda di questa travolgente euforia, davanti alla lacerante divisione della Chiesa europea, frutto dello scisma luterano e all'incombente e oppressiva minaccia musulmana, si fa strada nella cristianità europea, nel cuore del Cinquecento, la suggestiva visione della *traslatio ecclesiae*. È noto come Bartolomé de las Casas, alla fine della sua vita, profetizzi la fine della Spagna come castigo per i peccati che questa aveva commesso nei confronti degli indios. È solo in America Latina che la Chiesa potrà rigenerarsi e liberarsi dai suoi peccati, attraverso un nuovo esodo biblico verso le Indie, la sua nuova terra di elezione. Qui il cristianesimo metterà nuovamente radici e germoglierà a nuova vita. La nascita della cristianità ispano-americana rappresenta una svolta radicale nella storia dell'umanità e in quella del cristianesimo, una sorta di ricompensa storica, disposta dalla Provvidenza, delle perdite provocate dallo scisma luterano.

La cristianità del nuovo mondo esercita per secoli un fascino e una attrazione sul cristianesimo europeo, come luogo magico in cui poter realizzare un rinnovamento di stampo paleocristiano, simile a quello della Chiesa primitiva descritta dagli Atti degli Apostoli. Si pensi per esempio a quell'esperimento, rimasto assolutamente unico nella storia, dello Stato Gesuita del Paraguay, realizzato dalla Compagnia di Gesù, mediante la creazione di un complesso sistema di villaggi o *reducciones*, dove gli indiani nomadi *guaranì* sono ridotti a vita sedentaria e liberati dalla cupidigia dei beni e delle ricchezze materiali³, come sognato dalle teorie utopistiche dei filosofi del rinascimento, quali Tommaso Moro e Tommaso Campanella. In Italia l'abate Ludovico Antonio Muratori dedica all'argomento un libro, pubblicato a Venezia nel 1743, in

³ A. Armani, *Città di Dio e città del sole. Lo "Stato" gesuita dei Guaranì (1609-1768)*, Roma 1977.

cui descrive lo Stato Gesuita come un tentativo, nato nel clima del rinnovamento spirituale seguito alla Controriforma, di realizzare una società di vero stampo cristiano, ove regni la semplicità dei costumi e sia sconosciuta l'ansia di possesso⁴. Il mito dell'America Latina come futuro di una cristianità al tramonto è uno dei capisaldi della cultura cattolica dell'Ottocento, capace di generare nuovi slanci missionari, visioni geopolitiche e profezie utopiche.

Con la seconda metà del Novecento, il sogno di ricreare al di là dell'Atlantico una nuova cristianità si fa improvvisamente realtà: i cristiani presenti nel mondo iberico-lusofono-americano, superano la metà dei cattolici del pianeta. L'America Latina si trasforma nella più vasta comunità di fedeli al di fuori dell'Europa.

Con il pontificato di Pio XII, l'America Latina esce dal cono d'ombra in cui la storia l'aveva relegata assumendo un nuovo protagonismo e un ruolo, sino ad allora sconosciuti nella comunità internazionale, trasformandosi, nello stesso tempo, agli occhi dei cristiani e del mondo, nel continente cattolico per eccellenza, l'Eldorado della missione, la nuova terra di adozione, in cui il cattolicesimo non è più ospite e straniero. La Chiesa latinoamericana, di scarso peso nell'universo cattolico e nel quadro degli interessi socio-politici del mondo occidentale, acquista una risonanza mondiale, cominciando a essere considerata come un'enorme e imprescindibile forza sociale.

All'indomani del Secondo conflitto mondiale il pontificato di Pio XII si snoda lungo una stagione storica caratterizzata da una complessità inedita. La Chiesa è costretta a misurarsi con una pluralità di scenari problematici sia *ad intra* che *ad extra*. La bufera bellica, l'imponente sfida lanciata dal comunismo, la dilagante secolarizzazione, la crisi del reclutamento ecclesiastico, la laicizzazione dei costumi, la ridefinizione del ruolo e della presenza della Chiesa nel nuovo orizzonte del sud del mondo, in preda al tumultuoso processo di decolonizzazione, lo statuto della ricerca teologica, a seguito della crisi provocata dalla vicenda della *nouvelle théologie*, il conflitto tra gerar-

⁴ L.A. Muratori, *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Venezia 1743.

chia e laici impegnati in politica e la nascita della Chiesa patriottica in Cina, sono alcuni dei pesanti dossier che affollano la scrivania del papa.

Non c'è dubbio che l'America Latina, rispetto ai tanti problemi aperti, rappresenti sotto molti aspetti, una frontiera rassicurante, una riserva e, nello stesso tempo, una *chance* per il futuro della Chiesa universale. "Una magnifica falange di figli della Chiesa, schierata compatta, per generosa fedeltà alle tradizioni cattoliche dei loro padri", che costituisce "oltre un quarto dell'orbe cattolico, come scriverà Pio XII nella Lettera Apostolica *Ad Ecclesiam Christi*"⁵.

La sovietizzazione dell'Europa orientale e la fine dell'esistenza legale della Chiesa cattolica in quei Paesi, l'espulsione dei nunzi, l'arresto di molti vescovi e cardinali, tra cui Alois Stepinac e Jozsef Mindszenty, costringono la Santa Sede ad accettare, *oborto collo*, la logica del confronto e della gelida contrapposizione della guerra fredda.

Se la lotta al comunismo, com'è noto, è certamente tra gli obiettivi prioritari, quasi ossessivi del pontificato, Pio XII è lungi "dal lasciarsi trascinare dalla crociata che gli proponeva il presidente Truman"⁶, come gli studi pubblicati da Ennio Di Nolfo ampiamente acclarano⁷.

Eugenio Pacelli, come mostra Antonio Acerbi, non aderisce a quella "ideologia dell'Occidente" che ha nel pensiero di Reinhold Niebuhr il suo presupposto teologico e nella cultura e mentalità *neoliberal*, espressa da Arthur M. Schlesinger, la sua base programmatica, ma si ispira sempre a una propria visione legata alla tradizione del pensiero cattolico e alla idea di cristianità⁸. Pio XII, senza rinunciare al suo duro giudizio sul comunismo, tiene nello stesso tempo a confermare la natura neutrale della Chiesa in un mondo diviso e dilaniato da ideologie antitetiche.

⁵ *Ad Ecclesiam Christi*, in A.A.S., 47 (1955), pp. 539-544.

⁶ P. Chenaux, *Pio XII. Diplomatico e pastore*, cit., p. 318.

⁷ E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti, 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Milano 1978; E. Di Nolfo, *Le Vatican, les États-Unis et les débuts de la guerre froide*, in "Relations internationales", 28 (Hiver 1981), pp. 395-412.

⁸ A. Acerbi, *Pio XII e l'ideologia dell'Occidente*, in *Pio XII*, cit., pp. 149-178.

Sente in modo angoscioso e a tratti apocalittico il confronto con la drammaticità delle sfide poste dal contesto storico in cui la Chiesa è costretta a vivere. Si sente “sopraffatto”, soprattutto nella seconda parte del pontificato, dall’arrivo della malattia. È cosciente della crisi che travaglia la Chiesa e della forza delle avversità con cui è costretta a misurarsi. Ma nello stesso tempo è convinto che la radice di tutti “i mali moderni” sia l’assenza di un radicamento della società nel suo insegnamento e in Dio stesso⁹.

In questo scenario storico e politico così polarizzato e irrimediabile, con residui margini di autonomia e di manovra, l’America Latina è, nella geopolitica religiosa di Eugenio Pacelli, quella parte del mondo che sembra offrire maggiori garanzie e opportunità per realizzare il suo progetto culturale e religioso: quello della civiltà cristiana. Questa espressione è stata caricata di una valenza fortemente negativa ed è stata utilizzata, da una certa storiografia, come sinonimo di imperialismo spirituale, restaurazione, antidemocraticità, carenza di laicità, antimodernità e tanto altro¹⁰. Secondo questa interpretazione, Pio XII all’indomani della Seconda guerra mondiale ripropone, come unica via per salvare gli uomini dall’abisso, la prospettiva di un ordine sociale cristiano “ierocraticamente connotato”. I radiomessaggi del 1944 *Per la civiltà cristiana e Il problema della democrazia*, non fanno che riproporre, seppur in termini aggiornati, il progetto della restaurazione di una società diretta dalla Chiesa.

Il concetto di civiltà cristiana è definito dal papa stesso nella *Summi Pontificatus* del 20 ottobre 1939, il manifesto programmatico del suo pontificato, come quella “meravigliosa dottrina di amore e di pace”, che ha trasfigurato l’occidente, contribuito al progresso civile e religioso dell’umanità, elevando i popoli, che vi si sono nutriti, “ad altezze divine”¹¹. Questa visione

⁹ C. Caffarra, *Le Magistère morale de Pie XII*, in *Pie XII et la cité*, sous la dir. de J. Chélini, J.B. D’Onorio, Marseille 1988, pp. 421-425-426.

¹⁰ Si veda per esempio D. Menozzi, *Nella crisi del Novecento*, in G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo. L’età contemporanea*, Roma-Bari 1997, pp. 210-218.

¹¹ Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e cultura. Antologia di testi del Magistero pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, 486, Città del Vaticano 2003, pp. 320-321.

culturale è ulteriormente approfondita nel discorso per il primo Concistoro del 20 febbraio 1946, nel quale, oltre a respingere con forza l'accusa di imperialismo spirituale rivolta alla Chiesa, il Papa spiega, come scrive Gianfranco Ravasi, le quattro componenti basilari "della visione specifica sottesa alla civiltà cristiana. Innanzitutto l'inviolabile dignità dell'uomo creato a immagine di Dio; in secondo luogo la libertà della sua genuina accezione etica e sociale; come terza componente, l'uguaglianza universale e, infine, l'identità propria della varie tradizioni e terre, così da contemperare armonicamente unità e diversità tra i popoli". I fondamenti si trovano nella legge naturale, ciò che aiuta ogni uomo anche il più indotto a cui non è pervenuta nessuna civiltà – a distinguere il bene dal male, il lecito dall'illecito, secondo la dottrina di Cristo¹². Il mondo rinascerà solo attraverso quest'opera di rigenerazione, di vera rieducazione morale e spirituale. Ciò non significa lasciarsi sedurre dalla tentazione di un dominio teocratico. La Chiesa per il papa non vuole e non deve sostituirsi alle altre autorità legittime, ma offrire solo il suo aiuto.

Nella polarizzazione post-bellica, la Chiesa di Pio XII non ha una terra, un territorio che può dire pienamente suo. "Nella visione proposta dal papa la civiltà cristiana (o la cristianità) – scrive Pietro Scoppola – era il punto di congiunzione tra l'ordine assoluto dei valori e la realtà storica: una civiltà cristiana che, anche se concepita non come alternativa definita alle diverse civiltà ma come sintesi dei valori cristiani e delle differenti realtà storiche, presupponeva tuttavia che il cristianesimo o più concretamente il cattolicesimo potesse ispirare e sostenere una cultura autosufficiente ed originale, capace di dettare orientamenti su tutti i problemi della vita umana, anche nelle sue forme associate e propriamente politiche per ricondurle ad ordinata unità"¹³. Nella visione pacelliana non vi è separazione tra religione e politica. Nella sua concezione ultramontana, la civiltà cristiana non è altro che il frutto visibile di una presenza vitale della Chiesa nella società. Questa non

¹² G. Ravasi, *Il mondo culturale di papa Pacelli*, in P. Chenaux (a cura di), *L'eredità del magistero di Pio XII*, Città del Vaticano 2010, pp. 34-35.

¹³ P. Scoppola, *Chiesa e società negli anni della modernizzazione*, in A. Riccardi (a cura di), *Le Chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1986, p. 7.

deve intendersi come una formazione storica che ha come obiettivo soppiantare o assorbire le culture. “Dalla unificazione nella ‘civiltà cristiana’ le nazioni e le culture non hanno da temere né oppressione, né livellamento” scrive Acerbi. “Essa non è altro, infatti, che la forma storicamente determinata di quei principi etici – la legge di moralità universale, il diritto di natura, la dignità e i diritti della persona umana – che sono il fondamento dell’ordine sociale e che possono sorreggere ogni cultura, depurandola dei suoi limiti e recandola a una perfezione maggiore”¹⁴. Pio XII non crede che la nascita di un nuovo ordine mondiale e la difesa di una pace duratura tra i popoli, possano trovare fondamento nel ricorso alle chimere del libero scambio, alle promesse del mercato, tanto care al *New Deal* roosveltiano, né tantomeno nella riedizione di un aggiornato nazionalismo di stampo ottocentesco, fondato su un sistema di alleanze tra stati nazionali. Nel suo messaggio del Natale del 1954, Pacelli definisce quelle che considera le condizioni minimali di una coesistenza moralmente accettabile, fondata a suo avviso su un ordine giuridico sopranazionale, capace di garantire e di opporre, alla coesistenza nel timore e nell’errore, quella nella verità. Solo la civiltà cristiana può assicurare sul piano internazionale una verace coesistenza e sul piano sociale una radicale rigenerazione dell’etica individuale e collettiva.

La Chiesa nella concezione di Pio XII è proposta come forza morale, chiamata a contrastare le erranee politiche del suo tempo e a suscitare e raccogliere energie spirituali e di buona volontà, attraverso cui cambiare il mondo. È questa per il papa la via per far uscire il mondo dalla crisi in cui è precipitato. Il progetto di una Chiesa lanciata come movimento nell’impegno per la civiltà cristiana, si scontra in America Latina con la consolidata e indiscutibile attitudine dei cosiddetti partiti conservatori a considerarsi unici e legittimi rappresentanti, sul piano politico, dei valori e dei desideri dei cattolici. Una penetrazione così profonda di interessi, da negare ogni forma di autonomia alla gerarchia, con le conseguenze di ridurre la Chiesa a una delle tante forze in campo, nell’agone della lotta

¹⁴ A. Acerbi, *Pio XII e l’ideologia dell’Occidente*, in *Pio XII*, cit., p. 160.

politica. La tutela del diritto a una presenza vitale e indipendente della Chiesa nella società e la difesa del principio per cui ogni cattolico è libero di iscriversi a qualsiasi partito politico, che offra il massimo di garanzie per il rispetto della religione e della dottrina della Chiesa cattolica, è ribadito da Pio XII in una lettera del 10 febbraio 1954, che su suo incarico il Segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Domenico Tardini, scrive all'arcivescovo di Santiago del Cile, José Maria Caro¹⁵. La Chiesa, si legge, non può legarsi alle attività di nessun partito politico, senza compromettere il suo carattere soprannaturale e l'universalità della sua missione. Nessuno può arrogarsi il diritto di rappresentarla di fronte alle autorità civili. Appoggiare ufficialmente un partito significa inevitabilmente avallare anche i suoi compromessi. A differenza del caso italiano – ove sostenere un'alternativa partitica alla D.C. appare impraticabile e pericoloso, nonostante il gruppo che fa capo al cardinal Alfredo Ottaviani lo sostenga e vi sia un diffuso scontento nella gerarchia per l'autonomia di questo partito – in Cile, è il papa in prima persona ad autorizzare la diaspora dei cattolici in politica permettendo in tal modo al gruppo dei giovani cattolici riuniti nella *Falange*, di emanciparsi dal monopolio del Partito Conservatore, senza che questo significhi entrare in lotta di collisione con le direttive dell'episcopato. Pio XII non vuole intermediari, pur accettando pragmaticamente la collaborazione con i partiti confessionali, crede che il movimento cattolico debba essere il vero protagonista della trasformazione della società. La proposta della civiltà cristiana non è solo alternativa a entrambi i sistemi, ma è l'invito concreto ai cattolici a non fuggire confinandosi nel religioso, ma a trasformare la società e il mondo, orientandolo al messaggio cristiano.

Il rinnovato interesse per il Sudamerica è parte di quel più generale disegno pacelliano di guardare al Sud del mondo, di prendersi cura di quella "periferia", che un giorno si sarebbe trasformata in un nuovo centro di irraggiamento della cattolicità. Il terzo mondo assume una priorità nella geopolitica vati-

¹⁵ Il testo della lettera in "Latinoamérica", 17, maggio 1950, pp. 198-199.

cana, nella speranza che le prospettive missionarie in Africa e in America Latina possano compensare la progressiva marginalità del cristianesimo nella vecchia Europa.

Il nuovo continente è sempre presente nel suo orizzonte personale e pastorale. Dal 1940 in più occasioni parla dell'America Latina. Com'è nello stile dell'uomo, non sono mai discorsi rituali o di occasione. Evoca le vicende di quelle Chiese e di quelle nazioni sempre con grande trasporto. Si rivolge alla missione militare argentina, in udienza il 15 febbraio 1940, come a un Paese nel quale il creatore ha depositato inesauribili ricchezze, che gli permetteranno un futuro particolarmente prospero. Nel messaggio al Congresso Eucaristico peruviano, del 27 ottobre 1940, parla della bellezza di Lima, *Ciudad de Los Reyes*. Descrive con meticolosa precisione storica, nell'allocuzione al Congresso Eucaristico nazionale, il 9 novembre 1941, in Cile, le origini del Paese e la storia della sua evangelizzazione. Esalta la forza e la fedeltà del cattolicesimo messicano e il ruolo che questo ha avuto nella diffusione del vangelo nelle Americhe. Il 12 ottobre 1945 in un messaggio a tutti i cattolici latinoamericani, richiama l'importanza della devozione alla Vergine di Guadalupe, nel cinquecentenario della Sua incoronazione. Ricostruisce le vicende storiche religiose della Bolivia in una allocuzione al Congresso Eucaristico del 30 giugno 1946. Ricevendo l'ambasciatore di Panama, l'11 ottobre 1947, riconosce a questo piccolo Paese centroamericano un ruolo decisivo nella storia dell'evangelizzazione del continente. Il 25 febbraio del 1947, nel messaggio al Congresso Eucaristico nazionale di Cuba, scrive: "Non ignoriamo che per la infinita misericordia di Dio, da alcuni anni a questa parte ha germogliato nuovamente nella vostra patria la primavera promessa di anime, primavera che noi stessi abbiamo voluto accelerare e adornare, facendo brillare in mezzo a voi per la prima volta la splendida rosa di una porpora romana, chiamata ad essere ornamento della vostra Patria delle Antille e di tutta l'America Centrale". Ricorda in più occasioni l'importanza nel collegio cardinalizio dei cinque pastori latinoamericani e il significato che questo ha per la Chiesa universale. Un onore e, nello stesso tempo, una richiesta di una nuova e attiva responsabilità di questa Chiesa, nel cattolicesimo universale.

Pio XII è fermamente deciso a dargli spazio, convinto del valore di quelle chiese e della necessità di dimostrarli simpatia, appoggio e incoraggiamento.

Il bisogno di una nuova collegialità

L'America Latina è attraversata, all'indomani del Congresso eucaristico del 1936, da una nuova stagione di effervescenza e di grande dinamismo ecclesiale, che la storiografia latinoamericana ha definito "la stagione dei concili"¹⁶. Il Concilio di Trento esercita, com'è noto, un'influenza notevole sul cattolicesimo ispanico, radicando nella Chiesa del Nuovo mondo, una solida tradizione conciliare e sinodale, come uno dei tratti caratteristici del profilo identitario di questa cattolicità. Tra il 1551 e il 1629 si celebrano ben 11 concili provinciali, che si tengono quasi tutti tra Lima e Città del Messico. Questo spirito conciliare si esaurisce con l'inizio del Seicento, tanto che, nei 150 anni successivi, non ne verrà convocato neanche uno. Non pochi storici, scrive Dominique Deslandres, considerano questo vuoto come la prova del "completo letargo ecclesiale dei secoli XVII e XVIII"¹⁷, interrottosì solo alla fine del XIX secolo con la convocazione, a Roma, del Concilio Plenario Latinoamericano, voluto da Leone XIII nel 1899 che, pur con i suoi limiti, rappresenta la più importante opera di riforma e integrazione della Chiesa nel continente. Leone XIII invita gli episcopati a stringersi attorno al pastore universale, a muoversi in sintonia con la Santa Sede, a uscire dalla logica delle Chiese nazionali e sviluppare una coscienza ecclesiale, continentale e unitaria. Questa grande opera di continentalizzazione è alla base della nascita del CELAM e di quelle che saranno le grandi Conferenze di Medellin, Puebla e Santo Domingo.

Per oltre tre secoli i prelati latinoamericani, per definire le proprie linee di condotta e risolvere i comuni problemi pasto-

¹⁶ J.I. Saranyana (a cura di), *Teología en América Latina, III, El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid 2002, pp. 77-94.

¹⁷ D. Deslandres, *Il cristianesimo nelle Americhe*, in M. Venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo, IX, L'età della ragione (1620/30-1750)*, Roma 2003, p. 563.

rali e religiosi, devono far riferimento a decisioni prese oltre duecento anni prima. Il panorama brasiliano è ancor più sconcertante. Nel periodo coloniale si celebra un unico sinodo, quello del 1707, a Salvador de Bahia, le cui costituzioni sono l'unico documento legislativo ecclesiastico dell'intero periodo. Un'assenza di collegialità e una frammentazione della comunione che provocheranno nel cattolicesimo latinoamericano confusione e divisione, esasperando i tanti conflitti e rancori già latenti in quella Chiesa, tra potere civile e potere religioso, clero secolare e clero regolare, preti di città e di campagna, europei e *criollos*, in una stagione storica in cui il cattolicesimo sudamericano subisce una radicale trasformazione, passando da una Chiesa di neofiti amerindi, a una creola, orgogliosa e fiera della propria dignità.

Con la fine della Seconda guerra mondiale, il cattolicesimo riscopre nella propria unità religiosa il patrimonio più prezioso dei popoli sudamericani, l'elemento costitutivo e caratteristico delle diverse nazionalità e, nello stesso tempo, il vincolo più saldo che le lega tra loro. La Chiesa, su incoraggiamento della Santa Sede, celebra dal 1939 al 1957 ben quattro concili nazionali.

Il primo di questi si ha nel 1939 in Brasile¹⁸. Tornati in patria, al termine dei lavori del Primo Concilio Plenario del 1899, i vescovi brasiliani chiedono nel 1901 a Leone XIII il permesso di celebrare un concilio nazionale per mettere in pratica quanto deciso a Roma. La Santa Sede in un primo momento frena l'iniziativa per timore che un'assemblea simile rafforzi ulteriormente l'idea di una Chiesa nazionale autonoma da Roma, piuttosto radicata nel cattolicesimo brasiliano, durante gli anni dell'Impero dal 1825 al 1889. Le cose cambiano prospettiva con l'arrivo ai vertici della Chiesa di un giovane e brillante ecclesiastico paulista, Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942). Uomo di fiducia di Eugenio Pacelli, con cui ha stabilito un'intesa profonda in occasione del viaggio del Segretario di Stato a Buenos Aires nel 1934. Ottenute da Roma

¹⁸ Sulla preparazione e lo sviluppo di questo concilio cfr. C. Santini, *O Concílio Plenário Brasileiro*, in "Revista Eclesiástica Brasileira", 1, (1941), pp. 14-32.

le necessarie autorizzazioni, il Concilio si può celebrare a Rio de Janeiro nella prima metà del luglio 1939. Vi partecipano 98 tra vescovi e arcivescovi. Richiamandosi alla lettera di Pio XI del 27 ottobre 1935 all'episcopato brasiliano, i vescovi affrontano il tema della mancanza di vocazioni sacerdotali. Ai parroci è ricordato il dovere di prendersi cura della catechesi nelle scuole. Per questo sono invitati a utilizzare la radio, a collaborare con i laici e a promuovere un miglioramento culturale delle popolazioni rurali. Il Concilio raccomanda la promozione dell'adorazione eucaristica e la partecipazione dei fedeli ai pellegrinaggi, soprattutto quello al santuario della Beata Maria Virgo de Aparecida, principale patrona del Brasile. Particolare attenzione è dedicata all'Azione Cattolica, che i parroci sono attivamente invitati a promuovere. I decreti approvati, infine, condannano, riflettendo lo spirito del tempo, gli errori del protestantesimo, esortando i candidati al sacerdozio a dedicare particolare attenzione, nel loro *iter* formativo, alla questione sociale. Dopo l'esame degli atti da parte della Congregazione del Concilio, l'8 marzo 1940, Pio XII concede l'approvazione.

Anche i vescovi cileni celebrano un loro Concilio plenario a Santiago dal 13 al 31 dicembre 1946, sotto l'autorevole guida di José Maria Caro (1939-1958). Il Sinodo è l'occasione, anche in questo caso, di un aggiornamento della loro legislazione ecclesiastica, ma nello stesso tempo è per la gerarchia cilena una svolta importante nella storia del cattolicesimo nazionale che imprime un forte senso di collegialità, tanto che, sin dal 1952, i vescovi cileni ottengono da Roma il permesso di costituirsi in Conferenza episcopale¹⁹.

Il 15 ottobre 1953 il cardinale Santiago Luis Copello (1880-1967), arcivescovo di Buenos Aires, firma il decreto per la convocazione di un Concilio plenario nazionale. Aprendo i lavori ricorda ai partecipanti i temi suggeriti nel messaggio papale, quali: i problemi legati alla morale, la vita delle parrocchie, l'attività dell'Azione Cattolica, la formazione del clero e il rinnovamento della fede nella vita del popolo cristiano. I 795 decreti sono approvati da Pio XII il 15 luglio del 1957. La crisi politica e istituzionale apertasi tra la

¹⁹ Sulle vicende del Concilio Plenario Cileno, cfr. O. Cavada, *Sinodos y concilios chilenos (1584-1961)*, in "Historia", 3, (1946).

Chiesa argentina e il governo peronista e i gravi sconvolgimenti che ne seguono, impediscono ogni concreta applicazione di quanto deliberato²⁰.

Il 4 luglio 1956 la Santa Sede autorizza, infine, la celebrazione di un Concilio plenario anche per l'Ecuador. Il cardinale di Quito, Carlos Maria de la Torre, è nominato legato papale.

Questi appuntamenti, assieme a una serie di congressi e incontri che si celebrano nei primi anni Cinquanta, risvegliano nell'episcopato latinoamericano la sopita coscienza dell'antica sinodalità. Tra le tante occasioni che favoriscono la nascita di un nuovo panamericanismo cattolico bisogna ricordare, inoltre, nella seconda metà del 1945, il primo Congresso Interamericano di Educazione Cattolica, che si tiene a Bogotá, a cui prendono parte vescovi di tutto il continente. Un appuntamento significativo, che segna una svolta nella coscienza sociale dell'episcopato sudamericano, rispetto alla centralità della questione educativa, tanto che i vescovi sentono l'esigenza di dotarsi di una struttura permanente di coordinamento in questo campo: la CIEC, *Confederación Interamericana de Educación Católica*, affidandone la gestione all'intraprendente padre Gesuita colombiano, Jesús M. Fernández.

Dal 1949 al 1954 si svolgono in diverse località dell'America Latina una serie di incontri promossi dall'arcivescovo di Bogotá Ismael J. Perdomo e organizzati dal Comitato Nazionale per la Difesa della Fede, un'associazione fondata dai vescovi colombiani e successivamente fatta propria dal CELAM, per contrastare, attraverso una pastorale missionaria e itinerante, il proselitismo protestante. Nel luglio del 1954, il movimento si diffonde in tutto il continente e si struttura attraverso un Segretariato internazionale, presieduto da Agnelo Rossi, arcivescovo di Campinas in Brasile e diretto dal padre Eduardo Ospina.

Nel 1952, si celebra il primo Congresso Nazionale dei Coordinatori delle Opere Cattoliche, a Bogotá, al quale prendono parte più di 900 tra vescovi, sacerdoti, religiosi e laici.

²⁰ Sui decreti del Concilio e sulle vicende più generali della Chiesa in questo periodo Cfr. *Concilium Plenarium Episcoporum Reipublicae Argentinae. Documenta, Acta et Decreta*, Bonis Auris, 1957; R. Di Stefano, L. Zanatta, *Historia de la Argentina. Desde la conquista asta fines del siglo XX*, Buenos Aires 2000.

L'incontro è animato da un diretto collaboratore di Antonio Samorè, Miguel Buro, un giovane ecclesiastico che sarà in seguito a Roma come segretario della Pontifica Commissione per l'America Latina.

Ma è soprattutto il primo Congresso Cattolico Latinoamericano sulla Vita Rurale, che si tiene dall'11 al 17 gennaio 1953 a Manizales, in Colombia, a far maturare tra i venti vescovi presenti, la consapevolezza di dover allargare al più presto questa forma di consultazione e collaborazione all'intero episcopato e, nello stesso tempo, la necessità di rendere in qualche modo stabile questo confronto e coordinamento. I vescovi discutono di cinque grandi temi: il proselitismo protestante, la diffusione del comunismo, il problema delle vocazioni, la crisi della parrocchia e la presenza della Chiesa nel mondo rurale. Tornati a Bogotà molti, tra cui quello di Ambato, in Ecuador, futuro arcivescovo di Guayaquil, Bernardino Echeverría e quello di Talca, in Cile, Manuel Larraín, sollecitano il nunzio a adoperarsi affinché si possa al più presto ripetere l'iniziativa.

L'America Latina arriva in Vaticano

Una consistente e decisa accelerazione della politica vaticana verso il Sudamerica si ha con l'arrivo a Roma di Antonio Samorè, nominato il 17 febbraio del 1953, Segretario della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Terminati gli studi al collegio Giulio Alberoni, la prestigiosa istituzione di formazione ecclesiastica di Piacenza, fondata nel 1751, viene ordinato sacerdote il 10 giugno del 1928. Il cardinale rimarrà per tutta la vita legato al suo collegio e soprattutto alla spiritualità e all'esempio ricevuto durante i suoi studi dai Preti della Missione di San Vincenzo de' Paoli, che lascia in lui tracce profonde. Si laurea in teologia il 29 giugno 1929. La missione, la formazione del clero e la sensibilità verso ogni forma di povertà costituiscono alcuni degli aspetti determinanti del suo profilo umano e spirituale, di uomo dal carattere antico, di montagna, parco di gesti e di parole, riservato e discreto, con un forte senso del dovere e soprattutto con una grande capacità di lavoro. A 27 anni, entra nel servizio diplomatico della Santa Sede ed è inviato presso la

nunziatura apostolica in Lituania, al seguito di un altro piacentino, Antonino Arata, nominato incaricato di affari in quel Paese. Un anno prima il nunzio Bartoloni aveva dovuto lasciare il Paese per dissensi con il governo. La Lituania è il suo campo di lavoro dal 1932 al 1938. Terminata questa prima missione diplomatica, si trasferisce per un breve periodo a Berna e successivamente approda in Vaticano, ove rimarrà dal 1938 al 1947. In Segreteria di Stato lavora accanto ad Eugenio Pacelli e a Giovanni Battista Montini. Sono anni terribili: la crisi di Monaco, l'*Anschluss* austriaco, l'occupazione della Cecoslovacchia, l'invasione della Polonia, lo scoppio della guerra mondiale. Qui Samorè incontra quello che sarà il "maestro" della sua vita: Domenico Tardini. Con lui condivide l'alloggio, entra in sintonia immediata sul lavoro. I due si legano in un'amicizia che durerà sino alla morte di Tardini. Alla scuola di quest'ultimo apprende, non senza fatica e disciplina, l'arte e il mestiere di servire il papa e la Santa Sede. È una disciplina dura e rigorosa. Samorè ricorda che Tardini una volta gli chiede di preparare una nota diplomatica di protesta, contro il governo tedesco. Gliela fa rifare ben diciassette volte, prima di approvarla. Firmandola commenta "Se il governo tedesco trova da eccepire sopra una sola parola, tu sei responsabile". Nonostante sia assorbito dal lavoro, non rinuncia ad assistere i carcerati nella prigione di Regina Coeli e in particolare alcuni condannati a morte. In Vaticano Samorè affina la propria preparazione diplomatica con impegno e dedizione al lavoro.

Dal 1938 la collaborazione con Eugenio Pacelli si fa più intensa e frequente. Nel 1947 è inviato come consigliere della Delegazione Apostolica degli Stati Uniti d'America, guidata allora da Amleto Giovanni Cicognani. Qui lo raggiunge la notizia, il 30 gennaio del 1950, che il papa lo nomina arcivescovo e nunzio in Colombia. Il 16 aprile del 1950 è consacrato dal vicario di Roma il cardinale Clemente Micara, assieme a un altro grande diplomatico vaticano, che avrà come lui un ruolo decisivo nel rinnovamento della Chiesa Sudamericana: Armando Lombardi.

Con l'arrivo a Bogotà, ove rimarrà dal 1950 al 1953, inizia per Samorè quella che sarà l'avventura e la passione di tutta la sua vita: l'America Latina.

Gli anni spesi in Colombia si rivelano decisivi per la sua esperienza personale e per le future relazioni della Santa Sede con questa Chiesa. Dopo i tragici fatti del cosiddetto *bogotazo* la Colombia sperimenta, soprattutto negli anni della presidenza dell'ultraconservatore Laureano Gómez, il fenomeno della "violencia". Sono anni di terribili rappresaglie e di scontri sociali spesso sanguinosi. Samorè tocca con mano la fragilità e la debolezza strutturale del cattolicesimo sudamericano, la sua disarticolazione, le tragiche conseguenze provocate dalla mancanza di vocazioni, dall'immobilismo della pastorale e dalla invasione della propaganda protestante. Sperimenta in prima persona la dimensione religiosa della violenza che, nella sola Colombia, nell'atavico conflitto tra liberali e conservatori, produce dal 1948 al 1956 più di 300 mila morti e, infine, la permeabilità di quel cattolicesimo agli ideali del comunismo e della lotta armata come risposta alle ingiustizie sociali. Durante il suo soggiorno sudamericano Samorè ha modo, inoltre, di conoscere il padre Riccardo Lombardi. Per il "microfono di Dio" questi è un personaggio che appare subito di "grande valore". Lombardi gli racconta molte cose della situazione in Vaticano, sostenendo la necessità di una riforma dell'apparato curiale, al punto che Samorè ne rimane impressionato²¹.

Visita le principali diocesi del paese: Medellín, Cartagena, Manizales, Cali, Armenia, Palmira. Partecipa a decine di incontri e convegni. Fa grande uso della radio e incoraggia i vescovi a ricorrervi come nuovo strumento per la missione. Le vocazioni e il problema del clero sono al centro delle sue preoccupazioni pastorali. È particolarmente colpito dallo stato di povertà e abbandono delle popolazioni rurali, per cui nel 1951 crea l'iniziativa *El Aguinaldo del Papa*, una sorta di gemellaggio tra i bambini delle famiglie ricche e quelle dei *campesinos* più poveri. Sono più di un centinaio i discorsi che tiene in varie parti del Paese, che attraversa da un capo all'altro. Quando lascia la Colombia, la città di Bogotá, come segno di stima e riconoscenza per l'opera svolta in favore dei poveri, gli dedica un quartiere, il *barrio Samorè*, uno dei più popolosi della capitale colombiana.

²¹ G. Zizola, *Il microfono di Dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani*, Milano 1990 p. 266.

A proposito dell'opera svolta in quegli anni, il futuro cardinale Baggio scrive: "Amò profondamente quelle popolazioni e ne fu riamato; fece suoi i loro problemi e si inserì nelle loro prospettive di sviluppo; non trascurò occasione per incoraggiare e aiutare i Vescovi nelle vocazioni ecclesiastiche, nella promozione dell'apostolato laico, nelle opere caritative e assistenziali di ogni genere. La sua opera fu grandemente, universalmente apprezzata. Raccolse grandi soddisfazioni e contrasse preziose amicizie che lo accompagnarono nel resto della vita, esplicando tutto il suo talento e la sua creatività"²².

La missione in Colombia si conclude nel febbraio del 1953, quando Pio XII lo chiama a Roma come Segretario per la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, incarico che ricoprirà ininterrottamente per più di 14 anni, sino al 1967, al servizio di tre pontefici: Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI. Sono gli anni della decolonizzazione, del Concilio Vaticano II, del passaggio dalla guerra fredda ai primi tentativi di disgelo. Uomo di formazione pacelliana e tardiniana, pur rispettoso e fedele ai suoi doveri, condivide con non poche riserve la stagione giovannea, il dialogo con l'est europeo e le trattative con i Paesi comunisti. La sua ecclesiologia è distante da quella che emerge dal Vaticano II²³. Con il pontificato di Paolo VI conosce una progressiva emarginazione.

All'origine del suo trasferimento in Vaticano c'è senza dubbio l'intervento diretto del suo "maestro". Alla vigilia della sua nomina, tra il dicembre del 1952 ed il gennaio del 1953, Tardini, in una lunga lettera in cui spiega che cosa l'attende, scrive: "Io credo che tu dovresti accettare non ostante che ti attendano molte fatiche, Roma è sempre... Roma. Già io ho accennato la cosa al S. Padre. L'ho trovato favorevole. In questo periodo Egli è molto ben disposto verso di me ed è pronto a dirmi di sì. Io vorrei che la cosa camminasse rapidamente, ed a questo scopo mi interessero"²⁴.

²² A. Silvestrini, *Il cardinale Antonio Samorè (1905-1983). Una vita al servizio della Santa Sede e della Chiesa*, in "Studium", maggio-giugno 1993, anno 89, p. 350.

²³ Cfr. G. Alberigo, *Il pontificato di Giovanni XXIII*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa, XXV/1, La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 41-42.

²⁴ Lettera di D. Tardini ad A. Samorè, 2 gennaio 1953, in L. Nuovo, *Il car-*

C'è grande fiducia e aspettativa nei confronti di Samorè. Già nel 25 novembre del 1950, Tardini gli scrive: "Qui non giungono che lodi sul tuo conto. I tuoi rapporti dimostrano che tu stai lavorando molto bene, con intelligenza e diligenza. Tante cose non le sapevamo perché nessuno ce le aveva mai dette. Tu sei il primo ad informarci bene. Ed anche il Santo Padre è contento. Se io ti ho consigliato e ti consiglio di non lavorare troppo è perché le tue forze non si sciupino e perché le situazioni difficili non possono completamente risolversi d'un colpo"²⁵. Il suo arrivo in Vaticano è atteso da Tardini che l'invita a raggiungerlo al più presto. "Qui il lavoro che ti attende, scrive, sarà molto e molto importante. Questo periodo della malattia del S. Padre – oltre alle ben comprensibili preoccupazioni – mi ha portato come conseguenza l'udienza quotidiana. Siccome siamo solo noi due (Montini e io) che possiamo vedere Sua Santità, anche le altre congregazioni ricorrono a noi. Così il lavoro aumenta. Di più, Mons. Dell'Acqua, appena pubblicata la nomina, ha dovuto prendere servizio nel nuovo ufficio. Così ho perduto un validissimo collaboratore. È ovvio, quindi, che io sia stanco: com'è ovvio che, dopo diciassette anni di questa vita, io pensi di lasciare al nuovo Segretario la effettiva direzione dell'Ufficio"²⁶. Una corrispondenza che rivela l'ampia fiducia che il maestro ha nei confronti dell'allievo, a cui spera di delegare, appena giunto a Roma, una mole consistente di lavoro. Tardini si confida con il giovane Samorè, rivelandogli i problemi e le inadeguatezze degli uffici, come "il morbo della burocrazia", la non collaborazione tra gli impiegati, la scarsa formazione di alcuni giovani collaboratori, ma nello stesso tempo gli prospetta una visione quanto mai coinvolgente, quella di lavorare così vicino al papa, trattando questioni vitali per la Chiesa. A tratti si lascia andare a intime confidenze: "Sono ormai vecchio, brontolone, ispido, ruvido, ma tu sai quanta stima e amicizia io abbia per te... Ci

dinale Antonio Samorè. Sacerdote e diplomatico al servizio della Chiesa e della pace, Genova 2005, p. 79.

²⁵ Lettera di D. Tardini ad A. Samorè, 25 novembre 1950, in L. Nuovo, *Il cardinale Antonio Samorè*, cit., p. 57.

²⁶ Lettera di D. Tardini ad A. Samorè, 22 febbraio 1953, in L. Nuovo, *Il cardinale Antonio Samorè*, cit., p. 83.

divideremo il lavoro e faremo sì che l'orario sia meno massacrante per ciascuno di noi"²⁷.

Da questo momento Samorè sarà, sino alla Conferenza di Medellín, il *dominus* della politica vaticana in America Latina.

Samorè gode di grande stima e considerazione non solo negli ambienti ecclesiastici, ma anche nel mondo politico e diplomatico internazionale, per la sua competenza e conoscenza della realtà latinoamericana. Per i diplomatici sudamericani, accreditati in Vaticano, è il loro punto di riferimento. Il nuovo ambasciatore dell'Ecuador presso la Santa Sede nel corso del suo primo *tour* protocollare, in occasione della presentazione delle lettere credenziali ha con lui un primo lungo colloquio che così sintetizza, il 15 giugno del 1953, in un rapporto al suo Ministro degli affari esteri, Teodoro Alvarado Garaicoa: "Abbiamo parlato in castigliano, lingua che conosce molto bene, [...] irradia bontà e simpatia di immediato e si percepisce immediatamente una brillantissima intelligenza [...] gode fama di essere un uomo di straordinaria virtù [...] nello stesso tempo è pienamente cosciente delle necessità del mondo contemporaneo e, nello stesso tempo, dell'urgenza che la Chiesa latinoamericana sia al passo con questi cambiamenti [...] Pio XII (trasferendolo a Roma) ha scelto di tenere vicino a sé un uomo di eccezionale qualità, informato di tutti i problemi americani"²⁸. Sarà Samorè a introdurre il giovane Agostino Casaroli alle ricchezze e alla complessità dei problemi della Chiesa in America Latina, facendone, per quasi dieci anni, il suo più diretto e fidato collaboratore, a partire dall'organizzazione della Conferenza di Rio de Janeiro del 1955. L'incontro con la Chiesa latinoamericana e con quelli che potremmo definire i "padri" del cattolicesimo latinoamericano contemporaneo, come il cileno Manuel Larrain o il brasiliano Helder Câmara, sono per Casaroli una palestra decisiva, nella costruzione del suo profilo umano, diplomatico e religioso. Anche in futuro, quando le vicende della storia porteranno il

²⁷ Lettera di D. Tardini ad A. Samorè, 1 gennaio 1953, in L. Nuovo, *Il cardinale Antonio Samorè*, cit., p. 79.

²⁸ Lettera di C. Bilbao a T. Alvarado Garaicoa, 15 giugno 1953, in Archivio Storico dell'Ambasciata dell'Ecuador, presso la Santa Sede, F. 13.

principale artefice della *Ostpolitik* vaticana a confrontarsi con altri scenari, l'interesse per quel continente non verrà meno. Questo legame con il Sudamerica e la particolare sensibilità ai problemi e alle caratteristiche peculiari delle Chiese latinoamericane, porterà Casaroli, nella primavera del 1974 a Cuba, in un viaggio storico, considerato un tassello significativo della sua *Ostpolitik*. Tornerà nuovamente in America Latina nel 1979, in occasione della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, a Puebla e nel 1981, come Segretario di Stato, è l'inviato speciale di Giovanni Paolo II per la chiusura delle celebrazioni del 450° anniversario dell'apparizione della Madonna di Guadalupe, patrona dell'America. Ancora nel 1991 in un ultimo viaggio in Guatemala²⁹.

Una incontrastata e autorevole posizione di prestigio, quella di Samorè, bruscamente ridimensionata all'indomani della Conferenza di Medellín nel 1968, a seguito di un "incidente liturgico". Alcuni degli ecumenici, presenti ai lavori come ospiti, chiedono non solo di assistere alla messa, ma anche di ricevere la comunione. Jorge Mejia, responsabile al tempo del Dipartimento Ecumenico del CELAM e futuro segretario della Congregazione dei Vescovi, e l'argentino Lucio Gera, incaricato del Dipartimento Teologico, uno dei padri della teologia latinoamericana, presenti come consultori, avvertono Samorè del problema. Non è chiara la dinamica dei fatti, ma alla fine, gli ecumenici ricevono la comunione. La notizia giunge a Roma e le reazioni non si fanno attendere. Una leggerezza inspiegabile, comprensibile solo nell'euforia e nell'entusiasmo che domina i lavori della Conferenza. Un fatto di cui Samorè, al di là del suo reale coinvolgimento, è comunque ritenuto responsabile e che contribuirà a segnare, in parte, la sua futura carriera³⁰. Terminerà come Prefetto dell'Archivio e della Biblioteca Vaticana, una sorta di esilio dorato, interrotto solo da quella che è l'ultima grande avventura della sua vita: la sofferta mediazione, affidatagli da Giovanni Paolo II, tra le repubbliche sorelle dell'Ar-

²⁹ Sul rapporto tra il cardinale Agostino Casaroli e l'America Latina cfr. A. Melloni, S. Scatena (a cura di), *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, cit.

³⁰ Testimonianza resa da entrambi all'autore.

gentina e del Cile, che nel 1978 sono sull'orlo di una guerra per il possesso del canale di Beagle, nella Terra del Fuoco. Un arbitrato che ha successo e si conclude il 29 novembre del 1984, con la firma del trattato di pace e di amicizia tra i due Paesi latinoamericani.

Al rinnovamento del cattolicesimo latinoamericano e del suo episcopato concorrono in questi anni, tra la fine della guerra e l'inizio del Concilio Vaticano II, anche l'azione e l'opera di alcuni rappresentanti pontifici, che avranno un ruolo significativo e riconosciuto nelle vicende delle singole Chiese nazionali. È questa una nuova generazione di nunzi che si "farà le ossa", per così dire, nel nuovo mondo, appassionandosi alle vicende di queste Chiese, sposandone le cause. Sono giovani diplomatici, molti dei quali avranno un ruolo di primo piano nella diplomazia pontificia e nella Chiesa universale durante i pontificati di Giovanni XXIII e Paolo VI. Tra questi: Sebastiano Baggio in Cile dal 1953 al 1959; Paolo Bertoli in Colombia dal 1953 al 1959; Giuseppe Fietta in America Centrale dal 1926 al 1930, ad Haiti e nella Repubblica Dominicana dal 1930 al 1936, in Argentina dal 1936 al 1953 e in Paraguay dal 1936 al 1939; Francesco Lardone nella Repubblica Dominicana e ad Haiti dal 1949 al 1953 e in Perù dal 1953 al 1959; Armando Lombardi in Venezuela dal 1950 al 1954 e in Brasile dal 1954 al 1964; Sergio Pignedoli in Bolivia dal 1950 al 1954 e in Venezuela dal 1954 al 1955; Luigi Raimondi ad Haiti dal 1953 al 1956 e delegato apostolico in Messico dal 1956 al 1967; Gennaro Verolino in Guatemala e in El Salvador dal 1951 al 1957 e in Costa Rica dal 1957 al 1963³¹.

Essere il rappresentante del papa nel nuovo mondo significa fare il pastore e il missionario, più che il diplomatico. Questo non vuol dire non attendere, con la dovuta professionalità, ai rapporti e alle relazioni con le autorità politiche e ai doveri di Stato. Ma in Sudamerica bisogna viaggiare molto e per lunghi periodi, spesso in condizioni disagiate, per conoscere Paesi geograficamente sconfinati e raggiungere remoti

³¹ Cfr. G. De Marchi, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Città del Vaticano 2006; A.G. Filippazzi, *Rappresentanze e rappresentanti pontifici dalla seconda metà del XX secolo*, Città del Vaticano 2006.

luoghi di missione. Per farlo è necessario condividere la vita e le difficoltà quotidiane del clero, i loro sacrifici, partecipando alla loro vita. Si va a cavallo, ci si veste in borghese, si dorme spesso in luoghi spartani, ogni tanto si rischia anche la vita, come accade al nunzio a Bogotà, costretto ad abbandonare la nunziatura semidistrutta, durante la rivolta del *bogotazo* o al rappresentante del papa a Buenos Aires, Mario Zanin, rimasto incolume dall'incendio della nunziatura, durante la rivoluzione antiperonista del 1955. Nello svolgimento del loro servizio diplomatico, si lasciano spesso coinvolgere, emozionare dai problemi e dai bisogni delle singole Chiese nazionali in cui operano. Fanno, non di rado, da intermediari nell'attirare missionari europei e nel convincerli ad aprire opere nei Paesi loro affidati.

In Cile l'arrivo di Sebastiano Baggio cambia il volto della gerarchia locale. In pochi anni opera un deciso ricambio generazionale dei vescovi, contribuendo alla nomina di uomini per cultura, formazione e sensibilità pastorale e teologica assai distanti dal gruppo storico dell'episcopato cileno, conservatore e clericofascista. Tra questi José Manuel Santos, vescovo di Valdivia, Bernardino Piñera, vescovo di Talca e successivamente di Temuco, Raúl Silva Henríquez, vescovo di Valparaiso e dal 1961 arcivescovo di Santiago ed Emilio Tagle, vescovo ausiliare di Santiago e poi vescovo di Valparaiso. Questa nuova generazione episcopale, assieme a Manuel Larraín, avrà un ruolo decisivo nelle future vicende politiche, sociali e religiose del Cile e nella vita del cattolicesimo latinoamericano. Quella di Sebastiano Baggio è una figura che meriterebbe una approfondita biografia.

Dopo il suo soggiorno in Venezuela, Armando Lombardi, prima di recarsi nella sua nuova sede ha una lunga conversazione con Giovanni Battista Montini in Vaticano: "In Brasile avrai molti amici. Ma il tuo amico dovrà essere monsignor Câmara". È questa la raccomandazione che il nuovo nunzio si sente rivolgere dal Sostituto. Lombardi è uomo di fiducia del futuro Paolo VI. Per lunghi anni responsabile della sezione latinoamericana della Segreteria di Stato, il suo nome è evocato più volte come uno dei candidati, quando Paolo VI deve scegliere il nuovo Segretario di Stato. In Brasile nei dieci anni in cui è a capo della nunziatura, fino alla morte nel maggio del 1964, ha un ruolo determinante nel rinnovamento del cattoli-

cesimo. Sarà lui a organizzare il viaggio che dal 3 al 16 giugno del 1960, il cardinal Montini, come arcivescovo di Milano fa in Brasile. Nomina 109 vescovi e 24 arcivescovi e crea 16 prelature, 48 vescovadi e 11 arcivescovadi. Il nuovo nunzio, come scrivono Nelson Piletti e Walter Praxedes, autori della biografia di *Dom Hélder Câmara. Tra potere e profezia*, segue alla lettera le raccomandazioni di Montini. “Appena giunto in Brasile, dom Armando si avvicinò a dom Hélder. I due divennero grandi amici e cominciarono ad agire in piena sintonia, condividendo le stesse vedute ‘su Rio, Brasile, America Latina e mondo’, grazie allo scambio frequente di ‘impressioni sugli avvenimenti previsti o inattesi’. Dom Hélder seppe imparare dall’amico ad ‘avere sempre, anche nelle ore più cupe e più critiche, una visione oggettiva e soprannaturale degli eventi umani’ e a ‘scoprire sempre i loro riflessi sulla Chiesa’. Quando si trovavano a Rio de Janeiro, era qualcosa di sacro per i due l’incontro settimanale del sabato. Dom Hélder arrivava in nunziatura sulla famosa Chevrolet, alle undici in punto. Questa unità di pensiero e di azione tra i due si fece sentire nel processo di rinnovamento della gerarchia ecclesiastica voluta dal nunzio sul quale dom Hélder, formalmente consigliere della nunziatura, esercitò grande influenza quanto alla scelta dei nuovi vescovi... ma la sua influenza fu soprattutto evidente nella preparazione della storica Conferenza generale dell’episcopato latinoamericano, tenutasi tra il 25 luglio e il 4 agosto del 1955”³². È Montini all’inizio del 1954 a consultare Câmara, attraverso il comune amico Armando Lombardi, sull’opportunità di realizzare una prima riunione tra i vescovi dell’America Latina: “Si trova la preparazione del Congresso eucaristico sufficientemente avanti, scrive il sostituto, perché si possa pensare di convocare a Rio de Janeiro, alla fine del Congresso e come suo frutto, una prima assemblea latinoamericana dei vescovi, capace eventualmente di costituire l’inizio di una Conferenza Episcopale Latinoamericana?”³³.

³² N. Piletti, W. Praxedes, *Dom Hélder Câmara. Tra potere e profezia*, Brescia 1999, pp. 342-343.

³³ *Ibidem*, p. 344. Lasciata all’amico di sempre, dom José Távora, la responsabilità della commissione organizzatrice del Congresso Eucaristico, dom Hélder si getta anima e corpo nella preparazione dell’incontro di Rio.

Anche il cattolicesimo boliviano deve molto all'opera che svolgerà Sergio Pignedoli, che giunge a La Paz, come nunzio, il 2 dicembre 1950.

Durante il suo soggiorno boliviano, Pignedoli visita le carceri piene di detenuti e dissidenti politici. Entra in contatto con i nuovi governanti, conquistandosi la loro fiducia, cosa che gli permette in più occasioni di utilizzare la nunziatura come riparo e asilo politico per militari e civili, sottraendoli a dure rappresaglie. Con l'abilità tipica dell'ecclesiastico romano, nonostante la legislazione non gli offra grandi margini di manovra, riesce a limitare l'ingerenza del governo boliviano nella nomina dei vescovi. Invece di scegliere vescovi ordinari, nomina soltanto vescovi titolari con diritto di successione. Questo *escamotage* fa sì che alla morte del vescovo, vi sia il nuovo ordinario, senza dover chiedere ogni volta l'autorizzazione. Il valore della sua azione politico diplomatica è riconosciuto dal presidente della repubblica Victor Paz Estenssoro: "Ho l'onore di associarmi all'omaggio che viene reso alla memoria del Card. Sergio Pignedoli che fu nunzio di Sua Santità in Bolivia, durante il mio primo mandato presidenziale, dal 1952 al 1956" – scrive il presidente il 18 maggio 1988. "In questo periodo furono apportati alla vita economica, politica e sociale del mio paese cambiamenti tanto importanti da imprimere un nuovo corso alla sua storia. La nazionalizzazione delle miniere, la riforma dell'educazione, il voto universale, l'inizio di una nuova struttura sociale e, in modo particolare, la riforma agraria, poterono contare sull'intelligente comprensione e in quest'ultima – precorritrice nell'America del Sud – sul reale appoggio di monsignor Pignedoli. Nelle difficoltà e nei problemi che accompagnarono sempre le profonde trasformazioni per il bene del popolo e in favore di una maggiore giustizia sociale mi sentii in ogni momento sostenuto dal consiglio saggio e prudente dell'allora nunzio apostolico"³⁴.

È in questi anni che il futuro arcivescovo di Olinda e Recife conosce e si lega con una profonda e salda amicizia a Manuel Larraín. Per anni dom Hélder e Manuelito, come affettuosamente lo chiama, saranno l'anima del CELAM.

³⁴ Messaggio di Victor Paz Estenssoro, 18 maggio 1988, in AA.VV., *Il cardinale Sergio Pignedoli. Amico indimenticabile (1910-1980). Memorie e testimonianze*, Andria (BA) 1989, p. 340.

Oltre ad attendere ai suoi doveri diplomatici, Pignedoli si spende con grande energia per lo sviluppo della Chiesa boliviana. Pierluigi Sartorelli, nunzio apostolico e, ai tempi, segretario nella nunziatura in Bolivia, ricorda che dopo aver presentato le lettere credenziali e presi i doverosi contatti con le autorità politiche e religiose, Pignedoli abbandona subito la capitale per visitare le missioni più lontane dell'oriente boliviano, alle estremità meridionali del bacino delle Amazzoni. La sua simpatia e il suo carattere gioviale fanno breccia tra il clero, come attestano numerose testimonianze raccolte nella sua biografia. "Era un fratello, molto più che un diplomatico". "Svolse un'encomiabile azione pacificatrice: ponendo fine a questa lotta fratricida". "Ha amato e visitato il nostro paese come la sua terra natale". Durante la sua permanenza in Bolivia crea nuove diocesi, nomina sei vescovi, si prodiga per il riconoscimento di una Conferenza episcopale nazionale. Si dedica con molta passione allo sviluppo dell'Azione Cattolica, aiutando anche economicamente la fondazione del primo quotidiano cattolico, "Presencia". Grazie alla sua amicizia con il cardinale di Chicago ottiene che molti sacerdoti diocesani del Missouri e i padri di Maryknol si trasferiscano in Bolivia. Jorge Manrique, arcivescovo di La Paz, scrive: "Si può affermare che il nunzio Pignedoli fu l'uomo provvidenziale in quel momento storico. Se non ci fosse stato il suo intuito e la sua saggezza, si sarebbero create situazioni molto difficili per la Chiesa che avrebbero potuto condurre anche a una persecuzione contro di essa, tenendo presente che l'episcopato era piuttosto debole e il governo dell'MNR era deciso a fare le riforme a qualunque costo, nella sicurezza che il popolo si sarebbe schierato dalla sua parte. L'azione positiva del nunzio e la sua grande personalità che godeva di prestigio, fecero evitare i gravi rischi di una pastorale sbagliata. Il nunzio invece riuscì a conquistarsi la simpatia degli uomini di governo e dello stesso partito al potere (MNR). Non ci furono perciò attriti né prese di posizione opposte come alcuni pensavano che dovesse logicamente accadere"³⁵.

³⁵ AA.VV., *Il cardinale Sergio Pignedoli. Amico indimenticabile (1910-1980). Memorie e testimonianze*, cit., p. 344.

L'incaricato di affari italiano in Bolivia, così commenta il suo arrivo: "Mons. Pignedoli viene spedito a La Paz per portare nuova vita e nuovo spirito in quelle acque stagnanti [...] A riprova del carattere, ancor più che diplomatico, missionario del suo mandato, si aggiunge il fatto che egli verrà autorizzato, in via eccezionale a condurre con sé tre sacerdoti di sua scelta, per coadiuvarlo nel lavoro che lo attende"³⁶.

Il 19 ottobre del 1954 Pio XII lo trasferisce in Venezuela. Appena giunto nella capitale chiede ai collaboratori di organizzargli al più presto un viaggio per visitare il Paese, soprattutto nelle diocesi più periferiche. Le missioni, dice, rivolto ai vicari apostolici di Suriname e Curacao "esercitano su di me una grande attrattiva e sarei contento di conoscere a fondo il campo di azione del vostro apostolato e l'ambiente dove vivono gli indigeni, alla cui salvezza voi dedicate la vostra vita". Quando vi giunge, il Paese è sotto la ferrea dittatura del generale Marcos Pérez Jiménez, uno dei fautori del golpe civico militare del 18 ottobre 1945, successivamente leader del movimento militare del 1948 e presidente della repubblica dal 1953. Il futuro presidente venezuelano dal 1969 al 1975, Rafael Caldera, leader storico della D.C. cilena, così lo ricorda: "A noi, dirigenti del Partito Sociale Cristiano COPEI, allora oggetto di persecuzione e ridotto allo stato di semiclandestinità, ci infuse sempre coraggio a perseverare nella propria azione. Quando si venne a sapere il suo trasferimento a Milano, ci invitò espressamente a casa sua per confermarci nella certezza che eravamo sulla via giusta e per esortarci caldamente a non cessare la nostra attività". Anche Luigi Dadaglio, successore nella stessa sede diplomatica, in più occasioni parla del grande vuoto che ha lasciato nel Paese, tra il clero e i laici.

Una ruolo significativo hanno nelle vicende delle rispettive Chiese locali anche Gennaro Verolino, nunzio in Guatemala, El Salvador e Costa Rica e successivamente segretario della Sacra Congregazione del Cerimoniale e Paolo Bertoli, nunzio in Colombia e futuro prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, dopo essere stato per ben dieci anni rappre-

³⁶ Lettera Incaricato d'Affari a La Paz a Gabinetto Affari Esteri, 30 dicembre 1950, in Archivio Storico Ministero Affari Esteri, Bolivia,

sentante del papa a Parigi dal 1960 al 1969. Il primo, negli anni del duro scontro politico tra l'arcivescovo di Città del Guatemala, Mariano Rossell y Arellano e il governo capeggiato dal colonnello Arbenz, interpone i suoi buoni uffici affinché le tese relazioni tra i due non giungano mai a uno scontro frontale. Nonostante la legge lo vieti, Verolino riesce sempre a ottenere dal governo il permesso per l'ingresso di missionari stranieri nel Paese, dedicandosi con particolare sollecitudine al rinnovamento delle missioni tra gli indigeni. Prima di arrivare in America Latina, durante la Seconda guerra mondiale, come primo collaboratore del nunzio in Ungheria, Angelo Rotta, evita la morte a molti ebrei ungheresi, nella persecuzione del 1944, tanto da essere proclamato dal governo israeliano, nel settembre del 2010: "giusto tra le nazioni".

Paolo Bertoli, da Bogotà, è il terminale operativo per l'organizzazione della Conferenza di Rio e il principale interlocutore del CELAM, nei suoi primi cinque anni di attività. Si spende per un decisivo ricambio generazionale dell'episcopato colombiano, promuovendo alla dignità vescovile una nuova generazione di pastori, sensibili alla questione sociale e culturalmente non schierati con gli ambienti dell'antica oligarchia agraria e con il partito conservatore. Al rinnovamento del cattolicesimo messicano e in particolar modo alla rinascita della missione tra gli indios darà un contributo decisivo, infine, Luigi Raimondi, delegato apostolico del Paese dal 1956 al 1967, come riconosce nelle sue memorie Samuel Ruiz García, l'apostolo del Chiapas, vescovo di San Cristóbal de Las Casas. È grazie al suo appoggio che Ruiz promuove una serie di scuole per formare catechisti indigeni. Un tema caro al rappresentante del papa che ne farà un suo cavallo di battaglia nei lavori del Concilio ecumenico Vaticano II³⁷. Durante il suo soggiorno messicano, Raimondi crea 24 nuove diocesi e 4 prelature e dà il suo convinto appoggio al primo Congresso nazionale indigenista, nel 1960, in cui per la prima volta la questione indigena è affrontata a livello nazionale. Nel 1961 è tra i fondatori del *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indigenas*, CENAMI.

³⁷ J.M. Romero De Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México 1994.

La Conferenza di Rio e la nascita del CELAM

L'idea di indire una Conferenza dell'episcopato latinoamericano aleggia nelle stanze vaticane, già all'indomani del Secondo conflitto mondiale. Molti vescovi ne sollecitano, da tempo, la convocazione, convinti che il modo migliore per affrontare le sfide e la crisi del cattolicesimo latinoamericano, sia quello di promuovere un forte momento sinodale, in grado di elaborare una nuova strategia pastorale continentale.

Il 19 novembre 1953 Samorè ha un'udienza con Pio XII. Il tema dell'incontro è la proliferazione del proselitismo protestante. Mostra al papa due rapporti, del nunzio in Colombia, Paolo Bertoli e di quello in Brasile, Carlo Chiarlo. Durante l'udienza la conversazione si allarga ai tanti problemi del Sudamerica. Il papa è preoccupato, più volte ripete che è ora di agire e reagire. Al termine dell'incontro si convince che il tempo è ormai opportuno per indire una Conferenza plenaria dell'episcopato e incarica Samorè di studiarne la fattibilità. Queste sono, a suo avviso, le tre priorità che i vescovi dovranno affrontare: il proselitismo protestante, la mancanza del clero e l'invasione comunista. Domenico Tardini, pro Segretario di Stato per gli Affari Ecclesiastici Straordinari dal 28 novembre 1952, informato da Samorè, suggerisce di procedere per gradi, essendo l'America Latina un continente complesso e sconfinato. Prima di arrivare a una conferenza plenaria è opportuno promuovere una serie di incontri regionali tra episcopati vicini. Sarebbe inoltre molto utile una riunione collegiale di tutti i nunzi³⁸.

La decisione definitiva è presa il primo ottobre 1954. Il papa approva la costituzione di una Commissione centrale che si occupi di organizzare l'incontro, composta dall'Assessore alla Concistoriale, Giuseppe Ferretto, dal Segretario della Congregazione del Concilio, Francesco Roberti, da quello dei Seminari, Carlo Confalonieri e dal Segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Antonio Samorè. Questo *desk* organizzativo può contare su un ristretto *team* di collaboratori, composto da un giovane diplomatico, Agostino

³⁸ Appunto di A. Samorè a D. Tardini, 19 novembre 1953, in ASPCAL, in CGRJ.

Casaroli e da un esperto dei problemi del continente, lo scrittore de "La Civiltà Cattolica", Fiorello Cavalli, che sino al pontificato di Giovanni Paolo II sarà uno tra i più ascoltati consiglieri della Segreteria di Stato per l'America Latina.

Approfittando della presenza a Roma, pochi mesi dopo, dei nunzi in Argentina, Bolivia, Venezuela, Panama e Costa Rica, Casaroli e Cavalli mettono insieme un primo schema dei lavori da sottoporre alla Commissione centrale.

Il 15 novembre 1954 il cardinale A. Piazza, prefetto della Congregazione Concistoriale, con una circolare diretta alle rappresentanze pontificie dell'America Latina convoca la Conferenza, ne fissa la data, la sede e gli obiettivi, stabilendo il criterio con cui devono essere scelti i rappresentanti dell'episcopato³⁹. Spiegando le ragioni di questa straordinaria convocazione, tra l'altro scrive: "È noto, cosa rappresentino per la Chiesa, di realtà e di speranze, codeste Nazioni, le quali alla crescente importanza politica, culturale ed economica uniscono ancor oggi, nonostante deficienze e lacune, un così vivo attaccamento alle tradizioni cristiane, che insieme alla civiltà ed all'idioma formano un loro comune retaggio. Sarebbe superfluo rilevare quale immensa perdita costituirebbe per la causa cattolica l'affievolirsi o il venir meno di tale attaccamento; tanto maggiori sono di conseguenza le sollecitudini della Santa Sede per il progresso della vita e dell'organizzazione della Chiesa in codesti paesi, e le sue preoccupazioni per le difficoltà che essa vi incontra. Difficoltà che, lungi dal diminuire sono ora venute facendosi più numerose e più gravi, soprattutto per l'intensificata attività del protestantesimo e di altri movimenti anticattolici, ai quali si è aggiunto – particolarmente minaccioso ed organizzato – lo sforzo di penetrazione e di conquista del comunismo ateo". La Santa Sede, prosegue, si è persuasa che "molto potrebbe giovare alla causa cattolica dell'America Latina un incontro di rappresentanti della Gerarchia di tutti i Paesi che ne fanno parte, i quali sono così strettamente legati tra di loro per vincoli geografici, di storia, di tradizioni, ed hanno problemi per tanti aspetti così simili e spesso interdipendenti". Si è convinti che questo

³⁹ Lettera di Card. A. Piazza ai Rappresentanti Pontifici, 15 novembre 1954, in ASPCAL, in CGRJ.

incontro permetterebbe a tutti i vescovi di allargare la visuale, oltre i limiti della propria diocesi e di realizzare una più efficace collaborazione tra le forze cattoliche, trovando gli adeguati rimedi. La circostanza della celebrazione del Congresso Eucaristico di Rio de Janeiro, già convocato per il Luglio 1955, nella capitale brasiliana, a cui parteciperà una significativa rappresentanza della gerarchia cattolica, è per la Santa Sede l'occasione propizia per realizzare l'attesa Conferenza. All'incontro prenderanno parte i cardinali e i delegati di ogni singolo episcopato, più una rappresentanza dei vicari apostolici e dei prefetti di missione. Alla preparazione della Conferenza provvederà una Commissione Centrale, incaricata di mantenere i rapporti con le singole Commissioni nazionali e di scegliere gli eventuali relatori.

Pochi giorni dopo, il 25 novembre 1954, monsignor Giuseppe Ferretto, a nome del costituito Comitato, invia attraverso la rete diplomatica, a tutti gli ordinari, un lungo questionario, articolato in otto sezioni e uno schema di massima dei temi da affrontare⁴⁰.

Nel giro di pochi mesi giungono a Roma, messe a punto dai singoli Comitati Nazionali, le risposte al questionario, frutto di una vasta consultazione di esperti, di vescovi e missionari che, opportunamente collazionate e riassunte, costituiranno la base documentativa per gli interventi dei relatori.

Il materiale raccolto offre una prima inedita e documentata radiografia dello *status* del cattolicesimo sudamericano, in età contemporanea, ricco di dati, cartine, statistiche, analisi e informazioni di ogni tipo. Il panorama che ne emerge è, sotto

⁴⁰ Lettera di G. Ferretto a tutti i Nunzi latinoamericani, 25 novembre 1954, in ASPCAL, in CGRJ.

I. Situazione generale: dati statistici, condizione familiare, giudizio sulla vita morale delle singole diocesi, condizione dei giovani, pericoli per la moralità pubblica (cinema, radio, televisione), condizione degli indios (numero assistenza e vita religiosa-morale); II. Situazione sociale; III. I movimenti anticattolici; protestantesimo, spiritismo, massoneria, laicismo e comunismo; IV. La condizione del clero secolare e religioso: dati statistici, condizioni spirituali, morali e culturali, condizioni dei seminari e forme speciali di cura d'anime; V. Gli ausiliari del clero: attività e organizzazione dell'Azione cattolica; VI. Catechismo, stampa e radio; VII. Scuole cattoliche: dati statistici e principali problemi e deficienze; VIII. Movimenti e attività: ospedali, orfanotrofi, ospizi, altri movimenti con finalità, membri e influenza.

molti aspetti, sconcertante e mostra il volto di un cattolicesimo profondamente in crisi: non un regime di cristianità, ma una *christianitas afflicta*. I vescovi denunciano come la maggior parte della popolazione si trascini in una esistenza miserabile, segnata da una forte ingiustizia sociale, tanto da rendere ardua la conoscenza e la pratica della legge evangelica e della stessa legge naturale. I salari sono sproporzionati, rispetto alle minimali esigenze della vita umana. Il 90% di quanti lavorano la terra non ne sono proprietari. Milioni di latinoamericani vivono in capanne e alloggi collettivi “vere tombe per l’infanzia e nidi di malattie”. L’analfabetismo e la denutrizione minacciano la vita di intere generazioni. “Troppi uomini – scrivono i vescovi boliviani – hanno fame e vivono nella miseria. È necessario cambiare rotta. Bisogna rivedere i nostri metodi di cultura e di educazione. L’America Latina è rimasta lontana da quel grado di benessere e di cultura cui la destinavano le immense ricchezze delle sue terre e le qualità spirituali dei suoi popoli”. Tolta una ristrettissima classe media per niente prospera, si passa bruscamente nei centri urbani a una moltitudine a cui manca il minimo vitale richiesto dalla dignità e dalle fondamentali esigenze della vita umana. L’esercizio del diritto di proprietà non può produrre due classi: una, sterminata di proletari, padroni soltanto delle proprie braccia, e un’altra ristrettissima, arbitra di quelle ricchezze che Dio ha messo a disposizione di tutto un popolo. La Chiesa, proclamano, non può restare indifferente dinanzi alle conseguenze di una ripartizione così ineguale di beni comuni. Il fenomeno dell’urbanesimo “ha prodotto solo un cumulo di funestissimi effetti”.

I rapporti dei singoli Comitati Nazionali delineano il volto di un continente segnato da una radicale scristianizzazione, da una vasta ignoranza religiosa e da una crisi profonda della qualità della vita morale. Sono diffusissimi l’alcolismo, i giochi d’azzardo e la promiscuità. In molti Paesi il 50% dei figli sono illegittimi. All’interno delle grandi città è diffuso il fenomeno delle unioni civili e dei matrimoni di fatto, che hanno scosso i fondamenti della famiglia cristiana. La pratica religiosa, denunciano unanimemente, è bassa e non proporzionata alla conoscenza della dottrina e della morale. I praticanti non superano il 30% di tutta la popolazione. Il nunzio in Perù, Francesco Lardone, in un lungo rapporto sulla situazione socio-religiosa

del Paese, redatto il 18 marzo 1955, in collaborazione con il vicario castrense Carlo Jurgens, tra i futuri relatori alla Conferenza di Rio, scrive che il 97% dei peruviani si dicono cattolici, ma quelli che frequentano non vanno oltre il 30%. Qui i padri non insegnano più ai figli la religione, soprattutto nella grande città, non c'è più il senso della festa e si è persa ogni forma di intimità familiare. Il direttore della rivista "Latinoamérica", Juan Álvarez, non ha timori nel denunciare la crisi della pratica religiosa: "Predomina un cattolicesimo di sentimento. Sono milioni i battezzati che ignorano il catechismo"⁴¹.

Non è solo l'ignoranza religiosa del popolo a preoccupare i vescovi, ma soprattutto quella del clero. I presuli boliviani, come molti altri episcopati, segnalano la loro profonda crisi spirituale: "non recitano il breviario... lo spirito apostolico si è esaurito... non predicano né insegnano la dottrina cristiana... molti sono concubini... non manca lo spettro del lucro... e la riduzione della funzione religiosa a burocrazia... non leggono e non hanno un livello culturale adeguato al loro stato"⁴². Nelle campagne il concubinato è pratica diffusa e non è raro che i preti lascino intere popolazioni senza ministero, presi dagli "affari secolari" e più spesso coinvolti nella "militanza" nelle organizzazioni e nella lotta politica. Ma grazie a Dio, scrivono più volte i vescovi, vi sono sacerdoti che spendono la loro vita con grande abnegazione e sacrificio, seguendo pastoralmente i loro fedeli, spesso in decine di villaggi lontani tra loro. Il vescovo di Chihuahua, in Messico, scrive in proposito di lì a qualche anno, nel suo rapporto per la Commissione antepreparatoria del Concilio Vaticano II: "Ho visto molte cose che spezzano il cuore: sacerdoti anziani, malati, umili (che senza alcun diritto sono chiamati basso clero), che muoiono in condizioni di estrema miseria e indigenza, le cui entrate economiche equivalgono a quelle di un operaio di infimo livello della classe sociale più bassa". E quello di Tacna in Perù: "In America Latina i sacerdoti muoiono, alcuni come soldati ignoti, altri privi di ogni aiuto e di ogni speranza"⁴³.

⁴¹ "Latinoamérica", (1953), 4, p. 63.

⁴² Relazione dell'Episcopato Boliviano, in ASPCAL, in CGRJ.

⁴³ E. Cárdenas, *América Latina*, in *Storia della Chiesa*, XXV/2, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, cit., p. 510.

Particolarmente tragica appare la condizione religiosa degli indigeni. Praticano una religione propria, fatta di magia e superstizione. La presenza della Chiesa è spesso inesistente, anche a livello caritativo, a differenza dei protestanti, che hanno ovunque scuole, ospedali e dispensari. I religiosi rifiutano di abbracciare questo apostolato, preferendo missioni più gratificanti nelle città o lungo la costa. Manca un piano organico e tutto è lasciato al libero arbitrio dei singoli. Questa situazione offre al comunismo, che ogni giorno raddoppia i suoi sforzi, un terreno propizio per allontanare gli indigeni dalle loro credenze religiose “Non chiudiamo gli occhi al pericolo di perderli, – scrivono i vescovi – se non ci svegliamo non avremo futuro”⁴⁴.

Una riflessione sulle caratteristiche religiose del continente e sui suoi problemi sociali, politici e culturali è offerta da una memoria inviata al Comitato centrale da Manuel Larraín, vescovo di Talca: *Conocemos bien nuestro continente?*. I cristiani, si domanda il vescovo, vivono a livello individuale e culturale una vera vita cristiana?

“L’America Latina si incontra in un momento cruciale e di estrema gravità. Questa memoria, scrive, potrà apparire pessimista però in fondo non lo è. La forza del laicismo massonico, del protestantesimo e del comunismo si stanno muovendo in forma straordinariamente attiva. Le forze dell’apostolato cattolico [...] non sono unite dentro ciascun paese, né tanto meno a livello internazionale. Se i cattolici latinoamericani non prendono coscienza che è giunta l’ora apostolica, se non passano dal piano della conservazione a quello missionario, se non si riorganizzano a livello nazionale e internazionale [...] la Chiesa dovrà piangere nel futuro la perdita della fisionomia cattolica di questo continente [...] I cattolici latinoamericani hanno bisogno dell’aiuto dei loro fratelli europei e nordamericani 1) che comprendano la nostra mentalità e i nostri problemi 2) che si adattino alla nostra realtà 3) che influiscano soprattutto intellettualmente sulla vita delle nostre nazioni”⁴⁵.

Sono tanti i suggerimenti che i vescovi avanzano per rispondere alle sfide pastorali, in vista della prossima assemblea. È

⁴⁴ Relazioni dell’Episcopato Peruviano, in ASPCAL, in CGRJ.

⁴⁵ M. Larraín, *Conocemos bien nuestro continente?*, in ASPCAL, in CGRJ.

necessario vincere l'ignoranza dei nostri fedeli, facendogli conoscere la Bibbia, stampandola e diffondendola gratuitamente, come fanno i protestanti. Nella somministrazione dei sacramenti è necessario usare lo spagnolo, più che continuare a usare una lingua che nessuno capisce e conosce. Dobbiamo "costringere" i nostri preti a ritrovare la passione per la missione tra gli indigeni, ma per farlo è necessario convincerli a studiare le lingue e a riscoprire il valore evangelico del sacrificio. La radio, come diverse esperienze stanno dimostrando, può essere un potente strumento di alfabetizzazione e di evangelizzazione. Non si possono più tenere ai margini i laici, è necessario un loro coinvolgimento attivo e non solo formale nella pastorale e nella società civile.

La formula giuridico-canonica, scelta da Roma, è diversa da quella adottata da Leone XIII per il Concilio Plenario del 1889. Rio non è un Concilio, ma "un'autorevole consultazione dei rappresentanti più qualificati delle province ecclesiastiche dell'America Latina, voluta per avviare una rinascita della vita cristiana del continente".

La Conferenza di Rio de Janeiro si apre il 25 luglio nel collegio *Sacré Cœur* in via Pinheiro Machado, nel cuore della città carioca, e terminerà il 4 agosto del 1955. Vi prendono parte i cardinali latinoamericani, eccetto quelli argentini impediti a lasciare il Paese dalla grave situazione politica prodotta dalla crisi peronista, 43 arcivescovi e 59 vescovi, in rappresentanza di 66 arcidiocesi, 218 diocesi, 33 prelature, 43 vicariati e 15 prefetture apostoliche. Assistono come osservatori rappresentanti dell'episcopato degli Stati Uniti, Canada, Portogallo, Spagna e Filippine. Il 29 giugno 1955 il papa nomina presidente della Conferenza, il cardinale Adeodato Giovanni Piazza, che sarà accompagnato nel suo viaggio in Brasile da Samorè e Casaroli. Al cardinale, Pio XII indirizza una lettera apostolica, *Ad Ecclesiam Christi*, che il pontefice scrive e corregge più volte personalmente, come documentano le varie bozze raccolte in archivio, nella quale, esortati i vescovi latinoamericani a una "cordiale ed ordinata" collaborazione, suggerisce loro i temi da trattare⁴⁶. Nel testo pontificio, la vera *Magna Charta* che gui-

⁴⁶ A.A.S., 47 (1955), pp. 539-544.

derà i lavori della Conferenza, Pio XII prende le distanze dai “tristi presentimenti” che molti hanno sul futuro del cattolicesimo latinoamericano. “Nutriamo, anzi, – scrive – nel Nostro cuore la speranza che fra non molto l’America Latina possa trovarsi in grado di rispondere, con vigoroso impegno, alla vocazione apostolica che la Provvidenza divina sembra aver assegnata a codesto grande Continente, di aver cioè un posto preminente nel nobilissimo ufficio di comunicare anche agli altri popoli, per l’avvenire, i desiderati doni della salvezza e della pace”. Per preservare e difendere questa vocazione è necessario agire con prontezza, coraggio e determinazione e soprattutto attraverso nuovi metodi di apostolato.

Il cattolicesimo sudamericano è minacciato, secondo Pacelli, da due gravi problemi: *ad intra* la secolare mancanza di sacerdoti e lo scarso impegno apostolico del laicato e, *ad extra*, il laicismo massonico, il proselitismo protestante, l’ideologia comunista e la rinascita dello spiritismo. Senza clero non c’è Chiesa, “si oscura la verità religiosa, perdono vigore le leggi e i precetti, si illanguidisce la vita della grazia, si rilassano i costumi dei popoli, si indebolisce nella vita pubblica e nelle società la vita cristiana”.

Il papa chiede ai vescovi di concentrarsi “sulle forme più idonee ed efficaci per suscitare nuove vocazioni allo stato ecclesiastico tra i figli delle loro terre”; su come utilizzare al meglio il clero straniero; sulla strategia da opporre agli “assalti di astuti nemici”. Suggestisce infine che si discuta, in particolare modo, su come sviluppare una più organica collaborazione tra i diversi episcopati. *Ad Ecclesiam Christi* è senza dubbio il *telón de fondo* che guida i lavori.

La Conferenza si apre con un intervento del cardinale A.G. Piazza che, alla luce delle indicazioni papali, “dà il la” ai lavori⁴⁷. Dopo aver ricordato come la storia dell’evangelizzazione dell’America Latina rappresenti uno dei capitoli più prodigiosi della storia della Chiesa universale dell’epoca moderna, si chiede se nel nuovo mondo la predicazione del Vangelo sia veramente giunta a ogni creatura. Il cardinale avverte i pericoli della civiltà profana “dalla fisionomia quasi pagana” e richia-

⁴⁷ “L’Osservatore Romano”, 28 luglio 1955.

ma i vescovi a riprendere con passione l'urgenza della missione. L'assemblea nel suo svolgimento si organizza in varie Commissioni⁴⁸. Ai lavori partecipano come relatori non vescovi, quattro esperti: Agnelo Rossi e il francescano Bonaventura Kloppenburg, brasiliani; Juan J. Salcedo, il salesiano Pablo Medellín e il gesuita Eduardo Ospina colombiani.

Il primo dei grandi temi affrontato dalla Conferenza è la questione dell'ingiustizia sociale. Il vescovo di Tulancingo, Darío Miranda, del Messico, sottolinea con forza le condizioni di forzata povertà in cui è costretto il popolo latinoamericano⁴⁹. L'ausiliare di Asunción, Ramón Bogarín parla di crisi del sentito sociale, di mancanza di senso della cittadinanza, di "indifferenza civica", malattie che hanno contagiato anche i cattolici, tanto da renderli indifferenti al valore del bene comune. La Chiesa latinoamericana è troppo clericale. Le istituzioni cattoliche si sono anchilosate in "un'attitudine alla fuga". Tocca, infine, il problema dell'alcolismo, la disgregazione familiare e l'esodo dalle campagne, definendoli prodotti

⁴⁸ Quella generale, costituita dai cardinali C.C. de Vasconcelos Motta (San Paolo), J.M. Caro (Santiago del Cile), M. Arteaga y Betancourt (L'Avana) e A. Da Silva (San Salvador de Bahía), studia i problemi della cooperazione interamericana nell'apostolato sacerdotale. La prima Commissione è articolata in tre sezioni, presiedute rispettivamente dai card. C. Luque (Bogotà), C.M. de la Torre (Quito) e J. de Barros Camara (Rio de Janeiro), centrata sui problemi del clero nazionale, di quello straniero, dei religiosi e delle religiose. La seconda capitanata da A.M. Barbieri (Montevideo), si occupa degli ausiliari del clero, cioè dell'Azione cattolica. La terza coordinata da P. Finbarro Ryan (Port of Spain-Antille Inglesi), sull'organizzazione dei mezzi di apostolato, ha alle proprie dipendenze una sottocommissione presieduta da J. Garibi y Rivera (Guadalajara) dedicata ai problemi della stampa e della radio. La quarta animata da A.V. Scherer (Porto Alegre), dedita alle varie propagande ostili alla Chiesa. La quinta con a capo J.E. Landazuri (Lima), approfondisce i temi relativi all'attività sociale dei cattolici e al comunismo. La sesta presieduta dal Vicario castrense del Perù, C.M. Jurgens prende in esame le questioni relative alle missioni tra gli indios e le popolazioni di colore. L'ultima retta da R.I. Arias Blanco (Caracas) centrata sui problemi dell'emigrazione e dell'assistenza ai marittimi. Le relazioni e le comunicazioni tenute nel corso della Conferenza sono più di cinquanta. Segretari dell'Assemblea sono: A. Silva Santiago, arcivescovo di Concepción in Cile, O.A. Beras, arcivescovo coadiutore di Santo Domingo, O. Márquez Tóriz, arcivescovo di Puebla in Messico, H. Camara, arcivescovo ausiliare di Rio de Janeiro.

⁴⁹ M.D. Miranda, *Actividades sociales de la Iglesia*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 58.

del sottosviluppo⁵⁰. Manuel Larraín invita a trovare nuove forme di comunione e collaborazione tra le singole Chiese nazionali, evitando la frammentazione delle loro iniziative e l'isolamento che ne riducono l'efficacia. La vita di questo continente è caratterizzata da un'unità storica, sociale e religiosa, sin dai tempi della colonia, che non deve andare perduta: è questo lo storico carisma e la forza di questo cattolicesimo⁵¹.

La Conferenza di Rio registra infatti in molti dei suoi interventi l'isolamento delle singole Chiese nazionali. L'arcivescovo di Montevideo, Antonio Maria Barbieri, scrive che "I vescovi non si relazionano con i loro fratelli di lotta [...]. L'unione o la relazione si riduce ai soli amabili scambi delle cartoline per gli auguri di Natale [...]. Siamo uniti nel credo e disuniti nella mutua collaborazione". Il fenomeno della scristianizzazione è segnalato in modo unanime dai vescovi. I cattolici sono spesso irrilevanti nella vita delle nostre nazioni. In Venezuela, denuncia Crispulo Benítez Fontúrvel, vescovo di Barquisimeto, ci sono solo due ore settimanali di istruzione religiosa nella scuola primaria, ma meno del 50% la riceve per mancanza di clero e catechisti. In Ecuador, su un milione circa di bambini tra i 6 e i 15 anni, non più di cinquantamila la ricevono. In Perù la pratica religiosa è spesso ridotta unicamente alla venerazione del culto dei morti o al pellegrinaggio al *Señor de los Milagros* o alla *Cruz de Chalpón*⁵².

È il generale degrado del sentito cristiano a preoccupare i vescovi. In Centroamerica solo il 24% è sposato religiosamente e più del 30% vive in concubinato, con una crescita esponenziale di divorzi. In Perù, nonostante la popolazione si dichiari al 97% cattolica, la fede è debole e la pratica sacramentale è spesso inesistente⁵³. Lo stesso accade in Bolivia e in Ecuador.

⁵⁰ R. Bogarín, *Apostolato social y responsabilidad del cristiano en la vida cívico-política*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 44.

⁵¹ Manuel Larraín Errazuriz, *Colaboración en el campo de la Acción Católica y de la Acción Social*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 56.

⁵² C. Benitez Fonturvel, *Situación religiosa en las naciones de Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 6.

⁵³ C.M. Jurgens Byrne, *La Situación religiosa del Perù*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 4.

Nel secondo e terzo giorno la Conferenza entra nel vivo dei lavori, affrontando i temi chiave: la crisi del clero e il ruolo dei religiosi stranieri.

Il cattolicesimo latinoamericano nonostante rappresenti, alla vigilia della Conferenza, il 32% della popolazione cattolica mondiale, dispone solo del 7% del clero⁵⁴. Su una popolazione di oltre 176 milioni di cattolici, secondo W. Promper, nel 1959 si può contare su 19.227 sacerdoti diocesani e 19.404 religiosi⁵⁵. Un sacerdote circa ogni 5.000 abitanti, mentre nel resto del mondo ve n'è uno ogni 761 abitanti. Queste statistiche sono solo parzialmente rappresentative, sottolinea Helder Câmara, perché non tengono conto dei sacerdoti infermi, anziani o di quelli occupati in attività educative, amministrative e curiali. Oltre che scarso, il clero è mal distribuito. Le enormi distanze, la mancanza di strade e la penuria dei mezzi di comunicazione, fanno sì che i preti per spostarsi da un luogo all'altro impieghino tempi infiniti. In Argentina, su circa 4.045 sacerdoti, 913 lavorano a Buenos Aires, mentre gli altri 3.132, sono sparsi su un territorio grande quasi dieci volte l'Italia. In Guatemala la sproporzione aumenta, tanto da avere un sacerdote ogni 12.400 abitanti.

La maggioranza del clero, inoltre, è straniero. In Venezuela, per esempio, raggiunge più del 45%. Solo la Colombia e il Messico non soffrono questo problema.

Sono tante le ragioni che i vescovi invocano per spiegare questa situazione: il profondo degrado familiare e sociale, la crisi dei costumi, i cattivi esempi offerti da molti sacerdoti secolarizzati, la mancanza di una pastorale vocazionale, la chiusura forzata di molti seminari per ragioni politiche, la diffusa cultura anticlericale e positivista e la questione del celibato ecclesiastico. Essere prete in America Latina è un "mestiere" defaticante. Le parrocchie sono di quattro-cinquemila chilometri quadrati, con quarantamila o cinquantamila fedeli. L'immagine di parrocchia come comunità di fede attorno all'eucarestia, scrive un vescovo peruviano "in queste terre verrà raggiunto solo tra qualche secolo"⁵⁶. Fare il parroco nella

⁵⁴ M. De Miranda Vilas Boas, *Clero não nacional*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 45.

⁵⁵ W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, Lovanio 1965.

⁵⁶ J. Dammert Bellido, *Un grave problema, la distancia*, in "Incunabile", 905, Salamanca (1957), p. 117.

foresta amazzonica o sulla Cordigliera delle Ande è essere “medico, ostetrico, avvocato e ingegnere; [...] Nelle zone più impervie del Perù esiste solo la legge della giungla [...]. Le leggi dello stato sono sconosciute, [...] è il diritto consuetudinario a regolare la vita [...]. Le popolazioni vedono il loro sacerdote, almeno una volta all’anno, raramente un poliziotto, mai le autorità civili”⁵⁷.

Per suscitare vocazioni, è necessario insistere sulla specifica formazione spirituale del prete, sostengono in molti, sul ruolo del direttore spirituale, sugli esercizi e sulla preghiera. Sarebbe opportuno introdurre un anno di noviziato, prima della filosofia, anche per i sacerdoti diocesani e offrire una maggiore formazione biblica e sociale. I Rettori dei seminari, si lamentano i porporati, devono essere più severi nell’escludere i candidati poco degni.

Per l’arcivescovo di Sucre, J. Clemente Maurer, i vescovi devono assumersi concretamente i bisogni economici, culturali ed affettivi dei loro preti. Bisogna educarli alla vita comune, la paternità spirituale non può essere ridotta a sola burocrazia. Sentirsi amato e appoggiato dal proprio vescovo è il miglior aiuto che si possa dare al nostro clero⁵⁸. Per il vescovo di Piura in Perù, Federico Perez Silva, la vita comune e una sincera fraternità sacerdotale sono il solo antidoto, per il clero diocesano, all’isolamento, alla solitudine e alle frustrazioni provocate o dall’attivismo o dal disimpegno. Bisogna aiutare ciascuno a trovare la strada della propria santificazione personale, attraverso un generoso ministero.

Il tema dei non facili rapporti tra clero diocesano e religioso è affidato al vescovo ausiliare di Buenos Aires, Manuel Tato. I religiosi sono spesso un corpo separato che opera autonomamente nella vita diocesana. La Chiesa non è una società di “franco tiratori”, in cui ciascuno va per proprio conto, ma è necessario che i vescovi rispettino la specifica vocazione delle singole famiglie religiose, evitando sfiducia e risentimenti.

⁵⁷ J. Teran Dutari *et al.*, *Atti del Simposio sudamericano-alemàn sobre Iglesia y Estado*, Quito 1980.

⁵⁸ J.C. Maurer, *Diligencias y medidas para conservar la espirituadad en el clero con cura de almas*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 12.

Colpisce che il ruolo e la dimensione dello specifico apostolato esercitato dalle religiose, nonostante la loro numerosa presenza, sia per lo più ignorato dall'assemblea, considerando che nel 1945 lavorano in America Latina 58.567 religiose, che diventeranno, nel 1960, 98.384 e nel 1975 ben 120.834⁵⁹.

Il terzo giorno dei lavori è dedicato ai laici e affidato all'ausiliare di Rio de Janeiro⁶⁰. Per Câmara è l'ora di un profondo cambiamento di mentalità nella gerarchia. I problemi della Chiesa latinoamericana non troveranno mai soluzione senza il loro decisivo coinvolgimento. Il vescovo ausiliare di Santa Cruz de la Sierra, in Bolivia, Armando Gutiérrez Grenier, chiede che i laici siano impegnati nella catechesi, nell'assistenza ai moribondi, nella somministrazione del battesimo. Il clero deve spogliarsi di antiche gelosie e non sentire la collaborazione con i laici, come un esproprio delle proprie funzioni sacerdotali. Il loro inserimento non può ridursi unicamente a una collaborazione negli atti di pietà, ma deve essere "un apostolato missionario di conquista, per la dilatazione del Regno di Cristo in tutti i settori e in tutti gli ambienti". Affermazioni importanti in un contesto storico e culturale, quello della Conferenza, in cui il laico è ancora considerato come l'"ausiliare" del prete.

Dal 31 luglio al 2 agosto la Conferenza affronta lo studio di tre gruppi di temi: la missione tra gli indios, la gente di colore e i *campesinos*; l'educazione, la cultura e i mezzi di comunicazione di massa; i cosiddetti "fattori avversi", come sono definiti nei documenti preparatori: il laicismo e la massoneria, l'invasione protestante, il comunismo e lo spiritismo.

È un problema quello degli indigeni che attraversa l'intero continente, dal Messico alla Bolivia. Un mondo di 15 milioni di uomini, vissuto per secoli ai margini, umiliato e disprezzato. Bernardino Echeverría Ruiz, vescovo di Ambato in Ecuador, parla dell'indios come di "un naufrago del passato che è venuto nuotando nell'acqua della storia e della vita, come qualcosa

⁵⁹ I dati sono tratti da: CELAM, *Directorio Católico Latinoamericano. Cifras. Libro Auxiliar para la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá 1965.

⁶⁰ H.E. Câmara, *Fundamentos teológicos del apostolados de los seglares*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 24.

di estraneo al cuore dei più⁶¹. Sfruttati, sin dai tempi della colonia, sono stati marginalizzati e abusati dai bianchi, ai confini di una cristianizzazione che “non ne ha cambiato l’anima e il pensiero”. Denuncia il fallimento delle politiche indigeniste e la strumentalizzazione della questione indigena da parte di antropologi, scrittori, falsi rivoluzionari, che hanno usato gli indigeni come “carne da cannone” per le proprie battaglie, sfigurandone il volto e la fisionomia. Per risolvere la questione c’è bisogno di un clero preparato, che conosca la lingua. È necessario coordinare le forze e suscitare nuove energie. “Se questa assemblea – dichiara – adotterà semplicemente una soluzione ecclesiastica, sbagliaremo e di molto”.

Il problema dell’evangelizzazione del mondo indigeno è anche al centro di un’altra relazione, quella del vescovo missionario, Ubaldo E. Cibrián Fernández, prelado di Corocoro, in Bolivia. Qui gli indigeni *quechua* e *aymara* sono più di due milioni, vivono sugli altipiani, in condizioni primitive e di grande isolamento. L’analfabetismo raggiunge l’80% e sono pochissimi quelli in grado di esprimersi in spagnolo. Il loro credo religioso è una amalgama di credenze ataviche e superstizione, spesso una fede naturale, fatta della devozione alla Croce e alla Vergine Maria. È vero che si rivolgono a Dio spontaneamente, ma ignorano, il più delle volte, ogni forma e contenuto delle loro preghiere⁶². Un’analisi condivisa anche dal vescovo di Potosí, Cleto Loayza Gumiel e dal vicario castrense del Perù, Carlos Jurgens.

Il tema della pastorale delle popolazioni di origine africana è svolto dal vescovo brasiliano di Aracajú, Fernando Gomes dos Santos. Secondo il porporato, i neri hanno una religione propria e rappresentano una realtà complessa. Negli ultimi tre secoli in Brasile sono passati otto milioni di schiavi, i quali nonostante il brutale sradicamento dal loro ambiente naturale, hanno dimostrato, una volta arrivati in America, una grande capacità di adattamento. Hanno trasformato il dolore delle loro anime nella melanconia dei loro canti, nella poesia e

⁶¹ B. Echeverría Ruiz, *La Iglesia católica y el problema del Indio*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 26.

⁶² U.E. Cibrián Fernández, *El problema de los indios*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 35.

nella varietà dei loro riti superstiziosi: *xangô*, *candomblé*, *macumba*. La Chiesa non sempre gli è stata vicina, aiutandoli a sopportare l'ignominia della loro schiavitù. Questa indifferenza li ha spinti alla ricerca "di un Dio sconosciuto", attraverso culti clandestini, fatti di antiche pratiche religiose africane e devozioni cristiane. Quello brasiliano è un cattolicesimo sfigurato dalla superstizione e dal feticismo⁶³.

A Rio, per la prima volta la Chiesa latinoamericana riconosce che è mancato l'incontro tra il cristianesimo e gli africani deportati in America. Il traffico transatlantico, favorito in un primo momento da non pochi uomini di Chiesa, come Bartolomè de las Casas (che in un secondo momento prenderà le distanze da questa sua posizione) o da istituzioni come l'Ordine di San Girolamo, è funzionale a liberare gli amerindi dalle catene della schiavitù. Mentre l'indio è l'immagine del puro, dell'innocente non ancora corrotto, il nero, proprio per il colore della pelle, è il discendente di Cam, maledetto da Noè e venuto al mondo per essere schiavo⁶⁴. Nella colonia cattolica, come tra i protestanti del Nord America, la missione tra i neri non è mai una priorità e questo spiega il numero irrisorio di conversioni. Non sono solo gli schiavisti che si oppongono alla loro evangelizzazione, ma sono gli schiavi stessi a non sentire il bisogno di una religione, come quella cristiana, che non gli predica altro che la sottomissione. Se si guarda alle relazioni sulle missioni, agli studi teologici, ai racconti di viaggio, ai documenti espressione della prassi e dell'azione missionaria, sono gli amerindi, la loro cultura e il loro universo umano e religioso, ad affascinare i missionari europei. Le popolazioni di colore sono spesso considerate un intralcio, una sorta di terzo incomodo, che impedisce l'evangelizzazione dei nativi⁶⁵.

⁶³ F. Gomes Dos Santos, *Gente "de color"*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 39.

⁶⁴ F.D. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford 1974, p. 26.

⁶⁵ W.F. Sater, *The Black Experience in Chile*, in R.B. Toplin (a cura di), *Slavery and Race relations in Latin America*, Wesport 1974, pp. 28-32; H.S. Klein, *Slavery in the Americas. A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Chicago 1967, pp. 89-91; J. Butler, *Slavery and the African Spiritual Holocaust, Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge 1990, pp. 155-156.

I re spagnoli e portoghesi, per evitare che gli africani, contagiati dall'islam, ostacolino la cristianizzazione degli indios, decretano che questi siano battezzati, prima di lasciare l'Africa. Diventare cristiani significa ricevere uno spruzzo di acqua benedetta e un po' di sale sulla lingua e niente di più. Jean-Baptiste du Tertre, un domenicano missionario nelle Antille, nella metà del Seicento, così commenta la qualità del cristianesimo di questi neo convertiti: "Gli schiavi [...] presi agli Spagnoli o ai Portoghesi sono solitamente cristiani, quando li compriamo, poiché costoro non si fanno alcuno scrupolo di battezzarli non appena li acquistano in Africa, nella speranza di istruirli quando li avranno con sé. Ma queste specie di battezzati non sono più addentro nei nostri misteri, né presentano meno difficoltà nell'istruzione di quelli che battezzati non sono"⁶⁶. I teologi, pur tra raffinate distinzioni, in fondo giustificano la schiavitù. Gli ordini religiosi sono proprietari di centinaia di schiavi e partecipano a volte al loro commercio, come la Compagnia di Gesù, tra l'Angola e il Brasile. È probabilmente, quest'ultima, la più grande impresa schiavista del Brasile: la *fazenda* di Santa Cruz, nei pressi di Rio de Janeiro, nel 1759 possiede tra 1.600 e 1.700 schiavi, utilizzati nella propria piantagione⁶⁷. Sono poche le voci di coloro che in questa fase storica protestano e si ribellano, come Bartolomé de Albornoz o i cappuccini, Francisco José de Jaca ed Epifanio de Moirans, che nel 1680 predicano l'illegalità della schiavitù e che verranno per questo scomunicati ed espulsi dall'Avana⁶⁸.

⁶⁶ J.B. du Tertre, *Histoire générale des Antilles*, Paris 1667-1671, II, p. 469.

⁶⁷ A. Vieira, *Resposta aos capitulos que deu contra os religiosos da Companhia em 1662 o Procurador do Maranhão Jorge de Sampaio*, in A. Sergio, H. Cidade, *Obras escolhidas de Antonio Vieira*, v, Lisboa 1951, pp. 298-299; D.G. Sweet, *Black Robes and "black Destiny": Jesuit Views of African Slavery, in 17th-Century Latin America*, "Revista de Historia de América", 86 (1978), p. 104. A proposito dell'*acienda* cfr. R. Graham, *Slave Families of a Rural estate in Colonial Brazil*, in "Journal of Social History", 9, (1975), pp. 382-402.

⁶⁸ M. Maza Miquel, *Clero católico y esclavitud en Cuba, siglos XVI al XIX*, "Estudios Sociales", 23 (1990), pp. 17-60; I.G. Azopardo, *Los Franciscanos y los negros en el siglo XVII*, in *Archivio Ibero-Americano*, 1990, pp. 593-620; T. López García, *Dos defensores de los esclavos en el siglo XVII*, Caracas 1982, pp. 22-46. La maggior parte degli ecclesiastici del tempo è concorde nel riconoscere come valida l'istituzione della schiavitù. Le voci critiche sono pochissime.

Anche i missionari e i filantropi protestanti nel Nord America riconoscono legittima l'istituzione della schiavitù⁶⁹. Sia i conquistatori cattolici in Sudamerica sia i coloni protestanti in Nord America, sono convinti che la cristianizzazione degli schiavi porti alla loro emancipazione e, conseguentemente, alla messa in discussione dei loro interessi economici. Per questo preti e pastori si guardano bene dal predicare che abbracciare la fede significhi per gli schiavi alterare o mutare il loro *status* giuridico. La predicazione cristiana, di fatto, è stata per secoli recepita dagli schiavi come una religione dell'inganno: non allevia la sofferenza e promette una dilazionata e trascendente liberazione. Una religione, che in fin dei conti, è funzionale a giustificare l'autorità dei padroni. Tra le tante lacune della storia del cristianesimo latinoamericano manca uno studio del sentimento religioso degli schiavi. La schiavitù è un fenomeno storico panamericano che va dal Canada al Brasile e pone lo spinoso problema della cristianizzazione e della condizione degli africani deportati⁷⁰.

Nel 1955 l'America Latina è un continente ancora sostanzialmente rurale. I contadini sono sfruttati, alla mercè dei latifondisti e senza nessuna forma di protezione sociale. I vescovi denunciano le loro precarie condizioni di vita, ma nello stesso tempo esaltano le virtù eroiche, la devozione religiosa e il loro profondo senso familiare. Il rilancio della missione religiosa e sociale nel mondo contadino è urgente, proclamano molti vescovi nei loro interventi, prima che sia troppo tardi. Per quello di Bucaramanga in Colombia, Aníbal Muñoz Duque, è necessario che la Chiesa torni a farsi prossimo, offrendo assistenza spirituale, igienica, sociale ed economica, in appositi centri di servizio, gestiti dalla Chiesa, vere *casas campesinas*⁷¹.

Al massimo, come nel caso del gesuita Alonso de Sandoval (1576-1652) e di Antonio Vieira (1608-1697), ci si indigna per la condizione inumana in cui sono costretti a vivere i neri, ma senza mettere in discussione i fondamenti e la legittimità istituzionale e giuridica della schiavitù.

⁶⁹ D. Deslandres, *Il cristianesimo nelle Americhe*, in *Storia del Cristianesimo*, IX, *L'età della ragione (1620/30-1750)*, cit., pp. 646-649.

⁷⁰ D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966.

⁷¹ A. Muñoz Duque, *Asistencia a los campesinos*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 27.

Una documentata radiografia dello *status* dell'educazione cattolica è offerta ai vescovi da un rapporto redatto per l'occasione dalla Confederazione Interamericana di Educazione Cattolica. Per il vescovo di Manizales, L. Concha Cordoba, bisogna educare l'uomo latinoamericano, non solo istruirlo, liberando il sistema scolastico dal monopolio di una cultura educativa laicista. La scuola cattolica purtroppo manca di personale, non è sostenuta dai parroci ed è concentrata nei centri urbani, risultando il più delle volte classista, appannaggio solo dei ricchi.

L'impegno della Chiesa, nel campo della cultura, è presentato ai delegati da Antonio M. Barbieri, arcivescovo di Montevideo. Nel campo educativo lo statalismo laico non permette lo sviluppo di una pedagogia autenticamente cristiana. Le università cattoliche sono poche e non raggiungono tanti. La Chiesa non dispone di riviste o giornali a grande diffusione. La stampa latinoamericana, sia a carattere scientifico sia quella informativa, è laica. "Non abbiamo voce, viviamo in difesa" – afferma – e "lasciamo che l'iniziativa sia sempre degli avversari. Come rimediare a questo stato di cose?", si chiede un po' pessimisticamente, al termine della sua relazione. Nel corso del dibattito si avanzano varie proposte: fondare un giornale cattolico a diffusione continentale; incrementare l'apostolato radiofonico, sulla scia della felice esperienza di *Radio Sutatenza* in Colombia; produrre e distribuire film a ispirazione religiosa; sostenere con maggiore impegno la diffusione delle riviste cattoliche da "Christus", a "Criterio", a "Latinoamérica"; moltiplicare le scuole e i centri educativi.

Gli ultimi giorni del Congresso sono dedicati all'analisi e allo studio di quelli che nel linguaggio dell'epoca sono definiti come "fattori avversi": il laicismo, il protestantesimo, il comunismo e lo spiritismo. I vescovi sono preoccupati dello sviluppo della massoneria. Al contrario di quanto accade in Europa, in America Latina questa non sente il bisogno di mimetizzarsi, di agire clandestinamente, come una società segreta, qui opera alla luce del sole, ammantandosi di beneficenza e filantropia, tanto da infiltrarsi anche negli ambienti cattolici e tra il clero. I massoni sono abili, finanziano le attività cattoliche, controllandone a volte l'operato.

Il tema della proliferazione delle missioni protestanti è svolto da due dei cinque esperti non vescovi: il brasiliano Agnelo Rossi, futuro cardinale e prefetto di Propaganda Fide e il colombiano Eduardo Ospina⁷². Il protestantesimo, esordisce il Gesuita, si è diffuso in America Latina, all'indomani del Congresso di Edimburgo del 1910. Secondo i dati in suo possesso, sono presenti nella sola Argentina ben 38 Chiese protestanti, 35 in Brasile e 34 in Messico, con 5.688 missionari, rispetto ai 994 del 1903. La loro metodologia missionaria, spiega, poggia su cinque pilastri: la predicazione itinerante, la stampa, la propaganda biblica e radiofonica e le scuole. I loro missionari non aspettano la gente in parrocchia, si recano casa per casa, conoscono ogni famiglia e i loro problemi, visitano gli ammalati negli ospedali, nelle carceri e nei riformatori. Stampano una varietà infinita di libri, pubblicazioni periodiche, foglietti volanti, scritti in un linguaggio diretto, semplice e popolare. Ma è soprattutto la propaganda biblica il loro pezzo forte. Nel 1951 la loro *Bible House* stampa in spagnolo e portoghese più di quattro milioni di esemplari. Possiedono emittenti radiofoniche a Porto Rico, L'Avana, Città del Messico, Città del Guatemala, San José de Costa Rica, Panama, La Paz, Recife, Rio de Janeiro, Montevideo e Santiago del Cile. La più importante, *La Voz de los Andes*, di Quito, raggiunge ogni angolo del Paese. Hanno scuole e collegi in tutto il continente. Secondo i dati forniti dal *World Faith in Action*, le Chiese protestanti gestiscono in tutto il Sudamerica più di 900 centri educativi, oltre all'Università di Mackenzie a San Paolo. Sono oltre 3.125.000 i fedeli, che hanno aderito globalmente a queste nuove Chiese, mentre nel 1890 non raggiungevano i 50.000. Come frenare questo proselitismo? Rio può rappresentare, per il Gesuita, un nuovo Concilio di Trento, in grado di generare una "potente e organizzata reazione cattolica". Come? Attraverso l'organizzazione di un movimento di catechisti laici itineranti nel mondo rurale, la vendita a basso costo della Bibbia, l'istituzione di una festa del libro cattolico, la moltiplicazione di scuole radiofoniche per l'insegnamento

⁷² E. Ospina, *La penetracion del protestantismo en America Latina*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 9.

catechetico e l'alfabetizzazione, una rinnovata presenza educativa e sociale, attraverso scuole di base, orfanotrofi, dispensari, cooperative e tipografie, ma soprattutto attraverso una generale mobilitazione, una campagna a difesa della fede.

Una quadro altrettanto allarmante è quello offerto da Agnelo Rossi rispetto al Brasile⁷³. Qui il protestantesimo può contare, oltre che sull'università, su 88 collegi e 28 seminari, con più di 1.500 seminaristi. Un seminarista per ogni 1.333 protestanti, a differenza della Chiesa cattolica che ne ha uno per 11.000 fedeli. La loro attività di beneficenza e assistenza sociale è sorprendente: 21 ospedali, 15 ambulatori, un lebbrosario, 5 sanatori. Più dell'80% dei loro pastori non sono più stranieri, ma brasiliani e possono contare su circa 6.000 luoghi di culto. Uno dei loro metodi più efficaci è la cosiddetta crociata della "cura miracolosa", che trova grande successo negli ambienti più umili e popolari. Inoltre il protestantesimo suscita grande simpatia nel mondo intellettuale universitario e nell'ambiente giovanile, grazie all'insegnamento gratuito dell'inglese.

La questione comunista è affidata a un grande esperto del tema, Mariano Rossell y Arellano, arcivescovo di Città del Guatemala, noto in tutto il continente per il suo impegno anti-comunista, contro il governo del colonnello Arbenz Guzman, autore, inoltre, di una delle più note lettere pastorali, sull'argomento, pubblicata nel 1954⁷⁴. Il comunismo è la conseguenza dell'apostasia sociale della dottrina di Cristo, è frutto di un secolo di laicismo e di sordità dei cattolici all'insegnamento sociale della Chiesa. Ha trovato in America Latina due validi alleati, che gli hanno arato il terreno: da un lato il vecchio liberalismo "ateo, antireligioso, corrotto e ingiusto, sfruttatore dell'operaio, dell'indio e del contadino" e dall'altro "i regimi conservatori di tipo paternalista", che hanno prodotto ingiustizia sociale e allargato le differenze di classe. La sua tecnica è subdola, approfittando dell'ingiustizia sociale e della miseria generalizzata, illude e miete consensi, a volte anche con la complicità del clero. Nel momento in cui si celebrano i lavori

⁷³ A. Rossi, *O Protestantismo no Brasil*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 10.

⁷⁴ M. Rossell y Arellano, *El comunismo*, in ASPCAL, in CGRJ.

della Conferenza, vi sono Paesi come la Colombia e il Venezuela, dove il comunismo è illegale e altri, come il Perù e la Bolivia, dove grazie alla “collusione” dei missionari protestanti, si è diffuso raggiungendo una consistenza significativa. L’arcivescovo di Guatemala invita i vescovi a reagire, a non rimanere inerti, a prendere coscienza del grave pericolo che minaccia la fede. Tra i vari rimedi suggerisce la creazione di un Istituto Internazionale, patrocinato dalla gerarchia, che organizzi e coordini la lotta al comunismo, in modo sistematico e continuativo, senza lesinare uomini e mezzi economici.

La ripresa dello spiritismo, tornato particolarmente in voga in Brasile, Cuba, Haiti e Santo Domingo è presentata da due oratori: Paul J.M. Robert, vescovo di Gonaïves ad Haiti e il francescano brasiliano Buenaventura Kloppenburg⁷⁵. Le origini storiche, filosofiche e culturali di questo complesso fenomeno sono analizzate da Kloppenburg, considerato unanimemente il maggior esperto del tema. Lo spiritismo si divide in due grandi famiglie: quella *Kardecista*, più agguerrita dottrinalmente, grazie all’opera di Allan Kardec, pseudonimo del francese Leon Hipolito Denizart, nato a Lione nel 1804 e morto a Parigi nel 1869, considerato il carismatico fondatore e quella *Hubandista*, di origine africana, con i suoi movimenti popolari del *Batuque*, nel sud, della *Macumba*, attorno alla regione di Rio e del *Candomblé*, nella Bahia. Questi movimenti credono nella reincarnazione, negano ogni verità rivelata, ricorrono alla magia e alla negromanzia, praticano culti pagani, considerandosi una vera religione. Nelle relazioni sono, inoltre, descritti i metodi di propaganda, i contenuti delle loro pubblicazioni, le tecniche di proselitismo e l’analisi delle specifiche ragioni del loro successo.

Il 4 agosto la Conferenza si chiude con un solenne discorso del cardinale Adeodato Piazza. Rio è un avvenimento di capitale importanza e resterà impresso nella storia religiosa dell’America Latina. “La Conferenza – afferma – si chiude per la discussione, ma insieme si apre per la sua attuazione: si apre sopra il vostro immenso Continente, sopra campi sterminati di apostolato, sopra popolazioni assetate di luce e di grazie, le

⁷⁵ F.B. Kloppenburg, *Espiritismo*, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 36.

quali restano in attesa e in preghiera... e aspettano i frutti dalle mani dei loro pastori”⁷⁶. Ogni vescovo è invitato a tradurre nella vita della sua diocesi, con urgenza e se necessario con il proprio sacrificio personale e quello di tutto il clero, le indicazioni scaturite dall’assemblea. Ogni pastore sia fermo nell’intraprendere le iniziative che sono state proposte e costante nel portarle a termine. Nessuno si faccia prendere dallo scoraggiamento, dalla difficoltà e soprattutto dal pessimismo, che “come una nebbia che nasconde la visione della realtà, intristisce l’animo e intorpidisce il volere e la coscienza”. Abbiate fiducia e date fiducia al vostro clero. Ma soprattutto, conclude il porporato, ogni vescovo si ricordi di avere a disposizione una forza invincibile, il ricorso a colui che in ogni circostanza è alleato e avvocato.

Al termine dei lavori i vescovi approvano un documento conclusivo articolato in varie raccomandazioni e una solenne dichiarazione. Riconoscono come la drammatica carenza di clero abbia reso debole e lenta l’opera di evangelizzazione. La dottrina cattolica, dichiarano, “è conosciuta troppo superficialmente”. I fedeli non sono preparati, per questo gli avversari “del patrimonio cattolico” sono “più forti e a volte vittoriosi”. La maggior parte dei nostri fedeli, i lavoratori dei campi e delle città, vivono in situazioni angosciose, caratterizzate da una “deplorable condizione di vita materiale”, che mette in pericolo il benessere e il progresso generale dei nostri Paesi, nonché lo sviluppo della vita spirituale. È necessario che la Chiesa torni a essere missionaria, suscitando nuove vocazioni sacerdotali e religiose, lavorando per lo sviluppo di una nuova giustizia sociale, assumendosi le sfide poste dalla questione indigena, in sintesi: “illuminando, educando ed operando”.

Ma oltre a queste pur notevoli indicazioni operative, la Conferenza di Rio è passata alla storia per una specifica raccomandazione, quella contenuta nel titolo XI ove è auspicata la nascita della prima forma di collegialità episcopale di un intero continente, composta dai rappresentanti delle singole Conferenze episcopali, ossia un permanente Consiglio

⁷⁶ Il discorso del card. A. Piazza, in “L’Osservatore Romano”, 6 agosto 1955.

Episcopale Latinoamericano, con lo scopo di coordinare le attività e aiutare le opere cattoliche, promuovendo la convocazione di nuove conferenze dell'intero episcopato, in accordo con la Santa Sede.

I suggerimenti e le proposte di Rio sono approvate dal papa, dopo il consueto *iter* tra i vari dicasteri della Curia romana. Il 24 settembre 1955 il cardinale Piazza annuncia la nascita del Consiglio dell'Episcopato Latinoamericano, il CELAM, definito statutariamente come "Organo di contatto e di cooperazione tra le Conferenze Episcopali dell'America Latina". Un referendum tra i 349 ordinari dell'America Latina, in merito alla scelta della sede del Segretariato generale, indica come luogo Roma con 32 voti, Bogotà con 30, Rio de Janeiro con 16, Lima con 6 e Santiago con 2. Pur tenendo conto della preferenza manifestata, il papa sceglie come sede Bogotà e nella stessa occasione nomina, come Segretario permanente, un sacerdote colombiano Julián Mendoza Guerrero, che vi rimarrà per molti anni⁷⁷.

Dal 5 al 14 novembre 1956 il CELAM tiene nella capitale colombiana il suo primo incontro. I temi all'ordine del giorno sono sostanzialmente giuridico-organizzativi: approvazione degli statuti e dei regolamenti, organizzazione del Segretariato, finanziamenti, scelta delle cariche e approvazione di un primo piano pastorale continentale. A Roma si teme che il nuovo organismo sia soffocato sul nascere da un apparato eccessivamente burocratico. "Siamo alla prima esperienza – scrive Samorè al nunzio Bertoli il 20 ottobre 1956 – dobbiamo adoprarci perché riesca. Evitare tutto il superfluo che potrebbe non impressionare bene e facilitare il 'fracasso' [...]. Ai primi entusiasmi subentra spesso stanchezza e apatia, stiamo attenti a questo pericolo. Non fare programmi troppo vasti, troppo complessi [...]. L'organismo deve poter continuare"⁷⁸.

Lo statuto approvato sancisce che il Consiglio episcopale latinoamericano sia l'organo di contatto e di collaborazione delle Conferenze Episcopali dell'America Latina, con l'obietti-

⁷⁷ Lettera circolare del card. A. Piazza ai Nunzi dell'America Latina, marzo 1956, in ASPCAL, in CGRJ.

⁷⁸ Lettera di A. Samorè a P. Bertoli, 20 ottobre 1956, in ASPCAL, in CGRJ.

vo di coordinare tutte le attività cattoliche, assicurando una maggiore efficacia apostolica. Lo statuto e il regolamento, approvati dal Vaticano il 27 gennaio 1957, rimarranno in vigore sino al 1969. I vescovi decidono di pubblicare un bollettino informativo e di strutturare il Segretariato generale in cinque sottosegretariati: Difesa delle fede (catechesi, insegnamento religioso, predicazione, liturgia, cinema, radio, televisione, stampa, immigrazione, missione); Cura delle anime (clero straniero, seminari, vocazioni sacerdotali e religiose, istituti religiosi, pontificio collegio Pio Latinoamericano); Educazione cattolica (apostolato universitario, assistenza morale e religiosa agli studenti latinoamericani all'estero); Apostolato dei laici (azione cattolica, apostolato secolare e JOC); Azione sociale (assistenza sociale). A guidare il nuovo organismo è eletto come presidente il cardinale Jaime de Barros Cámara, arcivescovo di Rio de Janeiro e come vicepresidenti il primate del Messico Miguel Darío Miranda e il vescovo di Talca Manuel Larraín⁷⁹.

Dal 10 al 17 novembre 1957 il CELAM si riunisce per la sua seconda assemblea a Fomeque in Colombia. Sei gli argomenti all'ordine del giorno: i rapporti e il coordinamento pastorale con i religiosi; l'organizzazione dei segretariati nazionali; lo sviluppo e la promozione dell'apostolato laicale; la pastorale universitaria; l'adesione e la collaborazione con l'UNESCO, nell'ambito del grande progetto varato dall'organizzazione delle Nazioni Unite in merito allo sviluppo dell'educazione elementare in America Latina, approvato dalla Conferenza di Lima, dal 23 al 5 maggio del 1956; lo sviluppo della stampa cattolica e il sostegno da parte della gerarchia alla neonata Unione Latinoamericana della stampa cattolica, ULAPC.

La Pontificia Commissione per l'America Latina

Già al termine dei lavori del Primo Concilio Plenario, nel 1899, i presuli chiedono a Leone XIII di creare nella Segreteria di Stato Vaticana una sezione autonoma ed indipendente,

⁷⁹ Come responsabile del primo sottosegretariato, quello della Difesa della fede è scelto Felipe Santiago Benítez di Assunción. Alla Cura d'anime

totalmente dedicata al Nuovo mondo. Sarà però Pio XII a coronare il sogno antico dei vescovi latinoamericani. L'idea di istituire in Vaticano un dicastero dedicato all'America Latina risale al 12 maggio del 1953 ed è avanzata per la prima volta in una nota preparata per il Pro-segretario di Stato da Antonio Samorè. Tardini, al momento, non vede l'utilità dell'iniziativa e il progetto viene accantonato. Conclusa la Conferenza di Rio de Janeiro, il problema torna di attualità. Il 12 maggio del 1956 Agostino Casaroli, al ritorno dal Brasile, prepara due appunti per Tardini e Piazza, affinché possano eventualmente riferire al Santo Padre in merito alla "convenienza di istituire una permanente Commissione mista per il Sudamerica"⁸⁰. Il suggerimento di Casaroli è che venga mantenuta viva, precisandone ruolo e funzioni, la Commissione mista che a suo tempo si era occupata della preparazione della Conferenza di Rio de Janeiro. Ciò permetterebbe di unificare e coordinare l'azione già svolta dai vari dicasteri e, nello stesso tempo, sostenere e guidare l'operato del CELAM. Secondo Casaroli un'impresa come quella del CELAM è di tale proporzione e complessità, che "difficilmente avrebbe probabilità di successo senza una continua, fattiva, diretta – se pur discreta – presenza della Santa Sede, con il suo prestigio, la sua autorità, la conoscenza che Essa sola può avere dell'insieme dei problemi, l'esperienza che Essa sola possiede nel ritrovare idonee soluzioni". Vista l'importanza che l'America Latina ha per la Chiesa cattolica, è necessario che il Vaticano "non lasci mancare il proprio volenteroso e vigoroso concorso" in questo campo. Questo nuovo dicastero non dovrebbe limitarsi al semplice e burocratico coordinamento delle attività già svolte dalle singole congregazioni, ma assumere la promozione di iniziative nuove, in grado di assicurare la ripresa religiosa di questo continente "che di cattolico ancora conserva il nome, le tradizioni, i sentimenti, ma che è in pericolo di perdere la sostanza". La Commissione mista per l'America Latina dovrebbe avere uno statuto auto-

Alfonso Schmidt di Porto Alegre. All'Educazione cattolica Raúl Martínez, di Buenos Aires. All'Apostolato dei laici Rafael Vasquez Corona, di Guadalajara. All'Azione sociale, Eduardo Picher, di Lima.

⁸⁰ Appunto di A. Casaroli a D. Tardini, 12 maggio 1956, in ASPCAL, in CGRJ.

mo e un proprio organico, sotto la diretta autorità del Sommo pontefice.

Tardini convinto, dopo Rio, dell'utilità di questo nuovo dicastero, nell'organigramma della Curia romana, da navigato curiale intravede le difficoltà di una sua realizzazione. Sull'appunto del giovane Casaroli annota: "Sarebbe bene pensare subito a qualche altro impiegato. Avete tenuto presenti le suscettibilità della Concistoriale? Bisognerà per lo meno tenersi in contatto con il card. Piazza". Il Segretario della Concistoriale, infatti, non è d'accordo. Il massimo che è disposto a concedere è un ufficio speciale dedicato all'America Latina, nell'ambito della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari.

Nel 1958, a tre anni dalla fine della Conferenza di Rio de Janeiro, nessuna decisione è ancora presa in materia, nonostante siano in molti a essere convinti della necessità di questa congregazione, che segua le attività del CELAM e coordini le molteplici iniziative missionarie che Pio XII ha chiesto a tutti gli episcopati europei e nordamericani.

Il nuovo segretario della Congregazione Concistoriale, il cardinale Marcello Mimmi, succeduto il 15 dicembre 1957 al cardinale Piazza, morto il 30 novembre, al contrario del suo predecessore si mostra molto più disponibile ai suggerimenti di Samorè e Casaroli. Insediatosi, convoca presso gli uffici della Congregazione una riunione di tutti i membri della Commissione centrale, che a suo tempo avevano organizzato l'assemblea di Rio. Lo scopo dell'incontro, che si tiene il 1 aprile, è ovviamente politico: assicurarsi il consenso di tutti i dicasteri interessati, prima di chiedere la definitiva approvazione papale. Il 21 aprile del 1958, nel corso di una udienza che Samorè ha con Pio XII, la Pontificia Commissione per l'America Latina è finalmente approvata. Il giorno seguente Tardini scrive a Mimmi, comunicandogli la decisione papale. La nuova Commissione è presieduta dal Segretario della Congregazione Concistoriale, di cui è giuridicamente parte. Saranno membri d'ufficio i segretari della Congregazione del Concilio, dei Religiosi, di Propaganda Fide, degli Affari Ecclesiastici Straordinari e dei Seminari, oltre a un rappresentante della Congregazione del Santo Uffizio⁸¹.

⁸¹ Lettere di D. Tardini a M. Mimmi, 22 aprile 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

A meno di sei mesi dalla firma papale, Mimmi, il 2 maggio 1958, convoca la prima riunione. Per approvare lo statuto e definire l'identità, le finalità e gli obiettivi. La PCAL ha "l'ufficio di studiare in maniera unitaria i problemi fondamentali della vita cattolica nell'America Latina, favorendo stretta cooperazione tra i Sacri Dicasteri della Curia Romana, interessati alla loro soluzione. Segue e sostiene anche l'attività del Consiglio Episcopale Latinoamericano (C.E.L.A.M.) e del relativo Segretariato Generale". Scopi e composizione della Commissione la indicano, inoltre, come l'organo della Santa Sede per lo sviluppo e il migliore impiego delle energie nell'ambito dell'America Latina. Un centro coordinatore e propulsore di un movimento, in cui si incontrano tutte le forze dalle quali è da attendersi il rinnovamento del cattolicesimo Sudamericano⁸².

Dal 2 maggio 1958 fino al 20 settembre 1967 la Commissione è di fatto animata e diretta da Antonio Samorè e presieduta dai cardinali Marcello Mimmi dal 1958 al 1961 e Carlo Confalonieri dal 1961 al 1968. Lungo questo decennio Samorè si adopera per trasformare il nuovo dicastero in un dinamico ed efficiente organo di coordinamento di tutta la politica missionaria verso il Sudamerica. Uno dei principali obiettivi in questa fase è la promozione di una serie di organizzazioni continentali, come l'OSLAM, l'Organizzazione dei Seminari Latinoamericani, l'ULAPC, l'Unione Latinoamericana della Stampa Cattolica, l'UNDARIO, l'Associazione Cattolica Internazionale per la Radio e la Televisione, l'OCIC, l'Ufficio Cattolico Internazionale del Cinema e dei centri informativi per gli studenti che si recano all'estero per gli studi, il SIAC, Segretariato Interamericano di Azione Cattolica e la CLASC, la Confederazione Latinoamericana dei Sindacalisti Cristiani, pensati in vista del rafforzamento delle strutture fondamentali del cattolicesimo sudamericano, grazie alla collaborazione delle Chiese europee e nordamericane e agli ingenti aiuti economici, messi a disposizione da una serie di fondazioni e istituzioni caritative, quali *Adveniat*, *Misereor*, *Kirche in Not*, *Aktion Brüder in Not*, *OCSHA*, il *CEIAL*, le *Caritas* e

⁸² Verbale della Pontificia Commissione per l'America Latina, 2 maggio 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

il *Latin American Bureau*, della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti⁸³. In questi anni la Commissione è di fatto una dinamica ed efficiente “agenzia di intermediazione ecclesiale”, tra i bisogni pastorali delle Chiese del Nuovo mondo e gli aiuti e le disponibilità offerte dalle Chiese europee, americane e canadesi.

Un piano Marshall per il Sudamerica

Pio XII intravede con grande lungimiranza l'importanza strategica di questo continente per il futuro delle Chiese cristiane. Nel momento in cui l'Europa diventa “terra di missione”, la Chiesa di Roma riscopre con entusiasmo e trasporto il fascino e l'autenticità del cristianesimo popolare latinoamericano e le opportunità che quella parte del mondo riservano alla diffusione del Vangelo e al ruolo della Chiesa.

La Conferenza di Rio spinge Pio XII ad accelerare la definizione di una nuova politica missionaria, non solo aumentando le forze in campo, ma attraverso nuove forme di apostolato adeguate e rispondenti alle sfide del tempo.

È noto come negli ultimi anni Pio XII concentri molte delle sue energie nel rilancio delle missioni, sia dal punto di vista organizzativo, che finanziario. Questa nuova linea di pensiero è ribadita dal papa in una serie di discorsi, interventi, atti di governo, che nel 1956 il cardinale Celso Costantini sintetizza in tre direttive principali: adattamento alle culture locali, trasformazione delle missioni in Chiese locali, emancipazione dell'at-

⁸³ Con la nomina di Samorè a presidente, il 20 settembre 1967, cfr. “L'Osservatore Romano”, 24 settembre 1967, la Commissione subisce una sua prima trasformazione istituzionale e giuridica, che durerà sino al 9 luglio 1969. In questi due anni la Commissione opera come Ente autonomo. Sino ad allora infatti è presieduta dal Segretario della Concistoriale e ha i suoi uffici nella Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Non è chiara in questo periodo la esplicita volontà della Santa Sede, tanto che nella costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 agosto 1967, con la quale Paolo VI riforma la curia romana, il dicastero non è menzionato. Solo all'indomani del Concilio Vaticano II, la Pontificia Commissione trova la sua definitiva collocazione giuridica, come “Organo specifico della Congregazione per i Vescovi, per coordinare le relazioni tra la Santa Sede e il CELAM”, presieduta dal Prefetto della Congregazione per i Vescovi.

tività missionaria dalle interferenze politiche esterne⁸⁴. Il cambiamento degli scenari mondiali, il tumultuoso processo politico frutto della decolonizzazione, il timore che il comunismo dilaghi, approfittando dell'indipendenza delle nuove nazioni, la crisi delle vocazioni, sono tra le principali motivazioni che spingono il papa a tornare negli ultimi anni del suo pontificato al tema missionario con la pubblicazione di una nuova enciclica, la *Fidei donum*, del 1957. Questa ha come obiettivo prioritario i problemi dell'Africa "nell'ora in cui si apre alla vita del mondo moderno attraverso gli anni forse più gravi della sua esistenza millenaria" e l'esigenza di difendere e sostenere la debolezza e la gracilità delle giovani Chiese autoctone, dai tanti pericoli che appaiono minacciarla, quali il falso nazionalismo, il dilagare dell'islam, la propaganda comunista e l'influenza esercitata dal materialismo consumista. Ma il papa è soprattutto preoccupato e angosciato per la grave mancanza di clero locale, per la crisi delle vocazioni e l'affievolirsi nella Chiesa dello slancio missionario. A differenza della *Evangelii praecones*, dotata di maggior respiro, profondità e riflessione storica e teologica, la *Fidei donum* è un'enciclica pragmatica, che risponde a preoccupazioni contingenti, pratiche, quali quelle di ampliare la cerchia dei soggetti e delle istituzioni da coinvolgere nel cantiere missionario. Come rispondere a questa crisi se non attraverso una maggiore apertura universale della Chiesa, che veda nell'impegno missionario delle Chiese locali il veicolo di questa trasformazione? Giovanni Paolo II, in occasione del venticinquesimo anniversario della sua pubblicazione nel 1982, ne sottolineerà "Il principio della corresponsabilità dei vescovi, in forza della loro appartenenza al collegio episcopale, nell'evangelizzazione del mondo", in quanto i vescovi "sono stati consacrati non soltanto per una diocesi, ma per la salvezza di tutto il mondo". Ogni diocesi è chiamata "a prendere sempre più coscienza di questa dimensione universale, cioè a scoprire o riscoprire la propria natura missionaria"⁸⁵.

⁸⁴ C. Costantini, *S.S. Pio XII grande pontefice missionario*, Roma 1956 e Id., *L'opera di S.S. Pio XII per la pace e la collaborazione tra i popoli*, Roma 1953.

⁸⁵ Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata Missionaria del 1982, in *Enchiridion della Chiesa Missionaria*, II, Bologna 1997, p. 273.

Soprattutto dopo l'allontanamento di Costantini, eletto cardinale, Pio XII si assume in prima persona la regia della politica missionaria. Nella *Fidei donum* il papa parla di responsabilità solidale dei vescovi di fronte alla missione apostolica della Chiesa e anticipa il passaggio da una concezione della missione, sino a quel momento territoriale, a una ecclesiale, riscoprendo il valore del rapporto e della cooperazione tra Chiese sorelle. Richiama i vescovi di tutto il mondo a riscoprire questa loro responsabilità missionaria, attraverso la preghiera, il sostegno finanziario e l'invio dei missionari.

Certamente la *Fidei donum* è la risposta ai problemi del cristianesimo africano, in notevole espansione, ma questa non fa che recepire, incoraggiare e ufficializzare la sperimentazione di un nuovo percorso missionario che è già in atto, una prassi che si va testando, già da tempo, in un altro scenario geografico, quello latinoamericano. Nella *Ad Ecclesiam Christi*, Pio XII di fronte alla grave mancanza di clero, ha già auspicato l'urgenza di promuovere una rinnovata pastorale vocazionale, capace di coinvolgere i religiosi non sacerdoti, le religiose e soprattutto la falange, di quelli che definisce "i secolari più generosi". A Rio de Janeiro i vescovi hanno salutato con interesse una serie di iniziative sperimentali promosse, in questo senso, da alcune diocesi canadesi.

Nel luglio del 1955, su suggerimento del delegato apostolico, Giovanni Panico, il vescovo di Nicolet in Canada, Joseph Albertus Martin, decide di offrire alla prelatura *nullius* di Pinheiro, in Brasile, alcuni preti della propria diocesi. I missionari relazionano ogni mese al vescovo sul loro lavoro. Questi rapporti vengono pubblicati sulla stampa diocesana e distribuiti ai fedeli nelle parrocchie, in modo che tutta la diocesi sia coinvolta⁸⁶. A poca distanza di tempo, sotto il nome di Missionari Nicolettiani di Maria, nasce un'associazione di laici con lo stesso scopo missionario. Nel novembre 1957, in un altro territorio della stessa prelatura arrivano preti, suore e laici, prima dalla diocesi di St-Hyacinthe e l'anno seguente da quella di Sherbrooke. Nello stesso anno l'arcidiocesi di

⁸⁶ Lettera di G. Panico a card. G. Piazza, 18 settembre 1956, in ASPCAL, in CGRJ.

Quebec assume la responsabilità di alcune parrocchie, nella periferia operaia di Asuncion in Paraguay, mentre la diocesi di Ottawa, si gemella con Marilia in Brasile e infine quella di St-Boniface con la Bolivia⁸⁷.

Nel luglio 1956, il cardinale Piazza ha una udienza con Pio XII. Il tema dell'incontro, come recita il foglio di udienza, è come "reclutare sacerdoti da inviare alle diocesi scarse di clero nel Brasile e in altre nazioni dell'America Latina", considerando che "purtroppo gli sforzi compiuti dagli Eccmi Ordinari e dalla Sacra Congregazione non hanno dato i frutti che si attendevano"⁸⁸. Il cardinale presenta al papa il modello di collaborazione sperimentato tra la diocesi canadese e la prelatura di Pinheiro in Brasile. Una nuova forma di adozione per cui la prima si impegna a inviare sacerdoti e mezzi finanziari per le opere religiose della seconda. Questo gemellaggio, secondo Piazza, avrebbe il vantaggio di avviare una soluzione radicale del problema, perché le diocesi garantirebbero un numero sufficiente di sacerdoti, la continuità dell'assistenza spirituale, il rispetto delle direttive pastorali dei vescovi locali e i mezzi finanziari. Pio XII, – come annota di suo pugno Tardini nel verbale di udienza – preoccupato del problema, approva "a titolo di esperimento" la proposta, ma pone alcune condizioni: che le diocesi coinvolte siano solo quelle veramente in grado di assumersi tali responsabilità; che la Congregazione vigili attentamente sulla redazione degli accordi tra le varie diocesi; considerando che l'ingresso di sacerdoti stranieri in determinati Paesi può avere riflessi anche in campo politico, ritiene quindi necessario che la Concistoriale si mantenga in stretto rapporto con la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari. Il papa, infine, chiede che questa sperimentazione non coinvolga, in alcun modo, le diocesi italiane. Non vuole che la Chiesa italiana sia privata del suo clero, in un Paese in cui il comunismo rappresenta un avversario forte e minaccioso, contro cui la Chiesa deve combattere una dura battaglia che non può in nessun modo permettersi di perdere.

⁸⁷ Cfr. *L'Apostolat des missionnaires de Marie Immaculée*, Richelieu 1961.

⁸⁸ *America Latina. Provvidenze per ovviare alla scarsità di Clero*, 14 luglio 1956, in ASPCAL, in CGRJ.

L'Ambasciatore di Italia a Bogotà, in un rapporto in merito ai riflessi politici della presenza di numerosi sacerdoti inviati dalla Spagna, che il governo di Madrid tenta di utilizzare per la creazione di una sorta di *Commonwealth* ispanico, post colonialista, riferisce che secondo l'opinione del nunzio Bertoli, i sacerdoti italiani, sarebbero "assai ben accolti e graditi", più degli spagnoli, sennonché all'invio di clero secolare italiano "contrasterebbero direttive di massima del Pontefice, contrarie a far partire nostri sacerdoti particolarmente necessari in Italia, nell'attuale situazione di politica interna"⁸⁹. Una decisione quella papale confermata in una lettera del Ministro degli Affari Esteri italiani a tutte le Ambasciate in Sudamerica⁹⁰.

Il libero coinvolgimento del clero diocesano nell'attività missionaria non piace a Propaganda Fide, plenipotenziaria della politica missionaria della Chiesa cattolica, che guarda con profondo scetticismo a questa sperimentazione, giudicando l'innesto di sacerdoti diocesani, senza preparazione ed esperienza nella vita delle Chiese locali, pericoloso e fonte di confusione, tanto che in alcuni ambienti più radicali del Dicastero, si giungerà a denigrare l'esperienza dei *Fidei donum* definendola "turismo missionario" o "evangelizzazione esotica"⁹¹. Questa posizione verrà mitigata dagli ambienti della Segreteria di Stato, ove Samorè e Dell'Acqua sono al contrario favorevoli⁹². Come spesso accade, la *Fidei donum* rappresenterà un punto di incontro, un compromesso, tra queste varie posizioni.

Il papa è preoccupato, teme che la situazione degeneri ulteriormente. È necessario intervenire e farlo presto. Le notizie che gli giungono dal Sudamerica sono sempre più allarmanti. Non è possibile attendere oltre. Come in altre occasioni difficili, reagisce, ancora una volta, di fronte alla complessità di que-

⁸⁹ Lettera Ambasciatore di Italia a Bogotà al Ministro Affari Esteri, 28 gennaio 1956, in Archivio Storico Ministero Affari Esteri, Affari Politici 1950-1957, d'ora in poi ASMAE.

⁹⁰ Telespresso del Ministro degli Affari Esteri a Ambasciate e Legazioni di Italia, 17, 20 novembre 1956, in ASMAE, Affari Politici 1950-1957.

⁹¹ G. Colzani, *Inizio e profezia di un nuovo cammino*, in D. Nicoli, *Il Movimento Fidei Donum*, Bologna 2007, p. 270.

⁹² Sulla ricostruzione storica e la nascita della *Fidei donum* Cfr. G. Butturini, *Alle origini della Fidei donum. Appunti per una lettura*, "Ad gentes", 11, (2007), 1, pp. 85-108.

sta situazione, invitando tutti gli attori coinvolti a fare di più e meglio: a mobilitarsi nell'aiuto a questa vasta porzione del popolo di Dio. Pacelli è, come scrive Riccardi, "il papa profeta del movimento: nel 1949 si predica la Crociata della bontà, nel 1950 c'è l'Anno Santo, nel 1952 la mobilitazione 'per un mondo migliore', nel 1954 l'Anno Mariano [...]. A queste costanti mobilitazioni, la realtà ecclesiale si rivela non sempre pienamente disponibile, talvolta impermeabile, mentre un ritmo così sostenuto ha come effetto quello di indebolire le risposte"⁹³.

Il soccorso all'America Latina sarà, alla fine del pontificato, la sua ultima e planetaria mobilitazione che susciterà nel cattolicesimo europeo e nordamericano grande accoglienza e adesione. L'America Latina è assunta da Pio XII e da Giovanni XXIII come una priorità strategica per la missione della Chiesa cattolica, attorno alla quale si mobileranno le migliori energie del movimento cattolico internazionale, in una gara di solidarietà, una sorta di *piano Marshall*.

Il cattolicesimo spagnolo già da tempo andava maturando un forte coinvolgimento nella missione in Sudamerica. La Spagna conosce, all'indomani della tragedia della guerra civile, un massiccio incremento di vocazioni. Sin dal 1928 più di 35 sacerdoti del clero secolare della diocesi di Vitoria, decidono di farsi missionari, restando incardinati nella propria diocesi. Lo scoppio della rivoluzione e la Seconda guerra mondiale gli impediscono di partire. Finito il conflitto, nel 1946, il vescovo di Vitoria, Carmelo Ballester chiede alla Santa Sede di inviare un gruppo di sacerdoti del clero diocesano, missionari in India. Pio XII acconsente, ma fa sapere che sarebbero più utili in America Latina e gli prospetta già una destinazione: il distretto missionario di *Los Ríos* in Ecuador. Nel 1948 questa missione è eretta in Vicariato Apostolico e il 10 settembre 1951 è trasformata in Prelatura Apostolica e affidata alla *Obra de las diócesis Vascongadas* (Opera delle Diocesi Basche), che raccoglie sacerdoti diocesani di Vitoria, San Sebastiano e Bilbao, disponibili a farsi missionari. Nel 1954 l'Opera assume la responsabilità di un'altra prelatura, quella di *El Oro*, sempre in Ecuador. Nel 1958 sono già più di cinquanta i preti che si sono

⁹³ A. Riccardi, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, cit., p. 150.

trasferiti in Ecuador e in Venezuela, nel vicariato della *Valle del Tuy*. I preti dell'*Obra* lavorano insieme, fanno vita comune, in modo da sostenersi a vicenda. Sono legati da una forte spiritualità di corpo, centrata sulla rinuncia e sull'obbedienza e da una solidarietà etnica, linguistica e culturale. Sono missionari, ma nello stesso tempo si sentono profondamente legati alle proprie Chiese locali. Attorno alla loro iniziativa matura un vasto movimento di solidarietà, che coinvolge laici e fedeli.

Poche settimane dopo la partenza per l'Ecuador dei primi sacerdoti della diocesi di Vitoria, nasce in Spagna un altro e più strutturato organismo missionario.

Nella Pontificia Università de Comillas, un carismatico gesuita, il padre Francisco Javier Baeza, gode di grande popolarità tra gli studenti universitari, molti dei quali risiedono nel collegio di *Nuestra Señora de Guadalupe* a Madrid. Qui è cappellano un giovane sacerdote, Maximino Romero de Lema, assessore dell'Istituto di Cultura Ispanica. Grazie all'incontro e alla collaborazione pastorale di questi due ecclesiastici nascono, nel marzo del 1947, i primi *Círculos Apostólicos Iberoamericanos*. Ne fanno parte gli argentini Emilio Montero e Juan Sepich, il nicaraguense León Pallé, gli spagnoli Maximino Romero de Lema e Emilio Benavent, il messicano Samuel Lemus e il salvadoregno Ricardo Urioste, in rappresentanza di più di un centinaio di sacerdoti e seminaristi spagnoli, americani e portoghesi, residenti in Spagna, desiderosi di impegnarsi pastoralmente nei Paesi ispanoportoghesi. Un progetto di cui Maximino Romero de Lema, futuro segretario della Congregazione del Clero sotto il pontificato di Paolo VI, investe il nunzio in Spagna, Gaetano Cicognani. Questi gli consiglia di rivolgersi a Roma e di parlarne con Samorè. Durante il suo soggiorno romano Romero de Lema si reca più volte in Vaticano, incontra Montini, Tardini e il cardinale Giuseppe Pizzardo, prefetto della Congregazione dei Seminaristi e dell'Università. L'iniziativa non trova gradimento negli ambienti di Propaganda Fide, per cui se un sacerdote secolare vuole essere missionario, deve farlo all'interno di un istituto religioso. Non è necessario inventarsi altro⁹⁴. Maximino Romero de Lema, nonostante queste difficoltà, non si perde d'animo. Rientrato a Madrid, parte per

⁹⁴ A. Garrigos Meseguer (a cura di), *Evangelizadores de America. Historia de la OCSHA*, Madrid 1992, p. 20.

l'America Latina alla fine del 1948, accompagnato dal direttore dell'Istituto di Cultura Ispanica Joaquín Ruiz-Giménez. La prima tappa è Cuba. Successivamente visita Messico, Guatemala, Nicaragua, Perù e Argentina. Incontra i vescovi, i rettori dei seminari e molti missionari, stabilendo una rete capillare di contatti e relazioni. Tornato in Spagna, presenta ai vescovi, attraverso il cardinale primate, il suo progetto di cooperazione missionaria: *l'Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano Americana*, OCSHA. Lo scopo è formare sacerdoti diocesani, da inviare in Sudamerica. A sovrintendere all'operato del nuovo organismo, i vescovi scelgono l'arcivescovo di Saragozza, Rigoberto Domenech. Nel 1952, a Madrid, l'Opera apre un proprio collegio, dedicato al grande missionario Vasco de Quiroga. Nel giro di pochi anni sono più di 400 i preti che attraverso l'OCSHA operano in America Latina, assieme a molti laici organizzati nell'*Obra de Cooperación Apostólica Seglar Hispano Americana*, OCASHA, la sezione laicale del movimento. A differenza della *Obra de las Diócesis Vascongadas*, che assume integralmente la responsabilità di una circoscrizione ecclesiastica, i missionari della OCSHA scelgono di mescolarsi al clero latinoamericano e di porsi alle dipendenze degli ordinari locali. Tra le due organizzazioni missionarie spagnole, dopo pochi anni, i rapporti si complicano. Sono tanti i motivi di attrito: da quelli culturali, ai rapporti con l'episcopato, alla figura del delegato nazionale, che rappresenta i preti spagnoli nei Paesi di missione. I baschi accusano l'OCSHA di volerli anettere, "accaparrandosi" tutti i sacerdoti disponibili. I vescovi sperano di risolvere il problema fondendo le due istituzioni. Il progetto non riesce, tanto che l'episcopato spagnolo è costretto, per arginare la conflittualità tra le due organizzazioni, a chiedere una mediazione alla Pontificia Commissione per l'America Latina. Il 27 luglio 1959 il cardinale Mimmi convoca a Roma l'arcivescovo di Saragozza, presidente della Commissione episcopale della OCSHA e il vescovo di Vittoria Francisco Peralta y Ballabriga, in rappresentanza dei vescovi di San Sebastian e Bilbao, nella speranza di dirimere il conflitto e trovare un accordo. Le posizioni sono molto distanti e solo alla fine, grazie all'intervento di Mimmi e Samorè, si raggiunge una tregua che soddisfa entrambi i contendenti⁹⁵.

⁹⁵ Verbale della riunione straordinaria della Pontificia Commissione per l'America Latina, 27 luglio 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

Anche la Chiesa belga è coinvolta nel soccorso all'America Latina. Il 5 luglio 1952 il cardinale Pizzardo, Prefetto della Congregazione dei Seminari, scrive all'arcivescovo di Bruxelles-Malines, Joseph E. van Roey, per sollecitare l'episcopato di questo Paese, rispetto alla grave situazione del clero sudamericano. "Oso pregare l'Eminenza Vostra Reverendissima di voler sottoporre ad esame questo grave problema, che dà a questa Congregazione tanto da riflettere e tanto da temere per la responsabilità davanti a Dio"⁹⁶. Il cardinale dal 1902 al 1907 era vissuto nel Collegio Nordamericano, eretto nel 1857 a Lovanio, per formare sacerdoti missionari negli Stati Uniti. "Conoscevo – scrive – la storia della fondazione di questo seminario e i servizi ch'esso da un secolo va rendendo alla Chiesa dell'America del nord, cui ha dato centinaia di eccellenti sacerdoti. Mi sembrava che il mezzo migliore di prestare un servizio all'America Latina fosse di erigerne uno simile anche per essa"⁹⁷. La richiesta di Pizzardo è all'ordine del giorno della riunione annuale dell'episcopato belga del 27-28 luglio del 1952. Il 24 settembre dell'anno seguente il *Collegium pro America Latina*, apre le porte ai primi candidati⁹⁸. Nel novembre 1957, come scrive il suo presidente, il canonico F. van Steenberghen, nel bollettino ufficiale del collegio, *Aux Amis de l'Amérique Latine*, sono già più di 90 i giovani europei che si preparano a raggiungere i 53 sacerdoti che sono già al lavoro nel nuovo mondo⁹⁹.

Anche il resto degli episcopati europei è invitato da Pio XII a gareggiare in questo movimento di solidarietà in favore dell'America Latina. Nel 1959 un seminario minore è fondato a Zenderen in Olanda¹⁰⁰. Un gruppo di sacerdoti delle diocesi

⁹⁶ Lettera di G. Pizzardo a J.E. van Roey, 5 luglio 1952, in "Buletin de l'Union Missionnaire du clergè", octobre 1959, pp. 239-240.

⁹⁷ "Bulletin de l'Union Missionnaire du clergè", octobre 1960, pp. 239-243. Il fascicolo raccoglie un'ampia documentazione, fornita dal cardinale sulle origini del Collegio per l'America Latina.

⁹⁸ F. Cavalli, *La collaborazione dell'episcopato d'Europa*, in "La Civiltà Cattolica", 1960, IV, 379-393, p. 14.

⁹⁹ "Aux Amis de l'Amérique Latine", Buletin trimestriel d'information du Collège pour l'Amérique latine, novembre 1957, (5).

¹⁰⁰ "Aux Amis de l'Amérique Latine", cit., novembre 1959, (13).

svizzere è accolto dall'arcivescovo di Popayan, in Colombia, Diego Gomez Tamayo, nel vicariato di Rio Blanco. I vescovi tedeschi nell'agosto del 1957 approvano una missione in Bolivia. Il vescovo di Paderborn in Germania, Lorenzo Jaeger, colpito dalla tragica situazione di una diocesi brasiliana, invita il vescovo a tenere una conferenza agli alunni del seminario maggiore, autorizzandolo a prendere con sé i seminaristi disposti a seguirlo¹⁰¹.

Inoltre anche ai religiosi il papa chiede di fare la loro parte. Pio XII aveva già esortato la vita religiosa a un "aggiornamento", usando questa espressione, come scrive Roberto Morozzo della Rocca, prima di Giovanni XXIII. Un Congresso mondiale degli Stati di perfezione è convocato per questo a Roma nel 1950. L'esigenza di un rinnovamento non riguardava tanto l'identità teologico-dottrinale, ma in un certo senso la vita pratica, l'apostolato, le tradizioni, le consuetudini spesso superate e la semplificazione di abitudini non più al passo con i tempi: dagli abiti, alla clausura, a un più positivo rapporto con la modernità, dalla radio, alla televisione¹⁰². Il papa è convinto che i religiosi possano avere un ruolo determinante in questo nuovo sforzo missionario ed è per questo che li sprona a essere più attivi, superando chiusure, pigrizie e immobilismi, a misurarsi con una maggiore efficacia apostolica.

Una pressante richiesta di aiuto è rivolta a tutti i Superiori maggiori dai vescovi latinoamericani, al termine dei lavori di Rio, il 4 agosto 1955. Oltre a esprimere la loro gratitudine per quanto la vita religiosa ha sino ad allora fatto, chiedono "un nuovo e maggiore sforzo per aiutarci a risolvere le necessità attuali, attraverso soprattutto l'invio di nuovi religiosi"¹⁰³. Gli stati generali della vita religiosa sono convocati dalla Pontificia Commissione per l'America Latina, a Roma, il 6 giugno 1958, per i Superiori generali delle Congregazioni maschili, in via del Seminario e il 14 luglio 1958, per le

¹⁰¹ "Aux Amis de l'Amérique Latine", cit., settembre 1958, (8).

¹⁰² R. Morozzo Della Rocca, *I religiosi*, in M. Impagliazzo (a cura di), *La Nazione cattolica, Chiesa e Società in Italia dal 1958 ad oggi*, Milano 2004, p. 165.

¹⁰³ Lettera della Conferencia General del Episcopado Latino-Americano a los Superiores mayores de comunidades religiosas, 4 agosto 1955, in ASPCAL, in CGRJ.

Congregazioni femminili, presso la Curia generalizia dell'Unione Romana Orsoline. Entrambi gli appuntamenti, a cui prende parte tutto lo stato maggiore della Commissione, sono presieduti dal cardinale Marcello Mimmi e vedono la partecipazione di 104 Superiori generali e di oltre 150 Madri generali. I lavori sono introdotti da una relazione di Samorè sulla situazione della Chiesa in America Latina, in cui il porporato, oltre ai consueti temi, focalizza il suo intervento sul problema dell'assistenza religiosa e morale degli studenti universitari latinoamericani, all'estero. Sono circa duecentomila i giovani sudamericani che attendono a studi superiori fuori della propria patria. Quasi cinquantamila sono ospitati nei *colleges* e nell'università degli Stati Uniti. Più di ventitremila nella Repubblica Federale Tedesca e circa diecimila ciascuno in Gran Bretagna, Francia ed URSS. Si tratta di giovani, secondo Samorè, che per l'età stessa sono esposti a gravi pericoli. Spesso il disorientamento che si produce rispetto alla loro pratica religiosa è causato dalla novità dell'ambiente, dalla lingua, ma più frequentemente dal materialismo e dal laicismo, che domina la cultura di non poche università. Non bisogna lasciarli soli, evitando che siano preda del fascino esercitato dalla cultura laicista e dal mito di un tecnicismo agnostico. Il secondo intervento è replicato più o meno negli stessi termini, con le religiose. Samorè questa volta entra nel merito di una serie di richieste concrete, come quella avanzata dal Nunzio apostolico in Perù che vuole 50 religiose infermiere per un ospedale in costruzione a Lima, o quello in Bolivia che ne vuole altrettante per due ospedali a La Paz. L'assemblea è chiusa con grande enfasi dal cardinale Mimmi. Bisogna fare ogni sforzo in favore dell'America Latina, sentenza lapidariamente: è urgente, necessario e bisogna farlo al più presto. "Andiamo a Ciampino, - proclama - e prendiamo l'aereo. Non bisogna più perdere tempo". In Spagna, si sperimenta in questi anni una nuova forma di cooperazione missionaria tra religiosi appartenenti a diversi istituti: gli *Equipo Misionero*, che lanciano una serie di missioni popolari itineranti in Perù nel 1954, in Ecuador nel 1955, in Venezuela nel 1956 e in Bolivia nel 1957.

Un anno prima di morire Pio XII dà la sua approvazione all'ultima iniziativa del suo pontificato a favore del Sud-

america: la convocazione di una Conferenza Interamericana tra i rappresentanti degli episcopati del Canada, degli Stati Uniti e del CELAM da celebrarsi a Washington, con lo scopo di sensibilizzare e coinvolgere le Chiese nordamericane ai problemi del Nuovo mondo.

Il 22 e il 26 maggio 1959, Giovanni XXIII, a un anno dalla sua elezione, convoca nuovamente la vita religiosa in assemblea plenaria. I temi sono gli stessi: come contrastare i gravi pericoli che minacciano la fede: l'ignoranza religiosa, il comunismo, il protestantesimo. Incontri simili saranno ripetuti nel 1961, nel 1962 e nel 1963.

L'incontro di Washington e la mobilitazione internazionale

Il disegno pacelliano, sul Nuovo mondo, è fatto proprio da Giovanni XXIII. Il 15 novembre 1958, a poche settimane dalla sua elezione, il papa riceve il CELAM, a Roma per la sua III riunione annuale, in questa particolare occasione, allargata anche ai presidenti delle singole Conferenze episcopali, presenti nella capitale in occasione del centenario del Pontificio Collegio Pio Latinoamericano. Roncalli non si limita a parole di circostanza, come forse la situazione avrebbe richiesto, vista la sua recentissima elezione. Al contrario coglie l'occasione per fare un vero discorso programmatico, in cui espone gli orientamenti del pontificato rispetto a questo delicato scacchiere della cattolicità. Il discorso inizia ricordando l'importanza che l'America Latina e i suoi problemi hanno per la Chiesa universale. "Affettuosissime premure abbiamo detto; particolarissima sollecitudine. E vorremmo insistere su questi superlativi, perché essi rispondono alla realtà. Né potrebbe essere altrimenti. Il posto, infatti, che l'America Latina e i suoi problemi tengono nella Chiesa, non possono non occuparlo anche nel cuore di colui che, per divino mandato, della Chiesa e delle sue sorti ha la temibile, seppur dolce responsabilità"¹⁰⁴. Il papa ricono-

¹⁰⁴ Discorso di Sua Santità Giovanni XXIII ai presuli partecipanti alla III riunione del CELAM in "Notiziario della Pontificia Commissione per l'America Latina", 2 giugno 1963, p. 28.

sce che in questo continente vive poco meno di un terzo dei cattolici di tutto il mondo. È ai vescovi, in modo particolare, che si rivolge, richiamandoli alla loro indelegabile responsabilità. Di fronte ai tanti problemi afferma “Non è certo il caso di abbandonarsi ad uno scoraggiamento ingiustificato; ma non meno pericoloso, d’altra parte, sarebbe cullarsi in illusioni che intorpidiscono l’energia dell’azione”. A tale scopo sono necessarie: “Una chiara visione della realtà delle cose, in tutti i suoi aspetti, nei suoi progressi e nei suoi eventuali regressi [...]. Un piano di azione aderente alla realtà avveduto nei propositi, razionale nella scelta dei mezzi da impiegare [...]. Una coraggiosa esecuzione del piano tracciato... senza lasciarsi disarmare dalle difficoltà; senza perdersi d’animo per la lentezza della riuscita o per le parziali disillusioni [...]. Una larga e cordiale collaborazione”. Passando poi al concreto, continua il papa, “sembra a Noi che i Vescovi dell’America Latina debbano con chiarezza e decisione proporsi un duplice programma: uno che potremmo chiamare a lungo termine, l’altro di più immediata realizzazione”. Un piano capace di coniugare una profetica lettura dei segni dei tempi con un programma pastorale efficiente nei metodi e nelle finalità. L’obiettivo, per Giovanni XXIII, è quello di un organico rafforzamento delle strutture basilari della vita ecclesiastica, che permetta un rinnovamento spirituale, religioso e caritativo di queste popolazioni. Molti sforzi generosi sono stati fatti, ma secondo Roncalli, “Molto, molto più resta ancora da fare e, con l’aiuto di Dio può essere fatto”. Per questo occorre “procedere animosamente, sapientemente e pazientemente, rimediando alla penuria di vocazioni fra le vostre genti, curando i seminari e, soprattutto, tutelando contro ogni pericolo i vostri sacerdoti, specialmente i più giovani”.

Per l’immediato, il papa raccomanda ai vescovi una più razionale utilizzazione delle risorse apostoliche messe a loro disposizione dagli ordini e dalle congregazioni religiose; una migliore organizzazione dell’attività catechetica parrocchiale; un più efficace utilizzo della radio e della stampa, strumenti delle moderne forme di diffusione del pensiero; un nuovo slancio missionario, nelle zone più remote dei Paesi. Conferma come il suo predecessore la centralità della questione latinoamericana nella strategia vaticana e si spende in

prima persona affinché questa particolare preoccupazione sia condivisa da tutte le Chiese europee e nordamericane, tanto che tra il 1959 e il 1963 rivolge ben ventitrè messaggi e lettere agli episcopati americano, canadese, tedesco, italiano, francese, svizzero, spagnolo e belga per coinvolgerli nel movimento di solidarietà internazionale verso le Chiese sudamericane.

Il problema di una più stretta e attiva collaborazione con gli episcopati del Nord America era già emerso con forza durante i lavori della Conferenza di Rio.

Il 21 ottobre 1957 il vescovo di Marilia in Brasile, Luso de Cunha Sornas, scrive al papa per chiedergli di intervenire presso i vescovi americani e canadesi in favore delle diocesi brasiliane¹⁰⁵.

Pochi giorni prima, il 3 ottobre, Helder Câmara aveva chiesto nel corso di un udienza privata, l'autorizzazione a Pio XII a organizzare un incontro tra i rappresentanti dell'episcopato brasiliano e quello americano, con l'obiettivo di avviare una collaborazione non solo saltuaria ed episodica, ma stabile, per rispondere ai problemi e alle sfide delle due cristianità¹⁰⁶. Il segretario dei vescovi brasiliani – come ricorderà nelle sue memorie – spera di sensibilizzare l'episcopato americano e canadese ai problemi dell'ingiustizia che opprimono il continente latinoamericano, mobilitando la forza spirituale, morale e politica che questa Chiesa rappresenta. Chiede aiuto per questo suo progetto a Lombardi e Montini, che si spendono volentieri affinché l'iniziativa vada in porto. Pensato all'inizio come un incontro ristretto ai vescovi degli Stati Uniti e del Brasile, in un secondo momento, nella riunione della Pontificia Commissione per l'America Latina, del 6 febbraio 1959, è allargato a tutto l'episcopato latinoamericano¹⁰⁷. Il 9 ottobre 1957 Piazza ne informa Tardini. Questi è favorevole, ma pone come condizione che il raduno avvenga in stretta collaborazione con il CELAM e ne siano coinvolti tutti gli episcopati.

¹⁰⁵ Lettera di L. de Cunha Sornas al papa, 21 ottobre 1957, in ASPCAL, in CGRJ, Doc. 55.

¹⁰⁶ H. Câmara, *Proposta de Incontro de Representantes da Hierarquia do Brasil com representante das Hierarquias dos Usa e do Canada*, del 3 ottobre 1957, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁰⁷ Verbale della Riunione della Pontificia Commissione per l'America Latina, 26 febbraio 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

Ricevute le dovute autorizzazioni, l'organizzazione si mette in moto. Ne vengono informati i delegati apostolici a Washington, Amleto Cicognani e a Ottawa Giovanni Panico, oltre al presidente del CELAM, Jaime de Barros Camara, arcivescovo di Rio de Janeiro.

I nodi da sciogliere sono tanti e subito nascono i primi problemi, come evidenzia Samorè al nunzio in Brasile Lombardi, l'8 febbraio 1958. Informandolo sull'andamento dei lavori, scrive che il 15 gennaio scorso Tardini ha consegnato al cardinale Francis Spellman, di passaggio a Roma, un breve appunto in merito alla progettata conferenza, cercando di creare un ambiente propizio, intorno all'iniziativa. "Si guardino bene i vescovi brasiliani – scrive – dal cominciare con chiedere denaro"¹⁰⁸. Una richiesta simile avrebbe pregiudicato ogni futuro sviluppo. Ma l'irreparabile era già avvenuto pochi mesi prima. Il 21 ottobre del 1957, infatti, l'ausiliare di Rio aveva chiesto all'arcivescovo di Washington aiuti di tutti i tipi. "Figurarsi, parlare di 'small airplanes' e di 'equipment for schools and hospitals'". Così, conclude, non si andrà da nessuna parte, è necessario preparare bene l'incontro, coinvolgendo non solo la gerarchia, ma anche i preti e il popolo cristiano. Nonostante le iniziali difficoltà, nella primavera del 1958 viene insediata una commissione di lavoro, sotto gli auspici della Commissione per l'America Latina, costituita dal papa il 19 aprile. L'organizzazione in un primo momento procede con lentezza. I vescovi americani, a differenza di quelli canadesi, sono dubbiosi e diffidenti, non vogliono coinvolgersi più di tanto, temono un eccessivo impegno sia economico che di personale.

Nel dicembre dello stesso anno, in occasione del Concistoro, sono a Roma molti presuli americani. Samorè approfitta dell'opportunità per sensibilizzarli¹⁰⁹. Al termine di questo *tour* di conversazioni, ne riferisce a Tardini: "Ho trovato un buon ambiente [...]. Ho anche aggiunto che da parte dell'Episcopa-

¹⁰⁸ Lettera di A. Samorè a A. Lombardi, 8 febbraio 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁰⁹ Vede l'arcivescovo di Dubuque, il vescovo di Kansas City, l'arcivescovo di Detroit, gli ausiliari di Philadelphia, il vescovo di Altona, il vescovo di

to latinoamericano, almeno in genere, si mira con sentimenti amichevoli agli Stati Uniti. Ho tenuto a dichiarare che qualche voce di critica, che possa essersi udita nel 1955 a Rio de Janeiro, non rappresenta un sentimento diffuso [...] dalle varie conversazioni ho ricavata netta e precisa la percezione che i buoni Vescovi degli Stati Uniti faranno ben poco o riterranno di non poter fare se 'il Verbo' non verrà dall'alto e cioè dagli Em.mi Cardinali americani e dai Componenti l'Administrative Board dell'NCWC. Quasi tutti gli interlocutori mi hanno detto che l'argomento 'America Latina' è stato positivamente scartato dall'Agenda dell'ultimo meeting dell'NCWC, e trattato molto sbrigativamente nella riunione ristretta dell'Administrative Board. Parecchi mi hanno lasciato capire che 'non ben disposto' sarebbe l'Em.mo Card. Spellman. Hanno aggiunto che avrei dovuto parlare con il nuovo cardinale O'Hara: dei cui sentimenti di benevolenza o di interessamento per l'AL si potrebbe nutrire qualche dubbio (anche per l'intimità sua con il Card. Spellman)"¹¹⁰.

Nonostante vari abboccamenti, Samorè non riesce a incontrare il neo cardinale John Francis O'Hara, arcivescovo di Philadelphia, che con varie scuse lo evita. Capita l'antifona, non insiste oltre, attendendo un momento più propizio. Il neo porporato è il leader di quella parte dell'episcopato favorevole al non coinvolgimento della Conferenza nel quadrante latinoamericano. Ma non tutti i vescovi sono su queste posizioni. Altri come l'arcivescovo di Boston, il cardinale Richard James Cushing e quello di St. Louis, Joseph Elmer Ritter, sono al contrario convinti che gli Stati Uniti devono impegnarsi e spendersi di più nel contribuire alla soluzione dei problemi religiosi del Sudamerica.

A pochi giorni dalla sua elezione Giovanni XXIII chiede a tutti una "larga e cordiale collaborazione", a quanti siano in grado di prestare "un fraterno aiuto [...] indispensabile per l'America Latina"¹¹¹. Alla vigilia della Conferenza, il 26 ottobre

Worcester, l'ausiliare di Buffalo, il vescovo di Lansing, oltre al segretario generale della Conferenza episcopale Tanner.

¹¹⁰ Appunto di A. Samorè, 29 dicembre 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

¹¹¹ "L'Osservatore Romano", 19 novembre 1958.

1959, il papa scrive al cardinale Cushing e ai vescovi, sul punto di radunarsi a Washington, sottolineando come veda in questa riunione “così accuratamente preparata e tanto ricca di promesse [...] una volenterosa risposta al suo invito”¹¹². Roncalli ha grandi aspettative nei confronti di questo appuntamento, come testimoniano ben altri quattro documenti, che scrive in meno di due mesi per sostenere l’iniziativa: al cardinale Francis Spellman di New York, l’11 novembre 1959, a tutto l’episcopato degli Stati Uniti; al cardinale Richard Cushing, il 14 novembre e, infine, alla gerarchia cattolica del Canada il 23 novembre¹¹³.

Superate le ultime difficoltà, l’incontro è convocato dal 2 al 4 novembre del 1959, presso la Georgetown University di Washington. Vi prendono parte Samorè e Casaroli in rappresentanza della Pontificia Commissione e altri 18 vescovi, 6 per il Canada, 6 per gli Stati Uniti e 6 per l’America Latina¹¹⁴, oltre ai delegati apostolici negli Stati Uniti, Egidio Vagnozzi, in Canada Sebastiano Baggio, l’arcivescovo di Cincinnati, Charles Alter, in qualità di presidente dell’Administrative Board dell’N.C.W.C., accompagnato dal segretario Paul Tanner.

Dopo la lettura della lettera pontificia e di quella del cardinale Marcello Mimmi, i lavori entrano nel vivo, articolandosi in cinque sessioni di lavoro. I temi all’ordine del giorno sono: il Clero, la Cooperazione Sacerdotale e i Seminari; l’Assistenza

¹¹² Lettera di Giovanni XXIII al Card. Richard J. Cushing, 26 ottobre 1959, in “Notiziario della Pontificia Commissione per l’America Latina”, cit., p. 36.

¹¹³ *In memoriam*, 2 giugno 1963, “Notiziario della Pontificia Commissione per l’America Latina”, cit.

¹¹⁴ Per gli Stati Uniti sono presenti oltre al card. R. Cushing, il cardinale Edwin G. Ritter, arcivescovo di St. Louis, Robert E. Lucey, arcivescovo di Sant’Antonio, Joseph T. Mc Gucken, vescovo di Sacramento, Mariano S. Garriga, vescovo di Corpus Christi, e James H. Griffiths, vescovo ausiliare di New York. Per il Canada, Maria G. Lemieux, George Cabana, arcivescovo di Sherbrooke, Paul Bernier, arcivescovo di Gaspé, John C. Cody, vescovo di London, l’ausiliare di Toronto Francis V. Allen e il vescovo coadiutore di Amos, Albert Sanschagrin. Per l’America Latina l’arcivescovo di Città del Messico Miguel Dario Miranda, presidente del CELAM, Manuel Larrain, vescovo di Talca in Cile, Helder Camara, ausiliare di Rio de Janeiro, Juan C. Aramburu, arcivescovo di Tucuman in Argentina, Tullio Botero Salazar, arcivescovo di Medellin in Colombia, Agnelo Rossi, vescovo di Barra do Pirai in Brasile.

agli studenti latinoamericani negli Stati Uniti; i Collegi di lingua inglese; l'Apostolato Sociale e l'Indigenismo.

Nel suo intervento Samorè, dopo aver ripreso le motivazioni che hanno portato alla convocazione di questo Congresso, concentra la sua relazione su un tema che gli sta molto a cuore e che considera strategico: quello degli studenti latinoamericani che emigrano in Nord America. Bisogna accoglierli, assisterli materialmente e moralmente, evitando che divengano preda dei tanti agenti missionari, che con false premure li aspettano alle stazioni o agli aeroporti, catechizzandoli. Solo così eviteremo di perderli.

Nella dichiarazione finale del 5 novembre, i vescovi si dicono profondamente colpiti dagli sforzi apostolici e dai risultati consolanti, che pur nelle difficili situazioni, la gerarchia sudamericana ha già ottenuto e si dichiarano disposti a fare ogni sforzo per garantire una maggiore solidarietà cristiana all'intero continente. Come segno concreto di questa nuova alleanza, i vescovi nordamericani e canadesi si impegnano a versare, per dieci anni, un milione di dollari l'anno, alla Pontificia Commissione per il Sudamerica e a inviare, per lo stesso periodo, il 10% del proprio personale missionario laico e religioso. In meno di un decennio, quasi 4.000 tra preti, religiosi e laici lasceranno gli Stati Uniti per il Nuovo mondo.

Giovanni XXIII, con un telegramma a firma del Segretario di stato, il 6 novembre, approva le decisioni prese a Washington, definendo l'incontro "memoranda assemblea".

L'America Latina sarà d'ora in poi una priorità nell'impegno missionario della gerarchia nordamericana, tanto che i vescovi costituiranno un apposito *Episcopal Committee for Latin America*, dotandolo di un braccio operativo il *Latin America Bureau* (LAB). Il Comitato è diviso in quattro sezioni: per le finanze, per il reclutamento del personale, per il movimento dei volontari laici (PAVLA), per la cooperazione interamericana. Il LAB, diretto dal padre John J. Considine, ha i suoi uffici nella capitale federale e pubblicherà tre periodici: "Lab Letters", organo di collegamento tra quanti sono impegnati per l'America Latina; "News Notes", organo del PAVLA; e "Latin American Calls", strumento informativo per il *fund raising*. L'arcivescovo di Boston, il cardinale Richard Cushing fonda, inoltre, nel 1958 la *Pious Society of St. James de Apostle*, una fra-

ternità sacerdotale per formare vocazioni di sacerdoti diocesani destinati alle missioni in Bolivia, Perù ed Ecuador.

L'incontro di Washington è all'origine di una svolta storica nelle relazioni tra le Chiese dell'intero continente e segna un cambio di prospettiva sia teologica, che pastorale: dalle Americhe all'America, che verrà sancita, molti anni dopo, dalla nuova visione geopolitica di Giovanni Paolo II sul continente. Dal 1889 e successivamente con le grandi Conferenze di Rio de Janeiro nel 1955, di Medellín nel 1968, di Puebla nel 1979 e di Santo Domingo nel 1992, organizzate dal CELAM, gli episcopati latinoamericani sviluppano una forte identità comune. Dall'arrivo del Vangelo nel Nuovo mondo, sino al 1992, le due Americhe hanno camminato per oltre cinquecento anni, ciascuna per proprio conto. Papa Wojtyła in occasione del Giubileo indice un unico sinodo americano, "sulle problematiche della nuova evangelizzazione, in due parti dello stesso continente, tanto diverse tra loro per origine e storia, e sulle tematiche della giustizia e dei rapporti internazionali, tenendo conto dell'enorme divario tra il Nord e il Sud"¹¹⁵. "È giunto il momento", scriverà, annunciando le motivazioni di questa svolta, "di guardare al nuovo continente nel suo insieme, senza più contrapporre o separare il Nord dal Sud. Non si negano le diversità, ma si sente decisivo per la Chiesa il passaggio dalla cultura plurale delle Americhe a quella unita dell'America cristiana". La Conferenza di Washington porta con sé il riconoscimento di una novità importante: il rafforzamento delle due Chiese attraverso il sostegno vicendevole.

Nel 1961 Casaroli è inviato nuovamente negli Stati Uniti per sensibilizzare i religiosi alla questione latinoamericana. Partecipando al loro secondo Congresso presso la Notre Dame University, a cui prendono parte più di 1.500 superiori di congregazioni maschili e femminili, conclude il suo lungo intervento con un vibrante appello a colmare le insufficienze e le debolezze strutturali delle Chiese latinoamericane, con una generosa missione. Per aiutare la formazione di tutti coloro che preti, religiosi e laici intendono lavorare in Sudamerica, i vescovi costituiscono con l'aiuto della *Fordham*

¹¹⁵ Cfr. Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in America*, 22.1.1999.

Univeristy di New York, il *Center of Intercultural Formation*, organizzato in due Istituti, uno a Cuernavaca e l'altro a Petropolis. Il centro della città messicana sarà diretto da Ivan Illich, il noto sacerdote di origine austriaca, già pro-rettore dell'Università cattolica di Porto Rico. Pensato inizialmente come luogo per la formazione del personale ecclesiastico nordamericano, si trasformerà, in un secondo momento, in uno dei luoghi preferiti da quella nuova generazione di preti, teologi e pastoralisti alla ricerca di una nuova sintesi culturale fondata su una teologia più marcatamente autoctona e latinoamericana. È qui che i preti e religiosi destinati alle missioni in Sudamerica, vengono, come è uso dire, con un neologismo del tempo, *degringhizzati*, cioè spogliati della cultura e della mentalità *gringa*, come ricorda Helder Câmara nelle sue Lettere durante gli anni del Concilio.

I vescovi americani si fanno promotori, inoltre, in questi anni, di un'originale proposta alla Santa Sede: la creazione di una federazione mondiale di laici, tecnici in grado di prestare la loro opera al servizio della Chiesa, per un periodo, anche breve, della loro vita. Questo movimento di *Volontari del papa per l'America Latina*, VOPAL, non dovrebbe avere il marchio del *made in Usa*, ma raccogliere laici, volontari di ogni parte del mondo, operare sotto la supervisione Vaticana e avere sede a Roma. Il progetto passa in fase esecutiva dopo l'autorevole avallo della Pontificia Commissione per l'America Latina. Lo scopo del movimento è offrire ai vescovi latinoamericani personale qualificato, in grado di aiutarli nelle diverse esigenze dell'apostolato: insegnamento catechetico, attività caritative, assistenza agli studenti universitari, apostolato sociale tra le popolazioni agricole e presenza nei mezzi di comunicazione. I Volontari del Papa, accuratamente selezionati, prima della partenza devono seguire un rigoroso corso di formazione.

Nonostante il successo iniziale, questa iniziativa è vista con sospetto da non pochi vescovi sudamericani. Pesanti riserve sono avanzate dal Segretario Generale della Conferenza episcopale dei vescovi brasiliani, Helder Câmara, il quale in una lettera al nunzio, del 2 settembre 1960, tra le altre cose scrive: "Non di meno, stiamo vivendo in tutta l'America Latina un periodo di esacerbato nazionalismo e sarebbe una mancanza di lealtà verso la Santa Sede non informare che la denominazione

VOPAL, è del tutto inconveniente. I nemici della Chiesa grideranno che si tratta di una Brigata, sostenuta dall'imperialismo del Vaticano [...]. Indipendentemente dalla sigla, l'organizzazione, qualunque sia il nome adottato, probabilmente procurerà complicazioni in questo continente [...] nel quale si sta già diffondendo l'Azione Cattolica Specializzata". Secondo il vescovo brasiliano è più opportuno, invece, dare pieno appoggio al progetto elaborato dal CELAM di un Istituto Superiore di Apostoli Laici. Le riserve di Câmara non riguardano solo il nome, ma l'intero progetto, marcato da un "esacerbato nazionalismo di impronta nordamericana". L'iniziativa dopo una prima fase di entusiastico avvio conoscerà un repentino tramonto.

Anche i vescovi canadesi rispondono con generosità all'appello pontificio, dando vita alla *Commission Episcopale Canada-Amérique Latine* (CECAL). Divisa in due sezioni, una per i territori di lingua francese, l'altra per quelli di lingua inglese, è statutariamente inserita tra gli organismi della Conferenza episcopale Canadese nel settembre del 1962. La CECAL ha come organo esecutivo l'*Office Catholique Canadienne pour l'Amérique Latine* (OCCAL), con sede a Ottawa. Il 13 gennaio del 1960 i vescovi annunciano, con una appassionata lettera pastorale, l'America Latina come la loro priorità missionaria¹¹⁶. L'episcopato si assume la costruzione del seminario maggiore di Tegucigalpa in Honduras e di quello di Marilia in Brasile, mentre molti seminaristi latinoamericani sono accolti nei seminari maggiori canadesi. Oltre duemilioni e mezzo di dollari vengono raccolti per molti anni dal 1962 e destinati allo sviluppo delle opere apostoliche in Sudamerica.

Gli episcopati europei sono nuovamente sollecitati da Giovanni XXIII a moltiplicare i loro sforzi a favore del Sudamerica. I vescovi tedeschi, nella Conferenza di Fulda dal 29 al 31 agosto del 1961, decidono di istituire una speciale colletta, durante l'avvento, a favore dell'America Latina, denominata *Adveniat*. Vengono raccolti più di ventiquattro milioni di marchi, grazie ai quali potranno studiare più di 5.000 seminaristi. Per amministrare questo patrimonio viene costituita una

¹¹⁶ *Lettre Pastorale Collective de l'Episcopat Canadien sur la coopération apostolique Canada-Amérique Latine*, Ottawa 13 janvier 1960, in ASPCAL, in CGRJ.

speciale organizzazione, presieduta dal vescovo di Essen, Franz Hengsbach.

I vescovi francesi fanno proprio l'invito rivoltogli dal papa il 25 settembre del 1961 e costituiscono un Comitato *ad hoc*, *Comité Épiscopal Française d'Aide à l'Amérique Latine* (CEFAL), presieduto dal coadiutore di Orléans, Guy-Marie Riobé e composto da Jacques Ménager, vescovo di Meaux, Pierre Veuillot, coadiutore di Parigi e da diversi sacerdoti tra i quali il futuro cardinale Roger Etchégarray. Nel giro di pochi mesi si raddoppia il numero dei sacerdoti francesi e dei religiosi che partono missionari stabilendosi soprattutto in Brasile, Cile, Perù, Venezuela e Haiti.

Il 24 novembre del 1962 Roncalli decide di coinvolgere anche l'episcopato italiano, con una lettera al suo presidente, il cardinale Giuseppe Siri. Il 4 dicembre del 1962 viene costituito il *Comitato Episcopale per l'America Latina*, CEIAL, presieduto dal vescovo di Verona Giuseppe Carraro, con lo scopo di "studiare, promuovere, coordinare ed indirizzare le varie forme di fraterno aiuto che le Diocesi Italiane possono offrire alle diocesi delle Nazioni Latino-americane". Un seminario è aperto a Verona, accanto a quello diocesano, per la formazione di giovani sacerdoti missionari oltre Atlantico e dedicato a Nostra Signora di Guadalupe. In meno di vent'anni grazie al CEIAL più di 570 sacerdoti diocesani scelgono l'America Latina come loro destinazione missionaria. Ai vescovi austriaci è chiesto di sostenere il seminario di Salta in Argentina e finanziare una serie di attività nel campo sociale e educativo in Cile. Il 14 dicembre del 1960 Giovanni XXIII fa appello anche ai vescovi irlandesi e olandesi. Questi ultimi nel 1961 raccolgono, con una colletta nazionale, oltre un milione e mezzo di fiorini e assumono la responsabilità di diverse istituzioni cattoliche, particolarmente in Brasile.

La crisi di Cuba

Alla fine degli anni Cinquanta l'area caraibica, a seguito di una serie di avvenimenti politici, si trasforma nell'epicentro di una grave crisi internazionale. All'inizio del 1958, in Venezuela, una rivoluzione popolare mette fine al regime del vecchio dittatore

Marcos Pérez Jiménez. Gli Stati Uniti sorpresi dalla rapidità degli avvenimenti e non più interessati alla favorevole politica commerciale del dittatore, non intervengono, lasciandolo al suo destino. Nel febbraio 1959 è eletto presidente della repubblica Rómulo Betancourt, candidato di *Acción Democrática*, che darà vita, negli anni Sessanta, al governo forse più democratico, nel senso liberal-parlamentare del termine, esistente nell'area, divenendo il principale interlocutore politico degli Stati Uniti durante la presidenza di J.F. Kennedy. Il 1 gennaio 1959 la rivoluzione castrista trionfa a Cuba. Nel maggio 1961 è ucciso, nella repubblica dominicana, il "padre padrone" dell'isola, Rafael Leónidas Trujillo. La sua morte fa precipitare l'isola in una grave instabilità politica, che non coincide né con l'affermazione di un governo democratico, né con la chiusura definitiva di una lunga stagione di atrocità e violenze. La paura di avere alle porte di casa una seconda Cuba spingerà gli Stati Uniti, di lì a poco, a invadere con le proprie truppe il Paese. I Caraibi si trasformano in un'area di grave instabilità politica che inquieta non solo i Paesi della regione, ma le maggiori potenze del mondo. Il successo insperato della rivoluzione castrista segna uno spartiacque che introduce una nuova fase politica delle relazioni internazionali, da una "guerra fredda" a una "pace fredda", scrive E. Hobsbawm¹¹⁷.

L'avvento di Fidel Castro al potere e la successiva crisi di Cuba, costringono Giovanni XXIII e la diplomazia vaticana a concentrare molte delle proprie energie nel quadrante sudamericano e a ridisegnare il profilo della politica internazionale della Santa Sede nell'area. La maggioranza degli osservatori sono convinti, all'indomani dell'ingresso di Castro a L'Avana, che quella cubana sarà una svolta politica in senso democratico-progressista. Fidel è figlio della buona borghesia, si è formato in gioventù alla scuola dei padri Gesuiti e, nonostante le voraci letture degli scritti di Marx e di Lenin, i suoi riferimenti politico-ideologici sono quelli del radicalismo illuminista di Rosseau e del rivoluzionarismo democratico del patriota cubano antispagnolo, José Martí¹¹⁸. Le matrici politiche del movi-

¹¹⁷ E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 270.

¹¹⁸ Sulle matrici politiche di Fidel Castro cfr. P.G. Bourne, *Fidel: A Biography of Fidel Castro*, New York 1986, pp.42 ssg.

mento del “26 Luglio” (dal giorno dell’attacco di sei anni prima alla caserma della Moncada) e di molti degli altri gruppi antibatistianiani non sono marxiste, bensì nazionaliste, con decise impronte cattoliche e anarchiche. All’inizio della sua attività di governo, Fidel si circonda di esponenti moderati, a cominciare dal presidente della repubblica, il giudice Manuel Urrutia e, nonostante l’approvazione di una radicale riforma agraria, che penalizza pesantemente i consistenti investimenti americani nell’isola, ben rappresentati dalla potente *United Fruit Company*, non cancella il trattato con gli Stati Uniti. Il governo americano, da parte sua, spera ancora in questa fase di riuscire, attraverso una generale politica di aiuti, a addomesticare la rivoluzione cubana, come a suo tempo quella boliviana, evitandone una deriva comunista. Lo scopo, come scrive Matteo Luigi Napolitano, “era sempre la lotta al comunismo: ma non attraverso un intervento diretto nell’area, quanto piuttosto attraverso una politica di *hemispheric solidarity*, fatta di sovvenzioni in denaro, di onorificenze, e beninteso di appoggi militari”¹¹⁹. In questi anni la diplomazia americana è fortemente preoccupata per le possibili sovversioni violente da parte delle minoranze comuniste e per le passioni neutraliste e progressiste, che affascinano molti leader politici del Nuovo mondo. Nel suo primo viaggio negli Stati Uniti nel 1959, Castro orgogliosamente non mendica alcun aiuto. Durante un comizio al Central Park di New York proclama che la rivoluzione cubana pratica e rivendica il principio democratico di una *democracia umanista*. Non si tratta di una dittatura né di classe, né di gruppo, né di casta, ma di un governo del popolo senza dittatura e oligarchia, di una libertà senza la paura e il terrore¹²⁰. Questo non permette agli americani di replicare ancora una volta la consolidata prassi politica centrata, come scrive Marcello Carmagnani, su “un rapporto consociativo con i

¹¹⁹ M.L. Napolitano, *Il tallone di Ike. Appunti sull’amministrazione Eisenhower e la guerra fredda in America Latina*, in M. Cricco, M.E. Guasconi, M.L. Napolitano (a cura di), *L’America Latina tra guerra fredda e globalizzazione*, Firenze 2010, p. 14.

¹²⁰ F. Castro, *La Revolución Cubana. Escritos y Discursos*, Buenos Aires 1960, p. 302.

governi latinoamericani fondato sull'offerta di vantaggi economici per gli stati dell'America Latina in cambio della loro subordinazione politica¹²¹. Ma l'episodio, unito alla sua crescente popolarità nel continente, convince Eisenhower che gli Stati Uniti non possono più tollerare un regime così ostile nel cuore di quello che considerano un *mare nostrum*. Da questo momento in poi, rovesciarlo sarà l'obiettivo prioritario della loro politica estera.

La fine del regime repressivo e corrotto di Fulgencio Batista è salutata dal cattolicesimo cubano come una liberazione. Molti cattolici raggiungono i ribelli in montagna, ingrossano le fila dell'esercito rivoluzionario. Le parrocchie fungono da centro di raccolta dei clandestini, dei viveri e medicinali da recapitare agli insorti. "Il loro contributo, sia individuale, che di tutte le organizzazioni di Azione cattolica, non è stato superato da quello di nessun altro gruppo"¹²². Carlos Franqui, compagno della prima ora di Fidel Castro, riconosce il ruolo decisivo svolto dall'organizzazione cattolica *Directorio Revolucionario* nella mobilitazione degli studenti e l'azione svolta da personalità come il cattolico José Antonio Echevarría e il protestante Frank País¹²³. Molti preti sono arrestati e alcuni torturati, perché giudicati solidali con i rivoltosi. Sino al 1958 i vescovi cubani mediano, nella speranza di favorire un esito politico non traumatico del conflitto, non risparmiano critiche al governo e non nascondono le loro simpatie verso le rivendicazioni dei ribelli, tranne il vecchio arcivescovo della capitale, il cardinale Manuel Arteaga Betancourt. La repressione anticomunista, promossa dal vecchio dittatore, vede nemici e comunisti ovunque. Il padre Eduardo Boza Masvidal, futuro vescovo nel 1960, espulso l'anno dopo dal governo castrista, organizza a L'Avana una rete clandestina di cospirazione, mentre diversi preti sono autorizzati, seppur informalmente, dai propri vescovi a lavorare come cappellani dei ribelli. Alla vigilia dell'ingresso di Fidel

¹²¹ M. Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, cit., p. 322.

¹²² *Catolicismo. La cruz y el diablo*, in "Bohemia", 18-25 gennaio 1959.

¹²³ C. Franqui, *Retrato de familia con Fidel*, Barcellona 1981, pp. 12 e 66.

Castro a L'Avana, l'arcivescovo di Santiago, Enrique Pérez Serantes, senza dubbio l'ecclesiastico più autorevole della gerarchia cubana e l'uomo che aveva salvato la vita a Castro quando, nel 1954, stava per essere fucilato, in una lunga circolare letta in tutte le chiese rende onore ai protagonisti della nuova vittoria militare¹²⁴. Saluta in Fidel l'infaticabile uomo dalle doti eccezionali che, assecondato dall'entusiasmo della quasi totalità dei suoi conterranei, "ha scritto nel cielo di Cuba la parola Trionfo", segnando "l'alloro di una vittoria dalla risonanza straordinaria". Per alcuni mesi, come scrive Riccardo Cannelli, "la gerarchia coltivò l'illusione che la rivoluzione sarebbe stata sociale e umanista, nel solco di quel *tercerismo* e nazionalismo cari al cattolicesimo latinoamericano, in cui alla Chiesa cattolica fosse riconosciuto un ruolo centrale di orientamento e di guida morale"¹²⁵, nella speranza di fare della nuova Cuba una sorta di laboratorio sperimentale della dottrina sociale della Chiesa. Ad accelerare la rottura tra il movimento rivoluzionario di Fidel e i cattolici, concorrono una serie di fatti e avvenimenti, interni e internazionali, sociali e ideologici, intrecciati tra loro. All'interno del movimento rivoluzionario "26 luglio", esiste una corrente fortemente anticomunista, marcatamente nazionalista, da cui la maggior parte dei cattolici si sente rappresentata. A pochi mesi dal suo ingresso vittorioso nella capitale, nonostante Fidel Castro riconosca il ruolo svolto dai militanti cristiani nella guerra rivoluzionaria, l'opinione pubblica inizia a dividersi. Due compagni storici del comandante, Pedro Luis Díaz e Huber Matos, rompono con Fidel. Nell'autunno del 1959 i vescovi, preoccupati del nuovo orientamento della politica estera del governo, indicano una manifestazione pubblica, a cui prendono parte circa un milione di persone, cioè il doppio dei cattolici praticanti. Solo un gruppo minoritario di cattolici simpatizzanti della rivoluzione dà vita a un movimento denominato "Con la Croce

¹²⁴ Circolare del 3 gennaio 1959, in *Catolicismo. La cruz y el diablo*, in "Bohemia", pp. 53-59.

¹²⁵ R. Cannelli, *Il viaggio a Cuba di monsignor Casaroli*, in *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una Chiesa che cambia*, cit., p. 201.

e la Patria”, animato da un religioso, German Lence, che non gode di grande reputazione, tra i vescovi. Nel febbraio del 1960 il Ministro del commercio estero sovietico, Anastas Mikoyan, il più lucido e intelligente dei dirigenti sovietici, visita l’isola ed esaudisce le richieste di aiuto rivoltegli da L’Avana, a cui garantisce l’acquisto di un primo lotto di zucchero, per cinque milioni di tonnellate, a prezzi inferiori di quelli che avrebbero pagato gli americani. Questi diventerà il più grande amico di Cuba a Mosca ed è attorno a lui che si formerà una sorta di *lobby* filo-cubana. Nel settembre del 1960 Castro si reca a New York per partecipare all’Assemblea generale delle Nazioni Unite. Gli americani fanno di tutto e di più per irritarlo oltre misura. Gli negano, sino all’ultimo minuto, il visto, gli confiscano l’aereo, come risarcimento, in base a una sentenza della magistratura di Miami che rivendica debiti dello stato cubano, costringendolo a ripartire, umiliato con un aereo sovietico. Al suo rientro nell’isola, è chiaro ormai a tutti che la rivoluzione cubana sta modificando la sua rotta iniziale, dirigendo il Paese nell’ambito dell’orbita sovietica.

La rivoluzione castrista, così atipica, per storia, sviluppo e linguaggio da quella russa, rende possibile l’avveramento di un antico sogno sovietico: mettere piede nelle Americhe, rendendo praticabile una prospettiva politica, sino ad allora più remota che reale: quella di rompere il predominio incontrastato e totalizzante del governo di Washington nell’area, assumendo la *leadership* di quel vasto movimento antiamericanista, così radicato e profondo, in questa parte del mondo.

I vescovi si convincono a questo punto che la rivoluzione non sarebbe mai stata umanista, ma al contrario avrebbe instaurato un ferreo sistema marxista leninista. Iniziano le prime manifestazioni antireligiose e sempre più frequentemente i fedeli sono aggrediti all’uscita dalle chiese, al grido di “fascisti e falangisti”. Il 13 novembre 1958 il governo chiarisce gli obiettivi della propria politica estera. Il 28 e il 29 si tiene a L’Avana la Convenzione Cattolica Nazionale, che raccoglie, come già si è visto, più di un milione di persone. Nel febbraio del 1960, Mikoyan visita l’isola e promette l’aiuto sovietico. Il 1 maggio dello stesso anno Fidel Castro rinvia le elezioni *sine die* e il 27 giugno dichiara che “chi è anticomunista è antirivoluzionario”. In una circolare collettiva dell’episcopato del 7

agosto 1960, i vescovi denunciano i legami sempre più stretti tra il governo e i regimi dell'est, esprimendo una netta condanna dell'ideologia comunista. "Il Cattolicesimo e il Comunismo, scrivono, rimandano a due concezioni dell'uomo e del mondo totalmente opposte, che non sarà mai possibile riconciliare. Condanniamo pertanto il Comunismo, in primo luogo perché è una dottrina essenzialmente materialista e atea, e perché i governi da questa ispirati figurano tra i peggiori nemici che la Chiesa e l'umanità hanno conosciuto in tutta la loro storia". Il governo proibisce la tradizionale processione dell'8 settembre, in onore della patrona dell'isola Nostra Signora de la Caridad del Cobre. La protesta viene reiterata, a pochi mesi di distanza, il 4 dicembre 1960, con una lettera aperta al Primo ministro Fidel Castro. L'episcopato condanna la campagna antireligiosa e l'impossibilità per i cattolici di accedere alla radio e alla televisione, la censura nei confronti dei documenti emanati dai vescovi, l'equazione anticomunismo = controrivoluzione e i ripetuti attacchi ingiuriosi contro i vescovi. La tensione nel Paese sale rapidamente, i cattolici sono ormai considerati, almeno pubblicamente nelle dichiarazioni ufficiali del governo, traditori e antinazionalisti. In ottobre l'arcivescovo Pérez Serantes si oppone a questa discriminazione affermando che i cattolici non sono *Ni traidores ni parias*. In novembre una nuova pastorale dal titolo *Roma o Mosca* proibisce ai cattolici di collaborare con il regime, mentre i vescovi chiedono a Fidel Castro di ripudiare il comunismo. Ormai è guerra aperta e si giungerà di lì a poco alla rottura¹²⁶.

Molti iniziano a lasciare l'isola, la maggioranza delle missioni protestanti chiude le proprie chiese. Al tentativo di invasione organizzato dalla CIA, durante la presidenza Kennedy, il noto sbarco alla Baia dei Porci (Playa Girón), il 17 aprile 1961, partecipano oltre ad alcuni sacerdoti spagnoli, molti vecchi militanti delle organizzazioni cattoliche cubane. Per Castro è questo un argomento inconfutabile per dimostrare che la Chiesa è complice della controrivoluzione.

¹²⁶ A.J. Prien, *La Historia del cristianismo en America Latina*, Salamanca 1985, p. 977.

La repressione non si fa attendere. Oltre 350 collegi sono confiscati e 135 sacerdoti stranieri, ai quali si aggiungono un vescovo e trenta sacerdoti cubani, sono espulsi. I rapporti tra la Chiesa e il governo si interrompono. Pochi giorni dopo questi fatti, Giovanni XXIII durante una visita alle catacombe di San Calisto per deporre sulle tombe dei martiri la sua intima sofferenza, parla dell'espulsione di "tanti e benemeriti collaboratori nell'esercizio ordinario dell'apostolato della Chiesa". Nel 1960 nell'isola ci sono 723 sacerdoti. L'anno seguente, per il rifiuto del rinnovo del permesso di soggiorno o perché espulsi, lasciano l'isola in più di 500. La Chiesa si trova di colpo senza mezzi e senza clero. Nel gennaio 1962, nella riunione dell'Organizzazione degli Stati Americani a Punta del Este, in Uruguay, gli Stati Uniti ottengono l'espulsione di Cuba dall'OEA, pur con l'astensione dei Paesi più importanti, tra cui il Brasile e il Messico, spingendo in tal modo definitivamente Castro nelle braccia sovietiche.

Dal 1 maggio 1961 Cuba diventa una repubblica socialista e la Chiesa cessa di essere un attore di primo piano sulla scena politica cubana.

La rivoluzione cubana è per Roma un vero e proprio *shock* politico e religioso. Nelle stanze vaticane si diffonde il terrore che da L'Avana il comunismo dilaghi attraverso l'intero continente e che la capitale dell'isola si sia ormai trasformata in una nuova Mosca. A differenza dell'episcopato locale, ormai in rotta di collisione, in Vaticano Giovanni XXIII segue con grande apprensione la situazione, ma ancora una volta la sua strategia non ha come obiettivo la rottura. Il pensiero di quanto accade sull'isola, come scrive Marco Roncalli: "lo accompagna anche nelle settimane seguenti. Sul suo tavolo da lavoro, in evidenza, ci sono anche i rapporti che arrivano da L'Avana o i discorsi degli uomini che controllano Cuba. Tra questi, ad esempio, il Rapporto n. 1096 del 28 novembre 1961 sul *Discorso del Ministro delle Forze Armate Raoul Castro*, o il Rapporto n. 1101 del 4 dicembre 1961 intitolato *Cuba scuole di Istruzione Rivoluzionaria*"¹²⁷. Si cercano varie soluzioni per garantire un *modus vivendi* a una Chiesa in grave difficoltà e a una situazione politica che rischia

¹²⁷ M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli una vita nella storia*, Milano 2006, p. 522.

di trascinare il mondo sull'orlo di un nuovo conflitto mondiale. Sono note le vicende che portano Giovanni XXIII, nell'ottobre del 1962, a seguito della crisi internazionale originata dal dispiegamento di basi missilistiche sovietiche a Cuba, a impegnarsi in prima persona nel ricercare ogni soluzione possibile per il ristabilimento della pace mondiale, nel momento in cui la linea del pontificato matura nuovi orientamenti politici e diplomatici rispetto ai regimi comunisti nell'Europa dell'est. Cuba in un certo senso, anticipa questa revisione di posizioni, dando vita a una sorta di anticipata *Ostpolitik* caraibica. Senza voler attribuire alla mediazione del papa un'importanza esagerata, è indubbio che il ruolo personale e carismatico di Giovanni XXIII è determinante nello stemperare i toni e le posizioni espresse dai vari leader politici, imprimendo al quadro internazionale un clima più disteso e dialogante.

Per molti anni la nunziatura a L'Avana verrà retta da un incaricato d'affari, Cesare Zacchi, dopo che Luigi Centoz, nunzio dal 1954, lascia l'isola nel 1962. Per decenni questo preparato e abile diplomatico vaticano, grazie a uno straordinario *feeling* personale, stabilito con Fidel Castro, riuscirà a garantire una sorta di pratico *modus vivendi*, che sarà decisivo per risolvere da un lato problemi concreti e personali, come la liberazione di alcuni sacerdoti imprigionati, dall'altro garantirà alla Chiesa locale e alla Santa Sede una minimale libertà di manovra. Zacchi, intuendo con grande lungimiranza il carattere irrevocabile del processo rivoluzionario, mantiene un dialogo diretto e costante con Castro. Scrive i suoi rapporti dettandoli ad alta voce alla sua segretaria. Quando gli si fa notare che ci potrebbero essere nella stanza delle microspie, risponde candidamente: "Non ho da nascondere nulla devono sapere quello che pensiamo". La sua scelta di restare nel Paese e di dare un profilo al suo operato da capo missione, più per sua iniziativa, che per esplicite indicazioni giunte da Roma, si rivela determinante nella storia e nella vita della Chiesa cubana¹²⁸. A Roma, in mancanza di alternative lasciano fare, anche se molti, *in primis* Samorè, considerano Zacchi un ingenuo e uno sprovveduto e sperano che non faccia troppi danni.

¹²⁸ R. Gómez Treto, *Dal conflitto al dialogo. La chiesa a Cuba*, Bologna 1988, pp. 77-78.

Nella celebre intervista rilasciata a Frei Betto, Fidel riconosce le qualità umane e diplomatiche del rappresentante vaticano: “Abbiamo avuto qui un nunzio molto intelligente, molto capace, monsignor Zacchi, un grande nunzio, un uomo dalla notevole capacità costruttiva, con grande senso delle persone. Cosciente che questi conflitti tra la Chiesa e la rivoluzione non fossero convenienti, aiutò a risolverli. Ritengo che diede un contributo importante per evitare che questi conflitti si approfondissero. E noi, attraverso di lui, mettevamo in libertà i pochi sacerdoti (arrestati, n.d.a.)”¹²⁹.

Nonostante la grave crisi con la gerarchia locale, d'altro lato il governo cubano non interrompe mai i rapporti diplomatici con la Santa Sede, nominando nel 1962 un proprio ambasciatore in Vaticano, il cattolico Luis Amado Blanco, a voler testimoniare pubblicamente che l'essere cattolico non necessariamente è in conflitto con il rappresentare un governo marxista leninista. Questo clima di riservata cordialità permetterà ai vescovi di recarsi a Roma per partecipare ai lavori del Concilio Vaticano II e a non pochi religiosi stranieri di avere, nonostante i pubblici divieti, i dovuti permessi per tornare nell'isola. I pensieri del papa, come testimonia il suo diario, tornano in questi mesi con frequenza alla situazione cubana e più in generale ai problemi della Chiesa latinoamericana¹³⁰. Parlando alcuni mesi prima al primo Congresso Nazionale Italiano per le vocazioni afferma: “Non volete voi concedere al papa che vi parla di confidarvi una pena che Gli sta sempre sul cuore? Sì, è naturale e giusto che Noi ci occupiamo e preoccupiamo della formazione e del numero adeguato dei futuri sacerdoti per le Diocesi di Italia e d'Europa. Ma gli occhi ansiosi vanno a cercare tutte le nazioni del mondo e particolarmente quelle dell'America Latina, dove la vastità dei territori, l'incremento rapido della popolazione, gli assestamenti politici e religiosi hanno contribuito, con altre cause, a ritardare, a rendere difficile la soluzione del grave problema

¹²⁹ *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, La Habana 1985, pp. 224-225.

¹³⁰ M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella storia*, cit., p. 558.

delle vocazioni [...] la coscienza del papa è ansiosa su questo punto”¹³¹.

La rivoluzione cubana rappresenta uno spartiacque, una cesura nella storia dell’America Latina contemporanea e un problema cruciale, anche per la vita della Chiesa. Un evento che è all’origine di un’accelerata serie di movimenti e processi che segnano profondamente le vicende politiche, sociali e religiose del continente e che il cattolicesimo sudamericano in parte subisce e di cui a volte è nello stesso tempo protagonista. Per l’episcopato sudamericano la rivoluzione castrista è un trauma. I vescovi cileni, pensando certamente ai cattolici cubani, esprimono i sentimenti dell’intera gerarchia latinoamericana, quando scrivono nel 1962: “Dal trionfo del comunismo in Cile, la Chiesa e tutti i suoi figli non possono aspettarsi che persecuzione, lacrime e sangue”. Sentimenti condivisi dall’intera gerarchia latinoamericana ed espressi in numerose lettere pastorali.

Nonostante il governo cubano dichiara fin dall’inizio che non intende “esportare la rivoluzione”, è esattamente questo il principale obiettivo della sua politica estera. Castro sogna nei primi anni Sessanta di convocare a L’Avana una sorta di conferenza dei Paesi più poveri del mondo, di fare de L’Avana la capitale dei popoli in lotta per il proprio sviluppo. Il suo Ministro degli esteri, Raúl Roa García, si reca in Egitto ospite di Nasser per presenziare all’inaugurazione della diga di Assuan. Visita successivamente il Marocco, la Tunisia, la Libia e la Jugoslavia, alla ricerca di un plebiscitario consenso all’iniziativa.

Agenti del governo si infiltrano partecipando a tutti i Congressi della gioventù latinoamericana, in ogni parte del continente e offrono a tutti gli studenti migliaia di borse di studio. La Confederazione dei lavoratori cubani cerca in questi anni di creare una Confederazione sindacale autonoma, marcata ideologicamente. Nel 1961 viene pubblicata una docu-

¹³¹ Discorso di Giovanni XXIII ai Rettori di Seminari e ai Direttori diocesani delle Opere per le vocazioni ecclesiastiche, in occasione del Primo Congresso Nazionale Italiano per le Vocazioni ecclesiastiche, 21 aprile 1961, in *Discorsi, messaggi, colloqui di Giovanni XXIII, vol. 3, (28 ottobre 1960-27 ottobre 1961)*, Città del Vaticano 1962.

mentazione dell'ambasciata cubana di Lima, venuta in possesso del governo peruviano, in cui si mostra l'attività destabilizzatrice del governo castrista in quella nazione. Cinquanta cubani sono espulsi dal Venezuela, giudicati una minaccia per la stabilità del Paese. L'Avana si trasforma nei primi anni Sessanta in una sorta di "porto franco", in cui reperire finanziamenti, armi e volontari, dei vari movimenti di guerriglia che sbocciano in America Centrale e nelle Repubbliche Andine, quali la *Fuerzas Armadas de Liberación Nacional* (FALN) e del *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR), in Venezuela; la *Fuerzas Armadas de la Revolución Colombiana* (FARC) e l'*Ejército de Liberación Nacional* (ELN), in Colombia.

Il 1958, come denunciano sia i vescovi che i diplomatici vaticani, vede intensificarsi notevolmente la penetrazione economica e politica dell'URSS verso il Sudamerica. Numerose missioni commerciali sovietiche visitano il continente, rinnovando le offerte di petrolio, manufatti, crediti a lungo termine, in cambio di materie prime.

Il nunzio in Colombia il 23 gennaio del 1958 scrive a Tardini che "Anche la Colombia, col Brasile e l'Argentina, hanno ricevuto le visite di emissari di Mosca. I giornali non ne scrivono molto, ma i funzionari [...] sono abbastanza attivi. Parlando del problema col sig. Ministro degli Esteri, questi mi diceva ieri l'altro che in realtà i russi stanno facendo delle proposte allettanti per scambi di forti eccedenze di caffè contro macchine e materie prime"¹³². Inviati speciali della *Tass*, della *Pravda* e della *Izvestia* hanno i loro uffici in tutte le capitali. A Santiago del Cile si organizza una settimana del Cinema Sovietico. Qui i comunisti possono contare su grandi appoggi e su numerosi organi di stampa e su più di 40.000 iscritti al partito. In Brasile, nonostante il partito sia ancora ufficialmente illegale, nelle elezioni, per il congresso del 1958, il suo influsso è decisivo nell'elezione di molti governatori e senatori. La sua forza numerica è valutata in più di centomila iscritti e può contare su più di 50 tra riviste e giornali. In un rapporto della legazione di Gran Bretagna presso la Santa Sede, trasmesso in Vaticano, si denuncia l'*escalation* della penetrazione comunista

¹³² Lettera di P. Bertoli a D. Tardini, 23 gennaio 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

nell'area nel secondo semestre del 1958, attraverso una dettagliata rassegna delle loro attività nei singoli Paesi del sud e del centro America¹³³. In un appunto al papa del 18 maggio 1958 sugli effetti della crisi venezuelana, il padre Giacomo Martegani, assistente d'Italia della Compagnia di Gesù, scrive che "dal Messico alla Terra del fuoco esiste una realtà operante che si chiama bolscevismo e che marcia per il suo trionfo approfittando della difficoltà economica o di quella militare o di qualsiasi altra argomentazione si possa presentare [...]. Le violente dimostrazioni scoppiate contro il vicepresidente degli Usa, Nixon, uomo che rappresenta la bestia nera per i comunisti, hanno dato la dimostrazione pratica di quanto possano le sottili ed apparentemente fragili organizzazioni dei comunisti che sanno manifestarsi solo proprio nei momenti più opportuni. Ed agire facendo leva su motivi economici e su motivi nazionali o di nazionalismo. Proprio come avviene nei paesi afro-asiatici"¹³⁴. In un rapporto riservato di Luigi G. Ligutti, direttore esecutivo del *National Catholic Rural Life Conference* e Osservatore Permanente della Santa Sede presso la F.A.O., preparato per chiedere l'approvazione papale a una serie di progetti da realizzarsi in ambito agricolo, per ostacolare la diffusione del comunismo, si scrive: "Il Comunismo è una religione attiva, zelante, fanatica, è pronto a trarre vantaggio dalle molte ingiustizie ed incongruenze esistenti; promette ciò che il popolo desidera e non bada a mantenere le promesse ma solo a far sorgere nel popolo mille speranze. Esso conquista nuovi aderenti, batte l'opposizione, tende ad imporre una nuova serie di valori materialistici, temporali, ateistici"¹³⁵. Questo intraprendente ecclesiastico sarà al centro in questi anni di una serie di iniziative tese a promuovere indagini e studi socio-religiosi sul cattolicesimo sudamericano. Il 6 marzo 1958, nel corso di un'udienza privata con il papa, Ligutti chiede l'approvazione papale per un Centro Studi sull'America Latina, una sorta di *think tank* in grado di elaborare ricerche

¹³³ Lettera dell'Ambasciatore della Gran Bretagna al Segretario di Stato, 19 gennaio 1959, in ASPCA, in CGRJ.

¹³⁴ Appunto di G. Martegani al papa, 18 maggio 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

¹³⁵ L.G. Ligutti, *Rilievi suggerimenti progetti sulla situazione religiosa dell'America Latina*, Novembre 1955, in ASPCAL, in CGRJ.

sociologiche sulla vita del cattolicesimo latinoamericano, destinate esclusivamente a orientare la politica vaticana della Santa Sede e del CELAM. Un prezioso strumento per aiutare decisioni strategiche per il futuro religioso del continente¹³⁶.

Il vice presidente degli Stati Uniti, Richard Nixon, in occasione della sua visita a Buenos Aires per partecipare all'investitura del nuovo presidente argentino, Arturo Frondizi, nel maggio 1958, decide di compiere un viaggio in altri sette Paesi latinoamericani. L'accoglienza che riceve è ovunque ostile e non mancano mai violente dimostrazioni di protesta, tanto che a Caracas rischia di essere addirittura linciato dalla folla, un segnale del diffuso risentimento che attraversa tutta la società latinoamericana rispetto alla politica estera statunitense.

L'amministrazione Eisenhower di fronte a tanta ostilità decide di voltare pagina. Il presidente incarica il fratello Milton di visitare, per la seconda volta, il continente per capire come fare ad arginare il diffuso malcontento. Nonostante i consistenti finanziamenti accordati, la politica della Casa Bianca nell'area non riesce a riequilibrare le relazioni con il Sudamerica. Una svolta nei rapporti tra il Nord e il Sud del continente americano è impressa dal successore di Eisenhower, John F. Kennedy. Soprattutto dopo l'esito disastroso dello sbarco nella Baia dei Porci, con cui Washington si era illusa di isolare il resto del continente dal contagio del castroismo, l'amministrazione da poco insediata si convince della necessità di una nuova linea di condotta centrata su due obiettivi: rilanciare il ruolo dell'organizzazione degli stati americani, riconoscendole più autonomia; recepire le richieste di assistenza e di cooperazione economica che i governi latinoamericani avanzano ormai da anni¹³⁷. Rispetto al consueto approccio interventista del Pentagono, che considera l'America Latina più o meno come il proprio "cortile di casa", il *brain-trust* che circonda Kennedy è convinto che il pericolo comunista vada debellato attraverso un nuovo approccio politico: il

¹³⁶ L.G. Ligutti, *Progetto di studi sulla situazione religiosa sociale dell'America Latina*, 3 marzo 1958, in ASPCAL, in CGRJ.

¹³⁷ G. Fournial, *De Monroe à Johnson: la politique des États-Unis en Amérique Latine*, Paris 1966, pp. 147 ssg.

sostegno all'evoluzione economica e sociale dei Paesi dell'area, attraverso il potenziamento delle loro economie e il miglioramento delle condizioni di vita dell'intera popolazione. Questa nuova visione è formalizzata ufficialmente nella Conferenza economica di Punta del Este, in Uruguay, tra il 5 e il 17 agosto 1961, in cui vengono stanziati interventi pubblici e privati, per un periodo di dieci anni, di 20 miliardi di dollari. Al piano di assistenza in dieci punti varato da Washington viene dato il nome di "Alleanza per il Progresso". Si tratta di un nuovo indirizzo che trova le sue radici culturali nella visione del *New Deal* rooseveltiano ed è una delle espressioni più dinamiche all'interno del noto programma kennediano della "Nuova Frontiera".

Per opporsi al dinamico espansionismo sovietico nell'area è necessario scendere sullo stesso terreno, facendo concorrenza al modello di sviluppo accelerato proposto dai sovietici, per rompere le catene di sfruttamento dell'antico dominio coloniale. Le nuove parole d'ordine della via americana al progresso sono: sviluppo della democrazia e modernizzazione economica e sociale. Sono questi i nuovi contenuti per rispondere a quella crescente domanda di cambiamento, di trasformazione, di "rivoluzione" che sale dalle società sudamericane e nello stesso tempo le nuove armi attraverso cui contenere l'espansionismo del comunismo mondiale. Sono le "nuove classi medie urbane il soggetto sociale protagonista del *nation building* in America Latina – nota Giorgio Caredda – su quelle spalle poteva poggiare la modernizzazione del continente", grazie ad un sapiente *mix* di cambiamento tecnologico e di iniziativa imprenditoriale¹³⁸.

In questa nuova strategia per governare il sottosviluppo e rispondere alle attese del nazionalismo sudamericano, attraverso una sapiente opera di trasformazione e di democratizzazione del contesto sociale, la Chiesa cattolica è considerata in molti ambienti politici ed economici un *partner* decisivo.

Il 14 novembre 1961 si tiene a Roma la 30ª riunione della Pontificia Commissione per l'America Latina, allargata ai pre-

¹³⁸ G. Caredda, *Le politiche della distensione, 1959-1972*, Roma 2008, p. 145.

sidenti delle Conferenze Episcopali e ai nunzi accreditati nelle diverse nazioni, per valutare la possibilità di una eventuale partecipazione delle Chiese sudamericane alle iniziative previste dal programma statunitense. Alla riunione, presieduta dal cardinale Carlo Confalonieri, partecipano i cardinali Antonio Caggiano, Carlos Maria de la Torre, José Garbi y Rivera, José Humberto Quintero e Luis Concha Cordoba, numerosi arcivescovi, i nunzi Umberto Mozzoni, Carmine Rocco, Ambrogio Marchioni, Carlo Martini, Opilio Rossi, Gaetano Alibrandi ed Emanuele Clarizio, oltre ai membri della Commissione al completo: Antonio Samorè, Pietro Parente, Dino Staffa e Pietro Palazzini. La discussione è introdotta da un *paper* predisposto dagli uffici sugli “errori e pericoli che si possono incontrare nell’affrontare il problema dello sviluppo”¹³⁹. Innanzitutto, occorre intendersi sullo stesso concetto di sviluppo: “Indici del progresso – si legge nel documento – di un popolo non sono soltanto i Kilowats di energia, le tonnellate di acciaio, i barili di petrolio ecc., ma anche, e soprattutto le scuole, gli ospedali, i campi di ricreazione, i luoghi di culto”. Per questo è necessario non lasciarsi guidare nella elaborazione dei programmi dalle preoccupazioni puramente economiche, dando la prevalenza alla produzione di beni destinati al progresso materiale, tralasciando, o collocando in secondo luogo opere e servizi destinati alla elevazione culturale e sociale dell’uomo. Il rischio è che anche i cattolici siano travolti da questa “mistica” dello sviluppo economico, secondo la quale questo non si può raggiungere se non abbattendo tutte le strutture dell’attuale civiltà, per crearne una nuova, frutto di una radicale rivoluzione di mentalità e di sistemi. Il pericolo, denunciano gli estensori della nota, è che si chieda alla Chiesa di dedicarsi alla trasformazione delle attuali strutture, assumendo un compito che non le è proprio, per cui essa non dovrebbe solo orientare, incoraggiare e collaborare, ma dovrebbe assumere una funzione di *leadership*, con funzioni e responsabilità maggiori di quelle che incombono sui governanti civili. Terminata la lettura del documento introduttivo si apre la discussione.

¹³⁹ Verbale della Pontificia Commissione per l’America Latina, 14 novembre 1961, in ASPCAL, in CGRJ.

I cardinali Caggiano, Garibi, Quintero e Concia si mostrano, in linea di massima, interessati all'iniziativa e promettono di rendersene interpreti presso le rispettive conferenze episcopali. Il cardinale de la Torre non nasconde le difficoltà pratiche, ma crede che comunque valga la pena di applicarsi per vedere se c'è modo di approfittare delle opportunità offerte dal piano di Punta dell'Este. Molti degli intervenuti chiedono, in sostanza, alla Commissione di assumersi la regia e il coordinamento di tutte le iniziative, evitando in tal modo che si verifichino sovrapposizioni e incomprensioni, come con frequenza accade per esempio tra la gerarchia e le famiglie religiose. Per accedere ai finanziamenti bisogna inoltre superare un'ulteriore difficoltà di natura giuridica e istituzionale. Non è possibile per il governo americano sovvenzionare progetti promossi da organizzazioni dichiaratamente sotto "diretto controllo cattolico". Per aggirare l'ostacolo, Samorè suggerisce un *escamotage*, consigliando a ogni Conferenza episcopale di costituire una Fondazione di natura privata, che a nome della Chiesa sia libera di accedere ai finanziamenti. Disposizioni in tal senso sono impartite dagli uffici con una lettera circolare del 10 agosto 1963¹⁴⁰. La causa prima dell'instabilità politica è nei milioni di uomini e donne che non hanno voce e nella miseria e nelle ingiustizie sociali. Il comunismo si è fatto strada sfruttando i malcontenti delle categorie sociali urbane di giovane formazione. Un'influenza resa possibile dalla ricchezza dei mezzi di cui dispongono i partiti comunisti, rispetto agli altri, nonché dall'abilità dei loro leader. Per salvare l'America Latina l'unico rimedio veramente efficace sta nel mettere in pratica concreti programmi di sviluppo, ispirati alla dottrina sociale della Chiesa. Per questo, pur con le dovute precauzioni del caso, le risorse previste dal programma della *Alianza para el Progreso* possono per gli ambienti della Commissione, rappresentare una *chance* utile.

Oltre ai risvolti politici e diplomatici, a preoccupare i vertici vaticani è soprattutto l'*appeal* che la svolta marxista della rivoluzione cubana esercita negli ambienti e sulle organizza-

¹⁴⁰ Lettera di A. Samorè ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, 10 agosto 1963, in ASPCAL, in CGRJ.

zioni giovanili cattoliche, come l'Azione Cattolica, la JUC e la JOC. I laici rivendicano la loro autonomia dalla gerarchia rispetto alle opzioni politiche e alla possibilità di aderire agli ideali del socialismo come soluzione per i problemi sociali ed economici del continente. I giovani sono affascinati dagli ideali guevarristi. Il sogno della rivoluzione radicalizza le posizioni dei gruppi giovanili e studenteschi, generando una diffusa conflittualità con la gerarchia. Il castrismo, soprattutto nella prima fase, rappresenta in questi anni l'ideologia del nuovo potere studentesco. La rivoluzione cubana ha il volto romantico e utopico di una fede rigeneratrice della gioventù. Un'idea in un certo senso più morale che politica, che assegna priorità alla lotta armata, rispetto ai programmi e al governo.

Si affollano in questi anni sulle scrivanie della Segreteria di Stato rapporti diplomatici, relazioni di viaggio e corrispondenze di vario tipo che in modo allarmato denunciano l'attrazione comunista sulla gioventù latinoamericana. Dal 16 al 23 luglio del 1961 tre ragazzi e ragazze di Gioventù Studentesca ricevono l'invito a partecipare al Congresso generale della U.E.C., l'Unione degli Studenti Medi Cattolici dello stato di Minas Gerais, sorta nel 1958 come tentativo di opporre un punto di vista cristiano al comunismo sempre più invadente¹⁴¹. Di ritorno a Roma, i giovani scrivono una sorta di loro diario di viaggio, in cui emerge la profonda differenza di impostazione dei due movimenti: in quello brasiliano prevale la preoccupazione immediatamente politico sociale, nell'italiano quella educativa. Sono molte le impressioni che i giovani riportano dal viaggio. Tornano in un certo senso innamorati del Brasile, ma non nascondono alcune preoccupazioni. "Il primo fatto preoccupante - scrivono - è la presenza e l'attività del comunismo. Esso lavora da molti anni in America Latina ed in Brasile, ma non aveva avuto fino a poco tempo fa molto successo. Ora invece, sulla scia del castrismo ed anche per un più massiccio intervento della propaganda sovietica, sta conqui-

¹⁴¹ La rappresentanza di G.S. è costituita da Alberto Antoniazzi, presidente della GIAC diocesana, Eugenia Scabini, presidentessa di G.S., Giorgio Feliciani, Segretario generale di G.S., Gianni Bernareggi, Annagrazia Bolla, Matilde Visconti.

stando larghissimo favore, soprattutto nell'opinione pubblica giovanile". Il terreno favorevole è dato dalla coscienza che i giovani, specialmente gli studenti, stanno prendendo dei gravi disagi sociali e della necessità di uno sviluppo economico del Paese. Inoltre, anche qui il comunismo sollecita un forte sentimento nazionalista, che si traduce in altrettanta avversione per l'America del nord. I giovani raccontano delle trionfali accoglienze riservate in Brasile al cosmonauta sovietico Yuri Gagarin e delle centinaia di borse di studio messe a disposizione del governo sovietico per frequentare l'Università di Mosca. I giovani notano come il pericolo che si profila è che in Brasile si ripeta ciò che è successo a Cuba. Purtroppo, denunciano, la tradizione cristiana e la Chiesa in Brasile sono deboli, incapaci in molti casi di mettere in guardia i giovani da questi equivoci e proporre loro un'alternativa valida. I giovani qui, guardano con slancio verso l'avvenire e spesso la Chiesa è identificata con un passato da loro vissuto con una qualche vergogna. Parole che fotografano in modo eloquente i sentimenti e le condizioni dei giovani latinoamericani e che inquietano i vertici della Curia romana.

La condanna del comunismo e l'inizio dei problemi con Roma

L'impatto della rivoluzione cubana in America Latina e la questione del comunismo sono al centro della IV Assemblea annuale che il CELAM tiene dall'8 al 15 novembre 1959 a Fomeque in Colombia. I vescovi si interrogano a *tout azimuth* sulle condizioni che possono, anche in altri contesti storici, favorire la diffusione del comunismo. Si analizzano le cause del sottosviluppo, la questione demografica e i suoi riflessi nella vita economica, la crisi della classe media, la questione indigena e l'esodo dalle campagne. Ma a monopolizzare i lavori dell'assemblea è l'approvazione di una lettera pastorale dell'episcopato latinoamericano che condanni in forma solenne il comunismo, già sollecitata dalla Santa Sede durante la riunione dei vescovi tenutasi l'anno precedente a Roma. È noto come il pontificato di Giovanni XXIII introduca elementi nuovi nel rapporto tra la Chiesa e la politica. Il papa non ha un proprio progetto politico sulla società italiana e inaugura un

nuovo modo di governare, assumendo una prospettiva pastorale, che a lui piace definire come quella del patriarca Giacobbe, che “in mezzo ai suoi figli di una parte e dell’altra si accontentava di guardare, di soffrire, di tacere”¹⁴². Roncalli restituisce all’episcopato italiano la sua autonomia e le sue prerogative, rinunciando a dirigere dall’alto anche i vertici della Democrazia Cristiana, liberandoli da ogni condizionamento. Nonostante questo, Giovanni XXIII è consapevole di non poter indirizzare nel “dettaglio” l’operato della Curia con l’autorevolezza del suo predecessore, né di poter imprimere brusche inversioni di tendenza nell’orientamento di una serie di questioni, tra cui per esempio quella comunista. Sono ancora gli uomini di Pio XII, scrive Riccardi, a governare la Curia e la Chiesa italiana e a imprimere la loro visione nelle quotidiane decisioni del governo della Chiesa¹⁴³. Tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio degli anni Sessanta l’impegno contro il comunismo torna di grande attualità ed è assunto come una priorità sia dalla Chiesa italiana, che da quella triade Siri-Ottaviani-Parente, che la considera la massima questione del momento e che ispirerà il 18 maggio del 1960, alla vigilia del Consiglio nazionale che la D.C. tiene a Roma dal 22 al 27 maggio, il noto articolo de “L’Osservatore Romano”, *Punti fermi*, con cui si respingerà autorevolmente e decisamente ogni ipotesi di apertura a sinistra che includa il P.S.I. nell’area di governo. Nell’articolo, oltre che esprimere un segnale nettamente contrario alla collaborazione dei socialisti, si può rintracciare un’ulteriore condanna del comunismo. “L’antitesi irriducibile tra sistema marxista e dottrina cristiana – si legge nell’ultimo punto dell’articolo – è evidente per se stessa, come quella che oppone il materialismo allo spiritualismo, l’ateismo alla fede religiosa. Per ciò la Chiesa non può permettere ai fedeli di aderire, favorire o collaborare con quei movimenti che adottano o seguono l’ideologia marxista e le sue applicazioni. Tale adesione o collaborazione porterebbe inevitabilmente a com-

¹⁴² Lettera di Giovanni XXIII a Loris Capovilla, 9 luglio 1962, in Giovanni XXIII, *Lettere 1958-1963*, Roma 1978, pp. 403-404.

¹⁴³ A. Riccardi, *Il cattolicesimo della repubblica*, in S. Sabbatucci, V. Vidotto (a cura di), *Storia d’Italia, 6, L’Italia Contemporanea*, Roma-Bari 1999, p. 251.

promettere e sacrificare i principi intangibili della fede e della morale cristiana”¹⁴⁴. Il padre Messineo pubblica su “La Civiltà Cattolica” due lunghi articoli in cui ribadisce la continuità del Magistero tra il decreto del 1949 e quello pubblicato dieci anni dopo. Un clima politico, culturale e umano ben rappresentato dalle parole che l’arcivescovo di Firenze Ermenegildo Florit confida a padre Davide Maria Turolto: “Prima di tutto bisogna eliminare i comunisti che sono entrati dappertutto. E bisogna fare che i cattolici siano le nuove cellule che sostituiscono le cellule comuniste”¹⁴⁵.

A Roma la condanna del comunismo è considerata una questione dottrinale decisiva e determinante per il futuro della Chiesa, nonostante il clima inaugurato dal nuovo pontificato. Il Sant’Uffizio di Ottaviani è preoccupato che i vescovi abbassino la guardia e finiscano, anche inavvertitamente, per legittimare, attraverso il loro silenzio, la collaborazione tra cattolici e comunisti, tanto che all’indomani della Pasqua torna a far sentire la sua voce, reiterando con un nuovo decreto la scomunica. Il 4 aprile del 1959, a dieci anni dalla pubblicazione del primo decreto, il Sant’Uffizio aggiunge alle antiche proibizioni, stabilite il 1 luglio 1949, anche quella di dare il voto, nella scelta dei rappresentanti del popolo, a quei partiti e a quei candidati, che anche se non professano i principi in contrasto con la dottrina cattolica, tuttavia si uniscono ai comunisti, ai loro programmi e alle loro azioni, favorendoli. Il decreto pubblicato da “L’Osservatore Romano” è amplificato dai mass-media e sembra riportare la Chiesa nel cuore del pontificato pacelliano. Ottaviani vuole che l’intera gerarchia cattolica si muova in sintonia con le preoccupazioni romane e per questo si adopera affinché anche l’episcopato del più numeroso con-

¹⁴⁴ Per il cardinale Alfredo Ottaviani l’ipotesi di apertura a sinistra è aversata in ogni forma. Altro non era a suo giudizio che una sorta di “cavallo di Troia” dei comunisti. È in questo senso che è interpretato e giudicato il viaggio del Presidente della Repubblica, Giovanni Gronchi, a Mosca dal 6 al 11 febbraio 1960, che il cardinale criticherà apertamente come un cedimento al comunismo, nell’omelia tenuta il 7 febbraio, a Santa Maria Maggiore, nel quadro di una celebrazione per la “Chiesa del silenzio”. Cfr. E. Cavaterra, *Il Prefetto del Sant’Uffizio*, Milano 1990, p. 107.

¹⁴⁵ D.M. Turolto, *Il mio amico don Milani*, Sotto il Monte 1997, p. 64.

tinente cattolico faccia sentire la sua voce, in una parte del mondo in cui il comunismo è considerato, in assoluto, il pericolo più grave, anche più del protestantesimo e sottovalutato dalla gerarchia latinoamericana, che non sembra avvertirne i pericoli ed essere animata dalla stessa preoccupazione. Per questo chiede a Samorè di mobilitarsi affinché anche la gerarchia latinoamericana condanni il comunismo in modo autorevole attraverso una pastorale collettiva dell'intero episcopato.

Una prima bozza del documento è preparata dagli uffici del CELAM e inviata in Vaticano, attraverso il nunzio, il 5 marzo 1959¹⁴⁶. Il contenuto, secondo le direttive vaticane, dovrebbe essere eminentemente dottrinale, centrato sulla condanna del comunismo, come "intrinsecamente perverso", per la sua ostilità verso la religione e per l'inganno che questo rappresenta come soluzione ai problemi dell'uomo, essere chiaro, intelligibile e comprensibile a un uomo di cultura media e approvato prima della pubblicazione da tutti gli episcopati.

Il 17 aprile 1959 Samorè informa il Segretario Generale del CELAM, Julian Mendoza Guerrero, che il testo trasmesso sarà esaminato dalla Commissione e allega una sorta di bibliografia di tutta la letteratura già pubblicata sul tema¹⁴⁷ oltre a un articolato e denso studio preparato *ad hoc* dal domenicano Paul Philippe, membro del Sant'Uffizio, su *Il pericolo delle dottrine marxiste e dell'azione comunista nell'America Latina*¹⁴⁸.

Lo schema del progetto predisposto dal CELAM è giudicato dalla Congregazioni del Concilio "ancora troppo vago ed incerto" e, soprattutto, generico. Bisogna evitare che il documento si limiti a una amara e dolorosa constatazione dei mezzi e dei sistemi di penetrazione comunista, perché questo "non basta di per sé a cambiarli, limitarli, impedirli. Sarebbe forse più produttiva una conoscenza esatta ed approfondita e possibilmente documentata delle situazioni, delle cause, dei motivi che preparano, favoriscono, facilitano la penetrazione

¹⁴⁶ Lettera di P. Bertoli a A. Samorè, 5 marzo 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁴⁷ Lettera di A. Samorè a J.M. Guerrero, 17 aprile 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁴⁸ P. Philippe, *Il pericolo delle dottrine marxiste e dell'azione comunista nell'America Latina*, in ASPCAL, in CGRJ.

comunista nei vari ambienti, istituzioni, località e regioni”. È risaputo che la tattica marxista in occidente non combatte la Chiesa frontalmente, ma mira a indebolirne l’ascendente e l’autorità sottraendole a poco a poco i fedeli, le istituzioni, i sindacati, i giovani e gli intellettuali¹⁴⁹.

Secondo Padre Philippe per opporsi efficacemente all’azione sovversiva del comunismo bisogna anzitutto convincere gli uomini dell’erroneità di tale dottrina. Non basta illuminare gli spiriti sul male, occorre opporsi al suo contagio, alla sua diffusione. I vescovi dell’America Latina cerchino di ottenere dai rispettivi governi delle leggi anticomuniste, sia per proibire *sic et simpliciter* il Partito Comunista, sia almeno per limitarne l’influsso e l’azione. Ma soprattutto occorre che sia evitata in ogni modo, come prescrive il magistero, qualsiasi forma di collaborazione tra cattolici e comunisti. Il partito comunista, si spiega ai latinoamericani, è una sorta di contro-chiesa, una contraffazione della Chiesa di Cristo, con i suoi fedeli, i suoi ministri e il suo pontefice. “Esso tende – scrive il padre Philippe – alla medesima universalità della Chiesa cattolica, mantiene la sua unità, grazie ad un dogmatismo intransigente e ad una disciplina ferrea, richiede ai suoi militanti una fede ‘mistica’ nel ‘messianismo marxista’, una obbedienza cieca, verso i Capi del Partito, ed una dedizione di se stesso che sarebbe eroica e farebbe di loro dei santi, se fossero illuminati dalla vera fede e dalla carità di Cristo”¹⁵⁰. Dopo aver passato in rassegna le varie tecniche adoperate per convincere operai e intellettuali a aderire al partito, si elencano gli argomenti per convincere i cattolici a seconda che questi si mostrino deboli e poco praticanti, oppure convinti e attivi. Con i primi, i comunisti cercano di distruggere ogni fede e di persuaderli che la Chiesa è legata ai capitalisti e ai padroni. Ai secondi invece, i comunisti “tendono la mano” invitano i cattolici a collaborare nel campo cosiddetto umanitario e caritativo, facendo intendere che il dovere della carità universale coincide con l’ideale comunista della solidarietà tra gli uomini. Il comunismo seduce così facilmente le masse operaie e i

¹⁴⁹ Nota d’ufficio della S.C. del Concilio per la IV riunione del CELAM, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁵⁰ P. Philippe, *Il pericolo delle dottrine marxiste e dell’azione comunista nell’America Latina*, cit., p. 12.

poveri perché, purtroppo, la miseria e le ingiustizie sociali sono così gravi in America Latina, da gridare vendetta dal cielo. L'antidoto al comunismo sta nell'applicazione della dottrina sociale della Chiesa e nel "persuadere – da parte del clero – i possidenti del loro gravissimo dovere di applicare nei loro poteri e nelle loro officine i principi sociali della Chiesa", se non vogliono essere spogliati dei loro beni, oltre che rimproverati dal Signore nel giorno del giudizio.

Dopo varie trattative, l'arcivescovo di Bogotá Luis Concha Cordova è incaricato dal CELAM di preparare la stesura definitiva della lettera pastorale, a partire dai suggerimenti ricevuti da Roma. Per la redazione del testo l'arcivescovo decide di farsi aiutare dal padre Fernando Hurtado, un sacerdote secolare spagnolo, residente in Colombia, esperto di questioni sociali. L'incaricato d'affari della nunziatura di Bogotá, Luigi Dadaglio, il 23 luglio 1959 assicura Samorè che il testo sarà pronto per la prima settimana del mese di agosto. La bozza della versione definitiva giunge nuovamente a Roma e alla presidenza delle diverse conferenze episcopali nazionali per gli eventuali emendamenti. Il maestro dei Sacri Palazzi, il padre Luigi Ciappi, la trova "alquanto superficiale, lacunosa e non del tutto obiettiva. La confutazione non è abbastanza approfondita né sufficientemente completa". Il testo prosegue per circa sei pagine di fitte e circostanziate critiche¹⁵¹. Anche il padre Philippe trova il documento "troppo astratto" e, soprattutto, nota come le indicazioni da lui a suo tempo inviate siano state totalmente disattese¹⁵². Il 9 ottobre Samorè boccia il documento perché "mentre si diffonde nel descrivere le forme di tattica e di propaganda dei comunisti, non fornisce dati concreti circa l'esistenza del movimento e l'importanza ed efficacia delle sue attività nelle singole Nazioni. Lo studio non sembra perciò rispondere" a quanto richiesto¹⁵³. I tempi stringono

¹⁵¹ L. Ciappi, *Progetto di una lettera pastorale dell'intero Episcopato Latino-Americano sul Comunismo*, 18 agosto 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁵² Lettera di P. Philippe a A. Samorè, 24 agosto 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁵³ Lettera di A. Samorè a J.M. Guerrero, 9 ottobre 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

e a Roma sono preoccupati di non riuscire ad avere un testo da far approvare all'Assemblea. I lavori procedono con grande lentezza, tanto che durante l'incontro di Washington tra i rappresentanti del CELAM e i vescovi americani, dal 2 al 4 novembre, a meno di una settimana dall'incontro programmato a Fomeque, Samorè consegna ai rappresentanti del CELAM il testo di una dichiarazione preparato a Roma, facendo intendere con il dovuto *fair play* che si tratta di un testo *ne varietur*. Nonostante le chiare indicazioni ricevute da Roma, il testo non viene approvato, ma è rimaneggiato ulteriormente dagli uffici del CELAM. La Conferenza è ormai alle porte e non ci sono più margini per ulteriori trattative.

Per uscire dall'*impasse* e avere comunque al termine dei lavori un testo approvato dai vescovi, Samorè chiede a Pietro Pavan, consultore della Commissione, uomo di fiducia di Giovanni XXIII e tra i principali estensori dell'enciclica *Mater et Magister*, di preparare una dichiarazione da far sottoscrivere ai rappresentanti dell'episcopato, al termine dell'assemblea¹⁵⁴. Il testo, che alla fine verrà pubblicato l'8 dicembre su "L'Osservatore Romano" non ha l'autorevolezza di una lettera pastorale, come voleva Roma, ma è un semplice comunicato stampa, una generica dichiarazione in cui si condannano gli inganni del comunismo e vengono ribaditi i principi relativi all'incompatibilità con il cristianesimo, l'efficacia della dottrina sociale della Chiesa e, soprattutto, l'atteggiamento che i cattolici devono avere per difendersi dalle insidie di questa ideologia che, approfittando della miseria e delle ingiustizie, inganna gli uomini e la fede.

A Roma non sono affatto contenti di come sono andate le cose. L'11 dicembre 1959 la Commissione si riunisce per valutare l'assemblea di Fomeque, l'impressione che si ha è che non sia stato un successo. La riunione del CELAM dell'anno precedente era stata accuratamente preparata e, grazie all'assistenza efficace del nunzio Bertoli, le cose erano andate a buon fine. "Quest'anno, si legge nel verbale, mancò di una mano sicura: dai verbali si raccoglie l'impressione se non proprio di sbandamento, di mancanza di una buona guida: discussioni non sem-

¹⁵⁴ Lettera di A. Samorè a P. Pavan, 5 novembre 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

pre appropriate e minor rendimento di lavoro”¹⁵⁵. Mimmi consiglia come rimedio per il futuro o di inviare qualcuno che possa praticamente dirigere la prossima riunione o di ripetere l’esperienza del 1958 e convocare la riunione a Roma, trovando un’“occasione opportuna”.

In America Latina vi sono 45 milioni di analfabeti adulti e 14 milioni di bambini senza scuola, ci si può ben rendere conto di quali *chance* disponga il comunismo per il suo trionfale successo.

Se l’incontro di Fomeque è monopolizzato dalle preoccupazioni per l’infiltrazione del comunismo nel continente, l’assemblea tenuta dal CELAM, l’anno seguente a Buenos Aires segna un primo sostanziale cambio di prospettiva teologica e pastorale. “A marcare il confronto tra i vescovi, come scrive Silvia Scatena, fu però soprattutto una relazione di Larrain, allora primo vicepresidente del CELAM, che presentò un *Plan de acción pastoral en la diocesis y en la parroquia*, un’ampia e lucida analisi del problema pastorale del continente, per affrontare il quale si tematizzava il necessario ricorso sia alla teologia, necessaria per orientare l’azione pastorale, sia alle scienze sociali, la psicologia e la sociologia”¹⁵⁶. La diagnosi di Larraín è che vi sia in America Latina una smisurata sproporzione tra gli sforzi apostolici e i risultati ottenuti, per la mancanza di un piano collettivo di azione e collaborazione e per lo storico divorzio tra pastorale e teologia. Per superare questo stato di pericolosa frammentazione e di anarchia, è necessario un coordinamento di tutti gli sforzi della Chiesa, radicata nella sua territorialità. Il vescovo di Talca suggerisce una serie di proposte che vanno dalla creazione di una commissione teologica a livello continentale, all’apertura di centri studi socio religiosi, capaci di offrire ai vescovi e a tutti gli operatori pastorali una conoscenza più approfondita della realtà, alla creazione di istituti di pastorale. Il suo obiettivo è in sintesi “una nuova pastorale di insieme ad un tempo *intensiva* (da qui l’im-

¹⁵⁵ Verbale della riunione della Pontificia Commissione per l’America Latina, 11 dicembre 1959, in ASPCAL, in CGRJ.

¹⁵⁶ S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, cit., p. 28.

portanza di sviluppare e diffondere l'esperienza decisiva dei rami specializzati dell'Azione cattolica) ed *estensiva*, di massa, che evitasse soprattutto il rischio di affidarsi a piani prefabbricati, non rispondenti né alla realtà umana dei popoli latinoamericani, né al momento storico che essi stavano vivendo¹⁵⁷. Una pastorale di insieme, di scuola francese, riveduta e adatta alle specifiche contingenze storiche, politiche e religiose dell'area.

Se la riunione di Buenos Aires e le riflessioni delineate in quell'occasione da Larrain offrono le direttrici costitutive di quelle che saranno negli anni successivi la fisionomia e l'azione del CELAM, rappresentando una svolta nella autocoscienza del cattolicesimo latinoamericano, d'altra parte essa segna il primo formale momento di crisi istituzionale con la Santa Sede. Difficoltà si erano già avute in più occasioni, soprattutto sul modo di procedere del Segretariato generale, che "in quest'ultimo periodo di tempo, come si legge nel verbale della Pontificia Commissione del 6 maggio 1960, ha dato prova di qualche sbandamento. Il caso più grave è stato determinato dalle direttive che lo stesso Segretariato, non autorizzato, anzi senza neppure prendere contatto con la Presidenza del CELAM e molto meno con la Santa Sede, unica competente in materia, ha disposto la partecipazione cattolica ad un prossimo congresso giovanile indetto a Cuba, di evidente ispirazione comunista"¹⁵⁸. Tanto che la Segreteria di Stato era dovuta intervenire per "disautorare le direttive del Segretariato del CELAM".

A Buenos Aires, durante la quinta sessione, quella di venerdì 18 novembre, Helder Camara, secondo vicepresidente del CELAM, propone ai vescovi di istituire una sorta di tavolo congiunto, che in modo paritetico regolamenti le future relazioni tra il CELAM e la Pontificia Commissione per l'America Latina. La proposta è accolta con grande consenso da molti vescovi e approvata anche dal presidente Miguel D. Miranda, suscitando non poco sconcerto negli ambienti vaticani. La riunione di

¹⁵⁷ S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, cit., p. 30.

¹⁵⁸ Verbale della riunione della Pontificia Commissione per l'America Latina, 6 maggio 1969, in ASPCAL, in CGRJ.

Buenos Aires si caratterizza per “un’atmosfera piuttosto grave”, si legge nel verbale della riunione della Commissione del 23 dicembre 1961, “in seguito a forti malintesi. È mancata purtroppo buona armonia, e ci sono state manifestazioni, da parte di qualche Eccellentissimo Vescovo, non di comprensione nei riguardi dell’attività della P. Commissione”¹⁵⁹. Nella capitale argentina si è manifestato secondo Samorè “qualche ondeggiamento” di troppo, in merito alla vera natura del CELAM e a un’adeguata valutazione dei problemi nel giusto ordine e nella dovuta preferenza e, soprattutto, rispetto al ruolo avuto dalla Santa Sede, nella distribuzione dei sussidi economici provenienti dalla Chiesa statunitense.

La V riunione del CELAM rappresenta un momento importante per una serie di decisioni operative che i vescovi prendono al termine dell’incontro, nell’ambito del rinnovamento e del coordinamento della pastorale. Tra queste quella di creare un Istituto Catechetico Latinoamericano (ICLA) e un Istituto Superiore di Pastorale Latinoamericana (ISPLA). Il primo con sede a Santiago e posto alle dipendenze del Comitato Latinoamericano per la Fede (CLFA), un comitato di coordinamento intercontinentale, che dal 1962 diviene un organismo autonomo del CELAM, ereditando le competenze del vecchio Sottosegretariato per la Difesa della Fede. Questo Istituto sarà per molti anni diretto dal padre James Mc. Niff, un intraprendente ecclesiastico nordamericano, che organizzerà, particolarmente per i Paesi del Cono Sud, corsi che andranno dalla scrittura alla morale, dalla sociologia alla psicologia, per la formazione dei responsabili diocesani e nazionali della catechesi. Più complicato e difficoltoso sarà invece il processo che porterà alla creazione dell’ISPLA.

Ma a Buenos Aires, nello stesso tempo, si esprime, per la prima volta in modo evidente, un desiderio di “emancipazione” e di autonomia che caratterizzerà per molti anni la storia e le relazioni tra il CELAM e la Santa Sede. Il fatto che Bogotá debba dipendere da Roma, per il permesso delle riunioni, per la definizione dell’ordine del giorno, per le assegnazioni delle

¹⁵⁹ Verbale della riunione della Pontificia Commissione per l’America Latina, 23 gennaio 1961, in ASPCAL, in CGRJ.

collette di *Adveniat*, l'ente caritativo della Conferenza Episcopale Tedesca per l'America Latina, non piace a molti vescovi, che giudicano troppo pesante e vincolante il condizionamento da parte della tutela romana. I vescovi vogliono decidere il proprio destino e governare più liberamente le proprie Chiese, senza che ogni passo e decisione debba ricevere l'avallo da parte dell'istituzione vaticana. La crisi dei rapporti tra il CELAM e la Santa Sede è analizzata in un lungo articolo, scritto da Carlo Falconi, uno dei più noti giornalisti esperto di questioni vaticane, dal significativo titolo *L'America Latina si emancipa dal Vaticano*¹⁶⁰. Questo non significa che i vescovi sudamericani intendano fare a meno di Roma. Non è tanto l'attrazione verso una sorta di autocefalia, ad affascinare la gerarchia sudamericana, quanto la rivendicazione di un maggior grado di autonomia nell'esercizio del governo. Dall'altra non sono pochi i vescovi che guardano al CELAM con una certa diffidenza, considerandolo una sorta di sovrastruttura, lesiva dell'autonomia dei singoli episcopati locali e un inutile onere finanziario.

Nella speranza di correggere la rotta, il cardinale Mimmi interviene autorevolmente con una lunga lettera al presidente del CELAM e a tutti i rappresentanti pontifici e ai presidenti delle Conferenze episcopali, che chiarisce gli equivoci evitando ulteriori fraintendimenti, derivate autonomiste e libere interpretazioni degli statuti e dei regolamenti che disciplinano la natura e le funzioni del CELAM.

Il Plan Juan XXIII

A seguito dei gravi atti di violenza contro la Chiesa e la religione cattolica, perpetrati a Cuba, Giovanni XXIII decide di prendere, in prima persona, l'iniziativa attraverso una lunga lettera all'episcopato latinoamericano, pubblicata l'8 novembre 1961. Il papa è molto preoccupato per quanto sta succedendo in tutto il continente ed esorta i vescovi a intensificare l'opera strettamente pastorale e a ravvivare la fede, attraverso un rin-

¹⁶⁰ C. Falconi, *L'America Latina si emancipa dal Vaticano*, in "Mondo Nuovo", anno II, n. 15, 9 aprile 1961.

novato magistero ordinario, centrato sulla catechesi, l'istruzione religiosa ai giovani, la vita sacramentale, ma soprattutto invita i vescovi e tutte le forze apostoliche a concentrare la loro attenzione, rispetto alle questioni sociali, diffondendo una retta conoscenza della dottrina sociale e richiamando i responsabili pubblici al dovere di attuare una vera giustizia cristiana.

Il documento è inviato ai nunzi e, attraverso questi, all'intero episcopato, con una lunga nota di trasmissione, dal carattere confidenziale, a firma del Segretario di Stato. Il papa, si scrive, è molto preoccupato per la violenza dei nemici della Chiesa e della religione, che unita alla debolezza delle strutture ecclesiastiche e alla notevole scarsità del clero ha portato le cose a tal punto che "Vi è veramente da domandarsi con profonda angoscia, se quella Nazione, cattolica nella sua quasi totalità, come il resto dell'America Latina non debba temersi come perduta per la Chiesa"¹⁶¹. La Santa Sede è preoccupata che l'esempio di Cuba possa essere imitato da altri Paesi, facendo della rivoluzione una prassi consolidata. Le parole del Santo Padre agli ordinari latinoamericani, vogliono avere il significato di un incoraggiamento e di un incitamento a una "azione generosa, infaticabile, piena di amore verso il popolo loro affidato". Pur restando ancora valido quanto detto dal papa in occasione del suo primo incontro con il CELAM, a pochi giorni dalla sua elezione nel 1958, si scrive che l'appello lanciato dal papa vuole sottolineare "l'improrogabile urgenza di porre in atto un programma quasi di 'emergenza', a tutela e difesa del sacro patrimonio cristiano dei Paesi latinoamericani oggi gravemente minacciati". Il papa suggerisce ai vescovi tre indicazioni: "illuminare le menti, rinvigorire la vita sacramentale, tenere vivo l'entusiasmo dei cattolici nell'adesione consapevole e generosa alla propria fede, con tutto ciò che questo comporta". Questi obiettivi devono declinarsi in alcune prioritarie attività: la protezione della fede dei giovani dalle pericolose infiltrazioni di dottrine atee e materialiste; la difesa della Chiesa e del clero da false accuse e calunnie; la missione verso quelle popolazioni che la scarsità del clero non consente di raggiungere in maniera costante e continuata; l'impegno sociale, secondo gli inse-

¹⁶¹ Lettera circolare del Segretario di Stato ai Nunzi, 8 dicembre 1961, in ASPCAL, in CGRJ, p. 2.

gnamenti della recente enciclica *Mater et Magistra*, dimostrando pubblicamente che “la Chiesa non è seconda a nessuno nel preoccuparsi attivamente dell’instaurazione della giustizia nei rapporti sociali e delle necessità anche temporali”. Il documento richiama i vescovi a vigilare sull’eccessivo lusso del clero e delle comunità religiose, sulla trascuratezza nella cura spirituale dei quartieri più poveri e periferici e, soprattutto, sulla preferenza a volte data nell’attività educativa, alle classi più ricche, mentre restano spesso abbandonate quelle più povere. La scuola in questi Paesi è decisiva per il futuro della fede cristiana. Deve essere veramente per il popolo, per questo è necessario *in primis* elevare il grado di istruzione degli insegnanti, ma nello stesso tempo ridurre le rette, limitando o sopprimendo le spese superflue, come quelle per le uniformi o per i regali, in modo che i più poveri vi possano accedere. Le istruzioni vaticane si concludono con due ultime raccomandazioni: aiutare i vescovi a maturare un equilibrato e critico rapporto nei confronti dell’azione politica dei pubblici poteri e coinvolgere il più possibile i religiosi e le religiose in questo straordinario piano di emergenza, passato alla storia con il nome di *Plan Juan XXIII*.

Giovanni XXIII avverte la gravità della crisi in cui si dibatte il cattolicesimo latinoamericano e i pericoli che minacciano l’avvenire religioso dell’intero continente. Sente che è urgente agire motivando i vescovi, i preti e i laici a uscire da una rassegnata rassegnazione, invitandoli a utilizzare ogni mezzo per proteggere e preservare la fede dei propri fedeli. Ma soprattutto richiama la Chiesa con vigore a un nuovo impegno sociale e civile, ricordando che il Regno di Dio è innanzitutto: “*justitiae, amoris et pacis*”. Roncalli è ormai convinto che la crisi cubana rappresenti una discriminante storica nella “vita del continente latinoamericano e anche un problema cruciale per la Chiesa”¹⁶². Il suo pontificato mostra un crescente interesse alle cause dei popoli del Terzo mondo e una specifica attenzione ai problemi della fame e dello sviluppo. È vicino personalmente a molti vescovi che si trovano a vivere situazioni di complesse e difficili transizioni, come nel caso della vicenda algerina, ove si schiera a fianco del Metropolita di Algeri, Léon Etienne Duval.

¹⁶² J.O. Beozzo, *La recezione del pontificato di Giovanni XXIII nella Chiesa del Brasile*, in “Cristianesimo della Storia”, VIII, 2 (1987), p. 142.

Gli anni del pontificato di Giovanni XXIII sono per l'America Latina una stagione di radicali trasformazioni e di autocoscienza delle sue condizioni di sottosviluppo. Crescono le disuguaglianze, si acutizzano i conflitti sociali e le sperequazioni economiche. Alla fine degli anni Cinquanta il continente entra in una fase di accelerato sottosviluppo, dovuto al fallimento del modello economico populista, alla penetrazione predatoria del capitale straniero e al fracasso del mito di una industrializzazione forzata. Il drammatico suicidio del padrepadrone del Brasile, Getulio Vargas, segna in modo plateale la fine di quella stagione politica che aveva caratterizzato la storia latinoamericana dal 1929. La contrazione del commercio con l'estero, il deficit della bilancia commerciale, l'indebitamento pubblico, la caotica urbanizzazione, il pesante peggioramento delle condizioni di vita delle masse contadine e del neo proletariato urbano, fanno dell'America Latina un continente esplosivo, marcato profondamente dalla delusione, dallo scontento e dallo scontro sociale. Tramontato l'ottimismo e l'euforia che avevano caratterizzato il sogno *desarrollista*, il continente si avvia in un grave ristagno economico e in una diffusa pauperizzazione. Nel 1961 Fidel Castro proclama la nascita della prima repubblica marxista-leninista nell'"estremo occidentale" e promette che la Cordigliera delle Ande si trasformerà ben presto in una nuova Sierra Maestra. Il successo dell'espansionismo sovietico in Asia e in Africa, suscita grande euforia nei rivoluzionari latinoamericani. Tutte le analisi geopolitiche sembrano indicare nell'avvenire dell'America Latina l'avvento inesorabile del comunismo. I vescovi cileni, in un documento del settembre 1962, scrivono: "L'illusione del successo attira non pochi incauti, i quali arrivano ad affermare che non è possibile correggere gli errori dell'attuale società se non attraverso il sistema comunista". Si radicalizzano le posizioni politiche, i progetti di cambiamento, le diverse soluzioni alla questione sociale. L'antiamericanismo torna di moda, e si fa violento, ridestato dal *golpe* in Guatemala del 1954 da parte dei controrivoluzionari, guidati dalla CIA, contro il governo di J. Arbenz Guzmán, il primo vero tentativo politico di affrontare la redistribuzione della terra, attraverso un'equa riforma agraria. Le dinamiche innescate dalla rivoluzione cubana, il golpe dei militari in Brasile, che nel marzo 1964 rovesciano il

governo riformista di centro-sinistra di João Goulart, con la non celata assistenza dell'amministrazione capeggiata da Lyndon B. Johnson, trasformano l'America Latina in una nuova cortina di ferro, nel quadrante più caldo della guerra fredda. Il combinato disposto di questa serie di eventi e gli effetti prodotti dallo "scisma cubano" introducono due nuovi elementi solo apparentemente contraddittori nella storia delle relazioni internazionali: l'inizio del periodo della cosiddetta distinzione, almeno per quanto riguarda l'Europa e il crescente spostarsi della competizione bipolare nel Terzo Mondo¹⁶³.

Come per il continente, anche per il suo cattolicesimo gli anni Cinquanta comportano una radicale trasformazione. I conflitti innescati dalla modernizzazione e dalla crescente secolarizzazione, soprattutto nelle grandi aree urbane, spingono la Chiesa a una profonda revisione dei suoi tradizionali metodi di apostolato. Sono tanti gli elementi e le dinamiche che concorrono alla sua trasformazione, tanto da portare, afferma Eduardo Cardenas, "la Chiesa latino-americana negli anni cinquanta fino agli anni del concilio, ad acquistare una visione più moderna, più tecnica, più audace degli immensi problemi che gravano sul continente. Apparve sempre più chiara la causa della miseria permanente e generalizzata, che non era dovuta a semplici squilibri sociali, rimediabili con riforme periferiche, ma all'iniquità intrinseca delle strutture socio politiche segnate dall'ingiustizia"¹⁶⁴. Anche a livello pubblico e politico, la Chiesa acquista in questi anni un nuovo prestigio interno e internazionale, grazie a una presa di distanza nei confronti di alcuni regimi politici dittatoriali. Si pensi al ruolo avuto nella defenestrazione del generale Juan Domingo Peron, in Argentina, a quello nel 1957 di alcuni vescovi colombiani, guidati dal cardinale primate Crisanto Luque, nel ripristino della democrazia in Colombia al tramonto della dittatura del generale Rojas Pinilla, all'azione della Chiesa in

¹⁶³ E. Di Nolfo, *Storia delle relazioni internazionali 1918-1999*, cit., pp. 1210-1211.

¹⁶⁴ E. Cardenas, *America Latina*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa, XXV/2, La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, cit., p.513

Venezuela, con la caduta del generale Pérez Jiménez nel 1958, al ruolo avuto dai cattolici nella lotta di liberazione di Fidel Castro contro il dittatore Fulgencio Batista e, infine, a quello dell'episcopato di Santo Domingo nella protezione dei perseguitati dalla dittatura di Leonidas Trujillo. L'invasione dell'isola da parte delle truppe americane, nell'aprile del 1965, avrà un impatto profondo su molti cattolici latinoamericani, che abbracceranno il marxismo, delusi dal sostanziale fallimento delle soluzioni riformiste e cosiddette sviluppiste. Nella seconda metà degli anni Cinquanta, ci si rende conto che i regimi dittatoriali non hanno portato in America Latina né stabilità politica, né crescita economica. La Chiesa cattolica ne prende le distanze e inizia a criticarli pubblicamente¹⁶⁵.

Ad accrescere l'autorevolezza della Chiesa concorrono anche le scelte personali di non pochi vescovi che in Colombia, Ecuador, Perù e Cile, donano vasti appezzamenti agricoli diocesani, per aiutare i contadini e per dimostrare la loro convinta adesione alla necessità e all'urgenza di una seria riforma agraria. Il vescovo di Talca, Manuel Larraín, nel 1961 divide una vasta proprietà della diocesi di ben 342 ettari ad *Alto Las Crucis*, ripartendola tra tante famiglie. Il cardinale di Santiago Silva Henríquez, mette a disposizione di più di 100 famiglie il fondo di *Las Pataguas* di più di 1.200 ettari¹⁶⁶. Un esempio seguito di lì a qualche anno dai Gesuiti cileni. Il vescovo di Maracaibo, in Venezuela, Domingo Roa, si schiera con gli indios per il diritto al possesso delle terre. Anche i vescovi di Huánuco, Huancayo, Huancavélica e Cuzco, in Perù, distribuiscono parte delle loro proprietà ai *campesinos*. Alcuni vescovi argentini si muovono nella stessa direzione. Molti presuli, come l'arcivescovo di Lima, contribuiscono significativamente alla ristrutturazione di ospedali e carceri, che versano spesso in condizioni pietose. Nel 1961 il padre Antonio Melo, nella regione brasiliana del Pernanbuco, con l'aiuto dei giovani studenti dell'università cattolica, occupa le terre. Nonostante le riserve di una parte dell'episcopato, come

¹⁶⁵ S.G. Rabe, *Eisenhower and Latin America: The Foreign Policy of anticommunism*, Chapel Hill NC 1988, pp. 104-105.

¹⁶⁶ G. Leuta, *Aspectos de la Iglesia chilena*, in "Marcha", 9, (1968), pp. 80-85.

quello di Diamantina, Geraldo De Proença Sigaud e quello di Campos, Antônio de Castro Maia, che considerano l'espropriazione delle terre un atto illegittimo, il 3 aprile 1963, la Commissione centrale della Conferenza Episcopale, approva un documento sulla necessità di una radicale riforma agraria, ispirata a quanto auspicato dall'enciclica *Pacem in terris*. L'episcopato brasiliano conoscerà ben presto una forte polarizzazione al suo interno, rispetto all'atteggiamento da avere riguardo alla questione agraria. L'enciclica pontificia, non verrà pubblicata da diversi giornali conservatori, che la considerano densa di affermazioni "imbarazzanti".

L'atteggiamento della gerarchia impegna pubblicamente la Chiesa e offre un nuovo spazio di azione all'opera dei laici. L'episcopato cileno, nel 1962, pubblica un'importante lettera pastorale *El Deber Social y Politico*, con cui, statistiche alla mano, analizza la cattiva distribuzione dei redditi, la crisi degli alloggi, gli effetti della disoccupazione, l'inconsistente potere di acquisto dei salari e la tragica situazione scolastica. Non basta, proclamano i vescovi, eliminare gli ostacoli allo sviluppo, è necessario che i beni di tutti siano al servizio della comunità: "È per questo che sarebbe anticristiano nelle circostanze attuali mantenere i propri beni improduttivi o investirli all'estero. Come sarebbe anticristiano consacrarli alla produzione di articoli e di servizi che soddisfano i bisogni fittizi di una piccola minoranza della popolazione, mentre le necessità di base della nostra comunità restano insoddisfatte"¹⁶⁷. Una lettera che avrà grande risonanza, oltre i confini nazionali, tanto che il noto senatore americano Hubert Humphrey la indicherà a modello, nei suoi interventi al Congresso degli Stati Uniti, come espressione del nuovo orientamento e atteggiamento dell'episcopato cattolico nell'ambito delle trasformazioni sociali dell'America Latina.

L'urgenza del "cambiamento sociale" diviene la parola d'ordine con cui misurarsi e cambia il modo di essere cristiani e di vivere la fede. I Gesuiti, la famiglia religiosa che più contribuisce alla maturazione di questa nuova coscienza critica ed evangelica, sulla loro rivista "Latinoamérica" nel 1952 scrivono: "Il

¹⁶⁷ L.P. Pastene, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962-1973. Perspectiva Historica*, Santiago del Chile 1985.

problema di fondo non può rimanere inespresso. Occorre arrivare alla radice della disorganizzazione sociale. Ancora una volta nella storia, la Chiesa ha la missione di difendere gli oppressi in questa parte del globo. Se arriveranno prima i farisei, avremmo perso la grande battaglia di questo secolo¹⁶⁸. La questione sociale non solo mobilita i cattolici, ma presto li dividerà, rispetto all'analisi delle cause e ai metodi con cui combattere la povertà. I nuovi cattolici sociali, a differenza dei loro padri, non si accontentano del solo riconoscimento della libertà per la Chiesa, vogliono cambiare la società, trasformarla, attraverso la conquista e l'esercizio morale del potere. La Chiesa, di lì a poco, si trasformerà in una vera "forza politica, dopo essere passata per le fasi del rifiuto della politica, del 'desarrollismo' e della 'coscientizzazione'"¹⁶⁹.

Il cattolicesimo latinoamericano, terminata la spinta evangelizzatrice degli ordini mendicanti e esauritosi l'impulso della seconda ondata di rinnovamento delle missioni, legata all'azione dei Gesuiti e degli Agostiniani, conosce nel XVIII-XIX secolo un'eclissi della sua dimensione profetica e diaconale. Gli anni Cinquanta e Sessanta segnano una profonda trasformazione del volto del continente, di cui la Chiesa, pur con alcune timidezze, si fa carico, in modo chiaroveggenza e coraggioso. La Conferenza di Rio de Janeiro segna una svolta nella coscienza del cattolicesimo e la nascita di una forte identità comune, che libera le singole Chiese dalla prigione degli angusti recinti nazionali e permette all'episcopato di guardare alla realtà del subcontinente con occhi nuovi. I vescovi manifestano la loro preoccupazione per la dilagante povertà, che affligge la maggioranza della popolazione e per la discriminazione razziale nei confronti dei popoli indigeni, ma soprattutto invita la Chiesa a rimettersi in movimento, a uscire dalla paralisi della cittadella assediata, a riprendere il cammino della missione. A Rio i vescovi riscoprono che il patrimonio più prezioso dei popoli latinoamericani è la loro unità religiosa e che questa rappresenta, nonostante tutto, l'elemento costitutivo più caratteristico delle rispettive nazionalità. Rio

¹⁶⁸ "Latinoamérica", anno 4, maggio 1952.

¹⁶⁹ J.A. Meyer, *Oscar Romero e l'America Centrale del suo tempo*, cit., p. 35.

non è solo un'assemblea dominata dalle prescrizioni del diritto canonico, ma è un evento spirituale, sinodale che, molto prima del Vaticano II, permette ai vescovi di interrogarsi e collegialmente avviare una riforma delle loro Chiese. Questo complesso disegno riformatore è sostenuto con entusiasmo e passione dal pontificato di Pio XII, che spera, come nel XVI secolo, di riguadagnare in America quello che stava perdendo in Europa.

ROMA E L'AMERICA LATINA

INDICE DEI NOMI

- Abbé Pierre, 258, 270
 Abellán J.L., 82
 Acerbi A., 308, 308n, 311, 311n
 Acha Duarte A., 283n
 Acquaviva C., 298
 Acuinói E., 86n
 Adam K., 123, 123n
 Adams F.U., 46n, 48n
 Adenauer K., 22
 Agagianian G.P., 176
 Aguayo A., 127
 Aguirre A., 15
 Alarco G., 266
 Alayza E., 266
 Alberdi J.B., 72, 73, 75, 75n
 Alberigo G., 28, 28n, 127n, 321n
 Alberini C., 80
 Alberoni G., 318
 Albion R.G., 46n
 Albonico A., 196, 196n
 Albornoz E., cardinale, 292
 Aldea Q., 107n
 Aldunate C., 275n
 Alemán M., 265
 Alfaro E., 97
 Alibrandi G., 395
 Alix C., 180n
 Allen F.V., 375n
 Alvarado Garaicoa T., 323, 323n
 Álvarez J., 336
 Álvarez Bolado A., 100n
 Alvarex C., 227n
 Alvear M.A., 275n
 Alves R., 243
 Amado Blanco L., 389
 Amado J., 216
 Amoroso Lima A. (Tristão d'Athayde),
 91, 108, 108n, 109, 124, 124n, 125,
 128, 129
 Andrade Valderrama V., gesuita, 273,
 286n
 Andreola B.A., 240
 Angénor R.A., vescovo, 265
 Annino A., 168n, 199n
 Antoine C., 109
 Antoniazzi A., 397n
 Antonio il Consigliere, 17
 Aramburu J.C., 375n
 Aranceda Bravo F., 275n
 Aranha G., 79n
 Araño A., 274n
 Arata A., 319
 Arbenz Guzmán J., 206, 207, 351, 411
 Arévalo J.J., 50, 50n
 Arguedas A., 75, 75n
 Arias R., 162n
 Arias Blanco R., 273, 340n
 Arico J., 86n
 Armani A., 306n
 Arns P.E., 278
 Arnaud P., 35n
 Arriola C., 41n
 Arróspide C., 266
 Arrupe P., 222
 Arteaga y Betancourt E., 176, 340n, 383
 Asambleas de Cristo, 17
 Assman H., 237
 Astiz C.A., 41n
 Asturias M.A., 50, 50n, 216
 Avalos B., 29
 Aubert R., 93, 93n, 257n
 Aubert T., 167n
 Agustín P. Justo, 102
 Aunós E., 99
 Agüero J.N., 96n
 Azopardo I.G., 347n
 Baeza F.J., gesuita, 365
 Baggio S., vescovo, 276, 321, 325, 326,
 375
 Baldor D., 223
 Ballester C., 364
 Bambarén Gastalumendi L., 268
 Bandeira R., 277n
 Bangert W., 300n
 Barbieri A.M., vescovo, 340n, 349

- Barbusse H., 167
 Barnadas J.M., 269, 269n
 Barón Castro R., 42, 298, 298n
 Barroso G., 110, 373
 Beras O.A., 340n
 Bartolucci E., 184n
 Bastian J.-P., 9, 9n, 154, 155n
 Batista F., 61, 62, 228, 383, 413
 Battle y Ordóñez J., 97
 Baudrillart A., 124
 Bazán C., 86n
 Becker D.G., 41n
 Becker J., arcivescovo, 111
 Beckmann J., 295n
 Bedako K., 231n
 Beingolea M., 75, 75n
 Belaúnde V.A., 76, 80, 117, 266, 267
 Benavent E., 365
 Benavides O., 63, 116
 Bendana R., 264n
 Benedetto XV, 123, 145, 150, 163, 163n, 178, 178n, 302
 Benitez Fortúvel C., 341, 341n
 Benjamin J.R., 49n
 Bentham J., 74
 Benvenuto P., 266
 Benzoni M.M., 22n
 Beorlegui G., 80n, 81n, 82n
 Beozzo J.O., 13n, 29n, 277, 277n, 410n
 Berdiaeff N., 90
 Berg D., 226
 Bergson H.L., 80, 81
 Bernal S., 288n
 Bernareggi G., 397n
 Bernecker W.L., 156, 156n
 Bernier P., arcivescovo, 375n
 Bertoli P., 325, 330-332, 354, 354n, 391n, 401n, 404
 Betancourt R., 381
 Bethell L., 40n, 199n
 Beveridge A.J., 48
 Bidault G., 176n
 Bidegaín de Urán A.M., 16
 Bilbao C., 323n
 Bilbao F., 43, 78
 Billot L., 250, 251n
 Bingle J., 231
 Bisleti G., 152
 Blakemore H., 46n
 Blancarte R., 265, 265n
 Blanquart P., 136
 Blest C., 116
 Bloch M., 12, 12n
 Bogarín R., 340, 341n
 Bolivar S., 38
 Boll G.M., 237n
 Bolla A., 397n
 Borges J.L., 71, 78, 103
 Borne E., 129
 Bosco G., don, 142, 220
 Botana N., 41n
 Botero Salazar T., 375n
 Bottasso J., 221, 221n
 Botti A., 100n
 Boubée J., 192, 192n
 Boulard F., 25, 237, 271
 Bourne P.G., 381n
 Bourricaud F., 41n
 Bouyer J., 257, 257n
 Bowels C.B., 208
 Bowser F.D., 346n
 Boyer C., 251n
 Boza Masvidal E., 383
 Bravo Bersani J., 41n
 Braun R., 255, 255n
 Breza T., 185, 185n
 Brioschi P.A., 143n
 Bratman-Brodowski, 163
 Browder E., 200
 Bruneau T.C., 107n, 110n, 279, 279n
 Bühlmann W., 223, 223n
 Builes M.A., vescovo, 162, 272
 Bulmer-Thomas V., 54n
 Buro M., 318
 Bush G.W., 202n
 Butler J., 346n
 Butturini G., 363n
 Caballero G., 122
 Caballero P., 125
 Caban G., 375n
 Cabot Lodge H., 49
 Cabral A., 183
 Caffarra C., 309n
 Caggiano A., 133, 133n, 176, 395, 396
 Cagliero G., 151
 Cagliero R., 265n
 Calchi Novati G., 182, 182n
 Calder B.J., 49n
 Caldera R., 125, 330
 Calderón F.G., 59, 76, 76n, 82
 Caderón R., 263
 Calles Serrano P.E., 145
 Calogero G., 72n
 Cam, 346
 Cámara H.P., 29, 29n, 111, 111n, 130, 134, 134n, 224, 271, 278, 279, 323, 326, 327, 340n, 342, 342n, 372, 372n, 375n, 378, 379, 406
 Cámara Villar G., 100n
 Campa R., 55, 55n, 73, 73n
 Campanella B., 198n
 Campanella R., 198n
 Campanella T., 306

- Campillo H., 113
 Canavero A., 22n, 39n
 Canetta R., 39n
 Canfield M., 70n
 Cannelli R., 384, 384n
 Cantù F., 12, 12n, 293, 293n, 297
 Capovilla L., 399n
 Cappellari M., 39
 Capra G., 159, 159n
 Cardenal R., 13n
 Cárdenas E., 16, 25, 25n, 107n, 171, 282, 282n, 299, 299n, 336n, 412, 412n
 Cárdenas L., 53, 61, 120
 Cardijn J., 25, 235, 236, 236n, 284
 Cardoso F.H., 35n
 Cardot C.F., 120n
 Caredda G., 394, 394n
 Carera A., 39n
 Carías T., 118
 Carmagnani M., 36, 36n, 40, 40n, 45n, 46n, 50n, 63, 63n, 202, 202n, 211n, 214, 214n, 382, 382n
 Caro Rodriguez J.M., vescovo, 114, 176, 274, 274n, 312, 316, 340n
 Carraro G., 380
 Carrere J., 41n
 Cartesio, 126
 Casares T.D., 103
 Casaroli A., 174, 323, 323n, 333, 356, 356n, 357, 377, 384, 384n
 Casetta G., 211n, 214n
 Caso A., 80, 83, 83n
 Cassidy E.L., 259, 260n
 Castellani L., 103
 Castello L.G., vescovo, 273
 Castells M., 42n, 55n, 213n
 Castillo Armas C., 207
 Castillo Illingworth S., 152n
 Castro F., 157, 209, 210, 381-390, 411, 413
 Castro R., 387
 Castronovo V., 50n, 59, 59n
 Catellon J., 274n
 Cavada O., 316n
 Cavagna A.M., 132n
 Cavalcanti M., 79
 Cavalli F., 333, 367n
 Cavaterra E., 400n
 Ceci L., 29n, 257, 258n
 Centoz L., 134, 388
 Cereceda R., 216
 Césaire A., 183
 Chamberlain H.S., 58, 58n
 Charles-Roux F., 173n
 Chaunu P., 158, 158n, 228n
 Chávez C., 85, 202n
 Chávez Sánchez E., 147
 Chavez y González L., vescovo, 262, 263
 Chelini J., 309n
 Chenaux P., 129, 164, 164n, 165n, 177, 177n, 193n, 310n
 Chenu M.D., 138, 138n
 Chesterton G.K., 103
 Chiarlo C., 332
 Chiaramonti G., 270n
 Child J., 205n
 Chiron Y., 147n
 Christian W.A., 221n
 Churchill W., 173
 Ciappi L., 403, 403n
 Cibrían Fernández U.E., vescovo, 345, 345n
 Cicerin G., 163
 Cícero, padre, 17, 224
 Cicognani A.G., 319, 373
 Cicognani G., 134, 365
 Cidade H., 347n
 Civardi L., 132, 132n
 Clark J.R., 52
 Clarizio E., 395
 Claudín F., 168n
 Clemente XII, papa, 299
 Cody J.C., 375
 Collier J., 301
 Collin R.H., 48n
 Colombo C., 190
 Colonnello P., 82n
 Colpo M., 177n
 Colzani G., 363n
 Comblin J., 233, 233n
 Comby J., 179n
 Compagnon O., 14, 14n, 128, 128n,
 Comte A., 74, 83, 124
 Concha Cordoba L., vescovo, 349, 395, 403
 Conde F.J., 101
 Confalonieri C., 332, 358, 395
 Connel Smith G., 46n
 Conniff M.L., 61n, 106n
 Considine J.J., 376
 Coolidge C., 51
 Copello S.L., vescovo, 104, 316
 Cordell H., 52
 Cordovani, 251n
 Cortés Conde R., 45n, 46n
 Cortés D., 99, 103, 108
 Cortesi F., 194, 194n
 Costantini C., cardinale, 178, 178n, 185, 359, 359n, 361
 Cox H., 225, 225n, 227n
 Cricco M., 382n
 Crivelli A., 158, 159n
 Croly H., 50

- Cruz Costa J., 58n
 Cuernavaca, 15
 Cuevas A., 42n
 Cullman O., 256, 256n
 Cushing R.J., 374, 375, 375n, 376
- Dadaglio L., 330, 403
 Damboriena P., 157n, 158n, 231n
 Dammert Bellido J., 268, 342n
 Daniel Y., 274
 Danielou J., 257, 257n
 Dante F., 93n
 Darío R., 57, 57n
 Da Silva A., 340n
 Davis D.B., 348n
 de Acosta J., 289
 de Almeida Morais A., vescovo, 278
 de Antrade O., 79
 de Aquino Correa F., 161
 de Araujo Sales E., 287
 de Barros Câmara J., 176, 340n, 355, 372
 de Benavente T., 295
 de Castro Maia A., 414
 De Castro J., 215n
 Dechamps, 251n
 de Chardin T., 240
 de Cunha Sornas L., 372, 372n
 de Farias Brito R., 108
 de Figueiredo J., 80, 94, 108, 130
 de Figueiredo Lustosa O., 107n, 110n
 de Foucauld C., 131
 De Gaille C., 22
 De Giuseppe M., 148n, 302, 302n
 de Gobineau J.A., 58, 58n
 De Guibert J., 250
 de Jaca F.J., 347
 De Jong G., 176
 De La Cierva R., 234n
 de la Cruz F., 306
 De La Hera A., 295n
 de la Peña A., 299
 de la Riva Agüero y Osma J., 67, 68, 117
 de las Casas B., 87, 89, 128n, 306, 346
 Delgado Acevedo J., 263n,
 de la Torre C.M., vescovo, 117, 317, 340n, 395, 396
 De La Torre Espinosa C., 270n
 de la Torre H., 78, 80, 85-87, 156,
 De Leturia P., 292n, 295n
 Delgado Gomez-Escalonilla L., 100n
 Della Cava R., 107, 224
 Dell'Acqua, 322, 363
 Dell'Oro Maini A., 103, 125
 Del Pero M., 51n
 de Maeztu R., 75, 99, 99n, 102, 103
 de Maistre J., 99, 108
- De Marchi G., 325n
 de Mella V., 103
 de Meo O., 110
 De Mesquita Benevides M.V., 277
 De Miranda Vilas Boas M., 342n
 de Moirans E., 347
 de Montúfar A., 298
 de Mosquera T.C., 97
 Denizart L.H., 352
 De Olivera O., 213n
 de Paula Gonzalez F.V., 96n
 De Proença Sigaud G., 414
 De Queiroz M.I.P., 224n
 de Quiroga V., 366
 Derisi O.N., 94
 de Rivera M.P., 67, 103
 De Roca P., 78
 de Sahagún B., 295
 de Sandoval A., 348n
 de Santa Teresa S., 96n
 Desdevises Du Dezert G., 295n
 Deslandres D., 314, 314n, 348n
 Desqueyrat A., 213
 de Tobar J., 298
 de Vasconcelos Motta C.C., cardinale,
 176, 279, 340n
 de Vitoria F., 87
 Devoto A., 15
 de Zumárraga J., 298
 d'Herbigny M., 164, 164n
 Díaz P., 45, 48n, 162
 Díaz P.L., 384
 Diaz Salazar R., 100n
 Di Febo G., 100n
 Dintilhac J., 266, 266n
 Di Nolfo A., 48n, 206n, 308, 308n, 412n
 Diop M., 183
 Di Pietro A., 149, 149n
 Di Stefano R., 317n
 Do Amaral T., 79
 Domenech R., 366
 Donghi T.H., 44, 44n, 66, 66n
 Donini A., 247
 D'Onorio J.B., 309n
 d'Ormesson W., 243
 Do Santo Rosario M.R., 107n
 Dos Santos A., 283n
 Dos Santos M., 183
 dos Santos S.J., 224, 345
 Dovere U., 12n
 Dozer D.M., 51n
 Drinot y Piérola P.P., 302, 302n
 Duarte Costa C., 229
 Durand R., 221, 221n
 Dussel E., 13n, 95n, 122, 122n, 237, 240
 Duval L.E., 410
 Duvalier F., 265

- Echevarría J.A., 383
 Echeverría Ruiz B., vescovo, 318, 344, 345n
 Eisenhower D.D., 205-207, 210, 383, 393
 Eijo y Garay L., 190
 Eliécer Gaitán J., 203, 272
 Encina F., 76
 Elorriaga M.A., padre, 96, 96n
 Estrada Monroy A., 283, 283n, 288n
 Etchégarray R., 380
 Ezayguirre J.I.V., 248, 248n
- Falconi C., 408
 Faletto E., 35n
 Fanon F., 183
 Fattorini E., 170, 170n
 Fausto B., 106n
 Feijo D.A., 96n
 Felici E., 115
 Feliciani G., 138n, 397n
 Fererone V., 102n
 Fernandez A.O., 248n
 Fernández J.M., 317
 Fernandez P.J., 162
 Ferns H.S., 46n
 Ferrero R., 266
 Ferretto G., 332, 334, 334n
 Ferrò G., 271n
 Fesquet H., 29n
 Fietta G., 325
 Filangeri G., 250
 Filippazzi A.G., 325n
 Filippi A., 247n
 Filippo III, 297n
 Filippo V, 294
 Filoramo G., 309n
 Finbarro Ryan P., 340
 Fiorani F., 45n
 Fitzgerald M., 182n
 Flecha J.R., 27n
 Florit E., 400
 Foyaca de la Concha M., 291
 Fogarty G.P., 175n
 Fombona B., 82
 Foster Dulles J., 205
 Foyaca M., 221n
 Fouilloux E., 251n
 Fournial G., 393n
 Franca L., 111
 Francé A., 167
 Franceschi G., monsignore, 103, 103n, 104
 Franco F., 68, 97, 100, 104, 122
 Francovich G., 78
 Franqui C., 383, 383n
 Franzelin, 251n
- Frediani G., 94n
 Freeman Smith R., 46n
 Frei Betto, 389
 Frei Montalva E., 115, 125, 125n, 128, 130n, 233, 243, 251, 260, 260n
 Freire P., 240, 279
 Frondizi A., 212, 393
 Fuentes C., 9
 Fuenzalida Guzmán G., 113, 161
 Fujimori A., 268
 Fumasoni Biondi P., cardinale, 160, 179, 185
 Furet F., 167n
 Furtado C., 35n, 46n, 280, 280n, 284
- Gagarin Y., 398
 Galeano E., 215
 Galgani P.F., 202n
 Gallegos Espinoza, 271n
 Gallo E., 45
 Gálvez M., 103
 Gamio M., 301
 Gantin B., vescovo, 185
 Gaos J., 57n, 81, 81n, 82n
 Garbi y Rivera J., 395
 Garcès M., 125
 García Bacca J.G., 81, 82n
 García Icazabálceta J., 295
 García Ruíz J., 227n, 235n
 Gardini G.L., 11n
 Gardini W., 184n
 Garibi y Rivera J., 340n, 396
 Garriga M.S., 375n
 Garrigos Meseguer A., 365n
 Garrigou Lagrange R., 94, 251n
 Gasparri P., cardinale, 132, 160, 160n, 161, 161n, 163n
 Gelin A., 258
 Gellner E., 61n
 Gemelli A., 93
 Gera L., 16, 324
 Germani G., 55n, 213n, 245, 245n, 246, 246n
 Gheddo P., 222n
 Giaquinta C., 15
 Gibellini R., 257n
 Gibson C., 40n, 44n
 Gide A., 167
 Ginés de Sepúlveda J., 87
 Giovagnoli A., 21n, 178n, 180, 180n, 186n, 294, 296n
 Giovanni Paolo II, 164, 165n, 174, 259, 309n, 324, 333, 360n, 377
 Giovanni XXIII, 15, 26, 27, 28, 321, 325, 364, 368, 370, 371, 371n, 374, 374n, 375, 376, 379, 380, 381, 387-390, 398, 399, 404, 408, 410, 411

- Giraud L., 88, 88n, 302n
 Giunipero E., 296n
 Glade W., 40n
 Glade P., 157
 Gleijeses P., 207n
 Godin H., 25, 274
 Goff I.E., 159n
 Gomá y Tomás I., arcivescovo, 100, 191
 Gomes dos Santos F., vescovo, 345
 Gómez Castro L., 260
 Gomez Da Souza L.A., 235n
 Gómez J.V., 63, 119
 Gómez L., 320
 Gomez Tamayo D., 368
 Gómez Treto R., 388n
 Gomez V., 96n
 Gonçalves de Oliveira V.M., 107n
 González Cruchaga C., 276n
 González F., 218
 González Alvarez L.J., 240, 241n
 Goulart J., 277n, 280n, 412
 Graham R., 46n, 347n
 Gramsci A., 86
 Grández R.M., 220n
 Grange D., 124n
 Grayson, 115n
 Gregorio Magno, 296
 Gregorio XVI, 38, 141, 149, 217
 Griffiths J.H., 375n
 Grigoriou de Lozada R., 287
 Gronchi G., 22, 400n
 Gruppo Mita, 17
 Gualtieri R., 208, 209
 Guaman Poma de Ayala F., 297n
 Guardini R., 123, 123n
 Guarracino A., 15
 Guarnieri L., 68n
 Guasco M., 25n, 94n, 153n, 175n, 321n, 412n
 Guasconi M.E., 382n
 Guerriero E., 25n, 94n, 321n, 412n
 Guerriero L., 175n
 Guevara G.G., 176
 Guidi G.B., 152
 Gundlach G., 138, 250
 Gutiérrez E., 83n
 Gutiérrez G., 237, 240
 Gutiérrez Grenier A., 344
 Guzmán Blanco A., 96, 97
 Haya de la Torre V.R., 63, 64, 80, 85, 86, 87, 156
 Haller A., 13n
 Hastings A., 184n
 Hauser M., 214n
 Hegel G.W.F., 72, 72n
 Heidegger M., 71n
 Hengsbach F., 380
 Henríquez S., 29
 Hermet G., 100n,
 Herring H., 206n, 270n
 Hersh S., 10n
 Hitler A., 75, 167, 170, 170n
 Hobsbawm E.J., 183, 183n, 381, 381n
 Hollenweger W.J., 230, 230n
 Hontheim, 96
 Hoornaert E., 13n
 Hoover H., 51
 Hostos E.M., 78
 Houtart F., 234, 247, 285, 285n
 Howard Taft W., 46
 Hull C., 52, 201
 Humboldt, 298
 Humphrey H., 414
 Hurtado A., 115, 274, 274n, 275n
 Hurtado F., 403
 Hürth F.X., 250
 Ianni O., 61n
 Ianni V., 265n
 Ibáñez del Campo C., 65
 Ibarra V., 61
 Iglesias E., 94
 Immerman H., 207n
 Impagliazzo M., 368
 Incisa di Camerana L., 10n
 Ingegneros J., 57, 57n
 Ingoli F., 293, 293n
 Ionescu G., 61n
 Irazusta J., 103
 Irazusta R., 102
 Iriye A., 66n,
 Isabella, regina, 100
 Iverigh A., 103n
 Jaeger L., vescovo, 368
 Janssens J.-B., 18, 249, 274, 290, 291
 Jenkins P., 225, 225n, 232n
 João VI di Braganza, 36
 Johnson L.B., 208, 210, 412
 Jonas S., 207, 207n
 Juárez B., 97
 Julia S., 100n
 Julião F., 279
 Jurgens Byrne C.M., 341, 341n, 345
 Justo A., 189
 Kardec A., 352
 Kennan G., 201, 204
 Kennedy J.F., 207-210, 381, 386, 393
 Kentenich J., 236, 237
 Kenyatta J., 184
 Keynes J.M., 138, 138n
 Keyserling H., 69

- Kissinger H., 10
 Klaiber J., 220n, 259, 259n, 266n
 Klein H.S., 346n
 Kloppenburg B., 280, 280n, 340, 352, 352n
 Krestinskij N., 163
 Kubitschek de Oliveira J., 212, 276, 277
 Kunz J.L., 202n
- Labaca A., 220, 220n
 La Bella G., 294n
 Laboa J.M., 144n
 Ladrière J., 254, 255, 255n
 Lafage F., 101, 102n
 Lafaye J., 298n
 Lafeber W., 47n, 203n
 Lalive d'Épinai C., 230, 230n
 Landázuri Ricketts J.E., 266, 267, 267n, 340n
 Langley L.D., 49n
 Lardone F., 325, 335
 Larraín S.F., 127, 128n
 Larraín Errázuriz M., vescovo, 29, 114, 271, 274-276, 283, 286, 318, 323, 326, 328n, 337, 341, 341n, 355, 375n, 405, 406, 413
 Latorre Cabal H., 303n
 Latourette K.S., 16, 16n
 Laurentin R., 178n
 Lauwe J., 10n
 La Valle R., 29n
 Lavame A., 119
 Lebbe, padre, 185
 Le Bon G., 76
 Le Bras G., 237, 247
 Lebreton L.-J., 25, 238, 240, 242-245, 247, 279, 288
 Lebreton J., 250
 Leclercq J., 254
 Legón F.J., 103
 Leighon B., 115
 Lemieux M.G., 375n
 Lemme S., 17
 Leme da Silveira Cintra S., 107-110, 277, 315
 Lemus S., 365
 Lence G., 385
 Lenin, 381
 Lennerz H., 250
 Leone A.R., 178n
 Leone XII, 217, 247
 Leone XIII, 92-94, 114, 141-143, 150, 163, 217, 218, 247, 309n, 314, 315, 338, 355
 Lepargneur H., 224n
 Lépicier, 251n
 Lercaro G., 28, 28n
- Lerdo de Tejada S., 96
 Le Roy A., 290
 Leuta G., 413n
 Levillain P., 182n
 Levine D., 272n
 Lezcana y Ortega, 162n
 Ligutti L.G., 392, 392n, 393n
 Limoeiro Cardoso M., 277n
 Link A.J., 46n
 Lipset S.M., 13n
 Lira O., 127, 128n
 Lisboa De Carvalho J., 278n
 Lituma L., 266
 Livraga J.A., 227
 Llevaneras Vives y Tuto J.C., 143, 149
 Loayza Gumiel C., vescovo, 345
 Loewenstein K., 106n
 Lombardi A., 116, 319, 325-327, 373n
 Lombardi R., 18, 19, 20, 25, 320, 373
 López García T., 347n
 López Menéndez F., 302n
 Lopez Trujillo A., 234
 López de Gómara F., 305, 305n
 López J.L., 96
 Lourenço Filho M.B., 224n
 Löwy M., 235n
 Lucey R.E., 375n
 Lumumba P., 184
 Luneau R., 227n
 Luque C., vescovo, 272, 340n, 412
 Lutero, 126
 Lynch J., 97, 97n
- Machado, 62
 Machado Morales G., 157
 Mackay J., 158
 Madéro I. F., 157
 Magnet A., 274n
 Maham A.T., 47
 Malaparte C., 102
 Mallea E., 102
 Mallimaci F., 13n, 109n, 136, 137n
 Manigat L., 10, 10n, 46n
 Mann T.C., 208
 Manrique J., vescovo, 329
 Mao Tse Tung, 204
 Marchioni A., 395
 Marcel G., 90
 Mariátegui J.C., 80, 82, 85, 85n, 86, 86n, 200, 267
 Maritain J., 90, 93, 103, 104, 124-130, 176, 176n, 239, 240, 260
 Marmaduke Grove, 171
 Márquez G.G., 44, 72, 215
 Márquez Tóriz O., 340n
 Marshall G.C., 23, 203, 204, 210, 359, 364
 Martegani G., 392, 392n

- Martí J., 57, 57n, 78, 381
 Martin J.A., 361
 Martina G., 12n
 Martínez Estrada E., 78
 Martínez G., vescovo, 272
 Martínez L.M., vescovo, 266
 Martínez M. H., 118
 Martínez R., vescovo, 356n
 Martínez Zuviría G., 105
 Martini C.M., 395
 Martinière G., 35n
 Marx K., 381
 Mastai Ferretti G. M., 217, 247, 248, 248n
 Matos H., 384
 Matthieu G., 124n
 Mayz Vallenilla E., 71, 71n
 Maurer J.C., 343, 343n
 Maurras C., 99, 102, 104, 108
 Maza Miquel M., 347n
 Mbiti J., 231, 231n
 McGrath M., 14, 15n, 27, 27n
 Mc Gucken J.T., 375n
 McLellan D., 268
 Mc Niff J., 407
 Mc Pherson A.S., 226
 Medellín P., 340
 Mediano S.W., 103
 Medin T., 80n
 Medina Ascensio L., 250
 Meinvielle J., 103-105, 127, 127n
 Mejia J.A., cardinale, 15, 15n, 127, 127n, 131, 324
 Meléndez Sánchez J., 260n
 Melo A., 413
 Melloni A., 31n, 276n, 324n
 Ménager J., 380
 Mendes De Almeida C., 61n
 Mendoza Guerrero J., 354, 401, 401n, 403n
 Menéndez Martínez V., 16n
 Menéndez Pelayo M., 98, 98n
 Menozzi D., 309n
 Mercadante P., 58n
 Mercier D., cardinale, 94
 Merle M., 180n
 Merton T., 222
 Messineo A., 127, 400
 Methol Ferré A., 16, 84n, 89n
 Meyer J.-A., 9, 9n, 16, 95, 95n, 109, 109n, 120, 120n, 121, 121n, 259, 259n, 415
 Meyer H., 230n
 Micara C., 319
 Michel P., 227n
 Mikoyan A., 385
 Milhou A., 305, 305n
 Mimmi M., 357, 358, 358n, 366, 369, 375, 405, 408
 Mindszenty J., 176, 308
 Minoretti C.D., cardinale, 189
 Miranda M. D., 271, 340, 342n, 355, 375n, 406
 Mires F., 60n
 Mirò C.A., 42n
 Mirò Quesada F., 79, 79n
 Mistral G., 78, 125n, 260, 260n
 Moeller C., 254, 255, 255n
 Moerner M., 211n
 Moioli G., 152n
 Monica M., 295n
 Monroe J., 47, 47n, 52, 393n
 Montero E., 365
 Monteverde A., 47n
 Montini G.B., papa, 31, 127, 319, 322, 326, 327, 365, 372
 Moreira Neves L., 231
 Moreno J.C., 105n
 Moreno J.L., 55n
 Moro T., 306
 Morozzo della Rocca R., 163, 163n, 252, 252n, 260, 368, 368n
 Mot J., 231
 Mounier E., 25, 165, 238-241, 247n, 245, 279
 Mozzoni U., 395
 Muci G., 228n
 Mugnaini M., 66n
 Munro D.G., 48n, 49n
 Muñoz Duque A., 348, 348n
 Muratori L.A., 306, 307n
 Murcia L.M., 272
 Murphy G., 47n
 Musicant I., 49n
 Mussolini B., 66, 67, 68, 111, 116, 170, 170n
 Muzi G., 190, 217, 247
 Napolitano M.L., 382, 382n
 Necochea R., 52, 52n
 Neto A., 183
 Nerusa P., 78
 Nicoli D., 363n
 Niebuhr R., 308
 Niedergang M., 10n
 Nixon R., 226, 392, 393
 Nocera R.51n, 198, 198n, 202n, 204n
 Nolasco R., 15
 Noriega Zegarra G., 267n
 Noyola J., 284
 Novella Suárez J., 101, 101n
 Obregón A., 145
 O'Brien T., 49

- Occhetta F., 174n
 Oddone J., 40n, 43, 53n
 O'Hara J.A., cardinale, 374
 Olaechea Labayen J.B., 298n
 Olier M., 250
 Olivera Sedano A., 146
 Ospina E., 286, 317, 340, 350, 350n
 Ordoñez M.V., 128, 152
 Orione L., don, 122
 Orozco J.C., 79
 Ortega Riquelme M., 274n
 Ortega y Gasset J., 79, 80n, 82n
 O'Sullivan J.L., 47
 Ottaviani A., 112, 113n, 312, 399, 400, 400n
- Pacelli E., papa, 22, 112n, 115, 133, 133n, 134, 134n, 135, 147, 153, 153n, 163-166, 160, 169n, 173-176, 178-180, 182, 186-191, 193, 194, 218, 219, 275, 285, 308-311, 315, 319, 339, 364
 Pach C.J. Jr., 205n
 Padil Cadis P., 35n
 Palacio E., 102, 103
 Palacios L., 127
 Palau G., 101
 Palazzini P., 395
 Pallé L., 365
 Palma I., 115
 Panico G., 361, 361n, 373
 Palomera Serreiniat L., 249n
 Paolo III, 140
 Paolo VI, 30, 30n, 31, 31n, 32, 32n, 176n, 181n, 242n, 244, 276n, 287, 321, 324-326, 359n, 364n, 365, 384n
 Papini G., 103
 Parente P., 251n, 395, 399
 Parkinson F., 204n
 Pascal B., 130
 Pascalina, suora, 190
 Pasquale G., 256n, 257, 257n
 Pastene L.P., 414n
 Paterson T.G., 210n
 Pavan P., 404, 404n
 Payne J.L., 41n
 Paz O., 298, 300, 300n
 Paz Estensoro V., 64, 269, 328, 328n
 Pazos A., 151, 151n
 Pecci, papa, 143
 Peces-Barba M., 129, 130n,
 Pelletier D., 242n
 Pemán J. M., 99
 Pemartín J., 99
 Penners L., 237n
 Peralta E.B., 227
 Peralta y Ballabriga F., 366
 Peraza J.G., 227
- Perdomo I.J., vescovo, 171, 171n, 317
 Pereira C., 82
 Pereira Y., 79n
 Pérez L.A., 128
 Pérez Serantes E., 384, 386
 Perez Silva F., vescovo, 343
 Pérez Jimenez M., 273, 330, 381, 413
 Perkins D., 47n
 Perón J.D., 59, 61, 197, 412
 Persico A.A., 186n
 Philippe P., 401-403
 Piazza A. G., cardinale, 333, 333n, 339, 352, 353, 354n, 356, 357, 361n, 362, 372
 Picado M., 264, 264n
 Picardo D.R., 144n
 Picher E., 356n
 Pico C., 102, 103
 Pietro I, 36
 Pietschmann R., 297n
 Pignedoli S., 325, 328, 329n, 330, 330n
 Piletti N., 327, 327n
 Pin E., 247, 285, 285n
 Piñera B., 326
 Pinochet, 282n
 Pinto A., 284
 Pinto G., arcivescovo, 111
 Pio V, 292
 Pio IX, 99, 141, 190, 247, 248
 Pio X, 94, 152n, 250, 252
 Pio XI, 94n, 101, 113, 123, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 138n, 139, 145, 147, 147n, 148, 149, 152, 152n, 153, 153n, 154, 162, 163, 164, 170n, 173, 174, 175, 189, 191, 194, 252, 316
 Pio XII, 23, 25, 26, 27, 27n, 173-181, 183, 183n, 186, 186n, 187, 187n, 189, 190n, 217, 219-224, 229, 236, 252, 252n, 253, 268, 269, 274, 276n, 284, 307-312, 314, 316, 320n, 321, 323, 324n, 330, 332, 338, 339, 356, 357, 359, 360n, 361, 362, 364n, 367, 368, 369, 372, 384n, 399, 416
 Pironio E., 15, 131
 Pividal R., 125
 Pizarro F., 69
 Pizzardo G.P., 147, 365, 367, 367n
 Pla y Daniel E., vescovo, 100
 Plancket R., 158, 158n
 Platt D.C.M., 46n, 52
 Plaza Lasso G., 117
 Pompilj B., 164
 Ponce A., 58n
 Pons S., 21n
 Ponzalo Restrepo Jaramillo, 94
 Portales D., 114

- Portes G., 145
 Portinari C., 79
 Poulat E., 9n, 184, 184n
 Pradel J.F., 114
 Pradera V., 99
 Pradesh M., 184
 Praxedes W., 327, 327n
 Prebish R., 20, 243
 Prestes C., 110, 168
 Prien A.J., 386n
 Primo de Rivera J.A., 101
 Proaño L., vescovo, 270, 271n, 283
 Pro Juárez M.A., 148
 Promper W., 265n, 342, 342n
 Pulgar J., 266
- Quadretta, don, 122
 Quartapelle L., 182n
 Quincy A., 47n
 Quintero J.H., 395, 396
- Rabe S.G., 205n, 206n, 210n, 413n
 Raguer H., 127n
 Raimondi L., 303, 325, 331
 Ramirez Novoa H., 51n
 Ramón De Roux R., 271n
 Ramos S., 81
 Rampolla M., cardinale, 143
 Rangel C., 77, 77n
 Raphael A., 206n
 Ratti A., papa, 113, 133, 134, 135, 139, 145, 148, 149, 152, 173, 189, 194
 Ratzinger J., 13
 Rau E., 131
 Ravasi G., 310, 310n
 Reale M., 110
 Recabarren L., 168
 Regules D., 128
 Reyes A., 80, 83n
 Riccardi A., 14n, 21n, 127n, 176n, 178n, 180n, 181n, 182n, 185, 186n, 187n, 296, 296n, 310n, 364, 364n, 399, 399n
 Richard P., 16, 91, 91n
 Ricoeur P., 240n
 Riobé G.-M., 380
 Rios Figueroa J., 303n
 Ritter J.E., 374, 375n
 Rivera D., 79
 Roa García R., 390
 Roa-Maiz, 140n
 Robert P.J.M., vescovo, 352
 Roberti F., 332
 Roberts B., 213
 Rocca G., 222n
 Rocco C., 395
 Rock D., 197n, 198n
- Rockefeller, 226, 226n
 Rodò J. E., 57, 57n, 77n, 82
 Rodríguez A., 63, 145
 Rojas Mix M.72, 72n, 76, 76n, 89n, 122, 122n
 Rojas R., 77n
 Rojas Pinilla, 412
 Rolland R., 167
 Romero de Lema M., 365
 Romero De Solis J.M., 331
 Romero F., 81
 Romero J.L., 56, 214n
 Romero O.A., 252, 252n, 260
 Roncalli, papa, 370, 371, 375, 380, 399, 410
 Roncalli M., 387, 387n, 389n
 Ronzon F., 265n
 Roosevelt F.D., 51, 51n, 175, 201, 202
 Roosevelt T., 46, 48, 57n
 Rosa E., 192, 192n, 193
 Rosas, 73n
 Rosenblat A., 298, 298n
 Rossell y Arellano M., 263, 264, 264n, 287, 304, 331, 351, 351n
 Rossi A., 278n, 317, 340, 350, 351, 351n, 375n
 Rossi L.M., 283n
 Rossi O., 395
 Rostow W.W., 246, 246n
 Rotta A., 331
 Rouquié A., 41, 41n, 102n, 212n
 Roxborough I., 199n
 Rubio O., 145
 Ruedel A., 240n
 Rufino Barrios J., 97
 Ruiz García S., 303, 331
 Ruiz-Giménez J., 366
 Rúiz y Flores L., 146
 Ruiz Rico J.J., 100
 Ruiz Serena F., 150n
 Rycroft S., 231
- Sabbatucci S., 399n
 Saint-Geours Y., 294, 294n
 Salazar Bondy A., 73n
 Salcedo C.225n
 Salcedo J.J. padre, 297, 349
 Sales E., vescovo, 279
 Salgado P., 110, 111, 112, 113
 Salinas A., 274n
 Salinas M., 114, 276n
 Salsedo, padre, 25
 Samorè A., 318-324, 332, 332n, 338, 354, 354n, 356-359, 363, 365, 366, 369, 373, 374, 374n, 375, 376, 388, 395, 396, 396n, 401, 401n, 403, 403n, 404, 404n, 407

- Sanabria Martínez V.M., vescovo, 263, 264, 264n
 Sánchez L.A., 78
 Sánchez-Albornoz N., 42n, 55n, 211n
 Sanschagrin A., 375n
 Sant'Agostino, 130
 Santa Marguerite-Marie Alacoque, 250
 Sant'Ignazio, 234
 Santa Teresa d'Avila, 99
 Santiago Benítez F., vescovo, 355n
 Santini C., 315n
 San Tommaso d'Aquino, 92, 93, 94
 Santos Hernandez A., 300n
 Santos J.M., 326
 Santoveña Setién A., 98n
 Sappia C., 254n
 Saranyana J.L., 314n
 Sarmiento D.F., 72, 73, 73n
 Sarmiento F.R.G., 57n
 Sarmiento J.D., 140
 Sartorelli P., 329
 Sater W.F., 346n
 Sayós J., 221
 Scabini E., 397
 Scarzanella E., 67, 67n
 Scatena S., 14n, 33n, 271n, 276n, 324n, 405, 406n
 Scheman R., 210n
 Scherer V., 340n
 Schlesinger A.P., 208, 208n
 Schmidt A., 356n
 Schmitt K.M., 285n
 Scoppola P., 182n, 310, 310n
 Segundo J.L., 15, 16n, 237
 Segura y Sáenz P., 192
 Seiffert P., 302
 Semeraro C., 153n
 Sepich J.R., 103, 365
 Serafini A., 248n
 Sergio A., 347n
 Sertillanges A.D., 94
 Servais P., 254
 Service R., 167
 Shaw B., 167
 Siegfried A., 10n, 71, 71n
 Silva Henríquez R., 326, 413
 Silva Santiago A., 275, 275n, 340n
 Silvestrini A., 174, 182, 182n, 321n
 Simonato R., 178n
 Sinforiano Bogarín J., 283
 Singer P., 55n, 213n
 Siqueiros D.A., 79
 Sireau A., 220n
 Siri G., 380, 399
 Smith P.H., 209
 Soares D'Araujo M.C., 277n
 Soetens C., 178n
 Solari A., 13n, 95n
 Soler M., 249, 249n
 Solórzano, 299
 Somoza A.G., 61, 63, 118
 Sorensen T.C., 209
 Specker J., 295
 Spellman F., 15, 175, 373
 Spencer H., 83, 124
 Spruille Braden, 201
 Stabili M.R., 41, 42n, 282, 282n
 Staffa D., 395
 Stephanson A., 47n
 Stepinac A., 308
 Stewart A., 61n
 Stoll D., 155n
 Streeter S.M., 207n
 Stuart Mill J., 74
 Suhard E., 25
 Sulik T., 236n
 Sunkel O., 284
 Sweet D.G., 347n
 Taccolini M., 39n
 Taddei F., 161
 Taft W.H., 48, 50
 Tagle E., 326
 Tanner P., 375
 Tanqueray, 257n
 Tardini D., 24, 24n, 312, 319, 321, 321n, 322, 322n, 323n, 332, 332n, 356, 356n, 357n, 362, 365, 372, 373, 391
 Tato M., 343
 Tavares J.N., 106n
 Távora J., 327
 Taylor M.C., 308n
 Tedeschini F., 192
 Teran Dutari J., 343
 Thils G., 254, 256, 256n, 257, 257n, 258
 Thorez M., 170
 Tien G., 176
 Tijerino y Loaisiga N., 162
 Tirado Mejia, 41n
 Tisserant, cardinale, 185
 Tobler H.W., 45, 120n
 Todaro Williams M., 108n
 Todorov T., 69, 69n, 292
 Toplin R.B., 346n
 Tornielli A., 190n
 Torres Bodet J., 203n
 Tosi F., 293n
 Toynbee J., 90
 Traniello F., 25n, 93n, 175, 175n, 321n, 412n
 Trask R.R., 201
 Trento A., 48n, 61n, 106n, 210n, 277n
 Tretjakewitsch L., 164n

- Trinidad H., 11n
Troltsch E., 93, 93n
Tromp S., 250
Trujillo R.L., 61, 62, 119, 209, 381, 413
Truman H., 181, 201, 202, 210, 308
Trusso A., 15
Turoldo D.M., 400, 400n
- Ubico y Castañeda J., 63
Ubico J., 118, 260
Ugalde L., 120n
Ureña P.H., 80, 83n
Uriburu J.F., 102
Urioste R., 365
Urrutia M., 382
Uylenbroeck M., 236
- Vagnozzi E., 375
Valdés G., 10
Vallenilla Lanz L., 59n
Vallier I., 13n, 95, 95n, 101n
Van Espen, 96
Van Niekerk A.E., 61n
van Roey J.E., 232, 367, 367n
van Steenberghen F., 367
Vargas G., 59, 61, 105, 105n, 110, 229, 276, 411
Vargas Llosa M., 216
Vargas Ugarte R., 266, 296n
Vasconcelos J., 57, 77n, 80, 82, 83, 83n, 84, 85, 90n
Vasquez Corona R., 356n
Vaughan H.C., 47n
Vecchio G., 148, 148n
Vekemans R., 233, 234
Velasco Ibarra J.M., 62, 117, 270, 270n
Velaz J.M., 291
Vellinga M., 41n
Venard M., 305n, 314n
Verolino G., 24, 24n, 261, 325, 330, 331
Verucci G., 101, 101n
Veuillot F., 190n
Veuillot P., 380
Viana O., 58
- Vidal y Barraquer F., vescovo, 192
Vidotto V., 399n
Vieira A., 347n, 348n
Vilaseca J.M., 302
Villa Lobos H., 79
Vilhehla M.P., 240n
Viotto P., 125n
Visconti M., 397n
Vittadini G., 138n
Vives Solar F., 114, 115
Viviani Contreras G., 114
Vizcarra Z., 101
Von Marees J.G., 116
von Nell-Breuning O., 138
Vuillaume R., 258
- Warren G. Hardin, 51
Washington L., 105, 110
Wast H., 105, 122
Welles S., 201
Wenger A., 163, 164n,
Werner Tobler H., 45n
Whitaker P., 47n
Willems E., 230, 230n
Wojtyla K., papa, 13, 377n
Womack J., 45n
Woodrow W., 51
Worsley P., 61n
Wright R., 183
Wingren G., 226
- Yrigoyen H., 45, 62, 102
- Zacchi C., 388, 389
Zamarin da Testa J., 112, 113n
Zañartu M., 216n
Zanatta L., 37, 37n, 62, 62n, 197, 197n, 317n
Zanin M., 326
Zaninelli S., 39n
Zapata E., 45
Zea L., 74, 74n, 96, 96n
Zizola G., 320n
Zorrilla De San Martin J., 249n